



colección  
urazandi  
bilduma

5

# VASCOS EN BARCELONA. ETNICIDAD Y MIGRACIÓN VASCA HACIA CATALUÑA EN EL SIGLO XX

F. Xavier Medina

EUSKO JAURLARITZA



GOBIERNO VASCO

LEHENDAKARITZA

PRESIDENCIA

Eusko Jaurlaritzaren Argitalpen Zerbitzu Nagusia

Servicio Central de Publicaciones del Gobierno Vasco

Vitoria-Gasteiz, 2002



**MEDINA, F. Xavier**

Vascos en Barcelona : etnicidad y migración vasca hacia Cataluña en el siglo XX / F. Xavier Medina. – 1ª ed. – Vitoria-Gasteiz : Eusko Jaurlaritzaren Argitalpen Zerbitzu Nagusia - Servicio Central de Publicaciones del Gobierno Vasco, 2002

p. ; cm. – (Urazandi ; 5)

ISBN 84-457-1915-7

1. Vascos-Barcelona-S.XX. I. Euskadi. Presidencia. II. Título. III. Serie 9(=1.460.15:460.23 B.)"19"

Edición:	1.ª diciembre 2002
Tirada:	750 ejemplares
©	Administración de la Comunidad Autónoma del País Vasco Presidencia del Gobierno
Director de la colección:	Josu Legarreta Bilbao
Internet:	<a href="http://www.euskadi.net">www.euskadi.net</a>
Edita:	Eusko Jaurlaritzaren Argitalpen Zerbitzu Nagusia - Servicio Central de Publicaciones del Gobierno Vasco Donostia-San Sebastián, 1 - 01010 Vitoria-Gasteiz
Diseño portada:	Canaldirecto. Bilbao
Fotocomposición:	E.P.S. Herminio Madinabeitia, 18 - Pab. 3 - 01006 Vitoria-Gasteiz
Impresión:	Gráficas Santamaría, S.A. Bekolarra, 4 - 01010 Vitoria-Gasteiz
ISBN:	84-457-1915-7
D.L.:	VI-585/02

Nota: El Departamento editor de esta publicación no se responsabiliza de las opiniones vertidas a lo largo de las páginas de esta colección



A black and white photograph. In the foreground, a flag with a diamond or checkerboard pattern is draped over a dark pole. Behind it, a fabric with a brick or stone pattern is visible, partially covering the flag. The background is a plain, light-colored wall.

*A mi padre,  
que no llegó  
a ver publicado este libro.  
Eskerrik asko, aita.*



# Índice

<b>Aurkezpena/Presentación</b> .....	12
<b>Hitzaurrea/Prefacio</b> .....	16
<b>Introducción</b> .....	19
<b>Sobre la identidad y su construcción: la etnicidad</b> .....	26
Identidad y etnicidad. Algunos aspectos teóricos y epistemológicos.....	26
Migración y etnicidad. El contexto urbano.....	37
<b>Vascos en Barcelona</b> .....	40
La migración vasca en Barcelona. Hacia la construcción de un tiempo vasco en la diáspora .....	41
El <i>Solar Vasco-Navarro</i> y las primeras instituciones vascas en Barcelona .....	43
Los antecedentes de la <i>Sociedad de Estudios Vascos-Eusko Ikaskuntza</i> (SEV-EI) en Barcelona .....	44
La <i>Sociedad de Estudios Vascos-Eusko Ikaskuntza</i> (SEV-EI) .....	46
El <i>Batzoki</i> ( <i>Barzelonako Eusko Batzokia</i> ) .....	50
Cuando Euskadi estaba en Barcelona. La migración vasca hacia Barcelona durante la Guerra Civil española .....	52
Los antecedentes: la <i>Delegación Vasca</i> en Cataluña y <i>Euzkadi en Cataluña</i> ....	53
La <i>Semana Pro-Euzkadi</i> .....	60
El viaje. Algunas anotaciones sobre el Frente del Norte .....	63
Barcelona como destino.....	66
Tiempo y espacio simbólicos del exilio vasco en Barcelona.	
El caso del Gobierno Vasco.....	67
Gentes que emigran. Hacia una construcción de la diáspora vasca en Cataluña.....	73

<b>La construcción del tiempo presente. El grupo vasco en Barcelona .....</b>	<b>78</b>
La construcción sociocultural de la identidad.	
La construcción de una nueva tierra .....	79
Características socio-demográficas del grupo vasco en Barcelona .....	79
Barcelona como contexto. Apuntes introductorios sobre un marco migratorio .....	81
Vascos en Barcelona: características socio-demográficas .....	82
Los períodos de llegada a Barcelona .....	83
El período anterior a 1940: La importancia de la Guerra Civil .....	83
La década de los setenta: Nuevo aumento de la inmigración vasca .....	85
La migración andaluza hacia el municipio de Barcelona.	
Una visión comparativa.....	96
Construcción y recreación de la etnicidad en un nuevo contexto .....	102
Espacios y símbolos de etnicidad en un tiempo en construcción .....	102
La creación de un marco institucional.	
La actividad asociativa vasca en la Barcelona actual .....	103
<i>Euskal Etxea</i> . La Casa vasca. ....	105
La etapa actual de <i>Euskal Etxea</i> .....	114
<i>De Bat a Bat. Conéixer el País Basc</i> . Un instrumento de comunicación y promoción .....	121
<i>Euskide</i> . Asociación cultural joven .....	127
Elementos para una construcción de la etnicidad en la diáspora .....	132
Denominación de origen: Euskadi e identidades territoriales.....	132
La segunda generación de vascos en Barcelona .....	138
La disolución de la identidad: la tercera generación .....	141
¿Existe un poder identificador de los apellidos? .....	144
De sangre y huesos. Anatomía de la diferencia étnica .....	151
Violencia y terrorismo: apreciaciones desde el interior del colectivo vasco.....	158
Violencia organizada y terrorismo vasco .....	159
El atentado de Hipercor en Barcelona .....	160
Hipercor: un antes y un después .....	161
El euskera y su contextualización en el entorno migratorio .....	168
El euskera y la diáspora vasca .....	169
“ <i>Ez al dakizu euskara dela euskaldun egiten gaituena?</i> ” (¿No sabes que el euskera es lo que nos hace euskaldunes?) .....	171
El aprendizaje del euskera en Barcelona .....	173
Eficacia simbólica el euskera en relación a la etnicidad vasca.....	175

Deporte vasco en Barcelona. Del <i>deporte étnico</i> a la identidad grupal .....	178
Deporte e identidad .....	179
Deporte autóctono: lo “nuestro” en juego .....	180
La pelota vasca .....	181
La pelota vasca y la diáspora.....	183
Los deportes de masas como instrumento de reivindicación étnica .....	191
Deportes de masas e identidad: etnicidad en juego .....	193
Etnicidad y nuevos rituales deportivos urbanos:	
la <i>Korricursa</i> de Barcelona.....	198
Aspectos del ritual .....	198
La <i>Korrika</i> vasca como punto de referencia .....	199
La <i>Korricursa</i> de Barcelona.....	200
La creación de un ritual .....	203
La construcción simbólica del territorio .....	204
Simbolismo y construcción del “nosotros”.....	209
Alimentación e identidad. <i>Servasco</i> y <i>Comer</i> vasco.....	211
Migración y alimentación: “ <i>estar fuera</i> ” y “ <i>estar en casa</i> ” .....	212
Estar en casa en la diáspora: los hoteles vascos.....	213
Alimentación, migración e identidad .....	216
Alimentación y etnicidad: hacia una conciencia alimentaria diferencial vasca en Barcelona .....	218
“ <i>Comer como en casa</i> ”. Tabernas y restaurantes vascos en Barcelona .....	223
El Distrito II: las zonas de la <i>Dreta</i> y la <i>Esquerra de l’Eixample</i> .....	226
<i>Sarrià-Sant Gervasi</i> y <i>Gràcia</i> : una nueva zona en la parte alta de Barcelona ....	230
<i>Ciutat Vella</i> , el nuevo centro neurálgico.....	231
Restauración vasca, identidad y nuevos productos culturales.....	233
Las sociedades gastronómicas. El fogón social masculino .....	241
¿La religión como diacrítico? Práctica religiosa y etnicidad .....	249
La religión como concepto antropológico. Algunas consideraciones previas ....	250
La religión como diacrítico. Anotaciones sobre el caso de la diáspora vasca.....	251
Religión y etnicidad: la diáspora vasca en Barcelona .....	255
“Que cuarenta años no es nada...” Las misas vascas en Barcelona tras el restablecimiento de la democracia .....	258
El marco espacial .....	258
El marco temporal.....	260
Lengua y religión. El papel del euskera como elemento identificador en el marco de la práctica religiosa vasca .....	262

La música que nos une. “Música vasca”, identidad y representación .....	263
Música y etnicidad: algunas consideraciones.....	265
Música vasca en Barcelona. La escala del “nosotros” colectivo.....	267
Música, identidad y diáspora vasca.....	268
“La música que nos une”. Música tradicional vasca y expresión étnica en Barcelona.....	271
Música, identidad y representación.	
El Coro de la Euskal Etxea de Barcelona .....	275
Cantar en euskera: planteamientos iniciales en la primera etapa del coro de Euskal Etxea .....	275
La segunda etapa del coro de Euskal Etxea: redireccionamiento y afirmación del rumbo.....	277
Nuevas vías para la identidad musical: el Festival <i>Euskal Herria al CAT</i> .....	281
<b>Conclusiones: ¿Quién es vasco?</b> .....	286
<b>Bibliografía</b> .....	295
<b>Índice de tablas</b> .....	321



# Aurkezpena

JUAN JOSÉ  
IBARRETXE  
MARKUARTU  
Lehendakaria



1994 urtean *Eusko Legebiltzarrean Euskal Autonomia Erkidegoaz Kanpoko Euskal Gizatalde eta Etxeekiko Harremani buruzko Legea* onartu zen, kontrako botorik jaso gabe. Legebiltzarreko Taldeen jarrera bateratu hau, Euskaditik kanpora bizi diren euskal herritarrekin eta euren ondorengoekin Euskal Gizarteak duen konpromiso atzeraezinaren erakusgarri onena da. Konpromiso horrek, halaber, Euskal Etxeen aitorten ofiziala eta Euskal Erakunde Publikoekiko harremanen instituzionalizazioa ahalbidetzeko duen borondatea adierazten du.

Lege horren bidez, lau urtero egin beharreko Euskal Gizataldeen Biltzarra instituzionalizatzen da ere bai, euren helburuak betetzeko lau urteko plana prestatu ahal izan dezaten.

Ikuspegi horretatik, Euskal Etxeen eta Euskal Erakunde Publikoen arteko harremanen instituzionalizazioa, horiek etorkizunean jarraipena izateko asmoaren seinale da, ekintza bateraturako estrategiak, aldian-aldian, gaur egungo mundu gero eta globalagoaren errealitate historiko berrietara egokituz.

Hain zuzen, etorkizun asmo horrekin jardun zuten euren jaioterritik urrun elkartzea eta euren “Euskal Etxeak” sortzea erabaki zuten euskal herritar ospetsuek. Elkarri laguntza eta babesa ematea eta Kultura sustatzea zuten helburu, Euskal Herriaren partaide izatearen sentimenduak eta harrera egin zieten herrialdeekiko elkartasuna uztartuz.

Gaur, Euskal Etxeen historiaren berreskurapenean berriro lagundu nahi izan duten profesionalen ikerketa-bilduma aurkezteko ohorea dugu. Euskal Etxeak nazioarteko euskal presentziaren historia instituzionalaren zati dira eta, aldi berean, kokatuta dauden herrialdeen araberrako legediaren aitorten ofiziala izan dute.

Bilduma honetatik, milaka euskal gizon eta emakumeri elkartasunez harrera egindako herrialde horiei omenaldia egin nahi diegu, baita Euskal Etxe eta Gizataldeei ere, fundazioko helburuak betetzeko eta Euskal Herriak historian ezaguarri izan dituen baloreak defendatu nahiz zabaltzeko egindako ahaleginagatik, adibidez lanerako gogoia, nazioarteko elkartasuna, printzipio demokratikoen defentsa eta emandako hitza betetzea.

Espero dut ahalegin profesional eta instituzional berri honek Euskadiren errealitate soziopolitikoia ezagutarazten lagunduko duela, baita Euskal Etxe eta Gizataldeek Euskal Erakunde Publikoekin duten harremana estutzen ere.

# Presentación

JUAN JOSÉ  
IBARRETXE  
MARKUARTU  
Lehendakari



El año 1994 se aprobó en el Parlamento Vasco, sin ningún voto en contra, la Ley de Relaciones con las Colectividades y Centros Vascos. Esta actitud generalizada de los Grupos Parlamentarios es el mejor exponente de la voluntad de la Sociedad Vasca de suscribir definitivamente el compromiso de este Pueblo para con los vascos y sus descendientes que residen fuera de Euskadi y de posibilitar el reconocimiento oficial de sus Centros Vascos y la institucionalización de sus relaciones con las Instituciones Públicas Vascas.

Por esta misma Ley se institucionaliza la celebración cada cuatro años del Congreso de Colectividades Vascas a fin de poder elaborar el plan cuatienal de acciones para el cumplimiento de sus objetivos.

Desde esta perspectiva, la institucionalización de las relaciones entre los Centros Vascos y las Instituciones Públicas Vascas presupone la voluntad de su proyección a futuro, adecuando periódicamente las estrategias de actuación conjunta a las nuevas realidades históricas que presenta la progresiva globalización del mundo actual.

Con esta misma actitud futurista actuaron aquellos preclaros vascos que lejos de su tierra natal decidieron asociarse y crear sus «Centros Vascos» con el objetivo de apoyo mutuo y defensa y promoción de su Cultura, conjugando sus sentimientos de pertenencia al Pueblo Vasco y su solidaridad con los Países que les acogieron.

Hoy, tenemos el honor de presentar esta colección que recoge investigaciones de profesionales que han deseado colaborar una vez más en la recuperación de la historia de los Centros Vascos como parte de la historia institucional de la presencia vasca en el mundo internacional, con reconocimiento oficial, al mismo tiempo, de acuerdo con las legislaciones de los países en que se encuentran ubicados.

Desde esta colección deseamos homenajear a dichos Países que han acogido con actitudes solidarias a tantos miles de vascos y vascas, a las propias Colectividades y Centros Vascos por el esfuerzo desarrollado en el cumplimiento de sus objetivos fundacionales y en la defensa y difusión de los valores que han caracterizado históricamente al Pueblo Vasco, como su espíritu de laboriosidad, la solidaridad internacional, la defensa de los principios democráticos y el cumplimiento de la palabra dada.

Confío que este nuevo esfuerzo profesional e institucional contribuya a un mayor conocimiento de la realidad socio-cultural de Euskadi y potenciar los vínculos de las Colectividades y Centros Vascos con las Instituciones Públicas Vascas.

# Hitzaurrea

Emigrazioa euskaldunen historiari erro-errotik lotuta dagoen gertakizuna da, gutxien ikerturiko arloetako bat bada ere. Batez ere Ameriketarakoa izan da euskaldunen joera, bai iparraldera edo bai hegoaldera, baina badira mendetan zehar beste helmuga batzuk aukeratu izan dituzten euskaldunak ere, hala nola Australian, Filipinetan edo European bertan. Gaur egun arte migrazioaren jario hori ia aintzakotzat hartu ez bada ere, jaramon gutxiago egin zaie oraindik alde batetik garai jakin batzuei, esate baterako XX mendeari, eta bestetik helmuga jakin batzuei, demagun, Europakoei. Are gutxiago Estatu espainiarraren barruan, Gerra Zibila, diktadurak, trantsizio demokratikoa edo garapen industrialak bezalako gertakariei esker, hain mende gatazkatsuan zehar, gertatu izan diren migrazioei.

Orain aurkezten ari garen liburu honen xedeetako bat gabezia horri aurre egitea da. Hamar urtetan zehar egindako agiri bilketa lan neketsu bati esker, ikerketa honetan zehar bizitokitzat Katalunia eta zehatzago Bartzelona aukeratu duten euskaldunen testigantza biziak eta etorkizunerako proiektuak ezagutzeko aukera ematen zaigu. Antropologo batek (euskalduna eta kataluniarra bera) egindakoa izateak ere ematen dio biziaren mailan nolabaiteko ekarpen berezi bat. Etorkizunari muzin egin gabe, gaurko egunean eta etorkizunari begira kokatzen da egilea, Bartzelona bezalako metropoli moderno, aldakor eta kultura anizdun batean bizi direnek identitate euskalduna eta kataluniarra nola uztartzen duten ezagutaraziz.

Egia da euskaldunek mendeak daramatzatela mundu zabalera ateratzen eta joan izan direnek toki guztietan utzi izan dutela euren jakinduriaren, nortasunaren eta kulturaren arrastoa harrera egin dieten gizarteetan. Zalantza izpirik gabe, Kataluniarako euskal migrazioari buruzko liburu honek laguntza handia eskaintzen du Euskal Herritik kanpoko euskal errealitatea ezagutzera emateko orduan; euskal lur zaharretik hain gertu eta hain urruti eraikitako errealitatea.

Azkenik, Idazkaritza Nagusi honek antolatzen duen Andrés de Irujo saria jaso du 2002 urtean lan honek, beraz, egilea zoriontzea besterik ez zait gelditzen.

IÑAKI AGUIRRE ARIZMENDI  
Kanpo Harremanetarako idazkari nagusia

# Prefacio

La emigración es un hecho íntimamente ligado a la historia del pueblo vasco, a pesar de ser uno de sus aspectos menos estudiados. Principalmente los destinos americanos, tanto del Norte como del Sur, pero también otros como Australia, Filipinas o Europa, han atraído desde hace siglos a los vascos. Sin embargo, si se le ha hecho hasta ahora relativamente poco caso a este fenómeno migratorio como tal, menos atención se ha prestado a determinadas épocas, como el siglo XX, y a determinados destinos, como los europeos. Aquéllos que se encuentran dentro del mismo Estado español, donde episodios como la Guerra Civil, las dictaduras, la transición democrática o el desarrollo industrial han marcado más o menos homogéneamente las pautas de un siglo convulso se vieron todavía más olvidados.

El libro que aquí presentamos viene a paliar en parte esta carencia. Fruto de una documentada y laboriosa investigación a lo largo de más de una década, este estudio recoge la memoria viva y los proyectos de futuro de los vascos que eligieron Catalunya y su capital, Barcelona, como lugar donde desarrollar sus vidas. El hecho de que su autor sea antropólogo -vasco-catalán, además- añade al texto un aporte vivencial que, sin olvidar el pasado, pone énfasis en un presente y en las perspectivas de un futuro que cabalga tanto entre las culturas y las identidades vasca y catalana, como por la realidad pluricultural de una metrópoli moderna y en constante movimiento como Barcelona.

Es cierto que los vascos llevan siglos migrando, y que allí donde han ido han dejado su huella y han aportado su bagaje, su identidad y su cultura a las sociedades que les recibieron. Sin lugar a dudas, este libro sobre la migración vasca hacia Cataluña contribuye de manera importante a un mejor conocimiento de la realidad vasca fuera de Euskal Herria; una realidad construida tan lejos y tan cerca, al mismo tiempo, de la vieja tierra vasca.

Finalmente, esta obra ha sido galardonada con el Premio Andrés de Irujo 2002 que convoca esta Secretaría General. Por tanto, no me queda sino felicitar a su autor por este premio.

IÑAKI AGUIRRE ARIZMENDI  
Secretario General de Acción Exterior



# Introducción

Resulta curioso que las palabras que dan comienzo a un texto de estas características sean, habitualmente, aquéllas que han sido las últimas en ser escritas. En nuestro caso específico, cierran un largo período de investigación, el cual, desde sus más lejanos preliminares, a finales de 1987, hasta el momento de elaborar el informe final, ha abarcado un total de casi doce años.

Este estudio es el resultado –convenientemente adaptado y modificado– de una investigación llevada a cabo para la realización de una tesis doctoral en antropología social y cultural, defendida a mediados del año 2000 en la Universitat de Barcelona. Aunque ha sido revisado posteriormente para su publicación, hay que destacar que se ha conservado el formato original de la obra hasta donde ha sido posible. En este sentido, y con la finalidad de hacer más legible la obra para el lector, se han suprimido o reducido considerablemente determinados capítulos y apartados de carácter más metodológico o especializado, así como notas a pie de página, datos estadísticos y otros de carácter más *denso* para un lector no especializado.

Hay que señalar igualmente que el trabajo de campo que dio origen a este libro fue finalizado en 1999, y hasta esa fecha, como máximo, llegan en el tiempo los datos que aquí se ofrecen. La *vida vasca* en Barcelona, sin embargo, ha continuado hasta hoy en día y continuará en adelante. Esta obra es, pues, un estudio abierto, y así debe ser considerado.

Es evidente que todo trabajo de las características expuestas se encuentra rodeado de circunstancias propias que marcan las pautas, tanto del proceso de elaboración como del resultado final de la misma. Cuando decidimos abordar el conflictivo tema de la construcción de la etnicidad entre los vascos de Barcelona, se inició un largo proceso de búsqueda y de reflexión. El estudio del grupo vasco en Barcelona, con el cual teníamos –y tenemos– una notable vinculación, nos llevaba a buscar respuestas a preguntas formuladas durante nuestra propia trayectoria personal. Poco a poco, los planteamientos que habrían de dar lugar a este estudio se irían formulando

desde aquellos primeros momentos y el tema de la identidad y de la etnicidad en la diáspora vasca –como caso distinto de Euskal Herria, con características propias y diferenciadas– iría tomando cuerpo como elemento central de la investigación.

El amplio período de tiempo que ha ocupado el trabajo de campo ha impuesto también al estudio sus propias peculiaridades. En primer lugar, no cabe la menor duda de que el trabajo ha ganado en profundidad diacrónica, observando con un mayor detenimiento determinados aspectos evolutivos durante un lapso de tiempo que, por otro lado, ha sido de gran importancia para el desarrollo y expresión del objeto de estudio, ya que en él se han gestado, como veremos más adelante, acontecimientos que han significado el asentamiento definitivo o el cambio de orientación de la vida institucional del colectivo –el cierre, reapertura y reafirmación posterior de la Euskal Etxea, por ejemplo, el cierre definitivo del *Batzoki*, del EAJ-PNV en Barcelona–, u otros que han conmovido profundamente, desde sus cimientos, la conciencia y la recreación de la identidad de los sujetos de estudio –como fue, sin ir más lejos, el sangriento atentado de ETA contra Hipercor, en Barcelona, a finales de los años ochenta. Pensamos que a lo largo de estos años, así como de los diversos acontecimientos ocurridos, la profundidad diacrónica de nuestra percepción/interpretación ha aumentado y, en este sentido, ha marcado unas características bastante específicas que se ven reflejadas en el resultado final de la investigación.

El ámbito territorial de estudio, por otro lado, se ha circunscrito principalmente al municipio de Barcelona. Dicha circunscripción, a pesar de ceñirse a la inevitable necesidad de delimitación que todo trabajo de investigación impone, no es, sin embargo, aleatoria, sino que obedece a dos causas principales. En primer lugar, la ciudad de Barcelona es el municipio de Cataluña –como tendremos oportunidad de ver más adelante– que cuenta con un mayor número de residentes vascos y en él se encuentran, igualmente, la mayor parte de las instituciones *vascas* radicadas en esta comunidad autónoma, algunas de ellas, creadas a principios de siglo e incluso a finales del siglo pasado. Barcelona es, asimismo, el centro de la actividad asociativa, cultural y política de los vascos en Cataluña y un centro muy activo, especialmente en los últimos años, en el marco de la diáspora vasca internacional.

Todo ello no ha implicado, sin embargo, el desconocimiento o la desatención de determinadas personas o instituciones situadas fuera del marco urbano barcelonés. De este modo, localidades como las del cinturón metropolitano de Barcelona (L'Hospitalet de Llobregat, Sant Just Desvern, Sant Cugat del Vallès o Badalona, por ejemplo), u otras de cierta importancia para el tema tratado, como Sitges o Sant Pere de Ribes han tenido un papel complementario destacable en el ámbito de este trabajo.

Una amplia red de informantes y de contactos se ha ido tejiendo en el transcurso de los diez años de trabajo de campo. El método de aproximación analítica utilizado ha sido de manera principal el de la entrevista personal abierta y semidirigida. Aunque ya desde un primer momento ensayamos la elaboración y puesta en práctica

de un cuestionario de encuesta cerrado, casi inmediatamente pudimos comprobar que este método imponía importantes restricciones tanto para la comprensión de los diferentes discursos como para el análisis de los datos, sobre todo en referencia a un tema tan resbaladizo como es el de la identidad. Creemos, del mismo modo, que la única manera de abordar dicha temática es atendiendo principalmente a la construcción que se elabora “desde dentro”, a lo que los propios actores enfocan como relevante para la construcción de su identidad colectiva y de su historicidad. Por ende, el método utilizado ha sido el de la entrevista abierta semidirigida, intentando que el discurso del informante mantenga el protagonismo de manera amplia, aunque dirigiendo siempre la investigación con relación a la identidad y a la etnicidad en la diáspora. El número de personas entrevistadas ha sido de 300 (alrededor de un 5% de los residentes vascos empadronados en el municipio de Barcelona), de las cuales 250 han sido entrevistas propiamente dichas y las cincuenta restantes han sido entrevistas de refuerzo, pertenecientes a una última fase del estudio y en base a aspectos concretos que hemos creído que necesitaban algún tipo de información comparativa o que ampliase la ya existente. Igualmente, se han llevado a cabo alrededor de 50 entrevistas adicionales a miembros de la segunda y tercera generación –no nacidos en Euskal Herria, por lo tanto–, a añadir al total expuesto más arriba.

El trabajo de campo basado en la observación participante –ha habido momentos, incluso, durante los últimos años del trabajo, en los que podríamos decir que ha sido más bien una “participación observante”– ha ocupado, a pesar de todo, la mayor parte del tiempo de investigación de campo. Esta observación se ha centrado muy particularmente en el ámbito de los diversos centros, instituciones, locales, grupos y actividades vascos de la ciudad, así como en algunos otros, tanto de otras localidades catalanas (Sitges, Sant Pere de Ribes, Caldetes, etc.) como, a nivel más tangencial y –siempre– comparativo, en Euskal Herria, cuando ello ha sido considerado necesario para nuestra investigación.

A lo largo de nuestro trabajo de campo hemos intentado observar crítica e interpretativamente la realidad que se desplegaba ante nuestros ojos, no olvidar que dicha realidad es multifactorial, altamente compleja. De este modo, nuestra perspectiva ha sido siempre la de un *buscador*, ascendiendo y descendiendo siempre por los distintos niveles de aquello que pretendíamos analizar, de aquéllos a quienes pretendíamos interrogar. La conclusión de dicha *búsqueda* se refleja en las páginas que siguen. El resultado final que ofrecemos se ajusta, asimismo, claramente, a este patrón de trabajo.

En el capítulo primero iniciamos el estudio con una breve aproximación a los conceptos de identidad y de etnicidad desde un punto de vista teórico y epistemológico, donde exponemos nuestra propia propuesta en relación a dichos conceptos, al cual servirá, por otro lado, como base y como marco general para la exposición posterior del estudio.

En el capítulo segundo entramos ya directamente en materia con relación a los protagonistas del estudio: los vascos que residen en la capital catalana e iniciamos el recorrido con una aproximación, desde un punto de vista tanto de la historicidad –de la historia construida a través del discurso de nuestros informantes, cuando ello ha sido posible– como histórico –partiendo de diversas fuentes–, a la vida vasca en esta ciudad durante el primer tercio del siglo XX, deteniéndonos especialmente en el principal acontecimiento histórico que ha afectado a la diáspora vasca en Barcelona durante este siglo: la Guerra Civil española.

En el tercer capítulo entramos ya de lleno en lo que podríamos llamar “el tiempo presente” del grupo. Iniciamos dicho capítulo con una breve aproximación sociodemográfica al grupo estudiado: características que se refieren al número de personas, a su origen provincial, a su subdivisión en base al sexo, a sus pautas residenciales. etc., al mismo tiempo que llevamos a cabo una comparación con uno de los grupos más numerosos residentes en la misma ciudad: el andaluz, la visión comparativa del cual presenta, en relación al grupo vasco, interesantes puntos de contraste.

El siguiente apartado dentro de este capítulo nos lleva más directamente a la creación y el desarrollo de la vida institucional del colectivo. A través de él, llevaremos a cabo un recorrido por las distintas instituciones vascas establecidas en la ciudad condal, así como sobre su influencia y su papel en la creación de una *vida vasca* en Barcelona. Igualmente, nos centraremos, partiendo de la perspectiva anterior, en la observación y el análisis aquellos elementos –diacríticos– que permiten la construcción de una etnicidad vasca en la diáspora. Partiremos, por un lado, de la revisión de algunos de ellos a un nivel más general, para focalizar finalmente aquellos que, desde el punto de vista del investigador, han sido considerados como más relevantes, activos y utilizados a la hora de la construcción de dicha etnicidad vasca; a saber: el idioma, la alimentación, el deporte, la religión y la música.

El broche final se lleva a cabo con el capítulo de conclusiones, el cual intenta ofrecer una respuesta a la pregunta: *¿Quién es vasco?* desde el punto de vista propuesto a lo largo de toda la investigación.

Hemos de añadir que no pretendemos que los resultados obtenidos en nuestra investigación hayan de ser necesariamente generalizables a la diáspora vasca en su totalidad. El grupo estudiado posee unas peculiaridades históricas –y de historicidad–, de asentamiento, de composición o de reproducción identitaria específicas que le han llevado hacia unas vías concretas de construcción-reivindicación de la etnicidad que son fruto de una trayectoria propia. Este hecho, sin embargo, no impide tampoco establecer, como veremos, determinados niveles de comparación entre éste y otros de estos grupos, así como entre diversos otros ámbitos de investigación o de reflexión.

Queda, finalmente, desde estas páginas introductorias, la tarea más grata: la de los agradecimientos. Los vascos que residen en Barcelona son el centro de nuestra atención en este estudio. A lo largo de bastante tiempo han tenido, muchos de ellos, que acostumbrarse a nuestra presencia y a nuestras preguntas –a veces sin encontrarles demasiado sentido, aunque, por supuesto, sí que lo tuviesen para nosotros. Con todos aquellos que nos han ayudado en esta travesía hemos contraído una deuda personal e intelectual que es imposible pagar.

Si en un principio pretendíamos elaborar una narración *científica* con un hilo argumental más o menos pensado, poco a poco sus voces fueron haciéndose dueñas de dicha narración, imponiéndose y reclamando su lugar en la autoría final. Este estudio es, pues, una obra coral y así hemos pretendido que sea desde el mismo instante –pronto, por suerte– en el que comprendimos que nuestra voz era más la de un moderador que la de un *autor stricto sensu*. Para todos ellos, pues, va nuestro mayor e incalculable agradecimiento.

Algunos de entre ellos, sin embargo, han tenido, en todo este tiempo, una intervención especialmente activa en varias de las fases que este estudio ha experimentado. Los diversos y sucesivos *Lehendakaris* de la Euskal Etxea de Barcelona –dos de ellos ya tristemente fallecidos– han sido, desde los inicios de esta investigación, no solamente un estímulo constante para nuestra labor, sino que, en la mayor parte de los casos, hemos colaborado a menudo estrechamente en el seno de la institución que, en uno u otro momento, han presidido. Oskar Guinea, Tíbur Ortiz de Zárate, Jozetxo Martínez, Javier Gárate, Ignacio Guerrero y Aitor Karasatorre. Un recuerdo especialmente emocionado para don Tíbur, con quien contrajimos una deuda moral para la finalización de este estudio, que no llegamos a cumplir mientras estaba aún con vida. A todos ellos, muchas gracias.

Bastantes otros vascos *barceloneses* nos ayudaron mucho durante este tiempo, y algunos de ellos merecen más hoy el calificativo de *amigos* que cualquier otro. Han sido, no obstante, tantos, que da miedo olvidarse a alguno de ellos: el fallecido don Jesús Altube, su esposa Jovita y su hijo *Txiki* Altube; Pilar Guinea; Mertxe R. Garay; Javier e Itziar Aguirre, Pablo Bélez... Elisabet Zunzunegui ha sido una atenta colaboradora, además de *actriz* protagonista en diversas ocasiones, en los últimos años: *Eskerrik Asko, Eli*. Y algunos otros que no mencionamos directamente aquí saben, igualmente, que cuentan y contarán siempre con nuestro agradecimiento.

Algunas personas han marcado este trabajo, por diversos motivos y en distintos momentos, a través de su trayectoria. Josefina Roma no será nunca lo suficientemente consciente de cuánto ha influido su presencia en el desarrollo de esta investigación desde sus inicios. Ester Duce estuvo con nosotros en los primeros y ya lejanos momentos. Josep M. Duart fue un constante –y ciertamente crítico– apoyo durante la redacción de este trabajo; nuestras discusiones, especialmente sobre identidad y etnicidad, han contribuido largamente al resultado final que aquí exponemos. Nuestro amigo y colega el historiador Jordi Bou ha sido un extraordinario

apoyo en lo que respecta a los materiales sobre el nacionalismo vasco exiliado en Cataluña durante la Guerra Civil; no hubiésemos conocido algunos importantes materiales sobre esta época si no hubiese sido por su acertada intervención. Ángel Fernández Molinero ha sido un apoyo imprescindible en los últimos años, no solamente con su consejo y ayuda, sino con una impagable colaboración práctica. Emiko Hasuike, por su parte, revisó y corrigió el texto inicial con asombrosa rapidez y eficacia, y ello a pesar de encontrarse en los últimos momentos de su embarazo del pequeño Ryuichi. Gracias a todos ellos por su compañía y su labor, a menudo ardua y poco agradable.

Algunas otras personas han leído críticamente, en sus diversas fases, la totalidad o distintas partes del manuscrito: Joseba Achótegui; Jordi Bou; Lluís Calvo; Luis Cantarero; Andreu Domingo; Miguel Lisbona; Amado Millán; Josefina Roma; Ricardo Sánchez; Mercè Vilanova. Todos ellos realizaron en su momento valiosos comentarios críticos a este texto. Esperamos haber sabido sacar un buen provecho de sus observaciones. Los errores resultantes, son, sin embargo, únicamente nuestros.

William A. Douglass, buen amigo y maestro, antiguo coordinador del *Basque Studies Program* de la University of Nevada, Reno, ha sido un imprescindible referente a seguir a pesar de la distancia, y sus comentarios críticos y certeros han ayudado, a lo largo de este tiempo, a mejorar substancialmente el resultado final que aquí se presenta.

Mercedes Fernández-Martorell, del Departamento de Antropología de la Universitat de Barcelona, guió con maestría esta investigación. Si de algo podemos estar seguros, es de que este estudio no hubiese visto la luz tal y como es hoy si no hubiese sido por su consejo y su amistad.

Por último, a mis padres, con quienes la deuda de gratitud no tiene límites y que estuvieron detrás de este trabajo, apoyándolo, desde sus inicios. Para ellos va nuestro agradecimiento en último lugar, que, sentimentalmente, siempre es el primero.



# Sobre la construcción:

(01)

# identidad y su la etnicidad

Cualquier aproximación al tema de la identidad y de la etnicidad es siempre ardua. Estos conceptos –de manera especial el segundo– han tomado importancia más bien modernamente. Sin embargo, la literatura antropológica producida y las aproximaciones teóricas y metodológicas llevadas a cabo, sobre todo en los últimos treinta años, desde posicionamientos teóricos y puntos de vista distintos son, ciertamente, abundantes<sup>1</sup>. En este primer apartado desarrollaremos una concepción teórica específica en relación a dichos conceptos y su aplicación práctica desde nuestra propia experiencia. Situaremos de este modo la identidad y, desde ella, la etnicidad, en un campo de acción antropológico concreto dentro del cual desarrollaremos nuestra perspectiva de estudio.

## **IDENTIDAD Y ETNICIDAD.**

### **ALGUNOS ASPECTOS TEÓRICOS Y EPISTEMOLÓGICOS**

Más que cualquier otra cosa, creemos que la identidad es –ha de ser entendida como– una construcción. Una construcción que nos interesa aquí y ahora en base al

---

<sup>1</sup> La bibliografía producida dentro de la disciplina antropológica sobre la etnicidad es hoy en día realmente notable. Para una revisión más profundizada, remitimos a la obra de Poutignat y Streiff-Fenart (1995). Igualmente, es muy interesante una revisión crítica del tema en Eriksen (1993), así como un vistazo general a la obra de Levinson (1994) sobre las relaciones étnicas. Una muy breve reflexión, aunque esta vez y en buena parte relacionada con el racismo, puede encontrarse en el artículo de Ventura (1994).

individuo como actor social y cultural; al individuo en tanto que miembro de un grupo. Nos interesa, por tanto, la identidad como construcción grupal.

Para la creación y recreación de la *identidad* compartida, partimos de la base de la presencia de determinados diacríticos, entendidos éstos como identificadores sociales y culturales definidores de la identidad, a través de los cuales se permite la elaboración de la singularidad cultural. Esta singularidad creada desde los diacríticos permite la semejanza entre los actores (Fernández-Martorell, 1988:13-14). Es decir, que es a través de los diacríticos, instrumentos identificadores, desde donde es factible que el grupo *pueda construir* y después *reivindicar* su propia especificidad como tal.

La existencia de dichos diacríticos implica una pretensión de “objetivación” de la propia identidad por parte del grupo y, así, serán seleccionados entre aquellos rasgos comunes más consensuados y de más fácil identificación o distintividad desde dentro del colectivo. Evidentemente, dicha selección se dará, además, en un medio sociocultural en el que los diacríticos tienen razón de ser para los actores y, por supuesto, en relación interactiva con el resto de grupos. De este modo, si unos determinados rasgos diacríticos adquieren carta de identificadores colectivos, es, en definitiva, porque son aceptados y consensuados por la mayor parte de individuos a los que dicha definición respecta.

28

La etnicidad

Es preciso matizar, además, que la presencia de ciertos diacríticos en el seno de los diversos grupos étnicos no tiene por qué ser constante, sino que son los colectivos concretos –y no olvidando que la noción de identidad étnica no es en ningún momento algo rígido, sino dúctil, estratégico y en continuo movimiento<sup>2</sup>– los que expresan su identidad a través de los diacríticos que consideran más representativos de su identidad. Como señala Lisbona (1993:85), nos encontramos ante “categorías en construcción, donde los modelos aplicables a una realidad nada significan en otras”. En las consideraciones étnicas no existe un sólo determinante, sino una pluralidad de ellos en constante y continua interacción.

Desde esta perspectiva, y en palabras de Hans y Judith Maria Buechler: “(...) La identidad étnica no puede ser explicada en términos de continuidad cultural, ya que la identificación puede muy bien seguir dándose incluso cuando el grupo ha perdido la mayoría de sus tradiciones culturales. En tales casos, los lazos que los emigrantes mantienen con ellos mismos, así como con los individuos de su lugar de origen pueden resultar más importantes a la hora de explicar la identificación étnica que la mera continuidad de las tradiciones culturales, como pueden ser el lenguaje, la forma de vestir o las costumbres” (Buechler y Buechler, 1975:17). En este sentido, pensamos que la relación de los inmigrantes entre sí debe ser considerada, ella misma, como un diacrítico identificador de primer orden, ligado al lugar de origen.

<sup>2</sup> La identidad de un pueblo es dinámica y “ (...) lo único que podemos decir es que está sujeta a cambios” (Caro Baroja, 1986b:26).

Pero hay que destacar, sin embargo, que lo que caracteriza realmente una identidad concreta no es la existencia de determinados rasgos, sino la combinación, siempre singular y específica, única, que de ellos y con ellos se lleva a cabo. En este mismo sentido, pensamos que en cualquier estudio sobre el tema de la identidad y/o de la etnicidad la atención del investigador ha de dirigirse no solamente a la constatación y observación de los rasgos diacríticos seleccionados en sí mismos, sino hacia el cuestionamiento sobre el por qué de la selección de dichos instrumentos identificadores, cuáles son las circunstancias que la han motivado y, asimismo, cuál es la utilización específica que de ellos y a partir de ellos se realiza, generando una adscripción determinada, y cómo dicha utilización influye de manera particular en una construcción y en una reivindicación concretas de la identidad.

Como señala Wicker (1996:7), “la identidad étnica es una de aquellas metáforas que ayudan a integrar el mundo social en un sistema de símbolos y, al mismo tiempo, a abstraerlos de la realidad”. Barth (1976:10), sin embargo, señalará también que “las distinciones étnicas son el fundamento mismo sobre el cual están contruidos los sistemas sociales que las contienen”. Es de esta misma manera que el reconocimiento de un individuo como miembro de un grupo implica una identificación de sí mismo como tal, al tiempo que ser identificado igualmente por los otros sujetos pertenecientes a ese colectivo. Vemos, de este modo, cómo es necesaria, de manera interactiva, una doble vía de identificación que permita al individuo reconocerse y reconocer a los demás como miembro/s del grupo, al mismo tiempo que a los demás miembros reconocerse y reconocer al individuo como pertenecientes a un grupo dado. En este sentido y según una definición de Kottak (1994:60), se trata de “identificación con y sentirse parte de, un grupo étnico y exclusión de ciertos otros debido a esta afiliación”. Igualmente, también de forma interactiva, es necesario un reconocimiento del individuo y del grupo por parte de los otros grupos y de los individuos que los forman.

Una identidad entendida en su construcción desde esta perspectiva es también, no obstante, resultado de diversas relaciones de poder, así como de cohesión y de conflicto internos, y en ella se dan diversas estrategias de identidad basadas en la subdivisión interna del grupo, en términos de género, de estatus, de identificación sexual, de subrepresentaciones territoriales, etc., estableciendo toda una red –o una red de redes, si se prefiere– de relaciones establecidas a distintos niveles entre los diferentes miembros del grupo en cuestión. Dicha subdivisión interna establece la organización dentro del colectivo en cuestión, así como la base para la identidad grupal.

Pero lo que denominamos aquí *etnicidad* tiene, sin embargo, sus particularidades específicas. En primer lugar, partimos de lo que ya hemos categorizado como identidad grupal, es decir, de una semejanza elaborada por los actores mismos desde el interior del grupo. En segundo lugar y en clara interacción con el primer punto, se trata de lo que podríamos llamar una “identidad *primaria* o *básica*”

(Jenkins, 1996:65-66; Barth, 1976:10-11<sup>3</sup>), una identidad que remarca muy especialmente el origen simbólico –construido en– común de los miembros del grupo. En este sentido y como señala Lapierre (1995:13), alguien puede decir siempre: “cuando yo era católico” o “cuando me convertí al islamismo”; “cuando yo era cartero” o “antes de convertirme en abogado”; “cuando yo era joven” o “soltero”; “cuando yo tenía la nacionalidad sueca” o “cuando me convertí en ciudadano norteamericano”, etc. Pero nunca nadie acostumbra a decir: “cuando yo era catalán, o pumé, o bretón, o vasco...” Se trata, así, de una identidad establecida, reconocida y otorgada, que forma parte del substrato social más básico del individuo. En palabras de Fernández-Martorell, sin embargo, “hay que tener en cuenta y recordar que nadie nace siendo gitano, italiano, dogón o vasco, sino que son las leyes socioculturales particulares, propias, las que permiten que los nuevos sujetos se adscriban a una u otra identidad. Y es así cómo ésta o cualquier otra identidad logra *pervivir*” (1997:38). El ya citado Lapierre (*op. cit.*) remarca, igualmente, que se trata en esta tesis de la fijación de los *símbolos identitarios* que fundan la creencia en el origen común; de una identidad, pues, construida.

Y, en tercer lugar, como señalan Poutignat y Streiff-Fenart (1995), se trata de una identidad orientada hacia el pasado. Pero, de cualquier modo, no orientada hacia el pasado en tanto que tiempo histórico y mucho menos en tanto que *Historia* entendida como ciencia histórica, sino hacia el *pasado* como “historicidad”, considerando este último término como aquella *historia* construida por el propio grupo<sup>4</sup> y en la cual se ponen de relieve aquellos aspectos que son de particular importancia tanto para la construcción del “nosotros” como para la continuidad del grupo. Como expresa Sahlins: “Aunque como suceso un acontecimiento tenga sus propiedades específicas y sus razones “objetivas” originadas en otros mundos (sistemas), no son estas propiedades como tales las que le dan vigencia, sino su significación proyectada desde algún sistema cultural. El acontecimiento es un suceso interpretado (culturalmente), y las interpretaciones varían” (1988:142-143; *cf.* Fortier, 1999:199 y ss.). Como señala Fernández-Martorell (1984:10): “Lo histórico es si la existencia del grupo étnico es posible. (...) La consideración de tiempo a que nos referimos es la de que toda cultura tiene una forma de concebirlo que le es propia: selecciona y establece unos hechos como pertenecientes al pasado, presente y futuro del grupo. Es de este modo como el tiempo posibilita una diferenciación cultural”. Así, nuevamente en palabras de Sahlins (*op. cit.*:9):

La historia es ordenada por la cultura, de diferentes maneras en diferentes sociedades, de acuerdo con esquemas significativos de las cosas. Lo contrario también es cierto: los esquemas culturales son ordenados por la historia, puesto que en mayor o

<sup>3</sup> Recordemos que, según Barth y como hemos comentado ya más arriba, “una adscripción categorial es una adscripción étnica cuando clasifica a una persona de acuerdo con su *identidad básica* y más general, supuestamente determinada por su *origen y su formación*” (las cursivas son nuestras).

<sup>4</sup> Como señala Lapierre, “este pasado no es el de la ciencia histórica; es el que representa la memoria colectiva” (Lapierre, 1995: 13).

menor grado los significados se revalorizan a medida que van realizándose en la práctica. La síntesis de estos contrarios se desarrolla en la actividad creativa de los sujetos históricos, los individuos en cuestión. Pues, por una parte, la gente organiza sus proyectos y da significación a sus objetos a partir de los conocimientos existentes sobre el orden cultural. En esa medida, la cultura se reproduce históricamente en la acción. (...) Cito la observación de Clifford Geertz según la cual el acontecimiento es una actualización única de un fenómeno general, una realización contingente del modelo cultural; observación que puede ser una buena caracterización de la historia *tout court*. Por otra parte, entonces, como las circunstancias contingentes de la acción no tienen por qué coincidir con la significación que algún grupo podría asignarles, los individuos reexaminan creativamente sus sistemas convencionales. Y en esa medida, la cultura se ve históricamente alterada en la acción.

La cita de Sahlins –el interés de la cual pensamos que justifica su extensión– nos sitúa en una historicidad construida en continua interacción, tanto con los modelos culturales determinados como con una realidad también construida. Y, como muy acertadamente señala el sociólogo Edgar Morin (1995:197), “(...) la realidad no existe sin una inyección de imaginario y de mito, y el imaginario es un ingrediente de la realidad”. Se desprende necesariamente de lo expuesto que “a diferentes culturas, corresponden diferentes historicidades” (Sahlins, *op. cit.*:14). Culturas e historia en continua construcción e interacción.

La *etnicidad* se construye, pues, en base a una *historicidad* determinada que funda las bases del presente<sup>5</sup>, de la vida en común –y del sentimiento de pertenencia y la actuación en conjunto; aquello, en definitiva, que Maffesoli llamaría el *estar juntos*–. Como señala Marc Augé con relación al campo de estudio antropológico, “el espacio de la antropología es necesariamente histórico, puesto que se trata precisamente de un espacio cargado de sentido por grupos humanos, en otras palabras, se trata de un espacio simbolizado” (Augé, 1996:14). En tanto en cuanto son los grupos humanos los que cargan de sentido la historia, ésta, construida en común, se convierte en *historicidad*.

De este modo y con relación a los diacríticos, como señala Lapierre, éstos “no son cualquier cosa, sino que se han formado a lo largo de una historia común que la *memoria colectiva* del grupo no ha cesado de interpretar de manera selectiva y de *interpretar*, haciendo de ciertos acontecimientos o de ciertos personajes legendarios, por obra del imaginario social, los símbolos significativos de la identidad étnica”. Así, destacará este autor que “la cuestión específica de la etnicidad (es) la fijación de los *símbolos identitarios* que fundan la creencia en el origen común” (Lapierre, 1995:13).

<sup>5</sup> “Proyectar una *identidad* sobre aquel cosmos (se refiere concretamente el autor a la *re-construcción* del pasado vasco) era construirse una identidad para el ahora” (Zulaika, 1996:26).

De igual manera y a nivel conceptual, nos interesa destacar aquí que, al referirnos en este estudio a la *etnicidad*, separamos substancialmente este término –a pesar de reconocer, inevitablemente, sus numerosos puntos de contacto–, del de *nacionalismo*. Cornell y Hartmann (1997:34) expresan con relación a esta disyuntiva que el nacionalismo “se refiere al deseo expresado por un pueblo de establecer y mantener una entidad política de autogobierno”. Igualmente, Eric Hobsbawm (1992:17) señala en este mismo sentido que, “la etnicidad se basa en la diferencia. No es programática ni mucho menos un concepto político” (*ibíd.*:18) –aunque pueda servir de base para tal uso. Desde esta perspectiva, “el nacionalismo forma parte de la teoría política<sup>6</sup>; la etnicidad, de la sociología o de la antropología social” (*ibíd.*:18. Eriksen, 1993. Kellas, 1993:11). Este último autor citado, desde el campo de la politología, expresa, asimismo, que las cuestiones étnicas<sup>7</sup> han existido desde mucho antes de la existencia del nacionalismo. Igualmente, como exponen Hutchinson y Smith (1994:4), “el nacionalismo une (principalmente) tres conceptos: autonomía, unidad e identidad”. Así y a pesar de que “el nacionalismo está basado en vínculos étnicos<sup>8</sup>, nacionalismo y etnicidad no son la misma cosa<sup>9</sup>” (Cornell y Hartmann, *op. cit.*:35). Como señala Calhoun<sup>10</sup>, “una diferencia crucial entre etnicidades y naciones es que estas últimas son vistas como comunidades intrínsecamente políticas, como fuentes de soberanía, mientras que este aspecto no es central en la definición de etnicidad”. Estaríamos de acuerdo con Teresa del Valle (1985:241) cuando expresa que “la diferenciación étnica *puede desembocar*<sup>11</sup> *en una realidad política asumida por el grupo. En este caso hablaríamos de nacionalismo. Pero puede existir un nacionalismo sin un grupo étnico. Yo no me fijaría tanto en las diferenciaciones, sino en que al estudiar la etnicidad, habrá manifestaciones políticas*”.

Del mismo modo y siguiendo al ya citado Hobsbawm, la etnicidad, sea cual sea su base, es una forma fácilmente determinable de expresar un sentido real de identidad grupal que vincula a los miembros del “nosotros” porque enfatiza las diferencias frente a “ellos”. Según el citado autor, “aquello que tengan en común (los

<sup>6</sup> Hay que matizar, de todas formas, la afirmación de Hobsbawm. No estamos de acuerdo en que el nacionalismo forme únicamente parte de la teoría política. La perspectiva antropológica ha dicho y tiene mucho que decir aún en este campo.

<sup>7</sup> No estamos de acuerdo con este autor, en determinados elementos esencialistas que, según él, están ligados a la etnicidad, como por ejemplo cuando afirma (*op. cit.*:11) que la pertenencia a un grupo étnico viene correlacionada principalmente al hecho de que se compartan o no “ciertas características innatas”.

<sup>8</sup> Aunque “no todos los nacionalismos están basados, sin embargo, en vínculos étnicos preexistentes. Algunos movimientos nacionalistas han intentado crear o impulsar identidades comunes allá donde no existían anteriormente, o donde éstas tenían poca implantación en la vida de la gente (Cornell y Hartmann, *op. cit.*:36. Cf. Guibernau y Rex, 1997:5-6). En referencia a la utilización política de la etnicidad, puede verse la reflexión de Fabietti (1996:64 ss).

<sup>9</sup> Un ejemplo muy interesante de ello, aplicado concretamente a la diáspora vasca, es el que mencionan Pérez-Agote, Azcona y Gurrutxaga a propósito de su estudio sobre los vascos del Río Carabelas (Argentina), cuando exponen: “Esta complejidad de la identidad nos ha dejado con la miel en los labios al acabar esta investigación. Piense el lector que los investigadores estábamos acostumbrados a la relación inmediata entre identidad étnica vasca y nacionalismo y hemos topado con una realidad social en la que la identidad étnica no tiene una clara y directa dimensión política y en la que la identidad política no muestra claramente tener raíces étnicas” (Pérez-Agote *et al.*, 1997:25).

<sup>10</sup> Craig Calhoun: “Nationalism and ethnicity” (1993), citado en Cornell y Hartmann (1997:36).

<sup>11</sup> La cursiva es nuestra. Aunque el párrafo citado habla sobre etnicidad en términos generales, el artículo citado de Teresa del Valle se refiere a la etnicidad vasca en particular.

miembros del grupo) más allá de no ser “ellos” no está muy claro, especialmente hoy en día (...).” Se enfatizan de este modo aquellos aspectos referentes a la construcción de la etnicidad, llevada a cabo desde dentro del grupo. Los diacríticos pueden ser distintos de un grupo a otro e incluso variar en el tiempo dentro de un mismo grupo. Sin embargo, los miembros del grupo continuarán reconociéndose en su semejanza construida. Haremos uso, de este modo, de la *etnicidad* entendida desde este punto de vista, al mismo tiempo que sólo haremos referencia al *nacionalismo* tangencialmente, desde un punto de vista de construcción y de utilización política, cuando la construcción social de la vida en común y las instituciones que de ello derivan nos lleven hasta este terreno.

En tanto que *construcción social* –y nos interesa remarcar especialmente esta denominación, como hemos podido ver a lo largo de lo hasta aquí expuesto–, *la etnicidad es una construcción consciente*; es decir, que es edificada desde el interior –y en interacción directa con el exterior, evidentemente– por los propios miembros del grupo. En este sentido y en tanto que consciente, es una construcción susceptible de ser *reconocida* y, asimismo, *reivindicada*<sup>12</sup>. Pensamos que es a partir de este último aspecto desde el cual podemos hablar en una acepción actual del término *etnicidad*.

*Etnicidad* equivale, así, a “acción y conciencia étnica” y, de este modo, a reivindicación. Sin embargo, como bien señalan Poutignat y Streiff-Fenart, “teorizar la etnicidad significa (también) (...) examinar las modalidades según las cuales una visión del mundo “étnica” es pertinente para los actores” (Poutignat y Streiff-Fenart, 1995:17). En este mismo sentido, cuando Lisbona (1994:119), por ejemplo, expresa sus dudas sobre lo que es la *etnicidad* y la pertinencia del uso de este término<sup>13</sup>, lo hace desde un punto de vista que, aunque críticamente, establece dos bases principales para el estudio de este campo: la de plantear como punto de partida que la etnicidad es una construcción y, en este mismo sentido, “la necesidad de considerar las identidades étnicas a través de los discursos de los propios sujetos de estudio”; es decir, atender a la construcción “desde dentro”; a lo que los propios actores enfocan como relevante para la construcción de su identidad colectiva y de su historicidad.

Pero el considerar los propios discursos de los sujetos de estudio implica también, con relación a la *etnicidad*, la necesidad de atender a –la existencia o no de– una reivindicación específica de la identidad. Y es que, desde nuestro punto de vista, no puede existir *etnicidad* sin una reivindicación concreta de la identidad. Es decir, que la reivindicación y la conciencia de *acción* serían elementos indispensables para que la construcción de la identidad pueda dar el paso a la *etnicidad*. Cornell y

<sup>12</sup> Emma Martín (1998:27) señala con relación a los andaluces en Cataluña, que a partir del inicio del período democrático “el colectivo andaluz experimenta un proceso de *autoadscripción étnica* que sólo puede ser contemplado desde la óptica de la *reivindicación* de la especificidad cultural” (las cursivas son nuestras).

<sup>13</sup> Ver también en este sentido el último capítulo de la obra de Banks (1996).

Hartmann (1997:19-20) señalarán en este sentido, aunque en referencia a otras explicaciones en torno a la etnicidad, que “un grupo étnico es (ha de ser) auto-conscientemente étnico”.

Es interesante observar, llegados a este punto, lo que señala Poveda con relación a la identidad colectiva de un área regional donde la conciencia y la actividad grupal (no necesariamente la identidad) se encuentran aún poco desarrolladas –aunque con diversos intentos de consolidación–, como puede ser el caso, en España, de la Región de Murcia:

Las diversas interpretaciones (con relación con una falta de identidad colectiva, regional o nacional, en Murcia) hacen referencia a la ausencia de una historia común y propia de la actual región, a la falta de una burguesía industrial, a la persistencia del fenómeno caciquil, al centralismo de la capital, a la falta de una lengua propia activadora del sentido de pertenencia a una colectividad definida no sólo territorialmente, sino culturalmente, a la desarticulación y fragmentación de la región en comarcas aisladas e independientes, al efecto de las carencias en infraestructuras viarias, a la persistencia de conflictos de identidad intrarregionales no resueltos, o sencillamente *al hecho evidente de que la autonomía murciana es una autonomía donada desde el Estado pero no reivindicada desde la sociedad civil ni desde los partidos políticos*<sup>14</sup> (Poveda, 1994:4).

Es decir, que, como el mismo autor señala, no existe una conciencia identitaria concreta con relación a la región –identidad “impuesta”, por otro lado, a nivel estatal<sup>15</sup>– y no existe, por lo tanto, una reivindicación en ningún sentido, como es evidente, de una identidad que, de existir –y no negamos que existe, ya que, de un modo u otro, ha sido ya creada–, lo hace sólo muy marginalmente. Pérez Agote (1982) señalará en este sentido que se da siempre una contradicción entre las definiciones sociales *oficiales* –esta vez más bien en el sentido de “impuestas-desde-arriba”– y la identidad construida y sentida desde dentro y que es susceptible de organizar interacción entre los individuos mismos. Esta identidad, por su parte, no tiene por qué ser “oficial” e incluso, en determinados momentos históricos, puede ser estigmatizada y hasta prohibida.

Un segundo ejemplo que nos parece interesante a este efecto es el que expresa Piqueras (1996:235-236) en referencia al conflicto identitario existente en la Comunidad Valenciana<sup>16</sup>:

<sup>14</sup> La cursiva es nuestra.

<sup>15</sup> Puede verse, para el caso de Cantabria, el artículo de Suárez Cortina (1999), donde plantea los nexos identitarios e históricos de esta Comunidad Autónoma con Castilla y la falta de una conciencia específica como territorio diferenciado.

<sup>16</sup> En relación a la comunidad de Aragón puede verse también el trabajo de Otegui (1990), el cual, si bien centrado específicamente en la difícil y problemática construcción de la identidad en la provincia de Teruel, da a pesar de todo una cierta imagen general con relación a toda la Comunidad Autónoma Aragonesa.

La sociedad valenciana aparece en la actualidad como un mosaico de identidades, a duras penas engarzado, en ocasiones, por tenués hilos de unión. Factores clave que en otros colectivos han demostrado su eficacia cohesionadora, como la lengua o la misma historia, no son aquí sino relativamente sustentadores de una de sus mitades, mientras que contribuyen al distanciamiento de la otra, u *otras*. Si bien la relativa coherencia cultural de la parte valencianohablante del país y a veces razones que hemos llamado de ventaja material (pero también el mismo peso de la convivencia histórica), tienden a mantener sujetas y a dotar de sentido a las distintas piezas de este rompecabezas valenciano, el mismo evidencia en conjunto la ausencia de una auténtica argamasa de unión que sólo la conciencia de poseer una identidad compartida en torno a criterios y rasgos consensuados puede otorgar.

En un sentido semejante se expresa, en un ejemplo afín, Luis Díaz Viana (1997:9) cuando, refiriéndose a otra de las autonomías españolas –Castilla y León– dice: “Otro asunto (...) es reconocer que apenas existe conciencia de identidad *regional* en Castilla y León. Que mucha gente, empezando por la mayoría de nuestros dirigentes hasta hace muy poco, no se creían –o toleraban con reticencias– la existencia de una identidad regional (...) Y ello, por otro lado, no habría de sorprender a nadie cuando nuestra regionalidad constituye una novísima manera de identificarnos y organizarnos administrativamente. Pero una cosa es que las gentes no estén, en un principio, muy proclives a enrolarse en uno de los niveles de identidad que se les ofrece (...) y otra muy distinta es suponer que no saben lo que son, ni lo que no son; que no tienen identidad alguna”.

Sin embargo y abundando en el tema, Valadés (1992:13) señala para Extremadura que “los cambios en la estructura del Estado español y la efervescencia de nacionalismos y regionalismos han motivado que muchos extremeños hayan tomado conciencia de lo que es su región y el papel histórico que le ha tocado desempeñar, naciendo una fuerte identificación con la propia tierra que se diferencia y se opone a otras regiones (...)”. Esta conciencia, a pesar de todo, se ha formado y creado algunos de sus símbolos de manera reciente, a través de diversos avatares y con relación directa con otras *conciencias* dentro del Estado español. Así, el mismo autor añade: “(...) Lo que sí es un hecho innegable es que la aparición de la conciencia regional extremeña tiene mucho que ver con la actividad de los emigrantes. (...) Hasta un símbolo regional como es la bandera autonómica, si no fue creado, al menos ya era utilizado en 1977 por el grupo *Voz Castúa* del Hogar Extremeño de Barcelona, cuando dentro de la región apenas era conocido por una minoría” (*op. cit.*:190). La importancia de la conciencia colectiva en la emigración es, pues –como veremos también más adelante–, cuando menos, remarcable.

Dicha conciencia colectiva, de *formar parte de un “nosotros” específico*, requiere, desde esta perspectiva, una participación voluntarista de los individuos que forman el grupo. Como señala Ramírez Goicoechea (1991:5-6), la identidad “ (...) se refiere a la categoría que intenta dar cuenta de aquella vertiente del sujeto que, en su relación con otros y en función de ésta, *se reconoce y le reconocen igual y distinto*

*a otros sujetos, lo que permite otorgarle existencia social y ubicarlo dentro del aspecto categorial grupal construido en su sociedad: para esto es necesario un proceso de objetivación por medio del cual todos atribuyen a esta dimensión subjetiva carácter de totalidad, continuidad y necesidad, (...) en una operación de compromiso, consenso y participación social en cuanto al valor de su significado*<sup>17</sup>”.

Vemos, así, cómo la identidad ha de ser, desde cualquier punto de vista, construida y consensuada desde dentro; desde el interior del colectivo. Y no basta únicamente –aunque éste pueda ser un punto de real importancia– con que sea impuesta desde situaciones de poder, como hemos podido observar a través de los diferentes casos citados, sino que dichas identidades deben ser asumidas e interiorizadas por el grupo, consensuadas, vividas y participadas como propias, más allá –aunque dentro, por supuesto– de las necesidades políticas y de la coyuntura específica. Como señala Piqueras (1996:278) en este sentido: “(la identidad es una) construcción que, de alguna manera y a pesar de las relaciones de fuerza y poder que pueda encerrar, termina requiriendo un alto grado de compartimiento”.

Pero en el fragmento citado más arriba de Ramírez Goicoechea existen diversos elementos que llaman nuestra atención y que merece la pena revisar un poco más detenidamente: se trata, por un lado, de objetivar<sup>18</sup> “una dimensión subjetiva”, cosa que remarca el carácter de construcción que hemos venido señalando; dimensión que presenta, además, carácter de totalidad –ya que nos encontramos ante una categoría lo suficientemente amplia como para cubrir todo el espectro social, siempre dentro de una concepción específica de espacio y de tiempo–, continuidad –que no inmutabilidad– y necesidad –ya que, sin una identidad definida, el grupo, como tal, no existe<sup>19</sup>–. Vemos, además, que se trata de una operación de compromiso –asumido desde dentro por los miembros del grupo–, consenso –cualquier proyecto de futuro necesita, al menos, una cierta unidad de acción interior– y participación social.

De los aspectos reseñados, los tres últimos –compromiso, consenso, participación– enlazan directamente con una actividad específica desde dentro del grupo.

<sup>17</sup> Las cursivas son, nuevamente, nuestras.

<sup>18</sup> Cf. también Piqueras (1996:273-275) y, en referencia específica al caso vasco, Pérez Agote (1986). Siguiendo a este último autor, hemos de destacar, sin embargo, que hablamos de toda una serie de aspectos “objetivados”, pero no “objetivos”, en el sentido de que no podemos llegar a pensar que dichos aspectos sean incuestionables. Otra cosa muy distinta es el admitir que, en tanto que construcción, diversos elementos de la identidad han sido elaborados de una manera determinada y de la misma forma cumplen su función, independientemente de su “veracidad” en términos estrictos. Como el mismo autor señala (*op. cit.*:2), se trata de aspectos *subjetivos* que han sido *objetivados* y, por lo tanto, han sido *impuestos socialmente como verdaderos* –ver, en referencia a este tema, lo que hemos dicho más arriba en referencia a la *historicidad*. Estos hechos o aspectos, de esta manera, serán susceptibles de organizar interacción (y acción) entre los actores, contribuyendo a crear pautas de comportamiento específicas. De este modo, lo que al investigador le interesa en este caso es el desvelar el proceso por el cual dicha construcción se lleva a cabo y no la cientificidad o no de los hechos en sí (un ejemplo concreto dentro de este estudio podremos encontrarlo más adelante en el capítulo dedicado a la construcción identitaria a través del deporte como instrumento y con relación, específicamente, a la pelota vasca entre los vascos residentes en Barcelona).

<sup>19</sup> Como señala Maffesoli: “el sentimiento de pertenencia, (...) (es lo que) permite la existencia de grupos” (Maffesoli, 1990:244).

Ellos implican, en cierta manera, una conciencia de la propia identidad que permite una actuación grupal coherente. Y es éste el único sentido desde el cual se puede hablar, desde la autoconciencia grupal y desde la acción colectiva, de una *reivindicación* concreta de la identidad y, por lo tanto, de etnicidad.

## MIGRACIÓN Y ETNICIDAD. EL CONTEXTO URBANO

Es así como se “inventan” nuevas tierras.

Michel Maffesoli. *El tiempo de las tribus*

Cualquier tema adquiere dimensiones mucho más complejas cuando trasladamos su estudio al ámbito urbano. La ciudad es en sí un medio que, debido a sus propias características, tiende a una complejización de los modelos y en el cual se da una continua recreación de la diversidad dentro del dominio de la homogeneización urbana. Como señala Hannerz (1986:330), “la ciudad como conjunto es la unidad que se enfoca y hay que entenderla como una forma social en interacción con la sociedad que la rodea”. Pero el cambio que se plantea con relación a la vida urbana es el de la creación de *estabilidad* y de permanencia en las relaciones entre diferentes culturas dentro de un mismo sistema (Fernández-Martorell, 1997:22). Y dicha *estabilidad* implica la necesidad de una convivencia que afectará al grupo tanto a nivel intergrupal como intragrupal.

Resulta casi una obviedad el hecho de señalar que desde el momento en que se da un fenómeno migratorio, ya sea individual o colectivamente, el sujeto o grupo se ve abocado a afrontar un inevitable contacto con otras unidades étnicas. Con ellas se darán, en mayor o menor medida, nuevas relaciones sociales en el espacio inter-étnico que sin ninguna duda influirán en el ámbito intraétnico o interno del colectivo. Se inicia así un proceso de adaptación al nuevo medio –entendido éste desde un punto de vista humano, con una carga cultural intrínseca y socialmente establecida–. Como señala Sahlins (1988:63), “la sociedad se construye como la suma institucional de sus prácticas individuales”. Así y como remarca Poveda: “(tras la migración) (...) Lo que permanezca del pasado y las nuevas adquisiciones es algo que debe ser estudiado en los lugares de destino” (Poveda, *op. cit.*:19).

Tal como expresa Barth (*op.cit.*), la integración, con la práctica de la política del conjunto dominante, o la adopción de su patrón de adaptación ecológica respecto a subsistencia y economía, no implica necesariamente la adopción de otras de sus formas o partes. De esta manera, el colectivo inmigrante puede mantener su individualidad, haciendo posible así la heterogeneidad dentro del marco urbano. En palabras de Wirth (1988:37-38), “la ciudad ha sido históricamente crisol de razas, pueblos y culturas y un vivero propio de híbridos culturales y biológicos nuevos. No sólo ha tolerado las diferencias individuales, (sino que) las ha fomentado”. Esta

integración, así entendida, no tiene por qué implicar, en ningún momento, una pérdida de la identidad. Y lo que es más: de este modo, los sistemas de vida complejos en los que conviven culturas diferentes dan lugar a diferentes historicidades.

En la ciudad, los grupos inmigrantes crean –a la vez que un tiempo-*historicidad* propio– un espacio propio donde se establece, se desarrolla y se dota de significado simbólico a la vida grupal. Augé (1996:147) dirá que: “el lugar se definirá como *lugar de identidad*, (en el sentido que cierto número de individuos pueden reconocerse en él y definirse en virtud de él), de relación (cierto número de individuos, siempre los mismos, pueden encontrar en él los diversos trazos de antiguos edificios y establecimientos, el signo de una filiación). De manera que el lugar es triplemente simbólico (en el sentido de que el símbolo establece una relación de complementariedad entre dos series o realidades: el lugar simboliza la relación de cada uno de sus ocupantes consigo mismo, con cada uno de sus ocupantes y con su historia común). Un espacio en el que ni la identidad, ni la relación ni la historia estén simbolizadas se definirá como un no lugar<sup>20</sup>”.

Con relación a la construcción de la vida urbana y en palabras de Fernández-Martorell (1996:14-15), “(...) lo fundamental es que las sociedades que han elaborado ciudades inauguran la posibilidad formal de establecer inicialmente o a largo plazo, sistemas de vida que impliquen en sí mismos la convivencia de actores representantes y pertenecientes a culturas diferentes. La cuestión está entonces en ver qué sucede con la elaboración de la *semejanza*. (...) Es preciso decir que los procesos de elaboración de tales sociedades o convivencias, son particulares en cada caso y eternamente provisionales”.

Como expresa, asimismo, Kymlicka (1996:31), “los grupos inmigrantes ni son *naciones* ni ocupan tierras natales, su especificidad se manifiesta fundamentalmente en su vida familiar y en las asociaciones voluntarias, algo que no resulta contradictorio con su integración institucional. Tales grupos participan en las instituciones públicas de la(s) cultura(s) dominante(s) y se expresa(n) en la(s) lengua(s) dominante(s)”.

De todos modos y como también indica Barth (*op.cit.*), las diferencias culturales pueden persistir y en gran medida persisten, a pesar del contacto interétnico y de la interdependencia. Así, “(...) dichos grupos no pretenden instaurar una sociedad paralela, como sucede de forma característica con las minorías nacionales; (se cuenta así con) diversos grupos étnicos, a modo de culturas imprecisamente agregadas dentro de la sociedad (...) preponderante<sup>21</sup>” (Kymlicka, *ibíd.*).

<sup>20</sup> Para un análisis más específico del autor sobre los *no lugares*, cf. Augé (1994).

<sup>21</sup> Kymlicka (*op. cit.*:37) distingue claramente entre las minorías nacionales “(sociedades distintas y potencialmente autogobernadas incorporadas a un Estado más amplio) y los grupos étnicos (inmigrantes que han abandonado su comunidad nacional para incorporarse a otra sociedad)”. Aunque no trataremos aquí de este tema, cabe señalar que, como señala el autor citado, es posible que los emigrantes devengan asimismo minorías nacionales, a condición de que se establezcan conjuntamente y consigan competencias de autogobierno. Para una mayor ampliación de estos términos, cf. Kymlicka (*op. cit.*).

Pero esta agregación-integración no tiene por qué implicar, en ningún momento, ni una pérdida de la identidad, ni la falta de otros niveles o aspectos de identidad compartidos con otros grupos. Se participa de esta manera, por un lado, de la cotidianidad ciudadana y, por otro, se conserva, se mantiene y –sobre todo, para poder hablar de etnicidad– se *reivindica* la identidad propia, lo que conlleva inevitablemente la correspondiente diferenciación del colectivo en términos *étnicos* con respecto a otros grupos.

Como señala Delgado (1998:131-132), “en primer lugar tenemos la necesidad que todo individuo tiene de formar con otros una sociedad de la cual los umbrales puedan ser reconocibles, es decir, una comunidad más restringida de lo que suponen las grandes concentraciones humanas de un país o incluso de una gran ciudad. Se trata aquí de un requerimiento que un individuo experimenta de pertenecer a un colectivo de iguales o, lo que es lo mismo, de vivir la certeza de que, de alguna forma, no se acaba nunca en sí mismo. Esta necesidad de construir un *nosotros* se agudiza cuando las interconexiones y los roces con otros grupos se hacen más frecuentes, más intensos y en el marco de territorios cada vez más restringidos (...) En estas circunstancias, la dialéctica *nosotros-ellos* exige la aceleración de los procesos de selección o invención de los símbolos culturales en los cuales se amparan las autodefiniciones y lo hace con una finalidad: asegurar un mínimo de segmentación que mantenga a raya la tendencia que las sociedades urbanas experimentan hacia una hibridización excesiva de sus componentes. (...) La formación de la identidad a menudo es, pues, el resultado de la (...) interacción entre grupos que se han autodiferenciado previamente en función de intereses y necesidades instrumentales y adaptativas comunes a los que se integran en ellos. Las sociedades urbanas acogen la diversidad étnica, pero lo hacen después de habérsela inventado”.

# Vascos en

(02)

# Barcelona

## LA MIGRACIÓN VASCA EN BARCELONA. HACIA LA CONSTRUCCIÓN DE UN TIEMPO VASCO EN LA DIÁSPORA

En el año 1900, Barcelona, con su medio millón largo de habitantes, era una ciudad de un tamaño considerable, tanto si la consideramos en el conjunto de Cataluña –donde ninguna otra ciudad superaba los 30.000 habitantes– como en el de España, y reunía, asimismo, el 54% de los habitantes de Cataluña en un 5% del territorio<sup>22</sup> (Cabré y Pujadas, 1989:15). La ciudad condal vive entre los años 1911 y 1930 un importante auge demográfico<sup>23</sup> y económico –de industrialización y urbanización–, provocado en buena parte por la expansión iniciada con la primera Guerra Mundial. Las primeras –todavía cautas– oleadas migratorias comienzan a llegar a la ciudad (Cabré y Pujadas, *op. cit.*:18; 21 y ss.). Entre ellas encontramos ya algunos vascos:

Cuando vinimos en 1923 yo tenía entonces trece años. Éramos pocos aquí. Nunca hemos sido muchos, pero entonces éramos muy pocos.

(Varón, vizcaíno, 78 años<sup>24</sup>)

Telesforo de Aranzadi, ilustre antropólogo, nos muestra a través de su biografía diferentes aspectos de mucho interés sobre lo que significa ser un residente vasco

<sup>22</sup> En 1981 esta proporción sería superior al 80% (*ibíd.*). Así, entre 1900 y 1986, la ciudad de Barcelona y su provincia “han registrado siempre más del 80% de la población que vive en Cataluña que reside fuera de su provincia de origen” (Domingo y Osàcar, 1998).

<sup>23</sup> La ciudad recibe, entre estos años, un contingente de poco menos de 550.000 personas (Cabré, 1989:220).

<sup>24</sup> Esta declaración, así como la posterior expuesta perteneciente al mismo informante, fue tomada en el mes de septiembre de 1989. Nuestro informante murió en el año 1991. La edad referenciada en la cita corresponde a la fecha en que fue recogida la declaración citada.

en Barcelona a principios de siglo. Uno de sus biógrafos, Ángel Goicoetxea (1985:67), nos dice que “dada la importancia económica de la ciudad (Barcelona), a menudo se encuentra (Aranzadi) con antiguos amigos y compañeros de Bilbao que trabajan allí (en Barcelona) o que están de paso en la misma”. Vemos que para la década de 1911-1920, los vascos suponían un 1’28% sobre la población residente en Cataluña nacida en el resto del Estado; para la década de 1921-1930, este porcentaje aumentará ligeramente, hasta un 1’34% (Domingo y Osàcar, op. cit.).

En pleno auge de crecimiento y urbanización, la ciudad se amplía y se moderniza. Las construcciones se multiplican y la red de comunicaciones se extiende poco a poco por la geografía urbana.

(...) Pasé bastante tiempo trabajando en el metro<sup>25</sup>. Te hablo que era yo joven, unos veinte o veintiún años, fíjate. Y entré porque un amigo (vasco) que tenía mi padre estaba trabajando allí, en la obra, y mi padre le dijo que si tenía algo para mí, y le dijo que sí, que me fuera por allí y que ya veríamos y así fue como entré.

(Varón, vizcaíno, 78 años)

Barcelona se convierte en un importante eje económico y comercial, pero también refuerza y potencia su vertiente intelectual, artística y universitaria. Nuevamente en referencia a Telesforo de Aranzadi, Goicotxea (*op.cit.*:112) nos dice que “Como otros muchos vascos, (Aranzadi) había vivido en su propia carne la experiencia de tener que salir fuera del país para estudiar una carrera universitaria, ya que ninguna de las capitales vascas tenía implantada este tipo de enseñanza, a pesar de haberlo solicitado de la administración repetidas veces<sup>26</sup>”. Madrid principalmente –como es el caso de Aranzadi en su época de estudiante– y subsidiariamente Barcelona, se convierten en el lugar de acogida de jóvenes universitarios vascos y navarros que se ven obligados a salir de Euskal Herria para estudiar una carrera. Nuevamente Goicoetxea (*op.cit.*:67), nos dice que “durante los tres primeros años (en que Aranzadi reside en Barcelona) recorre varias casas de huéspedes y fondas, en la mayoría de las cuales los comensales son chicos de Bilbao que están estudiando en Barcelona, como en la última que estuvo antes de casarse, donde la patrona era una gruesa oñatiarra, la señora Lucía”.

<sup>25</sup> La inauguración del ferrocarril metropolitano de Barcelona corresponde al año 1924. “Durante la década de los años veinte las obras de las diferentes líneas y tramos de metro, así como el soterramiento del tren de Sarrrià, pasaron a formar parte del paisaje urbano barcelonés” (Ysàs, 1999:75).

<sup>26</sup> En 1918 se lleva a cabo en la localidad guipuzcoana de Oñati el *Congreso de Estudios Vascos*. Entre sus resoluciones, se acuerda la creación de dos instituciones que serían clave en el futuro de los estudios vascos: *Eusko Ikaskuntza* (la *Sociedad de Estudios Vascos*) y *Euskaltzaindia* (Academia de la Lengua Vasca). El objetivo de *Eusko Ikaskuntza*, desde su creación en 1918 hasta su cierre con la llegada al poder del General Franco, sería el de la creación de una universidad pública vasca, el “instrumento básico para producir el conocimiento científico y los intelectuales necesarios para el progreso de la sociedad vasca” (cf. Zulaika, 1996:109; Estornés Zubizarreta, 1983).

## El *Solar Vasco-Navarro* y las primeras instituciones vascas en Barcelona

### *La vida en común y la creación de las primeras instituciones: el Solar Vasco-Navarro*

La ciudad condal se convertirá, de este modo, en un pequeño núcleo de acción y de residencia vascas<sup>27</sup>. Existía en este momento en la capital catalana un local vasco: el “Solar Vasco-Navarro”, con sede en el pasaje d’Escudellers.

Había un centro vasco, sí. Aunque yo no lo llegué a conocer. He tenido noticias de él por otros asuntos y papeles que he movido y así, pero no porque haya ido (...) porque creo que aquello debió cerrar ... allá por los años veinte o así, mira si te hablo de tiempo.

(Varón. Guipuzcoano, 70 años<sup>28</sup>)

Una declaración publicada (Mendiola, 1980:4-6) de don Jesús Altube<sup>29</sup>, destacado miembro de la colonia vasca barcelonesa y residente en la ciudad desde el año 1923, arroja algo de luz sobre la escasez de datos disponibles a cerca de dicho local social:

El año 1923 (...) existía un centro basko en el pasaje Escudillers (*sic*), con el nombre de “Solar Vasco-Navarro”. Allí se reunía casi toda la colonia vasca de Barcelona. Era un local muy grande y tenía un salón de actos donde se celebraban banquetes, bailes vascos con txistularis, dulzainas y actuaba un coro, por cierto muy bueno; además había un salón de billar y mesas para jugar al mus, también tenía un equipo de fútbol llamado “Laurak Bat”.

El *Solar Vasco-Navarro* agrupará en parte –pequeña, aunque activa– a la “colonia vasca” instalada en Barcelona e intentará mantener a través de sus miembros, así como a partir de sus contactos con otras instituciones –como Eusko Ikaskuntza, la Sociedad de Estudios Vascos, como veremos más adelante– un cierto nivel de actividad cultural y social grupal.

Es interesante a nivel valorativo la afirmación realizada por Altube, al expresar que en el Solar Vasco-Navarro se reunía “casi toda” la colonia vasca de Barcelona, cuando el número de socios de esta entidad y aunque desconocemos la cifra exacta, sí sabemos que muy difícilmente llegó a superar las cien personas, mientras que los residentes vascos en la ciudad contaban ya en la época más del millar. La “colonia vasca” a la que Jesús Altube se refiere es, en este caso, el núcleo asociativamente ac-

<sup>27</sup> Como detalle interesante, incluso, cabe mencionar que el obispo de Barcelona (entre 1930 y 1936), Manuel Irurita Al-mándoz, era vasco-navarro y “todos los veranos volvía al valle del Baztán” (cf. Christian, 1996, 1997:80).

<sup>28</sup> Entrevista realizada en 1988. La edad del informante corresponde a este mismo año.

<sup>29</sup> Uno de nuestros más antiguos informantes, además; hoy lamentablemente ya desaparecido.

tivo de entre los inmigrantes vascos en la ciudad, que habrá que distinguir en todo momento del total de los residentes de este origen. El movimiento en el local era, sin embargo, significativamente más importante que lo que se reduce a los propios socios, dado que Barcelona era ya en la época, como es sabido, un importante puerto comercial en el Mediterráneo y los marinos mercantes –y otros visitantes– que recalaban ocasionalmente la ciudad encontraban en el *Solar* –también en el *Batzoki* (representación en Barcelona del Partido Nacionalista Vasco, EAJ-PNV), como más adelante tendremos oportunidad de ver– tanto la compañía de gente de su mismo origen como diversos contactos en la ciudad durante su estancia.

La actividad social y cultural ejercida por el *Solar* era, asimismo, destacable. La música, con el coro y con el grupo de txistularis, dulzainistas y tamboriles, ocupaba un lugar importante. De la misma manera, el deporte agrupaba también a los miembros del *Solar* alrededor del *Laurak Bat*, el equipo de fútbol formado en su seno<sup>30</sup>.

En el año 1923, Eusko Ikaskuntza, la Sociedad de Estudios Vascos, consigue que en el local del *Solar vasco-navarro*<sup>31</sup> de Barcelona funcione una clase de euskera, que correrá a cargo del monje capuchino Mikel de Alzo<sup>32</sup>. Ángel de Apraiz, secretario general de la Sociedad de Estudios Vascos y desde 1920, catedrático de la Universidad de Barcelona, reseñará, en la “Memoria de la Sociedad” de 1922-1924<sup>33</sup>, que “han continuado funcionando nuestras cátedras de lengua vasca en el Ateneo de Madrid (y) se inició otra en el Solar Vasco-navarro de Barcelona (...)” (Apraiz. 1924: 6).

## Los antecedentes de la *Sociedad de Estudios Vascos-Eusko Ikaskuntza* (SEV-EI) en Barcelona

En 1922, entre los días 16 y 30 de marzo, se imparte en el *Arxiu d’Etnografia i Folklore de Catalunya* un curso de estudios sobre el pueblo vasco y su cultura. Dictaron las conferencias don Telesforo de Aranzadi: “El pueblo vasco: Antropología y Etnografía” (los días 16 y 23 de marzo de 1922); y don Ángel de Apraiz: “Arte popular vasco” (el 30 de marzo de 1922)<sup>34</sup>. Es destacable el magisterio que tanto Aranzadi como Apraiz ejercían ya en estos años desde sus respectivas cátedras en la Univer-

<sup>30</sup> No podemos olvidar que es precisamente en estos años cuando el fútbol ha iniciado ya su arraigo popular entre la población y más concretamente en España, donde el primer equipo fundado, el Recreativo de Huelva, comienza su actividad ya a finales del siglo XIX. El F.C. Barcelona será fundado en 1899.

<sup>31</sup> A partir de los primeros años de la década de los veinte, la historia del Solar Vasco-Navarro se solapa con la de la Delegación de Eusko Ikaskuntza– Sociedad de Estudios Vascos en Barcelona. Numerosas referencias conjuntas pertenecientes a estos años serán observadas, en consecuencia, en las líneas que siguen.

<sup>32</sup> Boletín de la Sociedad de Estudios Vascos (en adelante, BSEV), núm. 17, 1923. pág. 42.

<sup>33</sup> Firmada en Vitoria a 2 de septiembre de 1924.

<sup>34</sup> BSEV, 1922, 1er. trimestre. Pp. 24-26. Ver también a este respecto Calvo (1990:191-192 –referencias 585 y 586. 1989). Imparte Aranzadi otras conferencias y cursos en el AEFC, tales como “Cosas y palabras”, el 15 de mayo de 1920 y “Estudios de Folklore material”, durante el curso 1920-1921 (cf. Calvo. 1989:476-477).

sidad de Barcelona. Cuando en 1922 Eusko Ikaskuntza crea la categoría de “socio-alumno”, destinada a los estudiantes que no podían ejercer directamente como socios de número, Estornés Zubizarreta (1983:228) destaca que en esos años: “notable era ya el trabajo que realizaban los estudiantes con José Miguel de Barandiarán en el seminario de Vitoria y con Ángel de Apraiz en la Universidad de Barcelona”.

Como señala Calvo (1989:474), aunque el grueso de las publicaciones y de las conferencias de Aranzadi tuviesen el País Vasco como centro, no por ello se desligó de Cataluña o de sus instituciones. Así, en 1922, Aranzadi colabora en la fundación, junto a Carreras i Artau, Batista i Roca y Bosch i Gimpera, entre otros, de la *Associació Catalana d’Antropologia, Etnologia i Prehistòria*, de la cual fue presidente (cf. Calvo, 1989:469). Igualmente, Tomàs Carreras i Artau organizaba en 1923 en Barcelona, en el *Centre Excursionista de Catalunya*, una exposición etnográfica bajo el patrocinio del *Arxiu d’Etnografia i Folklore de Catalunya* que no llegó a finalmente a materializarse y dentro de la cual se encontraba una sección vasca en la cual se exponían publicaciones y fotografías del material existente en el Museo Etnográfico de San Sebastián. Telesforo de Aranzadi y Ángel de Apraiz –ambos miembros de la Junta de Eusko Ikaskuntza desde 1918– dieron, sin embargo, sendas conferencias en actos que se celebraron con este motivo (cf. Goicoetxea, 1985:77).

La colaboración, especialmente de Telesforo de Aranzadi, con el *Arxiu d’Etnografia i Folklore de Catalunya* (AEFC) fue intensa y continuada a lo largo de estos años. Además de las actividades puntuales expuestas, Aranzadi contribuyó también a la campaña en favor de la creación de un Museo de Etnografía de Cataluña<sup>35</sup>. Del mismo modo, encontramos su nombre como autor de algunos de los cuestionarios pertenecientes a la encuesta etnográfica promovida por el AEFC en la década de 1920, junto a algunos otros de los miembros del AEFC, como son Tomàs Carreras i Artau y Josep Maria Batista i Roca<sup>36</sup>. Es destacable igualmente la redacción del capítulo titulado “Secció antropològica” del *Manual per a Recerques d’Etnografia de Catalunya*, que el AEFC publicó en el año 1922.

<sup>35</sup> En 1916, Aranzadi presentaba, junto con Tomàs Carreras i Artau, un *Pla per a un Museu d’Etnografia i Folklore de Catalunya*, en el local social del Centre Excursionista de Catalunya. Véase a este respecto Calvo (1989:475. 1990:206, referencia 687); Llopart (1993:66-70).

<sup>36</sup> Siempre en colaboración con estos dos autores, Aranzadi elaboró para el AEFC los cuestionarios de la encuesta siguientes, referentes a “Las jornadas de la vida”:

- Cuestionario 3º: “Las jornadas de la vida. Nacimiento”.
- Cuestionario 8º: “Las jornadas de la vida. Infancia, adolescencia y juventud”.
- Cuestionario 12º: “Las jornadas de la vida. Matrimonio”.
- Cuestionario 14º: “Las jornadas de la vida. La familia”.

Véase a este respecto Calvo (1990).

## La Sociedad de Estudios Vascos-Eusko Ikaskuntza (SEV-EI)

Fruto del renacer cultural vasco, ligado al nacionalismo, que surgió en la década de los setenta del siglo XIX, la Sociedad de Estudios Vascos-Eusko Ikaskuntza (SEV-EI), fue constituida en el año 1918, al término del I Congreso de Estudios Vascos, celebrado en Oñati (Guipúzcoa) y convocado conjuntamente por las cuatro Diputaciones forales de Álava, Guipúzcoa, Navarra y Vizcaya, con la colaboración de los obispos de Pamplona, Bayona y Vitoria. Eusko Ikaskuntza instaló sus oficinas centrales en Donostia, en el Palacio de la Diputación Foral de Guipúzcoa, así como su sala de reuniones y su biblioteca<sup>37</sup>.

En el Congreso de Oñati de 1918, la SEV-EI plasmaba sus fines en su reglamento interno, de cuyo artículo primero:

La Sociedad de Estudios Vascos tiene por objeto reunir a todos los amantes del País Vasco que, ansiando la restauración de la personalidad del mismo, se proponen promover por los medios adecuados la intensificación de la cultura como condición indispensable para la consecución de aquel fin.

En los trabajos presididos por tal programa, esta sociedad atenderá tanto a los elementos básicos y peculiares de su personalidad como a los que integran la cultura universal y cuya ampliación sea procedente en este país, dando preferencia a aquellos que se reputen más urgentes. En unos y otros se proveerá con especial cuidado a los intereses peculiares de las diversas regiones de la tierra vasca, informados del carácter religioso que siempre ha tenido<sup>38</sup>.

Tras los primeros años de implantación y a partir de 1925, la Sociedad de Estudios Vascos comenzó a extenderse y a abrir nuevas sedes tanto dentro como fuera de Euskal Herria, en aquellos lugares donde se hubiese establecido una colonia vasca relativamente importante y social y culturalmente activa. Así, se abrirán las sedes de Álava –en Vitoria–, Barcelona y Guipúzcoa –San Sebastián– en 1925; Madrid en 1926; Vizcaya –Bilbao– y Guernica en 1930; Argentina –Buenos Aires– en 1931; México –en el D.F.– en 1934; y Navarra –Pamplona– en 1935 (Estornés Zubizarreta, 1983:246).

Cada miembro de la Junta de la SEV-EI –y Telesforo de Aranzadi lo era– podía constituir una Delegación –o comisión delegada– en su lugar de residencia con aquellas personas que considerase adecuadas para ello. La búsqueda de recursos y de locales restrará, sin embargo, la proyectada extensión de la SEV-EI hasta el año 1925. Será Álava, el 17 de enero de 1925, el primer punto en el que surge una Delegación (Estornés Zubizarreta, *op.cit.*:40). Barcelona la seguirá el 20 de enero, convirtiéndose de este modo en la primera Delegación Correspondiente fundada fuera del territorio vasco.

<sup>37</sup> Para un mayor detalle sobre el proceso formativo de la Sociedad de Estudios Vascos-Eusko Ikaskuntza, véase Estornés Zubizarreta (1983), parte I.

<sup>38</sup> Sociedad de Estudios Vascos. Reglamento. Artículo 1º. Oñati (Guipúzcoa), 1918. Fuente: Eusko Ikaskuntza, Donostia.

En 1925, una circular de Eusko Ikaskuntza<sup>39</sup> insta a la creación de las diferentes Delegaciones. Así, sería creada la de Barcelona<sup>40</sup> (20 de enero de 1925) y la de Guipúzcoa (7 de abril), la primera presidida por Telesforo de Aranzadi y la segunda por el Sr. Aguirre, director del Museo Arqueológico, Etnológico y Etnográfico de San Sebastián. En Madrid se darán también los primeros pasos por los miembros de la Junta allí residentes: Echegaray, Salagüeta y Allende-Salazar. Se buscará un local y se comenzará impartiendo una clase de euskera, así como se fomentarán, del mismo modo, diversas actividades culturales vascas; como señala Ángel de Apraiz (1926:6) para el caso de la Delegación Correspondiente de Barcelona, “que inició una clase de lengua vasca y ensayos de cantos populares” y con la que, al igual que con las demás Delegaciones, “se ha colaborado, no sólo con la ayuda material, tan necesaria, en tantas de las empresas generales de la Sociedad”.

La sede de Barcelona será instalada en un principio –y hasta la disolución de éste–, en el local del *Solar Vasco-Navarro*, en el pasaje d’Escudellers de la capital catalana<sup>41</sup>, donde, como hemos visto líneas atrás, ya se impartían desde 1923 clases de euskera promovidas por la SEV-EI. Dicho *Solar* figura ya como socio protector de la Sociedad de Estudios Vascos –aunque no como socio fundador– en la *Memoria de la Sociedad* de 1918-1920<sup>42</sup>, con una cuota anual de 12 ptas.

Como señala Ángel de Apraiz:

La mayor extensión del campo de Eusko Ikaskuntza, la muestran sobre todo sus Delegaciones, de las que sólo podíamos ofrecer una iniciación en la de Vitoria al dirigirnos a vosotros (los socios de la SEV-EI) en la Memoria anterior, habiéndose hoy engrandecido aquélla del modo más visible y creado la de San Sebastián y las correspondientes de Barcelona y Madrid. La obra realizada en los lugares de residencia de esos grupos de socios y en los de otros que todavía no se han organizado en la forma de Delegaciones deseada por la Sociedad, hace más patentes esas notas de la consolidación y extensión de Eusko Ikaskuntza.

En 1920 tan sólo encontramos dos socios de número de Eusko Ikaskuntza residentes en Barcelona: don Telesforo de Aranzadi y Unamuno, socio fundador y don José María Fuertes Boira<sup>43</sup>. Años más tarde, como señala Estornés Zubizarreta (*op.cit.*:56), en Barcelona encontramos un total de veinte socios<sup>44</sup>, con lo que se con-

<sup>39</sup> BSEV, nº 25, 1925, pp. 12-15.

<sup>40</sup> La constitución de la Sociedad de Estudios Vascos (SEV) en Barcelona se encuentra reseñada en el BSEV, nº 25, 1925, pp. 16-18.

<sup>41</sup> La dirección que figura, sin embargo, en la *Memoria de la Sociedad* de 1922-1924, lo sitúa en el pasaje de la Paz, nº 2. Ver Eusko Ikaskuntza-Sociedad de Estudios Vascos. *Memoria de la Sociedad. Estado de caja. Títulos y cargos. Lista de socios. Biblioteca y publicaciones*. San Sebastián, Imprenta de la Diputación Provincial, 1924, p. 16.

<sup>42</sup> Eusko Ikaskuntza-Sociedad de Estudios Vascos. *Memoria de la Sociedad. Estado de caja. Títulos y cargos. Lista de socios. Biblioteca y publicaciones*. San Sebastián, Imprenta y Librería “San Ignacio de Loyola”, 1920, p. 11.

<sup>43</sup> *Memoria de la Sociedad. Lista de Socios 1918-1920 (op.cit.:19-32)*.

<sup>44</sup> En la última *Memoria de la Sociedad* de pre-guerra, la de 1932-1934, encontramos, puestas al día las últimas altas y bajas de la Sociedad, tan sólo a once miembros de ésta residentes en Barcelona. Se trata de:

vierte en la tercera zona fuera de Euskal Herria con un mayor número de ellos, tras Madrid con 43 y Aragón con 27. “Como es natural, la mayor parte de los miembros de Eusko Ikaskuntza en Barcelona eran vascos u oriundos<sup>45</sup>, muchos de los cuales pertenecían también al *Solar Vasco-Navarro*” (Goicoetxea. *op.cit.*:75-76. Estornés Zubizarreta. *op.cit.*:56).

Las Delegaciones sufrirán durante esta época, sin embargo, diversos problemas, principalmente económicos y llevarán a cabo una actividad marcada por las estrecheces. Una orden Gubernativa del gobierno de Primo de Rivera (cf. Mendiola. 1980:5) provocará en el mismo año de 1925, la disolución<sup>46</sup> del *Solar Vasco-Navarro*, suspendiéndose de esta manera las actividades de éste, así como las clases de euskera que la SEV-EI había comenzado a impartir ya en 1923, no pudiendo reanudarse éstas hasta el año 1928, en que las vuelve a impartir Odón de Apraiz, esta vez en el Ateneo Barcelonés<sup>47</sup> (cf. Apraiz, 1929:5. Estornés Zubizarreta. *op.cit.*:178). La sede barcelonesa de la SEV-EI, presidida por el catedrático de la Universidad de Barcelona don Telesforo de Aranzadi, que dirigía su actividad hacia el estudio de las Ciencias Naturales y la creación de un fichero de arte y que promulgaba una cátedra de euskera a cargo de Mikel de Alzo<sup>48</sup>, se encontrará, al poco de su fundación, con el problema añadido de tener que buscar nuevas instalaciones alternativas. Como uno de nuestros informantes expresa:

En una dictadura<sup>49</sup> no se podía permitir que un centro como aquél, que tenía mucha gente que era nacionalista y que quería a Euskadi, siguiera abierto. No tenían

- 
- Marqués del Amparo. Plaza de Cataluña, 8.
  - Ángel de Apraiz. C/ Consejo de Ciento, 246.
  - Telesforo de Aranzadi. C/ Diputación, 302.
  - Joaquín R. Arbulo. C/ Santa Perpetua, 27.
  - Pedro Arellano Sada. (Figura la dirección de la Biblioteca de la Universidad de Barcelona).
  - Francesc Cambó. Via Layetana, 30.
  - Antonio Griera. C/ Porvenir, 44.
  - Miguel Lizarriturry. C/ Provenza, 379.
  - Ignacio Olazábal. C/ Mallorca, 304.
  - Ramón Olazábal. C/ Mallorca, 304.
  - Elies Serra Rafols. C/ Puerto Príncipe, s.

Eusko Ikaskuntza-Sociedad de Estudios Vascos. *Memoria de la Sociedad. Estado de caja. Títulos y cargos. Lista de socios. Biblioteca y publicaciones*. San Sebastián, Imprenta de la Diputación de Guipúzcoa, 1935. Pp. 25-77.

- <sup>45</sup> Aunque cabe señalar destacadas excepciones, como es el caso del político catalán y dirigente catalanista Francesc Cambó. Ver nota anterior.
- <sup>46</sup> Otras diversas instituciones sufren en estos mismos años, con la llegada de la dictadura de Primo de Rivera, diversos avatares. Este es el caso del *Arxiu d'Etnografia i Folklore de Catalunya*, con el cual colaboraba Aranzadi y que “aproximadamente (en) 1923, (...) con la llegada de la dictadura de Primo de Rivera, la entidad empezó a tener serios problemas de funcionamiento” (Calvo. 1989:476). Lo mismo debe señalarse para la *Associació Catalana d'Antropologia, Etnografia i Prehistòria*, para la cual “la dictadura de Primo de Rivera supuso el fin de la citada asociación, que sólo pudo funcionar hasta 1927” (Calvo, *op.cit.*:478; cf. Huera. 1993:160).
- <sup>47</sup> BSEV, nº 24, 1924, p. 30; BSEV, nº 25, pp. 16-18. Reanudación de las clases en 1928: BSEV, nº 37, 1928, p. 20.
- <sup>48</sup> Seudónimo de Aniceto Olano Galarraga.
- <sup>49</sup> Se refiere aquí el infomante a la dictadura de Primo de Rivera.

motivo por qué cerrarlo, porque allí no se hacía nada “subversivo” ni malo, pero es lo que se dice, que “quien evita la ocasión, evita el peligro”, ¿Verdad?

(Varón, vizcaíno, 78 años<sup>50</sup>)

A falta de local, la Delegación de Barcelona se bandeará con un seminario en la facultad de Letras, dirigido por Odón de Apraiz, que en 1932 inicia un estudio bibliográfico vasco y la organización de diversas conferencias. El 30 de noviembre de 1930 la delegación de Eusko Ikaskuntza en Barcelona inaugura en la Universidad una cátedra de lengua vasca<sup>51</sup> con dos cursos, uno de lengua y otro de relaciones euskera-romance, a cargo de Odón de Apraiz, a quien, tras su marcha a Madrid en 1934, sustituye Ángel de Apraiz. Al año siguiente, sin embargo, el mismo Ángel de Apraiz (1935:6) señalaba ya que la cátedra de lengua vasca que la SEV-EI estaba manteniendo en la Universidad de Barcelona “últimamente ha debido de transformarse en un curso de traducción de textos del Seminario de Estudios Vascos por dicha Universidad acogido”.

Por iniciativa de Juan Zaragüeta, miembro fundador de la Delegación madrileña de la SEV-EI, la facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid instituye otra cátedra de euskera, para cuya titularidad Eusko Ikaskuntza propone a Odón de Apraiz, residente ahora en la capital de España (Estornés Zubizarreta, *op. cit.*:179).

Durante el mes de abril de 1934 se efectuarán, asimismo, diversos actos de aproximación vasco-catalana en los que Eusko Ikaskuntza participará activamente. Dichos actos serán celebrados en el Centre de Lectura de Reus, en el Ateneo Barcelonés y en la Universidad de Barcelona<sup>52</sup> (Estornés Zubizarreta. *op.cit.*:44).

Entre los miembros de la Junta directiva de la SEV-EI en 1934<sup>53</sup>, encontramos a dos residentes en Barcelona: Ángel de Apraiz Buesa (1885-1956), vitoriano, catedrático de la Universidad de Barcelona desde 1920 y secretario general de la SEV-EI de 1918 a 1936; y Telesforo de Aranzadi y Unamuno (1860-1945), bergarés, también catedrático de la Universidad de Barcelona y vocal designado por la Sección de Geografía y Ciencias Naturales, además de presidente de la Delegación Correspondiente de la SEV-EI en Barcelona.

Con el inicio de la Guerra Civil, la SEV-EI verá cerrar sus puertas, tanto en el País Vasco como en el exterior. Cuando, una vez reinstaurada la democracia en España, se

<sup>50</sup> Entrevista realizada en 1989. La edad del entrevistado que figura en la anotación, tal como hemos expresado en los casos anteriores y seguiremos haciendo en adelante, es la que tenía la persona en cuestión en el momento de llevar a cabo la entrevista.

<sup>51</sup> Boletín de la Sociedad de Estudios Vascos (BSEV), nº 48. 1930, p. 41.

<sup>52</sup> BSEV, nº 53, 1932, p. 30; BSEV, nº 54, 1932, p. 7. En referencia a los actos de aproximación vasco-catalana, cf. BSEV, nº 62, 1934, pp. 16-18.

<sup>53</sup> Eusko Ikaskuntza-Sociedad de Estudios Vascos. *Memoria de la Sociedad. Estado de caja. Títulos y cargos. Lista de socios. Biblioteca y publicaciones*. San Sebastián, Imprenta de la Diputación de Guipúzcoa, 1935, pp. 15-16. Se trata de la última *Memoria de la Sociedad* publicada antes de 1936, año inicial de la Guerra Civil española.

da una refundación de esta institución y se reinician sus actividades, se hará únicamente en Euskal Herria, sin interés alguno por establecer sedes de la SEV-EI en los lugares de residencia de la diáspora vasca. La Guerra Civil cerrará, pues, para siempre, esta etapa de la institución, ligada, en el caso de Cataluña, a nombres de tanto peso como Telesforo de Aranzadi o Ángel de Apraiz, verdaderos motores culturales en una diáspora en formación.

## El *Batzoki* (*Barzelonako Eusko Batzokia*)

El *Batzoki* –*Barzelonako Eusko Batzokia*–, o local del Partido Nacionalista Vasco (EAJ-PNV) de Barcelona, fue inaugurado en la ciudad condal en el año 1930<sup>54</sup> –ya acabada la dictadura de Primo de Rivera en 1929 y proclamada la República– y situado en la céntrica avenida del Portal de l'Àngel. No tardaría en cambiar su ubicación y trasladarse al Pasaje de la Blanca, cercano a las populares Ramblas y a la zona portuaria; y cambiaría de local nuevamente, por tercera vez en poco tiempo, situándose esta vez en las mismas Ramblas: en la Rambla de Santa Mònica, nº 17, 3º. Estas dos últimas ubicaciones respondían a la necesidad de estar situados en un área cercana al puerto barcelonés que, como ya hemos apuntado líneas atrás al hablar del *Solar Vasco-Navarro*, era frecuentado por los marinos mercantes vascos que tenían en el *Batzoki* un señalado punto de reunión y encuentro con la colonia vasca residente en la ciudad.

Don Jesús Altube nos explicará con respecto a todo lo expuesto que:

Al volver de África –donde yo me encontraba–, proclamada ya la República, el primer *Batzoki* se encontraba ya, en la Rambla de Santa Mònica. A mi regreso a Barcelona me encontré que el que regentaba el *Batzoki* (con el nombre de *Barzelonako Eusko Batzokia*) era mi padre, el cual además de regentar dirigía el coro, tocaba el txistu y en sus ratos libres atendía a todos los visitantes que eran muchísimos, ya que tanto los marinos mercantes, en especial de la flota de Sota y Aznar que venían con los famosos “Mendis”, no dejaban, al igual que los de la flota Ibarra, de frecuentar el *Batzoki*<sup>55</sup>.

El *Batzoki* de Barcelona se convirtió en un importante centro de reunión de los vascos que llegaban a la ciudad –“una especie de embajada”, en palabras del mismo Altube en una de nuestras conversaciones–. Situado cerca del puerto, era –como hemos podido ver a través de la declaración expuesta– constante el flujo de marinos, entre otros visitantes, que se acercaban hasta el local.

<sup>54</sup> Ver al respecto Mendiola (1980:7).

<sup>55</sup> Declaración realizada en Mendiola (1980:5).

Es éste un período de efervescencia política. Recién proclamada la República española, el Partido Nacionalista Vasco (EAJ-PNV), deviene un partido nacionalista democristiano que lucha por la autonomía vasca. Una autonomía que, precisamente Cataluña, conseguirá en 1931<sup>56</sup> –al año siguiente de la fundación del *Batzoki* en Barcelona– y que impulsará aún con más fuerza las reivindicaciones nacionalistas de los vascos. El *Batzoki* de Barcelona cobrará una especial importancia en estos días, convertido en la representación de los nacionalistas vascos en la única región *autónoma* de la España republicana. La acción política se combinará con la cultural y, de este modo, existirán contactos *oficiales* con el gobierno de la Generalitat de Catalunya, así como con otras instituciones establecidas en la ciudad y muy especialmente con aquéllas que tenían un cierto carácter nacionalista. Nuevamente Altube<sup>57</sup> nos dice que:

(...) Fuimos invitados a estar presentes en la apertura del local galleguista (...), no pudiendo acudir ningún representante de la Junta del *Batzoki* ya que por coincidir con las fiestas navideñas, todos se habían desplazado a Euzkadi, pero a instancia de dicho centro y con la autorización del presidente que en esas fechas era un bermeano que no recuerdo su nombre (...), acudimos en representación del *Batzoki* dos amigos míos y yo, que nos encontrábamos presentes allí. Al llegar al citado centro tuvimos la sorpresa de encontrarnos al diputado gallego Castelao y con el muy apreciado por todos los vascos, el diputado de Unió Democràtica de Catalunya, Sr. Carrasco i Formiguera, muy asiduo del *Batzoki* y por lo mismo muy conocido por todos.

El presidente del *Batzoki* era Francisco Solano y la coordinación del local era llevada a cabo por Benigno Altube –padre de don Jesús Altube, nuestro informante–. La Junta directiva del *Barzelonako Eusko Batzokia* estaba compuesta por dos navarros, dos guipuzcoanos, tres vizcaínos y un alavés. Como el mismo Altube hijo señala: “La Junta se componía especialmente de jóvenes, aunque también había algunas personas mayores residentes en Barcelona” (*ibíd.*).

Las actividades culturales organizadas a instancias del *Batzoki* o en las que éste tenía representación se multiplican desde su fundación. El local contaba con un pequeño coro polifónico, un grupo de *ezpatadantzaris* y otro de *txistularis*<sup>58</sup>, que actuaban allí donde eran requeridos. Ejemplo de ello pueden ser diversos actos realizados en la ciudad, como un *Folklore vasco* celebrado<sup>59</sup> en el teatro Olimpia de la capital catalana<sup>60</sup> y en el cual actuaron diversos grupos procedentes de Euskal Herria: *harrizajotzailles*, *aizkolaris*, etc. y, junto a ellos, el coro y los *ezpatadantzaris* del

<sup>56</sup> La Generalitat de Catalunya fue reconocida por el gobierno provisional de la República el 24 de abril de 1931 y las relaciones oficiales entre ambas instituciones fueron reguladas por el decreto del 9 de mayo del mismo año. Francesc Macià sería el primer presidente del entonces gobierno provisional de la Generalitat de Catalunya.

<sup>57</sup> Declaración en realizada en Mendiola (*ibíd.*).

<sup>58</sup> Compuesto por don Benigno y don Jesús Altube, Ontzain y don Francisco Solano.

<sup>59</sup> Desconocemos la fecha exacta de este acto, aunque por las referencias que hemos podido reunir, habría que situarlo entre 1933-1934.

<sup>60</sup> Situado por entonces en la céntrica Ronda de Sant Pau.

*Batzoki* barcelonés. A este acto seguiría una recepción para los invitados celebrada en el mismo local del *Batzoki*.

Bajo el patrocinio de la Consellería de Cultura de la Generalitat de Catalunya y también por iniciativa del *Batzoki*, se celebró en el Gran Teatre del Liceu una semana de ópera vasca, en la cual actuó el Orfeón Donostiarra (Orfeón Eusko Abetz Batza) y se representaron las óperas *Amaya* y *Mendi Mendian*, además de otros conciertos y recitales.

El *Batzoki* barcelonés continuaría, en los años anteriores al inicio de la Guerra, su deambular por otros locales de la ciudad condal. De este modo, sería trasladado en primer término al número 6 de la calle Porta Ferrissa y, posteriormente y hasta su cierre definitivo con motivo de la Guerra Civil, a la calle Rivadeneyra, cerca de la plaza de Catalunya.

## CUANDO EUSKADI ESTABA EN BARCELONA. LA MIGRACIÓN VASCA HACIA BARCELONA DURANTE LA GUERRA CIVIL ESPAÑOLA<sup>61</sup>

La Guerra Civil (1936-1939) supone un resquebrajamiento brusco y traumático de la sociedad española y de su actividad, y la vida social y cultural vasca en Cataluña no son una excepción a esta regla. Por diversas causas relacionadas directamente con la conflagración, Barcelona aparece especialmente en este período de beligerancia, al igual que en su momento ocurrió y ocurriría posteriormente con diversos países americanos, como un destino alcanzable para aquellos vascos que habían de abandonar su lugar de origen.

Durante la Guerra Civil y fundamentalmente durante el período en que la actividad bélica fue más fuerte en el Frente del Norte, en la cornisa cantábrica, así como en los primeros años de la posguerra, un importante número de vascos llegó a Barcelona huyendo de la situación crítica a que se había llegado en Euzkadi. Una parte significativa de este contingente ha residido a lo largo de los años y reside, incluso, todavía, en la ciudad condal.

Nos aproximaremos en el presente apartado al hecho histórico de la migración vasca hacia Barcelona durante y en los años inmediatamente posteriores a la Guerra Civil española, así como a la instalación provisional del Gobierno de Euzkadi en el

<sup>61</sup> Con posterioridad a la redacción final de este estudio, y desde un punto de vista histórico, ha aparecido el libro de Gregorio Arrien e Iñaki Goigana: *El primer exili dels bascos, Catalunya 1936-1939*. Barcelona/Bilbao, Fundació Ramón Trias Fargas/Fundación Sabino Arana, 2001, el cual contiene información complementaria con la que aquí referimos y que, por razones evidentes de contemporaneidad, no ha sido citado en este libro.

exilio en esta ciudad, durante un período de tanta importancia dentro de la historia contemporánea española –y de la *historicidad* vasca– como es este de la Guerra Civil. No es, sin embargo, en ningún momento nuestro propósito el ofrecer aquí una visión “histórica” ni mucho menos exhaustiva del fenómeno, sino, bien al contrario, cumplir con dos funciones: por un lado, situar los discursos de nuestros informantes –en tanto que *historicidades*<sup>62</sup>– en función de aquellos hechos considerados como “relevantes” desde el interior del colectivo mismo, desde el propio discurso de los vascos en Barcelona; es decir, aquellos hechos a través de los cuales es factible construir la historicidad y por lo tanto la identidad y la etnicidad grupales. Y, por otro lado, situar dichos discursos expuestos dentro de un marco coherente. Ello ha implicado acudir, en la mayor parte de los casos, a las fuentes mismas –primarias o secundarias– y a intentar ofrecer, asimismo, declaraciones complementarias o afines a nuestros propios discursos obtenidos, procedentes de otras fuentes diversas –como son, principalmente, la prensa de la época, declaraciones publicadas, libros de memorias, algunos de ellos de nuestros propios informantes e incluso algunas obras literarias (alguna de ellas, también de alguno de nuestros propios informantes) que recrean determinados momentos y lugares, dentro de un continuum que nos interesa para nuestro análisis. Fuentes estas últimas que forman también, a menudo, parte del discurso de los vascos en Barcelona, ya que frecuentemente han sido escritos por ellos mismos en el pasado (memorias, artículos en prensa, obras literarias...) y son, por lo tanto, susceptibles de ser analizados desde la perspectiva expuesta.

Pretendemos con todo ello obtener un cierto *corpus* ilustrativo de aquellos hechos y/o momentos considerados por los actores mismos como relevantes en una u otra medida; como susceptibles de formar parte, de construir un pasado común en la diáspora. En este sentido, pensamos que el éxodo vasco hacia la capital catalana instaura, durante la Guerra Civil, pautas propias dentro de los procesos migratorios que se dan en España y en Cataluña durante el siglo XX, pautas establecidas, en un contexto histórico y político específico que habría de marcar significativamente los acontecimientos posteriores.

## Los antecedentes: la *Delegación Vasca* en Cataluña y *Euzkadi* en Cataluña

Una vez iniciado el conflicto, se forma en Barcelona el Comité de Milicias Vascas de Cataluña, formado por vascos residentes y refugiados. Debido a las necesidades que comienzan a desprenderse de la presencia en la ciudad de los refugiados vascos, se creará el Secretariado Vasco de Barcelona, dedicado a la atención y asistencia a éstos y que tendrá su sede en el Centre Català Republicà, en el distrito IV (Ugalde, 1996:619).

<sup>62</sup> Tal como hemos explicado en el capítulo primero de este estudio.

En plena Guerra Civil y conforme empeoraba la situación en el frente del Norte, la situación en la zona republicana se vuelve cada vez más crítica, y Cataluña no será una excepción a esta regla. Los refugiados, procedentes de todos los puntos de España, comienzan a llegar en gran número, tanto a Cataluña en general, como a Barcelona<sup>63</sup> en particular. Un importante grupo de refugiados será, precisamente, el vasco, llegados desde la frontera francesa. Xavier Casademunt, responsable en aquel momento de la Comisaría de Refugiados de la Generalitat, expresa en una declaración publicada (Fabre, 1983) que él mismo fue a buscarlos a la frontera y les encontró en una situación *lamentable*; y que, “a su llegada a Barcelona fueron (llevados) al estadio de Montjuïc<sup>64</sup> y allí, en una semana de buena comida y baños de azufre, los dejaron limpios de sarna”. Tras entrar en contacto con los vascos que ya vivían en Barcelona, los recién llegados se incorporarán, participativa y organizativamente, a su nuevo lugar de residencia.

El caos. Todo era un caos. La gente por la calle, los refugios, los... (...) Militares por todas partes. (...) Son cosas que se te quedan. Las ves como chaval, pero se te quedan en la cabeza.

(Varón, vizcaíno, 68 años<sup>65</sup>)

Bajo los auspicios del Ministro de Justicia de la República, don Manuel de Irujo –quien será él mismo el representante del Gobierno vasco en Cataluña–, se creará en Barcelona<sup>66</sup> la *Delegación de Euzkadi en Cataluña*, instalada en el Paseo de Gràcia, número 63 y que llegaría a tener la consideración, por parte del gobierno de la Generalitat, de *residencia oficial* (cf. Butrón, 1999). En palabras del entonces Consejero de Comercio y Abastecimiento del Gobierno Vasco, Ramón María de Aldasoro:

La compenetración que existe entre el pueblo catalán y el país euzkeldun (*sic*), será intensificada por la Delegación creada, seguros de que, cuanto más nos conociéramos, mejor hemos de estimarnos.

No olvidará el Gobierno Vasco a sus hermanos de Cataluña y a los que residiendo en ella, acogidos a su hospitalidad, se ven ausentes de nuestro suelo y en situación desvalida<sup>67</sup>.

Otro de los consejeros, Juan de los Toyos, titular de Trabajo, Previsión y Comunicaciones, expresaba lo siguiente:

<sup>63</sup> “Así pudieron los niños y los adultos emigrados de la Andalucía desgarrada en el llanto de su tragedia, de los que venían de Castilla la Mártir y *del Norte heroico recientemente* poder olvidar un tanto su tragedia, reclinados en el regazo amable y oloroso de los bosques apacibles y las doradas playas de Cataluña” (Martí Ibáñez, 1937:38). La cursiva es nuestra.

<sup>64</sup> Señala asimismo Félix Martí Ibáñez (1937:40), antiguo director general de Sanidad y Asistencia Social de la Generalitat de Catalunya que “de dichas estaciones (de acogida de refugiados) funcionó eficazmente la de Barcelona, situada en el antiguo Estadio de Montjuïc”.

<sup>65</sup> Declaración tomada en 1988.

<sup>66</sup> Otras Delegaciones serán creadas en París, Bayona, Burdeos, Alicante y Valencia, además de Londres y Madrid.

<sup>67</sup> Palabras de Ramón María de Aldasoro en el libro *Euzkadi'ko Jaurilaritza'ren Ordekaritza Nagusia Catalunya'n*, (sf.:sp.).

Nuestra Delegación en Cataluña cumple fines de un alto sentido político y humano. Euzkadi no puede ni debe estar ausente en Cataluña. Sus postulados políticos e intereses comunes les obligan a estar unidos en las horas trágicas actuales y en el futuro<sup>68</sup>.

Igualmente, el titular de Justicia y Cultura, Jesús María de Leizaola, expresaba al respecto lo siguiente:

Una necesidad vital para Euzkadi ha creado esta Delegación que une en estos momentos de dura guerra civil a los dos pueblos del Pirineo. El vínculo geográfico, la común acción por la reconstitución política de ambos, son elementos vivos y palpantes que harán perdurar a esta Delegación en la forma que los tiempos la vayan modelando durante la guerra, la posguerra y la paz. Que ella cumpla tal labor de unión y solidaridad con el éxito que los sacrificios de ambos pueblos reclaman<sup>69</sup>.

Ricard Altaba, regidor del Ayuntamiento de Barcelona por Esquerra Republicana de Catalunya<sup>70</sup> (ERC) desde 1934, será nombrado secretario de la *Delegación* de Euzkadi ya en el año 1936<sup>71</sup>: “Nos instalamos en un edificio del paseo de Gracia, aquel que tiene una estatua de Elcano en la puerta. Estuve durante ocho meses, hasta que enviaron como delegado<sup>72</sup> a Areitioaurtena Arizpe<sup>73</sup> (*sic*)”.

Manuel de Irujo<sup>74</sup> explicaba, a principios de 1937, que la *Delegación vasca* se subdividía en cuatro secciones: la “Secretaría General<sup>75</sup>”, dirigida por Altaba y encargada del registro de vascos<sup>76</sup>, expedición de pasaportes, presos, papeles diversos y cuerpo de guardia –una compañía uniformada y motorizada de las Milicias vascas que se repartía por las dependencias de la *Delegación* y otras sedes vascas–. La se-

<sup>68</sup> Palabras de Juan de los Toyos en el libro *Euzkadi'ko Jaurlaritza'ren Ordekaritza Nagusia Catalunya'n*, (sf.:sp.).

<sup>69</sup> Palabras de Jesús María de Leizaola en el libro *Euzkadi'ko Jaurlaritza'ren Ordekaritza Nagusia Catalunya'n*, (sf.:sp.).

<sup>70</sup> En realidad, por la coalición Esquerreres Catalanes, integrada entre otros partidos por Esquerra Republicana de Catalunya y por el Partit Nacionalista Republicà d'Esquerra, del cual Altaba era dirigente y que poco más tarde se integraría en Esquerra Republicana de Catalunya.

<sup>71</sup> El Comissariat de Propaganda de la Generalitat de Catalunya editaría, posiblemente (el libro no tiene fecha de publicación) en 1938, el texto de Ricard Altaba: *Vuit mesos a la Delegació del Govern d'Euscadi, a Catalunya*, en el que Altaba explica las impresiones de su paso por la Delegación vasca. Se trata de un interesante documento que presenta un testimonio de primera mano sobre la Delegación y su actividad en esos años.

<sup>72</sup> Luis Areitioaurtena Arizpe será el delegado del Gobierno Vasco en Cataluña a partir de 1937. Altaba ejercerá las funciones de delegado provisional hasta su llegada.

<sup>73</sup> Declaración en Fabre (1983:18-19).

<sup>74</sup> Citado en Ugalde (*op. cit.*:621).

<sup>75</sup> Dependían de ella, específicamente y según fuente de la misma *Delegación de Euzkadi*, las secciones de: Milicias vascas antifascistas; Oficinas de Relaciones e Información; Ordenación del Patrimonio; Emisora de radio D.E.C. 1 y gabinete telegráfico; Contaduría; Autorización de pasaportes y Censo de ciudadanía (*cf. Euzkadi'ko Jaurlaritza'ren Ordekaritza Nagusia Catalunya'n*, sf.:sp.).

<sup>76</sup> Registro de ciudadanía vasca residentes en Cataluña: inscritos desde el primero de enero de 1937: 2.103 personas, con un promedio de 23 inscripciones diarias. Servicio de refugiados vascos: número de inscripciones desde el primero de diciembre de 1936 hasta marzo de 1937: 10.896 personas, con un promedio diario de 30 personas inscritas. Evacuados vascos procedentes de Madrid y Levante, hasta marzo de 1937: 836 personas (*cf. Euzkadi'ko Jaurlaritza'ren Ordekaritza Nagusia Catalunya'n*, sf.:sp.).

gunda era la sección de “Asistencia social<sup>77</sup>”, que controlaba el censo de refugiados y atendía las necesidades de éstos<sup>78</sup>. La tercera era la “Junta de Cultura y Propaganda<sup>79</sup>”, dirigida por el catedrático Telesforo de Aranzadi, que trataba de llevar a cabo o de colaborar con algunas iniciativas y actividades culturales a pesar de la guerra –un ejemplo de ello fue la *Semana Pro-Euzkadi*, de la cual hablaremos más adelante. Y la cuarta sección era la de “Economía y Finanzas<sup>80</sup>”, que trabajaba estrechamente con la Cámara Oficial Vasca de Comercio e Industria, siendo una de sus actividades el intercambio y la relación directa entre las economías vasca y catalana. Dicha Cámara de Comercio estaba regida por un consejo directivo, presidido por José de Aretxabaleta y compuesta, además, por toda una serie de sociedades empresariales, bien directamente vascas, bien dirigidas por vascos o íntimamente relacionadas con Euzkadi, que en fecha de marzo de 1937 sumaban un total de 69. El libro trilingüe –eusquera, castellano y catalán– editado por la Delegación General de Euzkadi en Cataluña, titulado *Euzkadi'ko Jaurlaritzaren Ordekaritza Nagusia Catalunya'n*, (sf.:sp.), constituye un documento de primer orden<sup>81</sup> en este sentido, al mencionar una por una y con sus direcciones respectivas, todas y cada una de las empresas que formaban parte de la Cámara de Comercio vasca. Dicha información, que relacionamos seguidamente, nos ofrece un dato de excepcional interés sobre cuáles eran las empresas vascas –o íntimamente relacionadas con Euzkadi– instaladas en Barcelona en ese momento, así como sobre su ubicación:

Tabla 1. **Empresas vascas (o relacionadas) instaladas en Barcelona en 1937**

Nº socio	Nombre de la entidad	Domicilio de la entidad
1	Compañía Vascongada de Seguros	Balmes, 62
2	Restaurant Achuri	Consulado, 23
3	Transportes reunidos	Lauria, 53
4	Beristain, s.a.	—
5	Aceros Finos, s.a.	Diagonal, 357
6	Compañía de Alcoholes	Av. E. Maristany, 17
7	Firestone Hispania, s.a.	Clarís, 92
8	El Cantábrico	Santa Ana, 11
9	Elgorriaga y Cia.	Diputación, 336

<sup>77</sup> Dependían de ella, específicamente: Censo de refugiados; Socorros; Inspección y control de viviendas; Registro de muertos, heridos y desaparecidos en campaña; Información y enlace con Cruz Roja Internacional; Servicios de evacuación; Sanidad y servicios médicos; Refugios y Correspondencia con las Cajas de Ahorros (cf. *Euzkadi'ko Jaurlaritzaren Ordekaritza Nagusia Catalunya'n*, sf.:sp.).

<sup>78</sup> Y que dirigía, asimismo, el refugio creado en la localidad de Berga.

<sup>79</sup> Con el nombre oficial de “Departamento político, Prensa y Propaganda”, dependían de ella, específicamente: Consejo de Cultura; Secretaría de relaciones con América y Filipinas; Corresponsal de Euzko-Deya (periódico vasco); Intervención *Euzkadi en Cataluña* (periódico) y Archivo y Prensa (cf. *Euzkadi'ko Jaurlaritzaren Ordekaritza Nagusia Catalunya'n*, sf.:sp.).

<sup>80</sup> “Departamento Comercial”, sin secciones dependientes (cf. *Euzkadi'ko Jaurlaritzaren Ordekaritza Nagusia Catalunya'n*, sf.:sp.).

<sup>81</sup> “La Delegación General de Euzkadi en Cataluña ofrece en estas páginas el testimonio del esfuerzo del Gobierno Vasco por dotar de órganos adecuados a nuestra civilidad” (cf. *Euzkadi'ko Jaurlaritzaren Ordekaritza Nagusia Catalunya'n*, sf.:sp.).

Nº socio	Nombre de la entidad	Domicilio de la entidad
10	Delaumet, s.a.	—
11	Chocolates Suchard, S.A.E	Cortes, 679
12	Mañé. s.a.	Cortes, 593
13	Crédito S. Loinaz, s.a.	Rbla. Cataluña, 29
14	Vasconia, Auto-transporte	Aragón, 355
15	Guillermo Pradera	Clarís, 111
16	Babcock y Wilcox	Fontanella, 8
17	S.A. Lanera Hurtado de Mendoza	—
18	Coromina Industrial	Porvenir, 115
19	S. Ibérica de Gomas y Amiantos	—
20	Roneo, Unión Cerrajería	Rda. Universidad, 21
21	Francisco Ormaeche y Cia.	Layetana, 45
22	R. Oyarzuny Cia.	Rbla. Cataluña, 81
23	Onea, s.l.	Mallorca, 336
24	Toribio Erenchun	Cortes, 484
25	Sociedad Ibérica de Construcciones Electricas	Diagonal. 353
26	Rodamientos SKF	Corte, 644
27	Guillermo Trúniger	Balmes, 7
28	Cia. Vinícola Norte de España	Bruch, 144
29	Junqueira, Mirelles y Cia.	Layetana, 18
30	Bodegas Bilbaínas	Muntaner, 95
31	Compañía Bilbao de Seguros	Paseo de Gracia, 24
32	Compañía Aurora de Seguros	Cortes, 620
33	Pagès, s.a.	Ancha, 35
34	Eguzkia, s.a.	Aragón, 371
35	Trueba y Pardo	Antigua San Juan, 10
36	Pérez Ullibarri e Hijos	Paseo Colón, 24
37	Transportes La Vasco-Catalana	Diputación, 307
38	Herederos de Ramón Múgica	Cortes, 550
39	Urizar y Aldecoa	Ancha, 33
40	Compañía Naviera Sota y Aznar	Layetana, 20
41	Compañía Euzkalduna C. y R.	Layetana, 20
42	Compañía Siderúrgica Mediterráneo	Layetana, 20
43	Brasso, S.A.E	Plaza Letamendi, 35
44	Banco de Vizcaya	Plaza de Cataluña, 21
45	H. de D. Dámaso Martínez	Rbla. Cataluña, 43, 2º, 2ª
46	El Material Industrial, C.A. de Bilbao	Giner de los Ríos, 10
47	Compañía de seguros Izarra, s.a.	Layetana, 40
48	Hilario A. Ostiz	Paseo de Gracia, 28
49	Basilisa Inchausti	—
50	Víctor Grüber	Pelayo, 46, 2º
51	La Papelera Española	Layetana, 20
52	Lope Alberdi	Paseo de Gracia, 126
53	Unión Española de Explosivos	Layetana, 20
54	Ricardo de Beascos	Merced, 23
55	Lanera Vasco-Catalana	Viladomat, 136

Nº socio	Nombre de la entidad	Domicilio de la entidad
56	Echevarría, s.a.	Aribau, 177, 1º, 2ª
57	C. Gerhard y Pascual	Layetana, 20
58	Herederos de Martín Herrero	Muntaner, 261
59	Antonio Solans	Diputación, 118
60	Fábricas Reunidas de Caucho y Apósitos	Cortes, 615
61	Agfa Foto	Rbla. Cataluña, 135
62	Central de Fabricantes de Papel	Layetana, 20
63	José Massalleras	Rbla. Sta. Mónica, 2
64	Amador Fernández Bilbao	Bailén, 2
65	Agustín Vargas Calleja	Rda. San Pedro, 36
66	Guillermo Pasch Hermanos	Córcega, 220
67	Ramón Viladomat	Paseo Sagrada Familia, 11, 5º, 1ª
68	Teodoro Bilbao y Lacheaga	José A. Clavé, 25, 2º, 3ª
69	Pedro Alberdi Larriategui	Menéndez Pelayo, 97

Fuente: *Euzkadi'ko Jaurlaritzaren Ordekaritza...* (op. cit.:sp). Datos correspondientes a la situación de la lista de socios en la Cámara de Comercio en el mes de marzo de 1937.

La *Delegación*, en tanto que representación oficial de Euzkadi, llevará también una amplia actividad diplomática con las representaciones extranjeras establecidas en Barcelona. Sin embargo, la hegemonía de la *Delegación* no será completa. Bajo los auspicios de los partidos de izquierda se creará otro organismo: *Euzkadi en Cataluña*, el cual aglutinaba a aquellos vascos próximos políticamente a la izquierda y que no reconocían a la *Delegación*, representante oficial del Gobierno Vasco en Cataluña, como su representante<sup>82</sup>. Este organismo contará, incluso, con un diario propio de su mismo nombre: *Euzkadi en Cataluña*, que publicará sus números durante un año, entre diciembre de 1936 y diciembre de 1937<sup>83</sup>. A nivel de publicaciones, es significativo señalar la reaparición en Barcelona, entre diciembre de 1937 y enero de 1939, del diario *Euzkadi*, órgano del EAJ-PNV, continuando con la numeración con la que aparecía en Bilbao (Ugalde, op. cit.:619). Igualmente, se publicarán en Barcelona, en diversos momentos, otros periódicos vascos o dirigidos total o parcialmente a los vascos refugiados: *Reconquista*, *Semanario de los evacuados* y *Euzkadi Roja*.

La *Delegación General de Euzkadi* iniciará su actividad a partir de noviembre de 1936, con Santiago de Dañobeitia –secretario político– y Ricard Altaba –secretario general– al frente, con la colaboración de relevantes personalidades de la vida vasca en Barcelona, como el antropólogo Telesforo de Aranzadi, catedrático de la Universidad de Barcelona y ampliamente citado en capítulos anteriores. Pero es, significati-

<sup>82</sup> No hemos de olvidar que la *Delegación* representa en estos momentos al Gobierno vasco del Lehendakari Aguirre, perteneciente al Partido Nacionalista Vasco (EAJ-PNV), partido democristiano y con fuertes vínculos con la iglesia católica, a pesar de su fidelidad a la República y su manifiesta oposición a los insurrectos.

<sup>83</sup> El primer número de *Euzkadi en Catalunya* aparecerá el 12 de diciembre de 1936 y señala en su portada que está “editado por un grupo de refugiados vascos”.

vamente, a partir de la llegada de Luis Areitioaurtena a la *Delegación*, en abril de 1937, cuando se da un impulso definitivo a la creación y desarrollo de una importante red organizativa. Se centrará y se optimizará la acción de la ayuda a los refugiados vascos; se creará una milicia vasca, establecida en la población vallesana de Pins del Vallès; se facilitará el que los niños vascos puedan seguir estudiando en la retaguardia, inaugurando la primera *ikastola* en Cataluña, situada en la céntrica plaza del Pi, en el edificio de la biblioteca Apel·les Mestres; se distribuirá a los refugiados por diferentes localidades catalanas –la primera de las cuales fue Ribes de Fresser, en cuyo balneario fueron acogidos en un primer momento los refugiados hasta que el número excesivo y las necesidades imperiosas de espacio e infraestructuras obligaron a buscar otros destinos (cf. Butrón, 1999); se organizará un servicio médico y se documentará a los refugiados con un carnet que les acreditaba como vascos, llegando incluso a buscar trabajo a algunos de los recién llegados<sup>84</sup>. Se creará un nexo entre las dos zonas, tanto por medio de la comunicación de noticias a los familiares, como por medio de una línea de transporte que pasaba por Francia para llegar finalmente a Bilbao, etc.

Igualmente, el 19 de marzo de 1937, la *Delegación General de Euzkadi en Cataluña* inaugura también en Barcelona una oficina comercial, así como una emisora de radio de onda extracorta, de *gran potencia*<sup>85</sup>. Como dato curioso y entre otras personalidades oficiales que acuden al acto de inauguración, vemos que se encuentra en ella don Telesforo de Aranzadi, “en representación de la Universidad<sup>86</sup>”.

Los días 27 y 28 de marzo de 1937 se conmemorará en Barcelona el Aberri Eguna, día de la Patria Vasca, con una serie de actos organizados por la *Delegación* y en los cuales intervinieron destacadas personalidades de la vida política catalana y de la *Delegación* misma. El presidente Companys envió una nota de adhesión y saludo al Gobierno Vasco y al pueblo vasco en general<sup>87</sup>.

<sup>84</sup> Existen también referencias de una “Residencia vasca” de la cual no hemos podido encontrar la ubicación real. Una referencia a ella se encuentra en la nota de prensa “La boda de unos refugiados vascos”, en *La Vanguardia*, 20 de noviembre de 1936. Agradecemos al historiador Jordi Bou su ayuda en este aspecto.

<sup>85</sup> *La Vanguardia*, sábado, 20 de marzo de 1937, p. 3. Cf. también el libro editado por la propia Delegación, titulado *Euzkadi'ko Jaurlaritza'ren Ordekaritza Nagusia Catalunya'n*, (sf.), posiblemente publicado este mismo año y donde figura una fotografía de la “Estación Emisora D.E.C. número 1”, dependiente del servicio de propaganda de la Delegación y sita en el Palacio de Elcano, sede principal de la Delegación, en el paseo de Gràcia. Igualmente, Altaba (sf.:53) da noticia en su libro *Vuit mesos a la delegació d'Euscadi, a Catalunya (sic)* de la creación de esta emisora, tras la llegada de Ramón María de Al-dasoro como Consejero de Comercio y Aprovisionamiento.

<sup>86</sup> *ibíd.*

<sup>87</sup> *Euzkadi en Catalunya*, núm. 17. Barcelona, 3 de abril de 1937.

## La Semana Pro-Euzkadi<sup>88</sup>

Uno de los aspectos festivos y reivindicativos más destacables de la vida vasca en Barcelona en estos momentos de conflicto bélico civil es el de la celebración de la *Semana Pro-Euzkadi*, organizada con la voluntad de convertirse en un nexo de unión entre catalanes y vascos y en la cual participaron la casi totalidad de partidos políticos republicanos. La *Semana Pro-Euzkadi* se celebró entre los días 29 de mayo y 6 de junio de 1937, entre dos fechas muy significativas: por un lado, el bombardeo de Guernica, el 26 de abril y, por otro, la caída de la ciudad de Bilbao, el 19 de junio.

A pesar de nacer, inicialmente, en medio de la conflictividad entre las dos organizaciones vascas de Barcelona (la *Delegación y Euzkadi en Cataluña*), la *Semana Pro-Euzkadi* consigue aglutinar en su organización a los partidos y organizaciones dominantes. El día 28 de mayo de 1937 se produjo el acto final de la organización, otorgando el cargo de presidentes del comité organizador, de manera honorífica, a los presidentes de Cataluña y de Euzkadi: Lluís Companys y José Antonio de Aguirre<sup>89</sup>. Así nació “una comisión pro-Euzkadi, que está integrada por los delegados de la presidencia de este comité, dos representantes del comité pro-ejército Popular Regular, dos de la Comisión de Propaganda de la Generalitat y un representante de la Delegación de Euzkadi en Cataluña<sup>90</sup>”.

El mismo día 28 de mayo se celebró una rueda de prensa, en la cual se presentaban las *Jornadas a favor de Euzkadi*<sup>91</sup> y *las diferentes personas vinculadas al proyecto*<sup>92</sup>. *El Diari de Barcelona*, órgano de expresión del partido *Estat Català*, publicó la siguiente programación: “Cada día gran representación de la gala “Pedro Mari”. Cada día grandes acciones preparatorias de la ofensiva. Cada día, catalanes, acordados de Euzkadi. Domingo día 30 – Día del corazón generoso barcelonés. Lunes, martes y miércoles, preparación de la ofensiva, los distritos tienen la palabra. Jueves día 3 – Día de Guernica. Viernes día 4 – La juventud en pie de guerra. Sábado día 6 – Por Euzkadi, la ofensiva<sup>93</sup>”.

En la *Semana* encontramos dos elementos centrales: por una parte, la obra *Pedro Mari*; y por otra, un monumento de homenaje a Guernica, simbolizado por su árbol.

<sup>88</sup> Agradecemos enormemente, es este apartado, la contribución y datos aportados por nuestro amigo y colaborador, el historiador Jordi Bou. Con una extensión más breve y desde un punto de vista más directamente historiográfico sobre la *Semana Pro-Euzkadi*, cf. Bou y Medina (1999).

<sup>89</sup> *La Vanguardia*, 25 de mayo de 1937.

<sup>90</sup> *La Vanguardia*, 23 de mayo de 1937.

<sup>91</sup> Tanto en Barcelona como en comarcas. Fuera de la ciudad condal, las celebraciones tuvieron lugar en diversas poblaciones: Sitges, Vilanova i la Geltrú, Manresa, Igualada, Torredembarra, Reus, Tortosa, Caldes de Montbuí, Vilaboi, Balsareny, Pins del Valles... A diferencia de Barcelona, en estos lugares las celebraciones tuvieron un carácter más festivo y cultural-deportivo que político.

<sup>92</sup> El nuevo comité estaba formado por los Señores Tar (Estat Català), Salvador (J.S.U.), Obies (U.G.T.), Imbert (E.R.C.), Areitioaurtena (Delegación de Euzkadi en Catalunya), Martí (Comitè Pro-Exèrcit Popular Regular), Bruzuela (Comissaria d'espectacles públics), Laya (secció de films) y, como ya hemos comentado y de forma no presente, Lluís Companys y José Antonio de Aguirre, quien envió un telegrama, leído por su representante en Cataluña, dando todo su apoyo al nuevo proyecto (Jordi Bou, comunicación personal).

<sup>93</sup> En catalán en el original. *Diari de Barcelona Estat Català*, 29 mayo de 1937. (cf. Bou y Medina, en prensa).



*Fachada del Gran Teatre  
del Liceu de Barcelona,  
sede de algunas  
actuaciones durante la  
Setmana Pro-Euzkadi*

La obra de teatro *Pedro Mari* fue escrita originalmente en euskera por el literato y el político vasco Arturo Campión. Su traducción y arreglos quedaron a cargo de Alfredo Echava, la familia del cual vivía en aquel momento en Barcelona –su hijo Tomás era comandante de las milicias vascas en Cataluña, situadas en la población de Pins del Vallés. Estrenada con un gran despliegue propagandístico en el Gran Teatre del Liceu el día 29 de mayo, la obra era el primer gran acto de las celebraciones de la *Semana*<sup>94</sup>. Al estreno de la obra, interpretada por la compañía Barrón-Calache y dirigida por Pedro Miguel, asistieron don Antoni M. Sbert en representación del President Companys, el General Poza y el representante de Euskadi, don Luis Areitioaurtena. Su entrada en el teatro fue acompañada –de manera altamente simbólica– por un grupo de ezpatadantzaris con ikurriñas. El acto se inició con un breve discurso del Sr. Tort, representante del *Comitè Pro-Exèrcit popular*. La orquesta encargada de abrir las actuaciones fue la *Banda Municipal de Madrid*, bajo la dirección del maestro Sorozábal. La *Banda Municipal de Barcelona* la sustituyó a partir de la segunda jornada.

La obra se interpretó en Barcelona durante todos los días que duraron los actos en defensa de Euskadi y fue editada por el Comitè Pro-Exercit. *Pedro Mari* marcaría

<sup>94</sup> Como curiosidad, cabe destacar que el precio de las entradas oscilaba entre las 2'50 pts. de una butaca, las 1'25 pts de la entrada general y las 25 pesetas de un palco.

también la clausura de las diferentes *Semanas Pro-Euzkadi* que se realizarían en diversas ciudades catalanas<sup>95</sup>.

El otro elemento que centró los actos fue el árbol de Guernica, situado en el centro de la emblemática Plaza de Catalunya. La estructura del árbol se basaba en tres elementos cúbicos superpuestos con las caras orientadas hacia los cuatro puntos cardinales. El primero de ellos, en la base, mostraba consignas a favor de Euzkadi y contra el fascismo. Encima de éste, tenemos otro cubo de dimensiones más reducidas, que tenía sus caras Norte y Sur decoradas con una ikurriña y las caras Este y Oeste con una Senyera. Encima, encontramos un rectángulo cúbico, con todas sus caras decoradas con el mismo motivo: el bombardeo de Guernica.

La *Semana* fue un cúmulo de actos reivindicativos políticos, culturales y deportivos: desde pequeños actos para recaudar fondos<sup>96</sup>, hasta las grandes manifestaciones militares y políticas, como fue, por ejemplo, la fiesta de clausura. Pero, básicamente, las celebraciones fueron festivas, localizadas sobre todo en el centro de Barcelona. La noche del 4 de junio, en el teatro *Olimpia*<sup>97</sup>, se programó un festival lírico organizado por *l'Escola de Militars de Catalunya*, con la finalidad de recaudar fondos tanto para el frente de Madrid como para el del Norte.

El deporte vasco tuvo también un lugar importante y especialmente la pelota vasca, muy conocida en Barcelona<sup>98</sup>: no olvidemos que es, ya en ese momento, una ciudad con un destacable número de frontones, los cuales constituyen, por un lado, un importante lugar de reunión para los residentes vascos en la ciudad y, por el otro, cuentan con el atractivo de las apuestas, bastante extendido, principalmente entre los vascos, aunque también entre los asistentes a los partidos en general.

(...) Siempre se ha hecho. Yo no, porque con las cosas del dinero... no... Nunca me ha gustado jugármela, pero sí que la gente lo hacía. Es costumbre, como allí (Euskal Herria) (...) Ahora sí que no, porque los partidos y eso no..., ya no son como los que había y la gente no va. Ahora van los críos y los padres, para verlos, pero ya no hay aquello que había con los partidos, que si jugaba no-sé-quié, que si jugaba no-sé-cuántos, que la gente iba... (...)"

(Varón. Vizcaíno, 70 años<sup>99</sup>)

<sup>95</sup> La obra se representó en Manresa (9 de junio), Reus (10 de junio), Tarragona (11 de junio) y Lleida (13 de junio), gracias al *Sindicat de Dibuixants Professionals de la U.G.T.*, que trasladaba los decorados y a la misma compañía Barron-Calache, que la interpretaba.

<sup>96</sup> Al pasear por las barcelonesas Ramblas, por ejemplo, se podían ver cantidad de pancartas alusivas al conflicto y a los actos, así como comprar insignias o recordatorios con la inscripción *Per Euzkadi a l'ofensiva* y contribuir, de tal forma, con la recaudación de fondos para el frente.

<sup>97</sup> No era la primera vez que este teatro, al igual que otros de la capital—como el mismo Liceo—albergaba actos relacionados con Euskadi. Líneas atrás hemos mencionado el caso de un *Folklore vasco* celebrado en el mismo teatro Olimpia y en el cual actuaron grupos procedentes de Euskadi: *harrijazotzailés, aizkolaris*, etc. y, junto a ellos, el coro y los *ezpatadantzaris* del *Batzoki* barcelonés.

<sup>98</sup> Más adelante, en el capítulo dedicado al deporte, nos extenderemos más sobre este particular.

<sup>99</sup> Declaración tomada en 1997.

Como ejemplo, podemos destacar que el día 23 de mayo, en el Frontón Principal Palacio, se organizó un partido de pelota, cuya recaudación fue destinada a la lucha del pueblo vasco. En buena parte de estos actos deportivos encontramos actuaciones culturales y folklóricas vascas. Pero no únicamente en aquellos espectáculos exclusivamente vascos, sino en diversos actos de carácter popular, como por ejemplo partidos de fútbol. En su mayor parte, estas actuaciones se basaban en grupos de ezpatadantzaris y txistularis, junto con grupos de bailarines. Pero serán los actos políticos los que, ya desde el comienzo, protagonizarán la *Semana*. El 3 de junio, por ejemplo, se celebrará el día de Guernica, con un fuerte protagonismo femenino. Frente al monumento al árbol de Guernica, la esposa del President Lluís Companys hizo donación de un ramo de flores a la señora de Luis Areitioaurtena. Posteriormente se ofreció una corona de flores en homenaje a las víctimas del bombardeo.

El final de la *Semana* llegará el día 6 de junio, con un acto popular en la Plaza de Catalunya, en el cual participaron todas las fuerzas políticas republicanas y representaciones de todos los distritos urbanos de Barcelona, bajo la vigilancia de una compañía de la División del Ejército Vasco de Cataluña. Alumnos de l'Escola Popular de Guerra llevaron las banderas –la Senyera y la Ikurriña–, custodiadas por un grupo de ezpatadantzaris y un grupo de chicas de la sección femenina del P.S.U.C. Participaron, entre otros, Luis Areitioaurtena, jefe de la Delegación de Euzkadi en Catalunya y Antoni M. Sbert en representación del President de la Generalitat. El propio Ministro de Justicia de la República, don Manuel de Irujo, sin el cual la creación de una Delegación vasca en Barcelona no hubiese sido posible, envió un telegrama de felicitación.

Tras la clausura de la *Semana*, la ciudad de Bilbao caerá en manos de las tropas *nacionales* el día 19 de junio. El Gobierno vasco se verá obligado a abandonar Euskadi. Curiosamente, Barcelona se convertirá, durante este mismo año de 1937, en la sede del Gobierno Vasco en el exilio y, en cierto modo, en “capital oficiosa de Euskadi”.

## El viaje. Algunas anotaciones sobre el Frente del Norte

Tras un fracasado intento, en mayo de 1937, de establecer la paz entre los mandos franquistas y el gobierno del *Lehendakari* Aguirre (cf. Rojas, 1983:42), las tropas “nacionales” rompen el “Cinturón de hierro” de Bilbao y la ciudad cae en sus manos el día 19 de junio. Cuatro días más tarde, el 23 de junio, Franco publicaba un decreto por el cual se derogaba el Estatuto de Autonomía<sup>100</sup> y se suspendían las concertaciones económicas, especialmente de las provincias de Vizcaya y Guipúzcoa –Álava había permanecido favorable al alzamiento nacional (cf. Heiberg, 1991: 127,

<sup>100</sup> Euskadi había obtenido su Estatuto de Autonomía del Gobierno de la República española en el año 1936. José Antonio de Aguirre sería el primer *Lehendakari*.

129; Ugarte, 1988)–, como represalia por su apoyo a la República (cf. Madrideoj. 1978:311).

Desde Villaverde de Trucíos<sup>101</sup>, el Lehendakari Aguirre declaraba:

Hemos obrado noblemente. Nuestra conducta no ha variado ni siquiera a última hora. Hemos dejado intacto Bilbao y sus fuerzas productoras; hemos dado libertad a los presos con generosidad, que es pagada por el enemigo con persecuciones y fusilamientos. Ningún despojo es imputable al ejército vasco<sup>102</sup>.

Antes de la caída de la capital vizcaína, sin embargo, el Gobierno vasco había propiciado ya dos evacuaciones voluntarias del personal civil, que habría de ser llevado fuera del territorio de Euskadi. Especialmente conocido a nivel popular es el caso de los niños vascos que fueron embarcados hacia diversos países europeos, como pueden ser Francia, Gran Bretaña<sup>103</sup>, Bélgica o la Unión Soviética, en barcos como el vapor-correo *Habana*, en el cual, concretamente, se llevaron a cabo algunas salidas masivas de niños, de hasta incluso alrededor de cuatro mil<sup>104</sup>.

Yo fui uno de los niños que fueron evacuados a Francia cuando la Guerra. Creo que iban unos dos mil a Francia y otros mil a Rusia. Nos embarcaron en un trasatlántico<sup>105</sup>, el ‘Habana’, en Portugalete y nos sacaron de España. (...) Yo fui a Nîmes y allí estuve viendo con una familia valenciana que me acogió hasta que me devolvieron con mis padres. (...) Cuando volví, tenía yo ya unos diez años y poco después me vine con mi madre aquí a Barcelona.

(Varón, vizcaíno, 63 años<sup>106</sup>)

Mi madre no quería que me fuera, pero mi padre la convenció. Le dijo: ¿Pero qué quieres? ¿que le maten? ¿Que le caiga una bomba?

(Varón, vizcaíno, 67 años<sup>107</sup>)

<sup>101</sup> Una de las últimas aldeas de Vizcaya antes de entrar en la provincia de Santander. Aguirre dirigió desde allí la evacuación hacia el Oeste.

<sup>102</sup> Declaración del Lehendakari Aguirre recogida en Bastarreche *et al.* (1987). Capítulo 14: “El hundimiento de Euskadi”.

<sup>103</sup> En referencia al caso concreto de Gran Bretaña, ver Fouce (1986, inédito). La ensayista y escritora catalana Maria Teresa Pàmies, implicada y gran conocedora del exilio vasco en Cataluña, en su novela *La filla del gudari* señala que: “El Gobierno Vasco en el exilio financiaba el funcionamiento de modestas colonias de refugiados y las organizaciones antifascistas de Gran Bretaña aportaban cosas importantes: maestros y educadores que trabajaban solidariamente en el ámbito cultural y artístico sin interferir en las actividades de la cultura estrictamente vasca: enseñanza del euskera, los coros y canciones tradicionales y los grupos de danzas y de teatro que mantenían viva la identidad nacional del colectivo desenraizado de la tierra” (1997:114). Igualmente, hace decir a uno de sus personajes –una mujer vasca que, cuando niña, durante la Guerra, había estado refugiada en Cataluña–: “Desde Figueres no nos volvimos a ver; cuando acabó el bombardeo nos subimos a un camión y dos horas después estábamos en Perpinyà, donde el delegado del Gobierno Vasco nos tenía preparado un refugio de tránsito. Nuestro destino era Inglaterra, donde ya funcionaba una colonia para niños de Euskadi” (*op. cit.*:101).

<sup>104</sup> Con respecto a los niños de Euskadi, vemos cómo, según los servicios vascos de asistencia social, el número de niños evacuados en abril de 1938 ascendía a 37.930: 22.234 en Francia; 6.200 en Cataluña; 3.956 en Gran Bretaña; 3.201 en Bélgica; 1.889 en la URSS; 245 en Suíza y 105 en Dinamarca. Cf. *El exilio español en la Guerra Civil* (1995).

<sup>105</sup> El informante menciona el “Habana” como un trasatlántico. Se trata, sin embargo, como hemos dicho anteriormente, de un vapor-correo. Fouce (*op. cit.*) señala asimismo que “El *Habana*, viejo vapor propiedad del Gobierno Vasco adaptado para el transporte de refugiados, iba acompañado por un destructor español y el yate *Goizeko-Izarra*”.

<sup>106</sup> Declaración tomada en 1992.

<sup>107</sup> Declaración tomada en 1995.

El 17 de junio de 1937, dos días antes de la caída de Bilbao, se había evacuado la ciudad: “Más de doscientos mil vascos han abandonado su pueblo por no querer convivir con los invasores” (Aguirre, 1978:172). En la última semana, “50.000 personas escapan a Bayona en el *Seven Seas Spray*, contratado por el gobierno de Euzkadí y en el barco francés *Bobie*” (Rojas, *op. cit.*:49). La salida se orientó hacia el Oeste y ciudades como Santander o Avilés fueron destino temporal de los refugiados:

(...) Pequeño, pero bien pequeño. Eran sitios donde yo no había estado, no había oído hablar nunca. (...) Y luego como borregos, p'allá, ivenga! ivenga gente! Yo no sabía ni dónde estaba (...)

(Varón, vizcaíno, 68 años)

El Gobierno Vasco, presidido por el Lehendakari Aguirre, se dirigió también hacia Santander, a través de un puente aéreo hasta Torrelaguna y desde allí, en un vuelo sin escalas hasta Reinosa, todo ello facilitado, *in extremis*, por el ministro Indalecio Prieto. Ya en Santander:

La triste situación que arrastraban los miles y miles de ciudadanos vascos emigrados hizo que nuestras gestiones para la evacuación se multiplicaran y tanto nosotros como el Señor Irujo –entonces ministro de Justicia de la República– pusimos en ello toda nuestra alma. La evacuación no sólo se refería a la población civil, sino también al pavoroso problema creado por los ocho mil heridos hospitalizados, para calificar de alguna manera el hecho de su establecimiento en Santander (Aguirre, *op. cit.*: 189).

Casi nos morimos. Aquello (Santander) era... demencial, vamos. Inexplicable. Desgraciadamente nos esperaban más días como aquéllos (...)

(Varón, vizcaíno, 82 años<sup>108</sup>)

Otro de nuestros informantes, en unas memorias que publicó antes de morir sobre la etapa de su participación en la Guerra Civil, escribe al respecto:

El recuerdo de su paso por Santander no tendrá para los vascos nada de agradable ni acogedor.

(Sarasola, 1992:285)

La situación en Santander se convirtió en desesperada. La ciudad fue escenario de revueltas originadas por un alzamiento de la V Columna. La gente utilizaba todas las embarcaciones de que podía disponer para poder huir a Asturias o a Francia. Gamir, Ulíbarri, Leizaola, Aguirre y otros dirigentes vascos huyeron en avión hacia territorio francés (*cf.* Thomas, 1967:553-554). En Biarritz, esperan a Aguirre su esposa e hija, llegadas a Francia meses antes, en las evacuaciones organizadas para mujeres, niños y ancianos.

<sup>108</sup> Declaración tomada en 1996.

## Barcelona como destino

Nosotros éramos lo que se llamaba *Rojos* y huyendo de Franco, pues vinimos desde Eibar a Bilbao, de Bilbao a Santander y de Santander a Avilés. Después, desde allí, nos fuimos por mar hasta Burdeos<sup>109</sup> y de Burdeos volvimos a pasar la frontera hasta aquí (Barcelona).

(Varón, vizcaíno. 68 años<sup>110</sup>)

Las palabras de este informante, que llegó a Barcelona en 1937, son reveladoras, ya que describe el camino seguido por les emigrados desde la salida de Bilbao hasta qua pasaron nuevamente la frontera a territorio republicano por la zona catalana. “Aquella noche en que empezaron a llegar los de Asturias y de Vasconia a Puigcerdà la recuerdo como una cosa dantesca<sup>111</sup>”. Se desplazó un importante –e indefinido– número de vascos hacia Cataluña. En un pequeño artículo publicado en el diario “La Vanguardia” en enero de 1938<sup>112</sup>, en el cual se relaciona el orden de racionamiento de los vascos de Barcelona, se referencia un número de personas alrededor de las cinco mil cuatrocientas. El número, sin embargo, era seguramente muy superior<sup>113</sup>. La gente había llegado por distintas vías; algunos estaban registrados, otros no. Otros, llegados durante o después de la Guerra, utilizaron redes familiares como contacto para su traslado e instalación en Barcelona o Cataluña<sup>114</sup>.

Teníamos familia en Barcelona. Nos ayudaron al llegar (...) (Pero) Luego nos tuvimos que buscar casa donde estar. (...) Era (...) un momento (...) difícil para todos.

(Varón. Vizcaíno, 67 años<sup>115</sup>)

La escritora Maria Teresa Pàmies, miembro en los años treinta de la Joventut Socialista Unificada de Catalunya (JSUC) y con fuertes nexos con los refugiados vascos y sus instituciones, señala en un reciente libro cómo el Gobierno Vasco –ya en el

<sup>109</sup> La ciudad francesa de Burdeos se había convertido en estos momentos de conflagración en un importante centro de acogida y distribución de refugiados, tanto españoles en general, como para los vascos en particular. Funcionan, en este sentido, asociaciones tales como el Comité National Catholique d'Accueil aux Basques, creado en Burdeos y que “había actuado eficazmente en el socorro de los fugitivos de Euskadi (y que proveía de) cantidades importantes de víveres” (Raguer, *op. cit.*:503).

<sup>110</sup> Entrevista llevada a cabo en 1988.

<sup>111</sup> Xavier Casademunt, responsable de la Comisaría de Refugiados de la Generalitat de Catalunya en el año 1937. Declaración en Fabre (1983:17).

<sup>112</sup> “La Vanguardia”. Barcelona, 29 de enero de 1938.

<sup>113</sup> Una noticia de *La Vanguardia* del 2 de diciembre de 1937 nos da un número de alrededor de 150.000 vascos en Cataluña (cf. Bou, 1994:34). La *Delegación* vasca en Barcelona se impondrá, entre sus cometidos, la difícil elaboración de un censo de residentes y refugiados vascos.

<sup>114</sup> Tanto a nivel particular como público. Una noticia de *La Vanguardia*, del día 11 de mayo de 1937, expone: “Se ruega encarecidamente a los vascos residentes o refugiados en Cataluña (que) cuenten con familiares que se hallan en Vizcaya, pasen por el Departamento de Asistencia Social de esta Delegación, al motivo de indicar si al ser evacuados aquellos de Vizcaya, les pueden recibir en sus domicilios y la ayuda que les pueden prestar. Asimismo, esta Delegación hace igual llamamiento a todas cuantas personas de espíritu humanitario estén dispuestas a ceder a los refugiados procedentes de Vizcaya, pisos, torres y toda clase de alojamiento”.

<sup>115</sup> Declaración tomada en 1996.

exilio— organizó y financió refugios para atender a la población civil vasca evacuada en Cataluña. Se habilitaron tres refugios en diferentes localidades de la provincia de Girona: Breda, Anglés y La Sellera<sup>116</sup>. Reunieron centenares de mujeres, ancianos y muchos niños, que siguieron los estudios interrumpidos por la Guerra y el éxodo. Fueron inscritos en las escuelas locales, con escolares catalanes y refugiados de otras zonas “liberadas” por las tropas facciosas. Se organizaron clases de euskera para los niños vascos en los mismos refugios. El de La Sellera se convirtió en una colonia exclusiva para los niños huérfanos, hijos de caídos en el combate o desaparecidos (Pàmies, 1997:14,24).

La salida y permanencia de los niños vascos en los destinos fuera de España plantearía posteriormente algunos problemas a la hora de la repatriación. En referencia a estos niños exiliados, vemos que el comité de repatriación de los niños vascos se negaba a devolverlos a la península, ya que “se sabe que más de un millar de padres se encuentran en la España republicana (...) Acontecimientos recientes, incluyendo la destrucción de un centro de niños refugiados en Barcelona muestran la dificultad de enviarlos a estas regiones<sup>117</sup>”. Con Relación a la repatriación de los niños cuyos padres se encontraban refugiados en Barcelona, Fouce (*ibíd*) señala que “los padres de 23 niños refugiados en Catalunya nos pidieron que les enviásemos a sus hijos. Dieciocho más lo eligieron ellos mismos, mayores de catorce años. Debido a la situación de Barcelona, no se envían más desde entonces<sup>118</sup>”.

## Tiempo y espacio simbólicos del exilio vasco en Barcelona. El caso del Gobierno Vasco

El delegado del Gobierno Vasco en Cataluña, Luis Areitioaurtena, será uno de los acompañantes del Presidente Aguirre en su viaje a Barcelona<sup>119</sup> en julio de 1937, procedente de Valencia —sede en aquel momento del Gobierno de la República española, donde se trasladó desde Madrid el 17 de junio de 1937. El avión del Lehendakari aterrizó en el campo de aviación de Reus (Tarragona) el jueves 22 de julio, a las 16:27 horas. Tras el homenaje de las autoridades se trasladó desde allí en automóvil hacia la ciudad condal, parándose y recibiendo diversos homenajes en diferentes localidades catalanas, como Tarragona, l’Arboç o Vilafranca del Penedès<sup>120</sup>.

<sup>116</sup> Para la atención a los refugiados vascos, el gobierno de la Generalitat de Catalunya había puesto también a disposición de la *Delegación vasca* el balneario de Ribes de Fresser (Ugalde, *op. cit.*:622).

<sup>117</sup> Cf. Fouce (1986:62); cita procedente de *The Times*, Londres, 7 de febrero de 1938.

<sup>118</sup> La nota procede de *The Times*, Londres, 26 de agosto de 1938.

<sup>119</sup> La finalidad del viaje era también y principalmente, de carácter político, buscando apoyo Aguirre para su proyecto de traslado de tropas vascas a través de Francia, con la finalidad de atacar a las tropas nacionales por la retaguardia navarra y reconquistar, de este modo, Euskadi. No es nuestro cometido extendernos sobre este particular, aunque nos parece coherente señalarlo desde esta anotación aclaratoria.

<sup>120</sup> *El Noticiero Universal*. Barcelona, viernes 23 de julio de 1937, p. 1.



*Edificio Elcano, del Paseo de Gràcia, 60, donde estuvo ubicado el Gobierno Vasco en el exilio durante la Guerra Civil.*

A las 20:15 horas llegó a Barcelona, donde fue recibido por el alcalde de la ciudad, Hilari Salvadó, en la carretera d'Esplugues. Finalmente fue recibido en la Generalitat por el President Companys y en la plaza de la República se le rindió un importante homenaje y le fue otorgado el trato de huésped de honor de la ciudad<sup>121</sup>.

En la rueda de prensa que tuvo lugar en Barcelona, el Lehendakari manifestó:

Tengo una magnífica impresión del viaje. En todos los pueblos se notaba una explosión de afecto sincero y profundo. Me llamó la atención especialmente la generalización de los gritos de ¡Gora Euzkadi!, perfectamente pronunciados por los catalanes. Quisiera que hiciesen constar mi agradecimiento hacia este pueblo hermano que viene demostrándome tanta simpatía<sup>122</sup>.

En alocución por radio el mismo día 23, dijo:

En estos momentos en que Cataluña y Euzkadi luchan unidas deben quedar al margen todos los pesimismos. La victoria ha de ser nuestra<sup>123</sup>.

<sup>121</sup> *La Vanguardia*, viernes 23 de julio de 1937, p.2.

<sup>122</sup> *La Vanguardia*, 24 de julio de 1937, p. 1.

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 2.



*Detalle de la estatua de Elcano que preside la fachada del edificio donde estuvo la sede del Gobierno Vasco.*

Un artículo, elaborado por Rovira i Virgili, expresa de la manera siguiente, desde la prensa catalana, el apoyo de Cataluña al Gobierno exiliado de Euzkadi:

Presidente Aguirre, Presidente sin tierra, sois el jefe de la nación vasca, porque encarnáis su espíritu, su tradición y su voluntad. Recobraréis la tierra, vuestra tierra, hoy pisada y no conquistada por los invasores... En las horas de adversidad, más que en las de prosperidad, los hombres y los pueblos conocen a los amigos. El Presidente Aguirre podrá comprobar estos días que la amistad de Cataluña por Euskadi es sólida, profunda, entrañable. La nación vasca temporalmente caída es querida y admirada como siempre por la nación catalana... Si, cosa que no creemos, su tierra hubiese de tardar mucho en ser recobrada, los catalanes les ofreceríamos un trozo de nuestra tierra para que la nación eúscara encontrase otra tierra pairal<sup>124</sup>.

Barcelona se convertiría a partir de ese momento en la sede provisional del Gobierno de Euzkadi, con el traslado del resto del ejecutivo autonómico vasco a la capital catalana. Su nombre fue modificado y paso de llamarse *Delegación General de Euzkadi en Catalunya* a llamarse *Gobierno Autónomo de Euzkadi-Delegación en Catalunya* y se creó la figura del subdelegado, que recayó en José de Arechavaleta

---

<sup>124</sup> *La Humanitat*, 24 de julio de 1937, citado en Bou (1994:16).



*Placas conmemorativas de la ubicación del Gobierno Vasco en el exilio en el edificio Elcano, Paseo de Gràcia, 60.*

(Ugalde, *op. cit.*:626). La sede se instaló en el número 60, 2º piso, del Paseo de Gracia y vendría a añadirse a otras instituciones vascas ya existentes en la ciudad, como el cuartel de las milicias vascas, sede del ejército de Euskal Herria en Barcelona, situado en la calle Mallorca; la Cámara Oficial Vasca de Comercio, Industria y Navegación (*Euzkatarren Saleroste Lanagutza eta Itxaskuntza Zaingo Etxenagusia*), en la calle Valencia, nº 266 –en la sede de lo que había sido la primera *Delegación* vasca en Barcelona–, la *Delegación* del Gobierno vasco propiamente dicha, en la misma dirección del paseo de Gracia –o de Pi i Margall–, donde en marzo de 1937 se instalaría la emisora de radio de la *Delegación General de Euzkadi*; y otro local en la calle Pelayo 56, 2º.<sup>125</sup> La residencia Guinardó, dependiente de la Delegación de Euzkadi<sup>126</sup>; la representación y oficinas del PNV y *Euzkadi Buru Batzar*, primero en la rambla de Catalunya y después al ser dañada la sede por un bombardeo, en la calle Roger de Llúria; el Barzelonako Eusko Batzokia; el Secretariado Vasco, en la calle Pablo Iglesias nº 21; la casa de Euzkadi o Euskal Etxea, en la Gran Vía; el Hospital de Euzkadi<sup>127</sup>; o el local de la calle del Pi número 5 –el palacio de los barones de Maldà–, donde el Gobierno de Euzkadi instaló el servicio de refugiados y evacuados, además

<sup>125</sup> La existencia de este local aparece citada en Bou (1994:34) a través de noticias de prensa no especificadas. Desconocemos la función exacta de dicha sede.

<sup>126</sup> Cf. *Euzkadi'ko Jaurilaritza'ren Ordekaritza Nagusia Catalunya'n*, (sf.:sp.). Desconocemos la dirección y la función exacta de dicha residencia.

<sup>127</sup> Ninguno de nuestros entrevistados ha sabido darnos directamente noticia alguna de primera mano de este hospital ni de su ubicación. Sin embargo, una noticia de *La Vanguardia*, de 11 de mayo de 1937, expone lo siguiente: “Habiéndose habilitado un hospital organizado por el Departamento de Sanidad del Gobierno de Euzkadi, todos los vascos que por las circunstancias actuales se encuentran precisados a residir en Barcelona pueden dirigirse a dicho centro benéfico a consulta



de la Capilla Vasca de Barcelona. En el mismo edificio tenía también su sede la *Gure Etxea*<sup>128</sup>, la sede de *Emakume Abertzale Batza*<sup>129</sup>.

Teníamos el Gobierno instalado allí, en la Travesera de Gracia y sí, íbamos por allí, pero, vamos, no teníamos, así, contactos. No éramos personas influyentes.

(Varón, guipuzcoano, 68 años<sup>130</sup>)

En un artículo editorial de 1938 que introduce el libro *Album d'Euscadi*, panegírico histórico-ideológico de la nación vasca en lengua catalana, los editores expresan lo siguiente: “Una vez más, el nombre de *Euscadi* ha devenido el centro aglutinante de admiraciones y simpatías. Los hijos del País Vasco, uno de los pueblos más puros, si no el más puro, entre los viejos pueblos de Europa, saga antiquísima, de ascendencia archimilenaria; los hijos de este País Vasco son recibidos por todas partes con

---

por sus dolencias. Estas serán las que siguen: Medicina general, todos los días de 10:30 a 12; nariz, garganta y oídos, martes jueves y sábados de 4 a 5; odontología, lunes, miércoles y viernes de 4 a 5:30. Estos servicios funcionarán a partir del día 23 de los corrientes. El referido hospital se encuentra situado en la Avenida Ascaso, 110 (Barrio de la Salud)”. Por su parte, Ugalde (*op. cit.*:628) destaca que el Hospital de Euzkadi estaba situado en la Avenida Virgen de Montserrat, en un edificio cedido por el gobierno francés e inaugurado en noviembre de 1937. Igualmente, señala la existencia, a partir de noticias de prensa de *Euzko Deya*, núms. 90 y 135, de enero y noviembre de 1938, del “Hospital Gernika de Canovelles, la Clínica Quirúrgica Otxandiano y el Sanatorio Antituberculoso de Montealegre”. Butrón (1999) señala en su reportaje sobre los vascos en Cataluña la existencia de los “hospitales de Euzkadi, Gernika y Otxandiano”.

<sup>128</sup> Literalmente: “Nuestra casa”.

<sup>129</sup> La asociación de mujeres vascas nacionalistas, presidida por la Sra. P. de Alaba. Cf. también al respecto Raguer (1976:497,488).

<sup>130</sup> Declaración recogida en 1988.



*Placa municipal del edificio Elcano, sede del Gobierno Vasco durante su exilio en Barcelona.*

vivísimo afecto; y particularmente la tierra catalana se alegra de albergar en su hogar a la máxima representación de *Euscadi*, con un tan nutrido contingente de vascos” (*Album d’Euscadi*, 1938:6).

Nuestro pueblo y, por tanto, nuestro gobierno se han trasladado a Barcelona con todo su bagaje político y social. No se descuida ninguno de los aspectos. (...) Funcionan en Barcelona *Euzko Etxea*, *Emakume Abertzale Batza*, grupos de *ezpatadantzaris*, *gorularis*<sup>131</sup> y todo cuanto contribuye a perdurar como pueblo.

(Estornés, 1979:387)

Las palabras de Estornés que acabamos de citar en referencia a su estancia en Barcelona son mucho más que significativas. *Euzkadi* (“nuestro pueblo”, *los vascos*) se ha trasladado a Barcelona con todo su bagaje. Y en el nuevo lugar de residencia (Barcelona) se ha puesto en funcionamiento “todo cuanto contribuye a perdurar como pueblo”. Es decir, aquello que permite al grupo una recreación del nosotros, aquello que permite (re)construir la identidad grupal en el espacio de emigración, así como llevar a cabo una reivindicación específica de la misma (de ese *nosotros*) y, por

<sup>131</sup> Hemos visto al respecto, en el apartado anterior, al hablar de la *Semana Pro-Euzkadi*, diversas manifestaciones culturales de este tipo.

*Fachada del Palacio de los barones de Maldà, donde se celebraban las misas vascas durante la Guerra Civil.*



lo tanto, nos permite hablar de una *etnicidad* específica. Cuando *Euskadi estaba en Barcelona*, lo estaba con todo su bagaje social, cultural y político.

## **Gentes que emigran.**

### **Hacia una construcción de la diáspora vasca en Cataluña**

Barcelona se convertirá, progresivamente, en la ciudad más importante que permanece “libre”, sin haber sido tomada por las tropas *nacionales* en la zona republicana, junto a Madrid, hostigada y sitiada. El 1 de noviembre de 1937 se trasladará también a Barcelona, desde Valencia, el Gobierno de la República, presidido por Manuel de Azaña. De este modo, en el otoño de ese mismo año, se encontrarán en la capital catalana tres gobiernos legales: el catalán, el vasco y el republicano (*cf.* Termes, 1989:415).

Esta actividad política y cultural vasca en la ciudad, que ya hemos mencionado más arriba a través del discurso de nuestros informantes y de algunas otras citas, se

manifiesta cotidianamente. En enero de 1938, los socialistas vascos, también exiliados fuera de Euskadi<sup>132</sup>, celebran diversas reuniones en Barcelona:

En locales puestos a su disposición por la ejecutiva nacional de su partido, se han venido reuniendo estos días los elementos representativos del socialismo vasco, actualmente residentes en Cataluña.

Los vascos acogidos a la hospitalidad de Cataluña están seguros de que se dará aquí la unanimidad en la lucha y en el sacrificio que fue ejemplo admirable brindado por los vascos en la defensa de su tierra natal<sup>133</sup>.

Igualmente, se organizan en Barcelona cursos de euskera para la población vasca residente y para los interesados en general, como es el caso de la “Inauguración de un curso de euzkera en la Biblioteca Apel·les Mestres<sup>134</sup>”.

El 29 de enero del mismo año, Julio Jáuregui Lasanta, diputado a cortes por Vizcaya, toma posesión en Barcelona de su cargo como Delegado del Gobierno de Euzkadi, en sustitución de Luis Areitioaurtena, nombrado por la República embajador en Ankara<sup>135</sup>. Al mismo tiempo, el Comisariado de Propaganda de la Generalitat de Cataluña editaba obras relacionadas con el País Vasco, como el relato novelado “El dolor de Euzkadi”, de Pedro de Basaldua (cf. Basaldua, sf), secretario del Presidente Aguirre<sup>136</sup>.

Entre los problemas, a nivel social, a los que la *Delegación* –bajo los auspicios políticos del PNV y en especial bajo la mano directora, desde el principio, de don Manuel de Irujo– se enfrenta en Barcelona, se encuentra el de la voluntad, por parte de la representación vasca, de mantenimiento del culto religioso en Cataluña y, especialmente, en Barcelona. En un momento de especial anticlericalismo, en el cual las vicisitudes para el mantenimiento del culto católico en la zona republicana son realmente importantes<sup>137</sup>, comienza a funcionar en Barcelona, en los locales de la calle del Pi, nº 5 –como hemos mencionado anteriormente, en el edificio que había sido el palacio de los barones de Maldà<sup>138</sup>– la Capilla Vasca de Barcelona. Su antecedente inmediato había sido la “misa de los vascos”, que se celebraba en un local situado en la Rambla de Catalunya, nº 9 (Onaindía, 1980:415). Como este mismo autor destaca (*op. cit.*:415-416.) con relación al catolicismo vasco, “la actitud de los vascos era una

<sup>132</sup> No hemos de olvidar que los socialistas vascos formaban parte, en coalición, del gobierno del Lehendakari Aguirre, con tres carteras: Trabajo (Juan de Toyos), Asistencia Social (Juan Gracia) e Industria (Santiago Aznar).

<sup>133</sup> *La Vanguardia*, Barcelona, 26 de enero de 1938, p. 6.

<sup>134</sup> *La Vanguardia*, 11 de junio de 1937, citado en Bou (1994:19).

<sup>135</sup> Citado en Ugalde (*op. cit.*:627).

<sup>136</sup> Aunque el libro no tiene fecha de edición, sabemos que fue acabado de redactar en Bilbao, en junio de 1937 (fecha, como hemos visto anteriormente, de la caída de la ciudad). La publicación, en Barcelona, se debió de llevar a cabo aproximadamente entre el segundo semestre de 1937 y el primero de 1938, que es cuando aparece reseñado en la prensa barcelonesa. Existe un ejemplar del libro en la biblioteca de la Universitat de Barcelona. Agradecemos desde aquí al historiador Jordi Bou su colaboración en la búsqueda de este ejemplar.

<sup>137</sup> Cuando menos y según Ragner (1976:501), existía a nivel político un “criterio repetidamente expresado de evitar el culto público”.

<sup>138</sup> El “palacio de la Marquesa de la Maldá”, según el Padre Onaindía (1980:415).

excepción que pocos acertaron a comprender (...) Así, pues, la capilla vasca en Barcelona fue en su día la única manifestación religiosa en la zona republicana”.

Según Raguer (*op. cit.*:497), “la capilla estaba instalada en uno de los mejores salones del palacio y aún podía ampliarse retirando las puertas corredizas que comunicaban con las habitaciones vecinas, hasta llegar a una capacidad de unas setecientas personas” (*cf.* Onaindía, *op. cit.*:415). De la capilla se encargaban las mujeres del *Emakume Abertzale Batza*, que tenían su sede –*Gure Etxea*– en el mismo edificio, como hemos visto líneas atrás. La primera misa dominical corrió a cargo del Padre Onaindía, quien comenta: “Fui yo quien predicó el primer sermón en una misa dominical. Mis palabras fueron primero en euzkera, explicando brevemente el Evangelio del día y seguidamente hice otro tanto en castellano<sup>139</sup>” (Onaindía, *op. cit.*:416). El primer responsable de la Capilla fue el Padre Hilario de Uranga, aunque los servicios religiosos acostumbraban a correr, habitualmente, a cargo de religiosos catalanes (*op. cit.*:498), siempre previa aprobación de la autoridad eclesiástica –en este caso, el padre José M<sup>a</sup> Torrents, vicario general tras la muerte del obispo de Barcelona, el vasco-navarro Manuel Irurita.

A pesar de que la Capilla había sido autorizada únicamente para el culto privado<sup>140</sup>, el incremento de los actos celebrados y la creciente afluencia de fieles la fueron convirtiendo en cada vez más popular y frecuentada. En marzo de 1938, el Padre Uranga pasó a encargarse de la capellanía del Hospital de Euzkadí y le sucedió en la Capilla Vasca el Padre Alberto Onaindía. Sin embargo, los bautismos que el Padre Uranga llevaba a cabo en el Hospital de Euzkadí eran inscritos en el registro de la Capilla. Por su lado, la *Delegación General de Euzkadí en Cataluña* llevaba el registro de la colonia vasca de Barcelona (Onaindía, 1980:416).

La *Delegación*, asimismo y en especial a través de su impulsor y máximo responsable, el Ministro de la República y representante del PNV, don Manuel de Irujo, mantenía amplias relaciones con las fuerzas políticas catalanas, muy especialmente con aquéllas que se encontraban más o menos cercanas ideológicamente al Partido Nacionalista Vasco, como era –y continúa siendo– Unió Democràtica de Catalunya –ambas formaciones son, por ejemplo, socias en la Internacional Democristiana.

Barcelona se convierte progresivamente en este momento de conflicto en un enclave privilegiado: por un lado se trata de una ciudad considerablemente grande –que empieza ya a acusar el efecto de las oleadas migratorias de carácter económico-laboral–, capital de la única región del Estado español, juntamente con Euzkadí, que poseía en ese momento un Estatuto de Autonomía y que contaba con un importante sector nacionalista.

<sup>139</sup> Esta explicación del sacerdote vasco en torno al idioma de expresión durante la misa tiene su importancia y será retomada más adelante cuando hablemos sobre los servicios religiosos vascos en Barcelona en el momento actual.

<sup>140</sup> El propio Lehendakari Aguirre “(...) Cada domingo acude a misa, en el local autorizado para los oficios en la plaza del Pino” (Rojas: *op. cit.*:55).

Los catalanes y los vascos solamente se incorporan a los gritos de ‘Visca Catalunya’ y ‘Gora Euzkadi’, en los cuales vacían sus ansias democráticas de sentido universal, uniendo a éstas la Libertad nacional de su pueblo respectivo. Consejo Nacional Vasco. 1991 (1940):173).

La ciudad condal ofrecía, al mismo tiempo, buenas posibilidades laborales en el marco de una economía que –a pesar de la Guerra– disponía de unos importantes antecedentes industriales. En los primeros años de la posguerra, el vacío creado en el mercado laboral catalán por la Guerra Civil provocó que Cataluña se convirtiese en un país con una importante oferta de ocupación, ya desde principios de los años cuarenta.

Trabajar (durante la posguerra) (...) en lo que podías. Entonces no pasaba como ahora, que no hay (trabajo) en ningún sitio. Si no tenías uno, te ibas a otro y te cogían y si te pagaban más en otro, ¡A ver! ¡No estaba el horno para bollos!

(Varón, vizcaíno, 68 años<sup>141</sup>)

Un tercer aspecto que hay que tener en cuenta es la relativa proximidad de la frontera francesa, factor de gran importancia en aquellos momentos de conflagración. El día 28 de julio, es decir, cinco días más tarde de su llegada a la ciudad, el Lehendakari Aguirre había pasado ya a territorio francés y se encontraba en París, supervisando la situación de los evacuados vascos en Francia. Algunos de ellos retornarían al bando republicano traspasando la frontera catalana<sup>142</sup>. A través de ésta, cuando se precipitaron los acontecimientos en el Principado después de la ocupación de Barcelona el 26 de enero de 1939, más de cuatrocientas mil personas (entre personal militar y población civil) pasaron a territorio francés entre enero y febrero de 1939 en el sector de Cataluña (Soriano, 1989:23). En un primer momento, los servicios de la Delegación de Euzkadi serán trasladados a Girona, excepto Defensa y Presidencia, que permanecerán en Barcelona hasta el último momento. El día 4 de febrero cae Girona en manos franquistas. Los acontecimientos se precipitan. Los presidentes Azaña, Companys y Aguirre<sup>143</sup> pasaron a territorio francés<sup>144</sup>, aunque por separado –primero lo haría el primero y luego los otros dos, conjuntamente. Azaña y Aguirre no retornarían nunca más. Companys lo haría poco después para ser fusilado en el castillo de Montjuïc el 15 de octubre de 1940.

Pons (1997:164-165) publica el testimonio de un informante donostiarra que pasó la frontera francesa tras la caída de Cataluña:

Evacuamos Gavà, un bonito y acogedor pueblo a dos pasos de Barcelona, donde pasamos casi tres años de guerra. Eran las postrimerías de enero de 1939. Era la se-

<sup>141</sup> Declaración recogida en 1997.

<sup>142</sup> La Vanguardia, Barcelona, 28 de julio de 1938, p. 8.

<sup>143</sup> Presidentes de la República española, de la Generalitat de Catalunya y del Gobierno de Euzkadi, respectivamente.

<sup>144</sup> "Junto a ellos pasaban la frontera Manuel Irujo, Julio Jáuregui y los dirigentes catalanistas Josep Tarradellas y Nicolau d'Olwer" (Garitaonandía, 1990:61).

gunda vez que abandonábamos nuestro hogar. La primera, en 1936, al ser evacuado Irún, donde mi padre estaba destinado como carabiniere. (...) A principios de 1937, le destinarían a las playas del Sur de Barcelona –por la zona de Gavà y Castelldefels–. Por otra parte, mi hermano Paco también había llegado a Cataluña, enrolándose en la columna vasco-catalana Ramón Casanellas, que se disolvería –por mor de la militarización– formándose la 40ª Brigada con las Milicias Vascas. La retirada hacia Francia, en 1939 la hicimos a pie y en camión, bajo la lluvia, con un frío tremendo, hambrientos y con la amargura –yo con mis quince años– de sentirte impotente ante tanta desgracia (...).

Igualmente, la escritora María Teresa Pàmies (*op. cit.*) describe la trayectoria de uno de sus personajes de una forma que nos resulta enormemente ilustradora:

El Padre Aspiazu había compartido todas las derrotas en el frente del Cantábrico, el éxodo hacia Cataluña, la organización de albergues para la población civil vasca en diferentes comarcas catalanas y, cuando se perdió Cataluña, salió con el grueso de sus compatriotas a buscar refugio en Francia en las mejores condiciones posibles y *siempre, como pueblo con una cultura, una manera de ser y un proyecto histórico común*<sup>145</sup>.

La exposición de Pàmies, quien conoció vívida y presencialmente los acontecimientos, nos aporta, nuevamente, elementos interesantes para nuestro análisis. Al igual que en la afirmación de Estornés que analizábamos más arriba, vemos que cuando *Euskadi estaba en Barcelona*, lo estaba con todo su bagaje social, cultural y político, y asimismo, cuando los vascos salen nuevamente hacia el exilio francés, siguen haciéndolo “*siempre, como pueblo con una cultura, una manera de ser y un proyecto histórico común*”.

Según los datos disponibles, viven en Barcelona –como veremos más adelante, en el capítulo dedicado a las características sociodemográficas del grupo estudiado– más de ocho mil residentes vascos, un 22,5 % de los cuales, aproximadamente, llegaron a la ciudad en el período 1935-1940, convirtiéndose ésta en la época de mayor afluencia de personas procedentes del País Vasco. Las fechas reseñadas corresponden a los años de la Guerra Civil y los primeros años de la posguerra.

La instalación y estancia del Gobierno de Euzkadi y de miles de refugiados vascos no es más que una muestra patente de que Barcelona era en aquel momento un importante destino; un destino en el cual era –y es– posible establecer y construir una vida en común y un proyecto de futuro; y, por lo tanto y desde esta perspectiva, un destino definitivo para muchas de aquellas personas que hoy en día aún residen en él, compartiendo *una cultura, una manera de ser y la voluntad de seguir teniendo un proyecto histórico común*.

<sup>145</sup> La cursiva es nuestra.

# La del tiempo grupo vasco

(03)

# construcción presente. El en Barcelona

## **LA CONSTRUCCIÓN SOCIOCULTURAL DE LA IDENTIDAD. LA CONSTRUCCIÓN DE UNA NUEVA TIERRA**

### **Características sociodemográficas del grupo vasco en Barcelona**

En las páginas que siguen expondremos brevemente algunos de aquellos aspectos que afectan a las características sociodemográficas del grupo vasco residente en Barcelona. A través de ellos intentaremos ofrecer, desde un punto de vista global, una panorámica aproximativa al colectivo estudiado. Los datos sociodemográficos nos permiten obtener una visión general –nunca exhaustiva, aunque sí útilmente orientativa– sobre el volumen del colectivo, su distribución territorial, su subdivisión por procedencia (provincias de origen), sus pautas residenciales o su estructura por sexo y edad, por ejemplo.

Todo ello, evidentemente, siempre desde la precaución con la que deben ser tomados los datos estadísticos. Bien es sabido que la información que ofrecen dichos datos es cuantitativa y, por lo tanto, obtenida y ofrecida con un cierto margen de error. Así, por ejemplo y como comentaremos más adelante, con relación con nuestro tema de investigación, no todo el mundo que reside e incluso que participa activa-

mente en la vida asociativa local, está empadronado en la ciudad<sup>146</sup>. Existen, igualmente, movimientos residenciales pendulares entre Barcelona y Euskal Herria, etc. Todos estos aspectos deben ser tenidos en cuenta a la hora de abordar un análisis desde esta perspectiva o de, simplemente, utilizar los datos que las estadísticas –padrones o censos, por ejemplo– nos ofrecen. Pero dichos datos, sin embargo, tomados desde una perspectiva amplia, sí que nos permiten, en términos generales, observar las tendencias migratorias establecidas por el grupo. Como señala Mary Douglas (1998:107): “La población tiene rasgos demográficos, está clasificada por edad, por sexos, por ingresos, por nacionalidad, por religión. Siempre hay argumentos a favor y en contra de la validez de esos modos de clasificar y los límites de las clasificaciones se ajustan regularmente”. En este sentido, las tendencias migratorias establecidas por el grupo en cuestión, observadas a la luz de dichos datos, pueden perfectamente servirnos de guía para nuestra posterior aproximación al tema de estudio, esta vez desde un punto de vista más cualitativo; punto de vista este último que nos permitirá confirmar o refutar, pulir o añadir información a los datos expuestos.

En la medida en que lo creemos de utilidad para una ampliación de la perspectiva migratoria y residencial del grupo estudiado, llevaremos asimismo a cabo en este apartado una aproximación comparativa entre el grupo vasco y otro grupo inmigrante en la ciudad de Barcelona: el andaluz<sup>147</sup>. Dicha comparación resulta, en nuestra opinión, claramente ilustrativa de las diferentes temporalidades y motivaciones de los movimientos migratorios que han tenido durante este siglo como destino el municipio de Barcelona.

La comparación entre los grupos vasco y andaluz puede permitir observar dos pautas migratorias distintas, así como diferentes procesos de adaptación al nuevo medio utilizados por los actores mismos, con relación principalmente al municipio de Barcelona como destino de residencia. La elección del colectivo andaluz como contrapunto comparativo es, por un lado, aleatoria, ya que sería lícito establecer una comparación en términos semejantes con cualquier grupo inmigrante y residente en la ciudad; sin embargo, por otro lado, no se trata tampoco de una elección casual: la andaluza es, con mucho, la comunidad autónoma de procedencia mayoritaria de la inmigración, tanto en Cataluña en general, como en el municipio de Barcelona en particular –que es el espacio que aquí y ahora interesa analizar más específicamente. La comparación entre los grupos vasco y andaluz permitirá observar, a través de fuentes diversas de información (padrones y censos, principalmente, aunque

<sup>146</sup> En el capítulo siguiente, por ejemplo, al hablar de la Euskal Etxea de Barcelona, observamos que a nivel de junta directiva se hace una distinción entre aquellas personas que residen todo el año en la ciudad y aquéllas que lo hacen de manera estacional, como pueden ser los estudiantes, a pesar de que residan en la ciudad la mayor parte del año. Estos individuos se encuentran, en su mayoría, empadronados en su localidad de origen o de residencia anterior.

<sup>147</sup> En referencia al grupo andaluz en Cataluña utilizaremos básicamente, además de los datos estadísticos, las obras de Emma Martín (1990, 1992, 1998, 1999), junto con algunas referencias, a nivel comparativo, de Jiménez de Madariaga (1997), quien trabajó en su tesis doctoral sobre la inmigración andaluza en la Comunidad de Madrid.

también bibliografía publicada, entrevistas, etc.), diferentes pautas migratorias y procesos de adaptación al nuevo medio utilizados por los actores mismos, con respecto particularmente, como hemos dicho, al municipio de Barcelona como punto de destino final.

## Barcelona como contexto. Apuntes introductorios sobre un marco migratorio

Barcelona se ha convertido, ya desde la segunda mitad del siglo XIX y muy especialmente durante el siglo XX, en una ciudad atractiva para las migraciones, de origen principalmente español en un primer momento y con un relativo crecimiento de las internacionales, sobre todo en las dos últimas décadas.

La demógrafa Anna Cabré (1990:281-283) señala que “después de Francia, Cataluña fue, junto con algunas regiones húngaras, uno de los pocos lugares donde la fecundidad comenzó a bajar alrededor de 1850 y no únicamente en el área urbana de Barcelona, sino también en las zonas rurales”. Así, vemos cómo “los saldos migratorios, estimados década por década entre 1900 y 1980 (suponen en Cataluña que) una población que tenía 2.000.000 de habitantes a principios de siglo había absorbido 3.000.000 en ochenta años”. Todo esto implica, como destaca la misma autora, que un 60% largo de la población catalana y muy particularmente en el municipio de Barcelona, destino principal de los flujos migratorios<sup>148</sup>, es fruto directo o indirecto de la inmigración, de manera que tres de cada cuatro habitantes de Cataluña hoy, tienen padres, madres o abuelos que han inmigrado durante el siglo XX, o bien son inmigrantes ellos mismos. Hay que destacar, asimismo, que durante todo el siglo XX y hasta mediados de la década de los ochenta, la inmigración procede fundamentalmente de otras áreas del Estado español, aunque va siendo reemplazada paulatinamente por inmigración extranjera.

Mientras que en un primer momento, las migraciones proceden en especial del País Valenciano, Aragón o Murcia, los andaluces irán aumentando progresivamente su presencia hasta convertirse en la primera región/Comunidad Autónoma de procedencia de la inmigración, tanto a nivel de Cataluña en general como, principalmente, de Barcelona y su cinturón metropolitano. Otras comunidades de procedencia, como Extremadura, las dos Castillas o Madrid, ganarán también peso, aunque con una diferencia considerable, con el paso de las décadas (Domingo y Osàcar, 1998). Tras la regularización del año 1991 y aunque con muy poco volumen de personas a nivel

<sup>148</sup> Como mencionamos ya anteriormente, entre 1900 y 1986, la ciudad de Barcelona y su provincia “han registrado siempre más del 80% de la población que vive en Cataluña que reside fuera de su provincia de origen” (Domingo y Osàcar, 1998). Este dato corresponde con el patrón de asentamiento espacial de la Comunidad Autónoma, que concentra alrededor del 70% de su población (1996) en el área metropolitana de Barcelona (*ibíd.*).

comparativo, la inmigración magrebí se visibiliza notablemente por vez primera, y continuará aumentando su representatividad hasta el momento actual.

En este contexto general urbano, el grupo vasco desarrolla su cotidianidad. Como hemos manifestado ya más arriba, una aproximación al colectivo estudiado desde el punto de vista de sus características sociodemográficas puede servir como marco referencial, en términos generales y ser de gran utilidad para una mejor comprensión posterior de los fenómenos a analizar.

## Vascos en Barcelona: características socio-demográficas

Un primer dato característico con relación a los vascos de Barcelona es su relativamente reducido volumen en el ámbito urbano, que excede escasamente de las siete mil personas<sup>149</sup>; siempre en comparación, evidentemente, con el volumen de otros grupos inmigrantes residentes en el municipio, como es el caso del aragonés, con más de sesenta y cinco mil personas, o el gallego, con más de cuarenta y tres mil<sup>150</sup>. En este contexto migratorio, las referencias a la inmigración andaluza sitúan a ésta en la parte más alta de la tabla: con más de ciento cuarenta y cinco mil personas<sup>151</sup>, Andalucía es la Comunidad Autónoma de procedencia con un número mayor de inmigrantes en la ciudad (*cf.* tabla 2).

Tabla 2. **Residentes en Barcelona (municipio) por Comunidad Autónoma de nacimiento (1991)**

C.A.	Nº personas
Andalucía	146.199
Aragón	65.086
Extremadura	26.089
Galicia	43.629
Euskadi	7.571

Fuente: Elaboración propia a partir de Cens de població 1991 (1994).

<sup>149</sup> 7.571 personas, concretamente, según el último censo de población de 1991 (1994). Hay que señalar al respecto que en 1986 encontrábamos 8.027 personas, según los datos del *Padró d'habitants de la ciutat de Barcelona* (1988). Observamos, por lo tanto, un cierto descenso en las cifras estadísticas que, como hemos señalado anteriormente, debe ser tomado con cautela.

<sup>150</sup> Cf. *Cens de població 1991, op. cit.*

<sup>151</sup> Concretamente, 146.199 personas (*Cens de població 1991, op. cit.*); 160.127 personas según el *Padró d'habitants de la ciutat de Barcelona, op. cit.*

## Los períodos de llegada a Barcelona

Uno de los factores más importantes a tener en cuenta con relación al grupo vasco en Barcelona es el que marca sus períodos de llegada a la ciudad condal. Como podemos ver en la tabla 3, los vascos tienen sus puntos máximos, por un lado, antes de 1940 y, por otro, en la década de 1971-1980.

Tabla 3. **Períodos de llegada de los vascos a Barcelona<sup>152</sup> (municipio)**

Anterior a 1940	1941-50	1951-60	1961-70	1971-80	1981-86	ns/nc
1808	1.204	1.055	1.442	1.584	838	96

Fuente: Elaboración propia a partir de datos del Padró d'habitants de Barcelona (1988).

Tabla 4. **Vascos empadronados en Cataluña (generaciones) (% sobre la población nacida en el resto del estado)**

Años	1911-20	1921-30	1931-40	1941-50	1951-60	1961-70	1971-80	1981-86
	1'28	1'34	2'51	1'29	0'61	0'73	1'90	4'27

Fuente: Elaboración propia a partir de INE (1986) y A. Domingo (1997).

### *El período anterior a 1940: La importancia de la Guerra Civil*

A pesar, como hemos dicho, de las limitaciones que imponen las estadísticas municipales para fechas anteriores a 1940 (tabla 3), podemos observar en la tabla 4 el importante salto porcentual que se establece entre el período 1921-1930, en el cual los vascos suponen un 1'34% de la población empadronada en Cataluña y nacida en el resto de España y el período 1931-1940 –que coincide plenamente con las fechas de la Guerra Civil española–, en el cual los vascos suponen un 2'51% de dicha población –en unos años, además, de saldo migratorio positivo y ascendente en el municipio y en Cataluña en general.

A los datos aquí ofrecidos podemos añadir, comparativamente, los que corresponden a la relación entre los vascos residentes en Barcelona (tabla 5) y Cataluña (tabla 6) y la población de cada una de las tres provincias de origen. E igualmente, a

<sup>152</sup> El Padrón municipal de habitantes de Barcelona no especifica los porcentajes correspondientes a las décadas anteriores a 1940. Según el *Anuari estadístic de la ciutat de Barcelona 1996*, en los datos correspondientes a la tabla “Evolución de los inmigrantes, 1902-1996”, para el municipio de Barcelona existen datos únicamente entre 1902 y 1917, para el año 1929, los años comprendidos entre 1932 y 1935 y de 1950 en adelante hasta 1996 (fuente de esta consulta en particular: <http://www.bcn.es/.../anuari96/cdem21.html>). Para suplir en parte esta carencia, tenemos, sin embargo, los datos de las tablas 3, 4 y 5 donde puede observarse el peso porcentual de los vascos residentes en Barcelona y Cataluña con relación a la población nacida en el resto del Estado.

nivel referencial, entre los vascos residentes en Girona, Lleida y Tarragona con respecto a esta misma relación (tabla 7):

**Tabla 5. Naturaleza de los vascos residentes en el municipio de Barcelona con relación a la población de la provincia de origen (1920-1986) (en porcentaje)**

Provincia	Año 1920	Año 1940	Año 1970	Año 1986
Álava	0'86	1'21	1'03	0'63
Guipúzcoa	0'49	0'89	0'67	0'69
Vizcaya	0'39	0'75	0'59	0'59

Fuente: Elaboración propia en base a INE (1986) y Cabré (1991).

**Tabla 6. Naturaleza de los vascos residentes en Cataluña con relación a la población de la provincia de origen (1920-1986) (en porcentaje)**

Provincia	Año 1920	Año 1940	Año 1970	Año 1986
Álava	1'02	1'47	1'14	0'77
Guipúzcoa	0'58	1'06	0'85	0'84
Vizcaya	0'44	0'88	0'71	0'74

Fuente: Elaboración propia en base a INE (1986) y Cabré (1991).

**Tabla 7. Naturaleza de los vascos residentes en los municipios de Girona, Lleida y Tarragona con relación a la población de la provincia de origen (1920-1986) (en porcentaje)**

Origen	Residencia y año											
	Girona				Lleida				Tarragona			
	1920	1940	1970	1986	1920	1940	1970	1986	1920	1940	1970	1986
Álava	0'06	0'11	0'04	0'04	0'04	0'07	0'05	0'10	0'06	0'08	0'08	0'07
Guipúzcoa	0'03	0'05	0'03	0'04	0'03	0'05	0'03	0'04	0'03	0'05	0'04	0'07
Vizcaya	0'01	0'06	0'02	0'03	0'02	0'03	0'02	0'02	0'02	0'05	0'04	0'10

Fuente: Elaboración propia en base a INE (1986) y Cabré (1991).

Podemos observar, tanto para el caso de Barcelona como para el de Cataluña en general, el incremento que se da, en comparación, entre los datos correspondientes a 1920 y a 1940 para todas y cada una de las tres provincias vascas. El período 1931-1940 es muy significativo en lo que a los vascos en Cataluña respecta, como hemos podido ver en capítulos anteriores<sup>153</sup>, debido muy especialmente al exilio de miles de personas desde Euskadi tras la caída del país en manos franquistas en 1937.

<sup>153</sup> Cf. El capítulo titulado *Cuando Euskadi estaba en Barcelona. La migración vasca hacia Barcelona durante la Guerra Civil española*.

Evidentemente, los datos estadísticos no muestran más que una realidad muy lejanamente aproximativa –y muy especialmente para el período mencionado– basada en las personas empadronadas en el municipio o en el territorio de lo que hoy es la Comunidad Autónoma. No reflejan, como es previsible, grandes movimientos poblacionales –más o menos temporales por una parte, aunque también estables por otra– como los que llegan a Cataluña procedentes de Euskadi en este momento y que ocuparán casi el último tercio de la década reseñada, hasta el exilio definitivo a través de la frontera francesa. Un pequeño detalle extrapolable al respecto puede ser el mayor incremento de población de las tres provincias vascas –en especial de Vizcaya y Álava– en el municipio de Girona, comparativamente con los de Lleida y Tarragona, entre 1920 y 1940. No hemos de olvidar que Girona es la capital de provincia catalana que tiene una mayor proximidad con la frontera francesa y a cuyo territorio provincial llegan en primer término los refugiados vascos procedentes de Euskadi a través de Francia (Fabre, 1983:18-19), además de ser en diversos municipios de Girona –concretamente en Breda, Anglés y La Sellera (Pàmies, 1997:14,24)– donde el Gobierno Vasco habilita diversos refugios temporales para su población exiliada.

### ***La década de los setenta: Nuevo aumento de la inmigración vasca***

A partir de los años cuarenta, una vez finalizada la Guerra Civil española, la migración vasca hacia Cataluña en general y hacia el municipio de Barcelona en particular, iniciará su descenso, hasta que a principios de los años sesenta empieza una débil remontada que acabará afianzándose, finalmente, durante la década 1971-1980<sup>154</sup>. Para la observación de este hecho, contamos con los datos ofrecidos tanto en la tabla 3 como en las tablas 4, 5, 6 y 7. Con relación a los expuestos en la tabla 4, sin embargo, hay que destacar que entran en juego más factores que el simple descenso numérico de los inmigrantes y que deben ser tenidos en cuenta; muy especialmente el hecho de que, en conjunto, los inmigrantes originarios del resto del Estado español disminuyen su presencia en la ciudad, en general, en proporciones diferentes, cosa que influye notablemente en las consideraciones a tener en cuenta sobre un grupo determinado como puede ser, en nuestro caso, el vasco. En este sentido, un acusado descenso de, por ejemplo, el grupo mayoritario (andaluz), puede hacer aumentar, comparativamente, el peso de otras colectividades inmigrantes, a pesar de que éstas no hayan variado –e incluso hayan disminuido– su volumen en términos generales. Los datos que observamos en la tabla 2, en tanto que números absolutos y aunque son reafirmados por los de la tabla 4, dan una información más directa sobre los hechos expuestos.

<sup>154</sup> Según Del Campo y Navarro (1987:100), el País Vasco presenta, para el año 1981, una emigración de 179.578 personas, un 11'05% de la población vasca –el porcentaje de inmigración hacia el País Vasco de ese mismo año es, sin embargo, claramente superior: de un 32'53%. Para el año 1970, ese porcentaje era del 9'04%. El total de emigrantes mayores de 11 años fuera de la Comunidad Autónoma de Euskadi es, entre 1970 y 1981, de 94.105 personas (*op. cit.*:94). Asimismo, cabe destacar que entre los años 1975-1981 y por vez primera desde la década 1901-1910, el saldo migratorio del País Vasco es negativo, con la pérdida de 40.821 personas (entre 1971 y 1975, el saldo migratorio había sido positivo, con un balance favorable de 64.213 personas) (*op. cit.*:86). En este sentido y junto a la migración de vascos, hay que tener también en cuenta también, sin embargo, en estas cifras, el fenómeno de la remigración.

Con respecto al relativo aumento de vascos que observamos en el municipio de Barcelona a partir de la década 1971-1980 –aunque ya a partir de la década anterior comenzamos a notar en cierta medida este aumento (cf. tabla 3)– en comparación con las anteriores, éste merece en sí mismo algunas observaciones específicas. En primer lugar, la migración sigue dirigiéndose muy significativamente hacia Barcelona: tanto ciudad, como comarca (Barcelonès) y provincia, aunque con una importancia cada vez más relativa del municipio en favor de otras poblaciones situadas dentro de la comarca del Barcelonès o en comarcas cercanas, aunque casi siempre dentro de la provincia de Barcelona. En la tabla 8 podemos observar la distribución porcentual por comarcas de los vascos en Cataluña:

Tabla 8. **Distribución porcentual de los vascos en Cataluña, según las principales comarcas de residencia (1975, 1981, 1986)**

	Residentes vascos		
	1975	1981	1986
Barcelonès	63'63	56'59	55'10
Vallès Occidental	6'04	7'28	7'30
Tarragonès	5'66	5'25	5'97
Baix Llobregat	4'94	7'63	6'36
Maresme	2'63	3'59	4'01
Vallès Oriental	2'09	2'45	3'00
Total	84'99	82'79	81'74

Fuente: Elaboración propia a partir de Cabré (1991).

En la tabla 8 vemos cómo la comarca del Barcelonès, con capital en Barcelona, pero que cuenta con centros urbanos tan importantes como L'Hospitalet de Llobregat, Badalona o Santa Coloma de Gramenet, es en todo momento el destino indiscutible de la migración de origen vasco, con un 63'63%, un 56'59% y un 55'10% de total de la inmigración vasca para los años expuestos (a saber, 1975, 1981 y 1986 respectivamente). A mucha distancia, aunque con un peso específico creciente, le siguen las comarcas del cinturón barcelonés: el Vallès occidental, con ciudades importantes como son Sabadell y Terrassa, con un 6'04%, un 7'28% y un 7'30% respectivamente, para estos mismos años y tras ella, el Tarragonès, Baix Llobregat, Maresme y Vallès Oriental. Excepto el Tarragonès<sup>155</sup>, todas las comarcas mencionadas pertenecen a la provincia de Barcelona. Para el año 1986, el 75'71% de los vascos que residen en Cataluña lo hacen en las cinco comarcas de la provincia de Barcelona que hemos reseñado en la tabla 8. Vemos, de este modo que, tal como habíamos especificado más arriba, la ciudad de Barcelona se convierte en el centro de un área receptora de inmigración vasca más o menos concentrada a su alrededor.

En este sentido y como destino principal de la migración vasca, resulta de un especial interés resaltar cuáles son las pautas de residencia de los vascos en el municipio de Barcelona.

<sup>155</sup> Cf. también los datos de la tabla 7, con relación a Tarragona ciudad.

*Negocios vascos en  
Barcelona.  
El anticuario Arkupe.*



**Tabla 9. Áreas de residencia (barrios)  
de los vascos en el municipio de Barcelona (1986)**

Área	Nº personas
Sant Gervasi	1.105
Esq. Eixample	772
Gràcia	487
Les Corts	482
Sarrià	388

Fuente: Elaboración propia en base a Padró d'habitants de la ciutat de Barcelona 1986 (1988).

En la tabla superior (tabla 9) mostramos las cinco áreas<sup>156</sup> donde reside el mayor número de vascos en Barcelona. En estos barrios vive un 42,5%<sup>157</sup> de los miembros del colectivo mencionado y, curiosamente, podemos observar que entre estas áreas se encuentran algunas de aquéllas que, tradicionalmente, han contado con un es-

<sup>156</sup> En este caso concreto, en el padrón municipal, vienen especificadas en el nivel de barrios y no como distritos, unidad habitual utilizada tanto en el padrón como en los diversos anuarios estadísticos de la ciudad y que, por este mismo motivo, utilizaremos nosotros en adelante.

<sup>157</sup> En el porcentaje se incluye también Pedralbes (179).

tatus socioeconómico más elevado (Sant Gervasi, Les Corts, Sarrià, Esquerra de l'Eixample. Cf. tabla 11).

En las tablas siguientes mostramos los datos referentes a los vascos residentes en Barcelona, por distritos municipales.

Tabla 10. **Vascos residentes en el municipio de Barcelona por distritos (total y porcentaje sobre el total de residentes en el municipio)**

Distrito	Total	Porcentaje
I. Ciutat Vella	537	6'7
II. Eixample	1.821	22'7
III. Sants-Montjuïc	684	8'5
IV. Les Corts	66	18'2
V. Sarrià-Sant Gervasi	1.497	18'6
VI. Gràcia	680	8'5
VII. Horta-Guinardó	566	7'0
VIII. Nou Barris	449	5'6
IX. Sant Andreu	454	5'6
X. Sant Martí	678	8'4
Total	8.027	100

Fuente: Elaboración propia en base a Padró d'habitants de la ciutat de Barcelona 1986 (1988).

Tabla 11. **Renta familiar disponible per cápita en el municipio de Barcelona, por distritos (1993)**

Distrito	Pesetas
Total Barcelona	1.818.790
Sarrià-Sant Gervasi	2.507.197
Les Corts	2.340.271
Eixample	2.132.058
Gràcia	1.855.484
Sant Martí	1.677.428
Sants-Montjuïc	1.604.534
Horta-Guinardó	1.576.981
Sant Andreu	1.551.481
Ciutat Vella	1.295.256
Nou Barris	1.267.627

Fuente: Elaboración propia a partir de información consultada en <http://www.bcn.es/català/barcelon/pre-senta/anuari/c1401027.htm> (enero 1999).

Podemos ver cómo los cinco barrios en los cuales reside el 42'5% de los vascos empadronados en Barcelona –incluyendo a aquéllos que residen en Pedralbes–,

forman parte de los cuatro distritos urbanos con mayor renta familiar disponible per cápita de la ciudad, todos ellos por encima de la media total de Barcelona. Así, vemos que, solamente en los distritos de Eixample y Sarrià-Sant Gervasi, reside un 41'3% de los vascos de Barcelona. Si a ello añadimos a aquellos otros que residen en Les Corts y Gràcia (por incluir únicamente aquellos distritos que disponen de una renta familiar per cápita disponible superior a la media del municipio), vemos que el porcentaje asciende a casi un 60% del colectivo (un 58%, concretamente).

Igualmente y analizando específicamente los datos ofrecidos en referencia a los diez distritos urbanos barceloneses, vemos que un amplio porcentaje de los vascos que residen en las áreas urbanas reseñadas han llegado a la ciudad particularmente entre los años 1961 y 1980. El salto cualitativo a nivel de porcentaje podemos verlo en la mayor parte de los distritos en el cambio de década que corresponde a los años 1951-1960 y 1961-1970: Eixample, de 12'8% a 16'6%; Sants-Montjuïc, de 14'8% a 16'4%; Gràcia, de 12'4% a 17'5%; Horta-Guinardó, de 16'8% a 20'5%; Nou Barris, de 14'9% a 18'9%; Sant Andreu, de 11'9% a 17'0%; Sant Martí, de 17'0% a 19'6%; pero muy especialmente en los distritos de Sarrià-Sant Gervasi, en donde pasa de 12'4% a 19'3% y Les Corts, donde de un 9'4% pasa a un 19'4%. Pero este salto cualitativo también puede verse en el cambio de década siguiente (de 1961-1970 a 1971-1980) en determinados otros distritos –algunos de ellos nuevamente coincidentes–: Ciutat Vella pasa de un 14'9% a un 20'5%; Eixample, de 16'6% a 18'2%; Gràcia, de 17'5% a 19'7%; Sant Andreu, de 17% a 21'4%, pero muy especialmente vuelve a ser el distrito de Les Corts el que presenta un salto más espectacular: de un 19'4% a nada menos que un 33'6%. Este más que significativo aumento consigue compensar con creces el ligero inicio de descenso que ya en este momento se registra en alguno de los distritos antes mencionados y que se deja sentir en otros de una capacidad económica más moderada, como Horta-Guinardó (de un 20'5% a un 18%) o Nou Barris (de 18'9% a 16%), pero también en algún distrito que había sido especialmente significativo en la recepción de personas de origen vasco en la ciudad, como Sarrià-Sant Gervasi, que pasa de un 19'3% a un 17'2%.

Hemos podido observar, asimismo –y ello se hace patente a través de las entrevistas que hemos llevado a cabo durante nuestro trabajo de campo–, algunos otros aspectos de interés: no se trata, por un lado, de una migración de carácter político, como lo había sido décadas atrás –a pesar de que el factor político pueda intervenir a posteriori, o también favorecer las simpatías por la elección de Barcelona como punto de destino, como podemos ver en capítulos posteriores–; por otro lado, tampoco nos encontramos ante una migración de carácter económico-laboral con búsqueda de empleo indiscriminada. Más bien al contrario, es a menudo desde la ocupación que se posee en el lugar de origen desde donde se accede, por cambio de destino, a la actual actividad en Barcelona. Este es el caso, por ejemplo, de diversos ejecutivos de empresas, bancos o cajas de ahorro vascos que tienen filiales en la capital catalana, así como de otros técnicos y cuadros medios que han sido reclamados y/o trasladados desde Euskal Herria.

La cosa fue porque yo estaba trabajando en esta empresa<sup>158</sup>, pero estaba aún de prueba y cuando llegó el momento de decirme si me quedaba o no, pues no me decían nada. Entonces me llamaron un día para hablar conmigo, vieron que era soltera y tal y me propusieron pasarme a Barcelona, a las oficinas nuevas (...) Yo en un principio me lo pensé un poco, porque, bueno, dejar a mis padres y eso y marcharme sola a Barcelona, pues no es que me hiciera mucha gracia; pero, bueno, como me interesaba seguir en el trabajo y eso y sólo iban a ser unos meses, pues me vine. Y ahora ya llevo aquí (...) diez años y no creo que vuelva a casa aún en tiempo.

(Mujer, alavesa, 32 años<sup>159</sup>)

Una información interesante en este sentido, aunque ya a finales de este período, puede ser la de la distribución por grupos profesionales de los vascos llegados y empadronados en el municipio de Barcelona (1986<sup>160</sup>). Vemos que, sobre un total de 93 personas<sup>161</sup>, alrededor de un 20% corresponderían a las diversas categorías de directivos<sup>162</sup>, profesiones liberales y técnicos superiores; poco menos de un 15% serían otros técnicos, cuadros intermedios y aquellos que corresponderían a la categoría “religiosos, deportistas, artistas y miembros de las fuerzas armadas”<sup>163</sup>, mientras que sólo un 13% corresponderían a otras categorías de trabajadores<sup>164</sup>. A pesar de la poca especificidad de los datos ofrecidos, pensamos que éstos sí que nos permiten observar una determinada tendencia migratoria que apuntaría hacia la parte media y alta de la tabla profesional, con un énfasis menor en las categorías profesionales menos especializadas o cualificadas.

A partir del período 1981-1986, el descenso en los porcentajes correspondientes a residentes vascos se convertirá en generalizado en la totalidad de los distritos barceloneses. Tan sólo Sant Andreu (10'4%), Horta-Guinardó (10'4%), Gràcia (11%), Sarrià-Sant Gervasi (13%) y Les Corts (15'3%) conseguirán situarse por encima del 10% sobre el total de residentes en el distrito. Gràcia, Sarrià-Sant Gervasi y Les Corts continúan siendo los distritos en los que reside, porcentualmente, un mayor número de vascos –aunque no podamos dejar de lado el distrito del Eixample, con una importante población y en todo momento muy importante, comparativamente, en números absolutos. Hay que recordar, sin embargo, que los datos para esta década no pertenecen a una serie completa, ya que proceden del padrón municipal de 1986 y terminan precisamente en este mismo año. La tendencia en la pauta residencial por

<sup>158</sup> La informante se refiere a una empresa filial de una multinacional norteamericana.

<sup>159</sup> Declaración recogida en 1992.

<sup>160</sup> Utilizamos aquí la información correspondiente al último padrón de habitantes del municipio de Barcelona que ha sido publicado y que, como hemos expresado más arriba, corresponde al año reseñado. Cf. *Butlletí d'Estadística Municipal 1986* (op. cit.).

<sup>161</sup> Cf. , *Butlletí d'Estadística Municipal 1986* (op. cit.:52).

<sup>162</sup> Directivos de empresas, administración pública, comercio y servicios (*ibid.*)

<sup>163</sup> Otro 20% correspondería a menores de edad y estudiantes, un 15% a amas de casa y alrededor de un 5% a jubilados.

<sup>164</sup> Hay que destacar al comentar estos datos que un importante porcentaje, superior al 30% del total, no consta en la descripción estadística.

distritos que podemos observar a través de la información sobre los vascos llegados al municipio en los años siguientes (entre 1987 y 1997) parecen apuntar, como veremos más abajo, en una dirección más o menos semejante. Asimismo, el número de vascos que llegan a Barcelona va disminuyendo, pues, durante la primera mitad de los años ochenta, con el punto mínimo en el mencionado año 1986, para remontar ligeramente a partir de 1987 y situarse en una dinámica ascendente que ha venido manteniéndose hasta el momento presente.

Tabla 12. **Vascos empadronados en el municipio de Barcelona (1983-1997)**

Año	1983	1984	1985	1986	1987	1988	1989	1990
Nº personas	150	171	174	93	145	196	206	263
Año	1991	1992	1993	1994	1995	1996	1997	
Nº personas	125	189	198	252	186	148	228	

Fuente: Elaboración propia en base a Anuari estadístic de la ciutat de Barcelona (años diversos).

Si observamos las pautas más recientes de empadronamiento de los vascos barceloneses, correspondientes a los años 1996 y 1997, encontramos algunos aspectos destacables, en comparación con períodos previos: distritos como Sarrià-Sant Gervasi o Gràcia van perdiendo fuerza y representación, mientras que otros, como Horta-Guinardó (hasta 1992), Sants-Montjuïc, Sant Martí y, muy especialmente, la cada vez más potenciada y renovada Ciutat Vella<sup>165</sup>, adquieren un mayor protagonismo. Por su parte, distritos como el Eixample no solamente mantienen su presencia, sino que la incrementan, situándose en los primeros lugares de la tabla. Vemos, de este modo, una mayor diversificación residencial del grupo en los últimos años, debida, entre otras causas, a un aumento del número de estudiantes que se desplazan desde Euskal Herria hacia Barcelona. Sin embargo, la importancia de los distritos con mayor implantación sigue manteniéndose: Eixample continúa, año tras año, en el primer lugar de las preferencias residenciales de los vascos y otros, como Sarrià-Sant Gervasi o Les Corts continúan apareciendo entre los principales distritos escogidos como residencia. Vemos que, a pesar de esta mencionada mayor diversificación residencial, la importancia de aquellos distritos en los que reside más tradicionalmente un mayor número de vascos no sólo se mantiene, sino que incluso, en determinados casos, como es el del Eixample, se incrementa.

Con relación a todo lo mencionado, las características de sexo y edad —especialmente esta última— resultan de un gran interés. En referencia a la distribución por sexos de la inmigración vasca hacia Barcelona, hay que destacar, en primer lugar,

<sup>165</sup> Más adelante, en otros capítulos, como por ejemplo el dedicado a la alimentación y a los restaurantes y bares vascos en Barcelona, hablaremos más específicamente de la importancia recobrada de la Ciutat Vella en la construcción de la vida cotidiana y de la identidad vascas en la ciudad.

que los anuarios estadísticos de la ciudad tan sólo contemplan esta categoría (sexo y estado civil de los residentes en el municipio, por Comunidad Autónoma de nacimiento) hasta el año 1990, dejando incompleta una serie que es de un gran interés para nosotros. Con relación a esta información, podemos observar la siguiente tabla (tabla 13):

Tabla 13. **Vascos empadronados en el municipio de Barcelona, por sexo (1986-1990)**

1986		1987		1988		1989		1990	
H	M	H	M	H	M	H	M	H	M
43	50	71	74	93	103	86	120	122	141

Fuente: Elaboración propia en base a Estadística municipal. Anuari 1986 (1988) y Anuari estadístic de la ciutat de Barcelona (diversos años).

A pesar de la clara limitación de los datos municipales de que disponemos, podemos llevar a cabo, a la luz de las referencias expuestas, algunas observaciones. En primer lugar, el más o menos constante equilibrio migratorio entre hombres y mujeres para los años señalados –que coinciden exactamente, por un lado, con los primeros años del trabajo de campo de este estudio y, por otro, con los inmediatamente anteriores. Como vemos y en términos generales, la proporción de hombres y mujeres que se instalan en el municipio es más o menos equitativa. Y en segundo lugar, cabe destacar, a pesar de este equilibrio señalado en términos generales, una ligeramente mayor presencia femenina para todos y cada uno de los años reseñados, que se mantiene hasta el último año con datos disponibles (1990). Con relación al estado civil y tanto para hombres como para mujeres, es en todos los años especialmente relevante el número de solteros con respecto al de casados, así como con otros estados civiles más minoritarios (viudos, divorciados, separados<sup>166</sup>). En la tabla siguiente (tabla 14) podemos ver la distribución en referencia al sexo y al estado civil para los años cuyos datos disponemos.

Tabla 14. **Vascos empadronados en el municipio de Barcelona, por sexo y estado civil (1986-1990)**

	1986		1987		1988		1989		1990	
	H	M	H	M	H	M	H	M	H	M
	43	50	71	74	93	103	86	120	122	141
Solteros	22	27	42	41	55	66	50	80	89	93
Casados	19	22	24	26	32	32	27	31	30	37
Otros	2	1	5	7	6	5	9	9	3	11

Fuente: Elaboración propia en base a Estadística municipal. Anuari 1986 (1988) y Anuari estadístic de la ciutat de Barcelona (diversos años).

<sup>166</sup> Cf. *Anuari estadístic de la ciutat de Barcelona* (diversos años).

Como vemos en la tabla superior, el número de solteros ha aumentado considerablemente en el período expuesto, tanto con relación con los hombres como con las mujeres, pero muy especialmente en lo que respecta a estas últimas, las cuales, desde posiciones más o menos igualadas en 1986 y 1987, ascienden considerablemente en su número –siempre en términos relativos, por supuesto– en 1988 y 1989, para equilibrar de nuevo su posición en el último año reseñado, 1990, aunque aún con una ligera ventaja sobre sus homónimos masculinos.

A pesar de la desaparición de la información por sexo y estado civil de los individuos de los anuarios municipales a partir de 1991, podemos ver en la tabla siguiente la información referente al estado civil de los empadronados de origen vasco en el municipio hasta 1990.

Tabla 15. **Estado civil de los residentes vascos en Barcelona (municipio) (1986-1990)**

Año/Est. Civil	Solteros	Casados	Viudos	Divorciados	Separados
1986	49	41	2	1	0
1987	83	50	2	3	7
1988	121	64	6	1	4
1989	130	58	9	3	6
1990	182	67	5	4	5

Fuente: Anuari estadístic de la ciutat de Barcelona (diversos años) y Estadística municipal (op. cit.).

Deteniéndonos sobre los grupos de edad de los vascos empadronados entre los años 1986 y 1997, podemos llevar a cabo algunas observaciones de interés. En primer lugar, ya desde finales de los años ochenta e ininterrumpidamente hasta finales de los noventa, podemos constatar un predominio de la inmigración joven, constituyendo el mayor porcentaje en la serie de años expuesta los grupos comprendidos entre las edades de 15 a 34 años –nada extraño, por otra parte, ya que estas edades encajan perfectamente con las tipologías más clásicas de la migración, del “migrante tipo<sup>167</sup>”. Por otro lado y sin embargo, sí que podemos comprobar un considerable y progresivo aumento del grupo de 15-19 y muy especialmente en los dos últimos años reseñados (1996 y 1997). De este modo, mientras que dicho grupo de edad representa en 1986 un 7’52% del total y asciende en 1989 a un 11’16%, vemos cómo su presencia crece considerablemente para años como 1994 y 1995, representando un 18’6% y un 23’6% respectivamente y se dispara notablemente para 1996, con un 35’13% de jóvenes de esta edad y con un 28’95% en 1997. Este hecho corrobora la afirmación que hemos realizado anteriormente en base al estado civil de los empadronados, con un notable crecimiento de las personas solteras con respecto al resto de los estados civiles y parece llevarnos, asimismo y en base al progresivo

<sup>167</sup> Como ejemplo, cf. Colectivo Ioé (1992:73).

crecimiento de jóvenes de estas edades con relación al resto de los grupos, hacia la hipótesis de un aumento también notable –siempre en términos relativos; no podemos olvidar el comparativamente reducido número de personas del grupo que estudiamos– de estudiantes, sobre todo de aquéllos que inician su período universitario y que se encontrarían, precisamente, dentro de este grupo. Esta hipótesis se encuentra reforzada por los resultados obtenidos a través de las entrevistas que hemos llevado a cabo durante los últimos años de nuestro trabajo de campo. Tanto más cuanto consideramos que las cifras expuestas se encuentran infravaloradas, ya que buena parte de los jóvenes que llegan a la ciudad con la voluntad de iniciar una carrera universitaria o estudios de otro tipo<sup>168</sup> no se registran como residentes en Barcelona, sino que continúan empadronados en el País Vasco, ya que, al menos a priori, su estancia en Cataluña es considerada como provisional y se encuentra muy a menudo subordinada al tiempo que duren los estudios elegidos.

(...) Cine; en el CEC –se refiere el informante al *Centre d'Estudis Cinematogràfics*.  
 (...) Yo lo que quería era hacer cine, dirección y eso allí no se puede. Bueno, no sé si se puede ahora, pero hace un par de años no se podía. (...) Y la verdad es que me era igual, porque a fin de cuentas lo que quería era largarme, salir fuera. No quería quedarme allí.

(Varón, guipuzcoano, 22 años<sup>169</sup>)

[...] Claro que podía estudiar Derecho (en Euskadi), pero también me tenía que ir a Bilbo (Bilbao) cada día, o quedarme en Bilbo. Y a mí siempre me ha *gustao* Barcelona.  
 (...) Aquí hay mejor nivel. ¡Yo qué sé! (...).

(Varón, vizcaíno, 23 años<sup>170</sup>)

¡Qué va! Eibar. Aquí vivo en un piso de estudiantes. No puedo (empadronarme).  
 (...) Además, luego me vuelvo.

(Varón, guipuzcoano, 20 años<sup>171</sup>)

Por lo que respecta al resto de grupos de edad, observamos, además, el ya mencionado crecimiento, también progresivo, del resto de los más jóvenes (entre 20 y 34 años), cosa que puede implicar una cierta continuidad en la pauta de décadas anteriores (años 60 y 70) en lo que atañe a movilidad laboral entre ambas comunidades autónomas. En referencia al resto de los grupos de edad, podemos observar, por un lado, un importante descenso de los grupos comprendidos entre 0 y 14 años a partir del año 1990, tras un leve ascenso en los años inmediatamente anteriores (entre 1987 y 1989). Este descenso parece coincidir, por otro lado, con una relativa pérdida de importancia, también, de los grupos situados en los lugares intermedios de la tabla (aquéllos comprendidos entre los 35 y los 49 años y muy especialmente

<sup>168</sup> De cine y artes escénicas –dirección, interpretación, guión, etc.–, o de hostelería, por ejemplo.

<sup>169</sup> Declaración recogida en 1997.

<sup>170</sup> Declaración recogida en 1995.

<sup>171</sup> Declaración recogida en 1997.

los correspondientes a las edades situadas entre los 40 y los 49). El crecimiento de los segmentos más jóvenes de la tabla se da, principalmente, a través de jóvenes solteros –como hemos podido ver más arriba–, que, habitualmente, no acostumbran a tener hijos. El peso específico de los grupos de edad mayores de 45 años es, en todo momento<sup>172</sup>, bajo, situándose únicamente en un lugar más significativo la categoría “65 y más años”, que engloba, en general, a todas las personas que superan los sesenta y cinco años de edad.

A pesar de lo puramente orientativo de todos estos datos, sobre los cuales no nos extenderemos más aquí, vemos que existe una correlación entre ellos, lo cual permite observar una cierta radiografía semiborrosa, aunque procesual, de la migración vasca en Cataluña en general y, particularmente, en el municipio barcelonés. Por un lado, vemos que se trata de un grupo poco numeroso en comparación con el resto de la migración interior –procedente de otras partes del Estado español. Asimismo, vemos que se trata de una migración de una relativa antigüedad –posterior, teniendo en cuenta el volumen migratorio, a las primeras oleadas procedentes de Aragón, Valencia y Murcia de principios de siglo, aunque anterior a las importantísimas oleadas migratorias que tienen sus puntos álgidos en los años cincuenta y sesenta y que proceden fundamentalmente del Sur y el Este peninsular–, con una gran afluencia migratoria en los años que se sitúan alrededor de la Guerra Civil española y con una nueva remontada migratoria a partir de la segunda mitad de los años sesenta y durante los años setenta, en un momento en el que los movimientos migratorios peninsulares empiezan a retroceder. Esta migración, igualmente, se plantea en estos últimos años como de un cierto nivel profesional y económico, cosa que viene a reflejarse en los distritos de residencia que estos individuos escogen en el espacio urbano, entre los cuales los del Eixample, Sarrià-Sant Gervasi, Gràcia o Les Corts –los de más alto nivel económico del municipio– se sitúan en los primeros lugares. Vemos también cómo el municipio y la comarca de Barcelona, a pesar de concentrar el grueso de la migración vasca en Cataluña, van perdiendo progresivamente, aunque de manera muy lenta, parte de su peso específico, cediéndolo sobre todo a otras ciudades medianas y comarcas de los alrededores de la ciudad condal y, casi siempre, en la provincia de Barcelona. Podemos ver, asimismo, con relación al sexo, la edad y el estado civil de los sujetos de estudio, que existe un equilibrio generalizado entre hombres y mujeres a nivel tanto de residencia como de nueva migración y que, entre los grupos de edad, predomina entre las nuevas migraciones de los últimos diez años un contingente joven en progresivo crecimiento, compuesto principalmente por estudiantes solteros de ambos sexos.

Esta radiografía sobre el conjunto del colectivo vasco en Barcelona ofrece una primera aproximación a las características del grupo que, a pesar de lo general de los datos expuestos –cosa de la cual somos conscientes–, resulta de un extraordinario

<sup>172</sup> Excepto en el año 1994, en que el grupo de edad 45-49 años parece aumentar su número inesperadamente, para luego volver a descender posteriormente y en adelante a niveles semejantes a los de años anteriores.

interés a la hora de abordar otras partes del estudio. Asimismo y en este sentido, una comparación del grupo vasco con otro de los colectivos que residen en la ciudad condal –en este caso, el colectivo mayoritario: el andaluz– puede ofrecernos una mayor amplitud de perspectiva en el momento de analizar a nuestros sujetos de estudio en un contexto migratorio específico y dentro de un marco temporal también precisable.

### ***La migración andaluza<sup>173</sup> hacia el municipio de Barcelona. Una visión comparativa***

La comparación entre los grupos vasco y andaluz nos permite observar dos pautas migratorias distintas, así como diferentes procesos de adaptación al nuevo medio utilizados por los actores mismos, con relación principalmente, como hemos venido observando hasta el momento, al municipio de Barcelona como destino. Vemos que los grupos vasco y andaluz en Barcelona presentan características y pautas migratorias disímiles que se sitúan en períodos temporalmente muy distintos.

En primer lugar y mientras que el grupo vasco cuenta con un número de residentes en el municipio relativamente reducido, Andalucía es la Comunidad Autónoma de procedencia con un número mayor de inmigrantes en la ciudad<sup>174</sup>. Martín (1992:9) señalaba a este respecto que “la importancia numérica de los andaluces en Cataluña es de una magnitud tan importante que incluso hay autores que denominan la provincia de Barcelona como la novena provincia andaluza”. Es, precisamente, por esta razón numérica, por la cual hemos escogido al grupo andaluz como punto comparativo con nuestros sujetos de estudio en este estudio.

Observando los períodos de llegada de los andaluces a Cataluña y Barcelona y en sintonía con aquellos grupos de una más clara tradición migratoria por motivos económico-laborales, vemos que éstos presentan sus puntos máximos en las décadas 1951-1966 y, muy especialmente, en la de 1961-1970 –esta especificación es válida tanto en lo que respecta a Barcelona (capital y cinturón metropolitano) como a Cataluña en general. Para el caso de Cataluña, los efectivos nacidos en Andalucía aumentan progresivamente su peso específico, hasta llegar a su máximo (un 51% sobre la población residente en Cataluña nacida en el resto del Estado) durante el período 1961-70, mientras que empiezan a disminuir –aunque no pierdan ni mucho menos su

<sup>173</sup> Para la realización de este apartado y de forma absolutamente complementaria y no representativa, hemos realizado un total de diez entrevistas adicionales con personas (cinco varones y cinco mujeres) nacidas en Andalucía (en las provincias de Almería, Sevilla, Cádiz y Málaga) y residentes en Barcelona. Los fragmentos de declaraciones que se insertan en el texto pertenecen a dichas entrevistas, llevadas a cabo en su totalidad entre los años 1996 y 1997. El resto de materiales no estadísticos proceden de las obras de Emma Martín (*cf. supra*).

<sup>174</sup> *Cf.* tabla 2, al principio de este apartado.

importancia— a partir de la década siguiente (1971-1980). Esta migración encuentra una correspondencia casi total con la migración andaluza hacia otros destinos, como es el caso del municipio de Madrid, para el que Jiménez de Madariaga (1997:49) ofrece los siguientes datos:

Tabla 16. **Emigración andaluza al municipio de Madrid por períodos de llegada**

1941-1950	1951-1960	1961-1970	1971-1980	1981-1986
19.980	45.457	55.566	32.518	13.384

En lo que respecta a nuestro análisis concreto, podemos ver, en las tablas correspondientes (cf. tablas 2, 17, 18) a las épocas de llegada de vascos y andaluces al municipio de Barcelona, cómo éstas no se corresponden en el tiempo. Mientras que los andaluces llegan mayoritariamente en la época en la que se registra un mayor crecimiento por causa de las migraciones en la ciudad de Barcelona<sup>175</sup>, las fechas de llegada de los vascos no se dan en este período, sino que presentan sus puntos máximos, como hemos observado en el apartado anterior, precisamente en dos épocas en las cuales la inmigración andaluza o bien no había empezado aún a llegar con su fuerza máxima o bien ya había comenzado su receso.

El primero de estos períodos es el correspondiente a la Guerra Civil española y los años inmediatamente posteriores. En este mismo momento, la inmigración andaluza se encuentra en una fase de crecimiento paulatino, pero aún lejos de sus puntos máximos, situados entre 1951 y 1970.

(...) Llegué en los años cincuenta, mira tú si llevo ya... (...) Una hermana mía estaba ya aquí de antes y yo me vine con ella y me estuve en su casa y luego vino otra hermana mía, que se estuvo también primero, pero luego me puse a trabajar en la casa de una señora y ya yo me quedaba ahí a dormir (...)

(Mujer, almeriense<sup>176</sup>, 65 años<sup>177</sup>)

Tabla 17. **Andaluces empadronados en Cataluña (generaciones)  
(% sobre la población nacida en el resto del Estado)**

Años	1911-20	1921-30	1931-40	1941-50	1951-60	1961-70	1971-80	1980-86
	13'91	20'17	26'95	36'65	48'33	51'04	45'09	29'34

Fuente: Elaboración propia en base a Domingo i Osàcar (1998).

<sup>175</sup> El momento de una mayor recepción de inmigrantes en el municipio de Barcelona se da, concretamente, entre los años 1956 y 1966 (cf. *Butlletí d'Estadística Municipal 1986, op. cit.:50*).

<sup>176</sup> Hay que destacar, como veremos más adelante, que “los primeros andaluces que se dirigieron a Cataluña salieron principalmente de la provincia de Almería” (Martín, 1990:255).

<sup>177</sup> Entrevista realizada en 1997.

Tabla 18. **Períodos de llegada de los andaluces a Barcelona (municipio)**

Anterior a 1940	1941-50	1951-60	1961-70	1971-80	1981-86	ns/nc
15.170	20.441	38.337	55.381	23.772	6.285	741

Fuente: Elaboración propia a partir de datos del Padró d'habitants de Barcelona (1988).

La colectividad andaluza empieza su mayor afluencia hacia la ciudad en el período señalado (entre 1951 y 1970) y es también ahora cuando la necesidad de una apropiación más intensiva y específica del espacio urbano se hace más patente para los individuos de este origen. A finales de los años cincuenta se fundará el primero de los centros andaluces en Barcelona: la “Casa de Almería”, ya que, en un primer momento, la inmigración de esta provincia de la Andalucía oriental es la que presenta una mayor afluencia hacia la ciudad. Durante los años sesenta –muy especialmente durante la segunda mitad de la década– y principios de los setenta, con una inmigración andaluza bien establecida tanto en Barcelona ciudad como en los núcleos urbanos del cinturón barcelonés<sup>178</sup>, comienzan a aparecer ya toda una serie importante de centros andaluces tanto en Barcelona como en diferentes poblaciones catalanas. Como señala Emma Martín (1990:255-257), estos centros combinan una ideología principalmente españolista con “un deseo de los andaluces de no perder sus orígenes (...) (y) un contenido fuertemente andaluz, llegando incluso a reivindicarse la identidad andaluza”. No es casualidad, en este momento, que en las primeras elecciones al parlamento catalán, en 1980, el *Partido Socialista de Andalucía* obtuviese dos escaños<sup>179</sup>.

Por lo que respecta a la vida asociativa vasca, no nos extenderemos aquí en demasiados pormenores, ya que lo hemos hecho en otros lugares de este estudio<sup>180</sup>. Baste decir a este respecto, que las instituciones vascas funcionan ampliamente desde principios de los años veinte (*Solar Vasco-Navarro*) y treinta (*Euskal Etxea* o casa vasca, *Batzoki* o local del Partido Nacionalista Vasco, etc.). A través de diversos avatares políticos, dichas instituciones serán cerradas o prohibidas por los diferentes gobiernos dictatoriales que se suceden en España durante el siglo XX (dictaduras de Primo de Rivera y Franco) y en el momento en el que se inauguran por vez primera los centros andaluces, no se encuentra en funcionamiento oficialmente activo ninguno de ellos. No será hasta los años setenta cuando, como veremos en el siguiente capítulo, nuevamente se tome el relevo de las instituciones vascas en Cataluña con la refundación de la *Euskal Etxea*. Los centros andaluces se encontrarán, sin embargo, para este momento, en pleno auge de funcionamiento, coincidente con la

<sup>178</sup> Son muy destacables, por ejemplo, los casos de L'Hospitalet de Llobregat, o de Barberà del Vallès, Santa Coloma de Gramenet o Sant Adrià de Besòs, localidades estas últimas donde se vienen celebrando en los últimos años las “Ferias de abril”, gran momento festivo por excelencia de la colectividad andaluza en Cataluña. A nivel comparativo, con relación a los andaluces en Madrid, cf. Jiménez de Madariaga (1997).

<sup>179</sup> *Anuari Estadístic de Catalunya* 1997 (1997:711).

<sup>180</sup> Cf. el capítulo titulado: *Cuando Euskadi estaba en Barcelona (...)* y otros capítulos posteriores.

época final del período de gran afluencia migratoria de personas de este origen hacia la ciudad condal.

La afluencia de inmigración andaluza hacia Barcelona continuará siendo, desde esta perspectiva, notablemente importante aún durante toda la década de los setenta, aunque de manera descendente y con una considerable bajada ya, sin embargo, a partir de los años ochenta. Con relación nuevamente al grupo vasco, será precisamente en este momento, como hemos mencionado más arriba, cuando se dé otro período de remarcable afluencia migratoria desde Euskal Herria hacia el municipio de Barcelona. Podemos comprobar igualmente que, aunque la “fiebre” de la migración económica ha quedado ya atrás en buena parte en los años anteriores, es éste todavía un período de fuerte inmigración en la ciudad, con la llegada, por ejemplo, de un 14’8% de los hoy residentes andaluces y con una relevante inmigración, aún, de extremeños, castellanos o aragoneses. Vemos, sin embargo, que la inmigración “tradicional” (económico-laboral) sufre, en general, una disminución importante: en el caso andaluz, de un 20%<sup>181</sup>. A pesar de todo, vemos que es precisamente ahora cuando un nuevo contingente de personas, como hemos visto más arriba, decide su traslado a Barcelona desde Euskal Herria<sup>182</sup>.

Aun manteniéndose en términos absolutos como el colectivo inmigrante más numeroso e importante tanto en lo que respecta a Barcelona ciudad y provincia –con más de ciento cuarenta y cinco mil personas– como en Cataluña en general, si observamos los porcentajes referentes a las generaciones de andaluces empadronados en la ciudad, veremos que el peso del colectivo con relación a la población nacida en el resto del Estado español ha disminuido considerablemente en los últimos años, pasando de un 45’09% en la década 1971-80 a un 29’34% entre 1980 y 1986<sup>183</sup>. La disminución del peso específico del colectivo andaluz ha llevado, en términos estadísticos, a una relativa revalorización del resto de grupos en el conjunto urbano barcelonés y, evidentemente, también en Cataluña, a nivel más general. Ésta es en buena parte –y entre otras–, la causa del notable aumento del peso relativo del grupo vasco entre 1971-1980 y 1980-1986 (de un 1’90% a un 4’27%), a pesar de padecer, incluso, en ocasiones, una pérdida específica de individuos en términos *absolutos*<sup>184</sup> (cf. tabla 3).

<sup>181</sup> *Padró d’habitants de Barcelona* (1988). Cf. también las tablas 49 y 50.

<sup>182</sup> Según los datos expuestos por Esteva (1973:151), en los cuales lleva a cabo, según él mismo, una ponderación propia basada en la estadística municipal, en 1970 encontraríamos en Barcelona un total de 17.962 vascos, un 1’04% del total de la población. A pesar de su procedencia, tomamos este dato con suma cautela, ya que, en vista de lo hasta aquí expuesto, el dato ofrecido parece claramente excesivo.

<sup>183</sup> El peso específico ha continuado disminuyendo hasta el último censo del año 1991, como hemos podido observar más arriba: concretamente, 146.199 personas, según el *Cens de població 1991* (op. cit.) y 160.127 personas según el *Padró d’habitants de la ciutat de Barcelona* (op. cit.).

<sup>184</sup> Al decir “absolutos”, en el caso del período 1981-1986 hemos de tener en cuenta que no se trata de un período completo, sino de un decenio truncado por la realización del Padrón municipal. A pesar de ello y como hemos podido ver en general a través del análisis de otros datos para las mismas fechas, el año 1986 supone el punto más bajo de migración vasca hacia el municipio de Barcelona en las últimas dos décadas (cf. tabla 22).

Al igual que en referencia al grupo vasco, podemos establecer también para los residentes andaluces unas determinadas pautas residenciales. La siguiente tabla (tabla 19) resume dicha distribución en el conjunto del municipio, para la última fecha disponible: la del padrón municipal de habitantes de 1986.

Tabla 19. **Andaluces residentes en el municipio de Barcelona por distritos (total y porcentaje sobre el total de residentes en el municipio)**

Distrito	Total	Porcentaje
I. Ciutat Vella	10.690	10'6
II. Eixample	14.499	5'0
III. Sants-Montjuïc	16.214	8'8
IV. Les Corts	4.607	5'1
V. Sarrià-Sant Gervasi	4.595	3'0
VI. Gràcia	7.137	5'3
VII. Horta-Guinardó	26.221	13'7
VIII. Nou Barris	34.642	17'6
IX. Sant Andreu	16.389	11'1
X. Sant Martí	25.133	11'6

Fuente: Elaboración propia en base a Padró d'habitants de la ciutat de Barcelona 1986 (1988).

Podemos llevar a cabo determinadas observaciones de interés. La confirmación de los períodos de llegada de los residentes andaluces a la totalidad de los distritos barceloneses: entre 1951 y 1970 –con un notable ascenso en la década 1951-1960 y un fuerte aumento general en la década siguiente, 1961-1970–, para descender bruscamente en la totalidad de los distritos a partir de 1971-1980. Si observamos los mismos parámetros (con respecto a los diez distritos) para la migración vasca en esas mismas fechas, veremos que el fenómeno es distinto, con descensos o aumentos muy moderados en la década 1951-1960 y aumento significativo, como hemos visto anteriormente, para la década 1971-1980. Podemos ver, asimismo, con relación a las pautas residenciales de los andaluces, una mayor concentración de éstos en los distritos de –por este orden–: Nou Barris (17'6%), Horta-Guinardó (13'7%), Sant Martí (11'6%), Sant Andreu (11'1%) y Ciutat Vella (10'6%). Si observamos al respecto, de manera orientativa, los datos sobre la renta familiar disponible per cápita en el municipio de Barcelona por distritos que ofrecíamos en la tabla 11, veremos que los cinco distritos reseñados, en los cuales reside un 64'6% del colectivo andaluz en Barcelona, se encuentran igualmente entre los que tienen una capacidad de renta más baja en el municipio, por este orden: Nou Barris, Ciutat Vella, Sant Andreu, Horta-Guinardó, Sants-Montjuïc<sup>185</sup> y Sant Martí. Como veíamos

<sup>185</sup> Aunque no hemos incluido Sants-Montjuïc entre los cinco principales distritos de residencia, hay que señalar que se encuentra en el sexto lugar de la lista (cf. tabla 11)

anteriormente con relación al colectivo vasco, éste se sitúa en un 60% en el lado contrario de la tabla, con una mayor capacidad económica.

Otro aspecto que puede resultar interesante a la hora de establecer una revisión comparativa entre ambos colectivos es el terreno laboral. Tal como habíamos especificado más arriba en referencia a los vascos empadronados en Barcelona para el año 1986 y sobre un total de 93 personas, alrededor de un 20% pertenecían a las diversas categorías de directivos<sup>186</sup>, profesiones liberales y técnicos superiores; poco menos de un 15% serían otros técnicos, cuadros intermedios y aquellos que corresponderían a la categoría “religiosos, deportistas, artistas y miembros de las fuerzas armadas”<sup>187</sup>, mientras que sólo un 13% se encontrarían en otras categorías de trabajadores<sup>188</sup>. Una revisión de la inmigración andaluza por grupos profesionales en los mismos términos nos coloca en una situación bastante distinta. Para la primera categoría mencionada, por ejemplo, correspondiente a directivos, profesiones liberales y técnicos superiores, encontraríamos un 7% del colectivo, mientras que un 3’5% se encontrarían dentro de la segunda categoría profesional que hemos señalado (otros técnicos, cuadros intermedios y “religiosos, deportistas y miembros de las fuerzas armadas”<sup>189</sup>). Vemos, pues, sumando estas dos categorías para ambos grupos, que lo que entre los vascos significa un 35% del colectivo, entre los andaluces sumaría, en este mismo momento, poco más de un 10% del total. El porcentaje restante se situaría en el ítem correspondiente a “otras categorías de trabajadores”, en la parte inferior de la tabla.

Este somero análisis comparativo expuesto entre los colectivos vasco y andaluz no pretende ser, por una parte, exhaustivo, ni, por otra, concluyente. Estamos convencidos de que todo proceso migratorio se encuentra inmerso en un marco histórico particular, específico y, por supuesto, debe ser entendido en un marco social de referencia global. Igualmente, el grupo como tal deberá resituar temporal y espacialmente dicho proceso, creando “desde dentro” una *historicidad* específica; una historia vivida y compartida en común. Los datos expuestos nos muestran, sin embargo y *grosso modo*, determinadas tendencias que, si bien deben de ser tomadas con suma precaución, debido a su procedencia de datos principalmente estadísticos, marcan, en nuestra opinión, tendencias observables que pueden sernos de utilidad a la hora de realizar nuestro análisis. La observación, a la luz de estos datos, del colectivo vasco, así como su comparación con el principal colectivo inmigrante residente en el municipio, nos ofrece una imagen global determinada dentro del contexto urbano a través de la cual esbozar una primera aproximación sobre los sujetos de este estudio.

<sup>186</sup> Directivos de empresas, administración pública, comercio y servicios, concretamente.

<sup>187</sup> Otro 20% correspondería a menores de edad y estudiantes, un 15% a amas de casa y alrededor de un 5% a jubilados.

<sup>188</sup> Un porcentaje superior al 30% del total no figura, como hemos constatado anteriormente, en la descripción estadística.

<sup>189</sup> Hay que observar, sin embargo, que en el caso andaluz no consta tampoco en la descripción estadística casi un 35% de los empadronados.

## CONSTRUCCIÓN Y RECREACIÓN DE LA ETNICIDAD EN UN NUEVO CONTEXTO

### Espacios y símbolos de etnicidad en un tiempo en construcción

A partir de la llegada de los miembros de un grupo a un nuevo espacio de inmigración se dará, como hemos expresado ya anteriormente, una construcción y una reformulación simbólica concreta de los diferentes diacríticos identificadores –que se adaptarán al nuevo medio para permitir la pervivencia del grupo<sup>190</sup>–, así como del espacio y del tiempo que ese colectivo recrea en el nuevo lugar de residencia. Según Nogué (1999:10-11), “las lenguas y culturas minoritarias reafirman su identidad y reinventan el territorio, puesto que es innegable que una cultura con base territorial resiste mucho mejor los embates de la cultura de masas mundializada (...) La necesidad de sentirse identificado con un espacio determinado es ahora, de nuevo, sentida vivamente, sin que ello signifique volver inevitablemente a formas premodernas de identidad territorial”. Asimismo y como destacaba el antropólogo francés Marc Augé (1996:147), “el lugar se definirá como lugar de identidad, (en el sentido que cierto número de individuos pueden reconocerse en él y definirse en virtud de él), de relación (en el sentido de que cierto número de individuos, siempre los mismos, pueden encontrar en él los diversos trazos de antiguos edificios y establecimientos, el signo de una filiación). De manera que el lugar es triplemente simbólico (en el sentido de que el símbolo establece una relación de complementaridad entre dos series o realidades: el lugar simboliza la relación de cada uno de sus ocupantes consigo mismo, con cada uno de sus ocupantes y con su historia común”.

La construcción sociocultural de un tiempo y de un espacio propios, así como la selección y adecuación de los distintos diacríticos identificadores del grupo como tal, se produce, por lo tanto, a través de la interacción y/o asociación de los diversos individuos, convirtiéndose dicha interacción social, de uno u otro signo, en un factor indispensable, *sine qua non*, para la continuidad del colectivo y, por supuesto, para la reivindicación de la etnicidad grupal. Como destacaban Buechler y Buechler (1975:17) en una cita anteriormente expuesta: “(...) la identidad étnica no puede ser explicada en términos de continuidad cultural, ya que la identificación puede muy bien seguir dándose incluso cuando el grupo ha perdido la mayoría de sus tradiciones culturales. En tales casos, los lazos que los emigrantes mantienen con ellos mismos, así como con los individuos de su lugar de origen pueden resultar más importantes a la hora de explicar la identificación étnica que la mera continuidad de las tradiciones culturales, como pueden ser el lenguaje, la forma de vestir o las costumbres”.

<sup>190</sup> Como señala Fox Keller (1991:182): “Las necesidades son relativas al contexto del entorno y por tanto están sometidas al cambio”.

Como hemos apuntado anteriormente, pensamos que aquello que caracteriza realmente la expresión y la reivindicación de una identidad concreta no es, en sí misma, la existencia de determinados rasgos, sino la combinación, siempre singular y específica, única, que de ellos y con ellos se lleva a cabo. En este mismo sentido, pensamos que la atención del investigador ha de dirigirse, no solamente a la constatación y observación de los rasgos diacríticos seleccionados en sí mismos, sino hacia el cuestionamiento sobre el por qué de la selección de dichos instrumentos identificadores, cuáles son las circunstancias que la han motivado y, asimismo, cuál es la utilización específica que de ellos y a partir de ellos, se realiza, generando una adscripción determinada e, igualmente, cómo dicha utilización influye de manera particular en una construcción y en una reivindicación concretas de la identidad.

En las páginas que siguen abordaremos más específicamente el tema de esta construcción y recreación específicas de la etnicidad de los vascos de –y en– Barcelona. La interacción social de los individuos a través de su actividad asociativa intra-grupal; actividad esta última, generadora y fruto, al mismo tiempo, de una voluntad de cohesión interna y de un proyecto de futuro colectivo<sup>191</sup> construido en común a partir de unas pautas de actuación y de identificación determinadas, de diacríticos identificadores que permiten la especificidad grupal. Dichas pautas y diacríticos, por su parte, elaborados y combinados singularmente, permiten una adscripción determinada al grupo, estructurando y estableciendo las bases para una construcción y una reivindicación específicas de la identidad, permitiendo hablar, por lo tanto y en base a nuestros planteamientos, de etnicidad.

## **La creación de un marco institucional. La actividad asociativa vasca en la Barcelona actual**

El hecho de pertenecer a una asociación de carácter “étnico” –tomado este adjetivo en el sentido de una construcción y una reivindicación conscientes de una identidad concreta– implica, entre los miembros de un colectivo, un cierto grado de compromiso y de voluntad de actuación. Como señala González Blasco (1992:100) con relación al asociacionismo vasco: “El compromiso de pertenecer a una asociación es ya un acto objetivo-externo que denota a la vez la existencia de un fuerte nivel de convicción personal. Y es, a la par, un hecho objetivo, fruto de una actitud personal que se proyecta hacia fuera de uno mismo y adquiere así un mayor carácter social y testimonial ante los demás”.

En el caso que aquí nos ocupa, el de los vascos que viven en Barcelona y como hemos podido observar en los capítulos anteriores, la actividad asociativa ha sido muy

<sup>191</sup> Otro elemento de esta tradición cultural es la proyección de futuro que el grupo hace de sí mismo. De esta manera, el miembro del grupo étnico no sólo es heredero de un pasado común, sino también alguien que comparte un proyecto colectivo para el futuro (González-Quevedo, 1997:223).

importante durante todo el siglo XX. Ya desde principios de siglo, con el Solar Vasco-Navarro, aunque muy especialmente durante los años treinta, en el período de mayor afluencia de personas de origen vasco hacia la ciudad, la actividad asociativa –de uno u otro signo– de los vascos en Barcelona se despliega en toda su amplitud: asociaciones y grupos de carácter festivo, como los dedicados a la música y el baile (corales, *otxotes*, *ezpatadantzaris*, *txistularis*...), deportivo (tanto deportes considerados como *autóctonos* –*sokatira*, *aizkolaris*, pelota vasca...– como deportes de masas a los que se otorga un fuerte componente identificador –como el fútbol, sin ir más lejos–), gastronómico (como las sociedades gastronómicas o *txokos*), político (el *Batzoki*, por ejemplo; o, dentro de la categoría de lo político, asociaciones con un marcado carácter de género, como la ya mencionada *Emakume Abertzale Batza*, asociación de mujeres nacionalistas vascas vinculada al EAJ-PNV que existió durante los años treinta), religioso (como la *misa vasca* o *misa de los vascos*, o la capilla vasca de Barcelona, a la cual nos hemos referido líneas atrás), científico (como la delegación en Barcelona de *Eusko Ikaskuntza*, la Sociedad de Estudios Vascos), o incluso de carácter más general y aglutinador (como es, por ejemplo, el caso de la *Euskal Etxea*, heredera del espíritu del antiguo Solar Vasco-Navarro y con un carácter eminentemente cultural).

Tras la victoria franquista, sin embargo, se creará un importante vacío en lo que había sido la rica actividad asociativa, cultural y política vasca en la ciudad condal y en Cataluña en general. Con la entrada del ejército franquista en Cataluña en 1939 se inicia un período de una escasa –por no decir casi inexistente– actividad asociativa que habría de durar más de treinta años, hasta la década de los setenta, en que con más que menos dificultades, se inicia el proyecto de reapertura de la *Euskal Etxea* de Barcelona, punto de partida y germen de la actividad grupal posterior, que, también con importantes altibajos, ha llegado hasta nuestros días.

Esta voluntad de reactivación de la actividad asociativa vasca en la ciudad vendrá a coincidir, como hemos dicho, con la década de los años setenta, período que, como hemos podido observar en el capítulo anterior, coincide con una cierta remontada de la migración de vascos hacia Barcelona. Junto con la refundación de la *Euskal Etxea*, hemos de citar, por un lado, la actividad de reunión y punto de encuentro que se da también en este momento en determinados bares y restaurantes vascos –muy especialmente en los más antiguos, establecidos alrededor de la calle Sicília–, así como, por otro lado, las misas vascas –con un marcado carácter político durante estos años– que se instituyen, primero en la capilla del convento de las monjas de Les-tonnac y que, tiempo más tarde, pasarían a la capilla de Montserrat de la parroquia de la Concepció<sup>192</sup>.

Con importantes nexos entre todos los ámbitos expuestos, la vida asociativa vasca en Barcelona comienza a relanzarse en este momento con la llegada de un nuevo con-

<sup>192</sup> Tanto sobre el papel de los restaurantes como sobre el de las misas vascas nos extendemos más adelante en sendos capítulos dedicados, respectivamente, a la alimentación y a la actividad religiosa de los vascos de Barcelona. Baste mencionar aquí la importancia de los dos ámbitos en el contexto general de la reactivación de la vida asociativa vasca.

tingente de personas, una parte de ellas jóvenes estudiantes o profesionales, que proceden directamente de un País Vasco también cultural y políticamente reactivado<sup>193</sup> y que llevan hasta su nuevo lugar de residencia la voluntad y los aires de renovación proyectados desde Euskal Herria. Este panorama cultural e ideológico tendrá, pues, también, una influencia directa en el entramado asociativo vasco en Barcelona.

### Euskal Etxea. *La Casa vasca*

Tras un largo período –de cuarenta años, tras su cierre definitivo con la entrada de las tropas franquistas en la ciudad condal en 1939– de inactividad (aunque quizás sería más apropiado decir de *inexistencia*), la *Euskal Etxea* de Barcelona volvería a abrir sus puertas en 1979, gracias a la iniciativa de un grupo de vascos residentes en la capital catalana que toman el relevo de la antigua casa vasca.

(...) Y estaban la Casa de Andalucía, los aragoneses, los gallegos... Todo el mundo tenía Casa, pero no había *Euskal Etxea*. (...) Y nos decidimos (...) <sup>194</sup>.

El día 15 de marzo de 1979 se lleva a cabo la primera asamblea general extraordinaria de socios promotores, celebrada en el domicilio de uno de éstos –que acabaría siendo elegido Lehendakari–, en Barcelona. Como consecuencia de esta reunión, se acuerda, además de los temas tratados, la elección final y composición de la junta directiva de la nueva asociación.

Serán de una especial importancia los acuerdos que se tomarán en junta extraordinaria diez días más tarde, el 29 de marzo de 1979, donde se explicita expresamente que: “Se acuerda la promoción, divulgación y expansión de Euskal Etxea como entidad estrictamente cultural y totalmente apolítica, pretendiendo con ello la unión de la mayoría de los vascos y simpatizantes en Barcelona y su provincia, para formar una gran familia, esperando algún día ser un grupo multitudinario de amigos que se nos conozca un poco más en cuanto a nuestras costumbres, folklores, origen, raíces, etc.”.

Este párrafo, primer texto de los que se encuentran en las actas de la asociación que define claramente algún contenido formal o ideológico, refleja un especial

<sup>193</sup> Encontramos a nivel político, por ejemplo, la reactivación y el giro ideológico de la acción nacionalista (Ramírez Goicoechea, 1991:94 y ss.) o, a otro nivel, las actividades del grupo terrorista ETA. Iniciadas y desarrolladas estas últimas ya desde los años cincuenta, en los primeros años de la década de los setenta y como señala Heiberg (1991:154), “las actividades de ETA se expandieron. (...) El supremo logro militar de ETA tuvo lugar en 1973 (...), matando al almirante Carrero Blanco, el heredero forzoso del achacoso dictador”. En el plano cultural, Heiberg (*ibíd.*) añade que se da en este momento “un proyecto de *renacionalización de Euskadi*. Este concepto se convirtió en una fuerza clave de movilización cuando los nacionalistas radicales se esforzaron por devolver al País Vasco toda su personalidad cultural. El resurgimiento de literatura vasca, cantantes, bailarines, música y teatro vascos fue ganando intensidad desde mediados de los sesenta en adelante. Pero el logro coronador fue el movimiento *ikastola*, un movimiento destinado a proporcionar una educación en lengua vasca”.

<sup>194</sup> Entrevista con el primer Lehendakari de la nueva etapa de la *Euskal Etxea*, realizada en 1996.

interés para nuestro estudio. La Euskal Etxea de Barcelona se define desde sus inicios como una entidad “estrictamente cultural y totalmente apolítica, pretendiendo con ello la unión de la mayoría de los vascos y simpatizantes en Barcelona y su provincia”. La Euskal Etxea se plantea, pues, como una entidad abierta, en la que los temas culturales ocupan el primer plano y en la cual los de carácter político han de ser dejados de lado para favorecer la “unión”. Ciertamente, son los temas políticos aquéllos que han provocado y provocan una amplia diversidad de criterios y, por lo tanto, *desunión* entre los miembros del grupo. En este sentido, en una entrevista con el que fue el segundo Lehendakari –tristemente desaparecido hace unos años– de la nueva etapa de Euskal Etxea, éste nos comentaba:

Nosotros no queremos aquí política. La política, allá cada uno, pero fuera. Hombre, todos tenemos nuestras ideas, pero cuando estamos aquí, todos somos vascos y ya está. Por eso cuando nos viene alguien que si Juan que si Pedro y que si no sé cuántos, se le dice, oye, de esto, aquí no vamos a discutir (...) <sup>195</sup>

Esta voluntad cultural y apolítica se reflejará en todo momento en la actuación de la Junta Directiva de la entidad. Así, por ejemplo, en Junta General Extraordinaria del 15 de octubre de 1979 y ante una propuesta formal de colaboración cultural entre la Euskal Etxea y el PNV –a través del *Batzoki* de Barcelona–, se escribe en acta: “(...) siendo nuestra propuesta en un principio negativa a cualquier participación de partido político alguno, así como la inclusión de dichas siglas mezcladas en cualquier acto cultural donde participe Euskal Etxea, por entender que Euskal Etxea es apolítica y donde muchos de los socios se sentirían molestos, pues el principal motivo del nacimiento de Euskal Etxea sin duda alguna fue el aspecto cultural, prescindiendo de toda actividad política o del más mínimo indicio de ella”. En Junta General Ordinaria del 10 de enero de 1980, se reafirmaría prácticamente esta filosofía, señalándose que “en la venta de libros (en la mesa de venta, situada en las Ramblas) se tenía que tener cuidado con los estrictamente políticos, dado que algún socio pudiera molestarse”. Esta filosofía parece enfocarse, ya desde un primer momento, con un marcado carácter interno, grupal, destacándose a menudo, en referencia al aspecto político, frases como: “donde muchos de los socios se sentirían molestos”, o “dado que algún socio pudiera molestarse”. Se trata pues, más bien, de una opción encarada al funcionamiento interno de la entidad (“para favorecer la *unión*”), a la cohesión interior del grupo, que no de cara al exterior, a la “sociedad”, a la opinión pública en general, o de cara a la relación con otros grupos con los que se comparte la cotidianidad en el mismo contexto urbano.

Los aspectos políticos, sin embargo –y como tendremos ocasión de ver más adelante con relación a otros temas–, no siempre son susceptibles de ser dejados a un lado. El mismo informante citado más arriba, Lehendakari de la entidad, nos comentaba también, con respecto a una campaña de captación de socios que emprendió la Euskal Etxea:

<sup>195</sup> Entrevista realizada en la antigua sede de Euskal Etxea de la calle Pelai, nº 40, en 1988.



*Puerta principal del edificio de la antigua sede de la Euskal Etxea, en la céntrica calle Pelai de Barcelona.*

(...) Les escribimos (buscando a través del listín telefónico) a los que tenían algún apellido vasco, o que considerábamos que podían tener relación, pero nada. Una vez, incluso, recibimos la carta que habíamos mandado, metida en un sobre con un cintajo negro y con una bandera española. Ya ves (...)<sup>196</sup>

Los objetivos apolíticos de la asociación, sin embargo, se manifiestan como claros desde el principio y ésta seguirá siendo en el futuro la práctica institucional de la Euskal Etxea, que se ha venido manteniendo abierta hasta nuestros días, a través de sus diferentes etapas, presidencias y juntas sucesivas.

Otro aspecto sobre el cual cabe reparar dentro del párrafo anteriormente citado es el siguiente: “(...) pretendiendo con ello la unión de la mayoría de los vascos y simpatizantes en Barcelona y su provincia, para formar una gran familia, esperando algún día ser un grupo multitudinario de amigos que se nos conozca un poco más en cuanto a nuestras costumbres, folklores, origen, raíces, etc.”. Encontramos en estas líneas dos claros propósitos a cumplir: por un lado, el de la *unión* de la *gran familia vasca* y, por otro, el de darse a conocer a los demás como grupo. Con relación al primero de ellos, el símil del parentesco (“una gran familia”) para referirse al grupo en general es claramente significativo. Y es que los lazos que unen a los vascos que se encuentran en la diáspora –en Barcelona, en este caso– son lazos que se refieren a aquella gente que proviene del mismo territorio; a aquella gente “próxima”, a los que nos unen lazos de origen y, por lo tanto, de proximidad –como ocurre, de manera semejante, en el caso del parentesco. Como explica Epstein (1978), el grupo se siente unido afectivamente en torno a un patrimonio cultural *heredado*, a unos intereses y a un proyecto de futuro común. Este sentimiento de pertenencia, según el autor citado –y como hemos podido ver en un capítulo anterior–, se patentiza activamente en manifestaciones de solidaridad étnica y de interacción grupal. A este respecto y como ejemplo, vemos que en otra asamblea posterior<sup>197</sup> se hará constar en acta lo siguiente: “El vocal (nombre del vocal) da paso a continuación para explicar *con entusiasmo y haciendo resaltar con frases sinceras la idea de amistad y de unidad de esta casa de todos, que se está empezando a construir, continuando con una exposición amplia de los fines de la Euskal Etxea*”.

iHombre!, es como si se fuera familia. Uno es de aquí, o de allá, pero todos vascos. No es familia de verdad, de sangre, pero es como si lo fuera, porque somos de la misma tierra y hemos tenido una educación... Lo mismo. Es lo que se dice (...) El refrán: *lo que se mama no se escupe*.

(Varón, vizcaíno, 70 años<sup>198</sup>)

Pero no se trata únicamente de una *unión* entre los vascos que comparten y construyen colectivamente este espacio concreto de la diáspora; se trata también,

<sup>196</sup> *Ibíd.*

<sup>197</sup> Asamblea General Extraordinaria del 9 de junio de 1979.

<sup>198</sup> Entrevista realizada en 1992.

desde dicha *unión*, de “que se nos conozca un poco más en cuanto a nuestras costumbres, folklores, origen, raíces, etc.”; es decir, de mostrar a los demás, *no-vascos*, “quiénes somos”. Pero no en base o con relación con cualquier aspecto aleatorio. Se trata de mostrar quiénes somos en función de “lo nuestro”, de *nuestro origen*, de *nuestras raíces*. De aquello que, por un lado, *nos une* –como grupo–, pero que también, por otro lado, *nos representa* y, en este mismo sentido y al ser *nuestro*, también nos diferencia de los *otros* y, por lo tanto, permite una reivindicación concreta y consciente de una identidad propia, diferenciada.

(...) En una fiesta que invitaron a todas las casas regionales y estaban los de Andalucía en una mesa y los canarios (...) y (...) los vascos en otra mesa, comiendo todos (...), cada uno lo que llevaba. Y una de bacalao... A la vizcaína, que lo hizo (nombre de una mujer asistente a dicha comida) y kokotxas, purrusalda y (...) iuuufff! ¡Anda que no se nos oía, cantando y riendo...! (...) Canciones vascas y en euskera (...) y los irrintzis. (dirigiéndose a otro de los presentes) ¡Qué bien lo pasamos aquel día! ¿eh? (...)

(Mujer, guipuzcoana, 66 años<sup>199</sup>)

Al enfatizar los factores considerados como más “culturales” y que, por lo tanto, ejercen una significativa actividad simbólica, el grupo selecciona “desde dentro” aquellos aspectos que, por un lado, proporcionan la *base común* del colectivo –lo que *nos une*–, pero, por otro y de cara al exterior, también selecciona aquello que puede ser proyectado como propio y singular, estableciendo y mostrando de este modo determinadas fronteras simbólicas. Esta proyección exterior se lleva a cabo en un nivel distinto al de los aspectos que proporcionan aquello que *une* en la práctica y ambos niveles no tienen por qué ser necesariamente coincidentes; por ejemplo y por movernos dentro del elemento “folklore” señalado en el citado texto procedente de las actas de Euskal Etxea, no todos los vascos tienen por qué conocer determinadas danzas o músicas y, sin embargo, éste puede ser uno de los aspectos consensuados y proyectados hacia el exterior como colectivamente representativos. No todos los miembros del colectivo tienen que cumplir por fuerza –como tendremos ocasión de ver más adelante con relación a otros temas– con *todos* los diacríticos identificadores del grupo, aunque la consideración de estos como propios, así como su proyección exterior, sí que debe ser consensuada desde el interior del grupo y siempre dentro de unas coordenadas específicas –y cambiantes– de tiempo y de espacio.

Las perspectivas de actuación de Euskal Etxea se sitúan, pues, desde este primer momento de su *refundación*, en los términos expuestos. Como asociación de nueva creación, la primera perspectiva que se propone la recién inaugurada junta directiva es la de captación de nuevos socios. Para ello, se ponen en marcha varios proyectos concretos, como el de “pegar carteles en todas aquellas zonas más transitadas por los ciudadanos de Barcelona”, “la venta de pósters, pegatinas, así como la recogida

<sup>199</sup> Entrevista realizada en 1998.

de direcciones de personas interesadas en Euskal Etxea”, o “el reparto de un comunicado a mano en las Ramblas, para lo cual será necesaria una mesa y las personas que se encargarían (...) de esta tarea a realizar en los sábados por la tarde y domingos y festivos por la mañana (...) Se propone que las personas que estuviesen en la mesa para informar por lo menos una hablara el euskara (...)”.

(...) Los domingos, (...) en las Ramblas, con una mesa, repartiendo folletos y pegatinas (...) informando. (...) Pues a unos cuantos los conocimos allí. A (nombre de un socio) le conocimos en las Ramblas, paseando con la familia y vino y se acercó y preguntando, tal y cual (...) y así era (...) <sup>200</sup>

La Euskal Etxea comienza su actividad formal, creando los primeros grupos de trabajo: cultura (temas generales), euskera, deporte<sup>201</sup> y música<sup>202</sup>, así como su dinámica de funcionamiento y participación de las diferentes secciones en la junta directiva.

Un aspecto importante, que ya señalábamos en el apartado anterior, es el de la consideración –importante a la hora de llevar a cabo una labor directiva en una asociación como la que nos ocupa– de que será tenido en cuenta de cada miembro “si es residente o estudiante”. Así, “los cargos permanentes tienen que estar cubiertos por personas que vivan aquí durante todo el año<sup>203</sup>”. La distinción entre “residente” y “estudiante” en términos antagónicos nos parece de gran interés. Es este un momento en el cual un número significativo de estudiantes, jóvenes que se desplazan a Barcelona por razón de estudios que a menudo no pueden ejercer en Euskal Herria, se encuentra en la ciudad y, ocasionalmente, participando de manera activa en la vida cultural vasca, que se inicia de manera más o menos “institucionalizada”. Se trata, sin embargo, de miembros que no disponen de una residencia fija ni definitiva –en principio– en la ciudad y a los que se les supone una residencia estacional que sigue el ciclo educativo y que les lleva a vivir en Barcelona únicamente durante una parte del año, regresando posteriormente a sus localidades de origen o de residencia en Euskal Herria. De este modo, es interesante observar cómo se opone conceptualmente el término “residente” al de “estudiante”, debido a la notable presencia de estos últimos, cuando menos en la vida asociativa vasca de Barcelona en este momento.

Desde el punto de vista de la organización de actividades, observamos que ya desde estos primeros momentos, cercanos a la (re)fundación de la entidad, se plantean cuáles han de ser, en el futuro, las acciones prioritarias de la Euskal Etxea: “Se pensó que como actividades primordiales a desarrollar, serían las clases de euskera

<sup>200</sup> Entrevista con el primer Lehendakari de la Euskal Etxea de Barcelona en esta segunda etapa (entrevista realizada en 1996).

<sup>201</sup> En 1987 se fundaría un equipo de fútbol sala con el nombre de Euskal Etxea. Cf. más adelante el capítulo dedicado al deporte como factor en la construcción de la etnicidad.

<sup>202</sup> Junta General Ordinaria del 10 de mayo de 1979.

<sup>203</sup> *Ibid.*

que, de hecho, este año ya han funcionado algunos grupos<sup>204</sup>". Igualmente, se plantean el resto de actividades importantes que se llevarán a cabo: "Exposiciones permanentes de pintura, escultura, fotografía, etc.; organizar grupos de coros y danzas, (...) teatro, biblioteca, hemeroteca, bar (...) <sup>205</sup>". Asimismo: "una de las metas que nos tendríamos que fijar en Euskal Etxea es realizar todos los años una semana cultural vasca<sup>206</sup>".

Por un lado, podemos observar, a través de las propuestas de actuación de la Euskal Etxea, un cierto consenso en cuanto a lo que es importante hacer en adelante, en base a las premisas que habían sido anticipadas anteriormente: "La unión de la mayoría de los vascos y simpatizantes en Barcelona y su provincia, para formar una gran familia, esperando algún día ser un grupo multitudinario de amigos que se nos conozca un poco más en cuanto a nuestras costumbres, folklores, origen, raíces, etc.". Así, y a nivel de identificación colectiva y representación, el idioma, el euskera, resulta un rasgo de excepción, tanto a nivel simbólico, interno, como rasgo comúnmente acordado definidor de "lo vasco" y de los vascos, como a nivel de proyección exterior, de "mostrarse" a los demás. Sin embargo y a nivel interno, al menos en este momento –aunque también en momentos posteriores–, el idioma, como rasgo distintivo, funciona más a nivel simbólico que práctico; así, podemos ver en este sentido que, como hemos comentado anteriormente, cuando se propone instalar en las Ramblas una mesa de información de la Euskal Etxea: "se propone que las personas que estuviesen en la mesa para informar por lo menos una hablara el euskara (*sic*) (...) <sup>207</sup>".

El dominio del idioma vasco no es algo que, al menos a nivel práctico, compartan todos los vascos residentes en Barcelona. El castellano es el idioma de consenso en la junta directiva de la Euskal Etxea y es, asimismo, la lengua principal en la que se celebran las reuniones y asambleas. A pesar de ello y como podremos observar más adelante en el capítulo dedicado al idioma como rasgo distintivo, el euskera ocupa consensualmente un lugar identificador claro y sin discusión. En Junta General Ordinaria del 7 de noviembre de 1979 se apunta ya, por vez primera, la necesidad de que los comunicados a los socios de la Euskal Etxea sean "en euskara y castellano<sup>208</sup>". Sin embargo, la falta de conocimiento general del euskera por parte de los miembros de la Euskal Etxea y entre ellos de algunos de los miembros de la junta –como el mismo presidente, sin ir más lejos–, supuso algunos problemas en momentos concretos. Así, en Junta General Ordinaria del 10 de enero de 1980, se especificaría en

<sup>204</sup> Junta General Extraordinaria del 9 de junio de 1979.

<sup>205</sup> *Ibíd.*

<sup>206</sup> *Ibíd.* Dicha semana cultural, como tal, no llegó a materializarse nunca, aunque sí en forma de otras actividades específicas, como es, por ejemplo, el festival de cine vasco, tal como veremos más adelante, en este mismo apartado.

<sup>207</sup> Junta General Ordinaria del 29 de marzo de 1979.

<sup>208</sup> No será hasta 1996 en que se considerará la necesidad de redactar dichos comunicados en castellano, euskera y catalán (cf. Junta de socios general ordinaria de 24 de febrero de 1996).

acta que: “Apareció el problema del euskara en la presentación de la mesa ante la asamblea”. En este sentido, surgió una disyuntiva con relación a los idiomas a utilizar durante la presentación de dicha mesa, dándose como indiscutible el castellano, por utilidad de comunicación, pero con el factor añadido de la necesidad de la utilización del euskera, claramente activo a nivel simbólico. Dicha disyuntiva acabó solucionándose de la siguiente manera: la bienvenida y la presentación de la mesa y sus miembros (es decir, un discurso breve y lleno de nombres propios y conocidos –los de los miembros de la Junta Directiva–) se harían en euskera, cediendo entonces la palabra al Lehendakari de la entidad, quien, cambiando al castellano, pasaría a ocuparse de los temas a discutir. La efectividad simbólica del euskera resulta significativa, de este modo, como instrumento de identificación, dando al castellano una utilidad –aunque principal desde un punto de vista práctico– claramente instrumental.

Desde esta perspectiva, las clases de euskera se convertirán progresivamente en la actividad “estrella” de la entidad, en todas y cada una de sus etapas. En octubre de 1987, durante los contactos previos al inicio de nuestro trabajo de campo y en una primera entrevista con el Lehendakari de la Euskal Etxea, éste nos mostraba orgullosamente las clases que en ese mismo momento se estaban llevando a cabo: “(...) Y funcionan muy bien. Tenemos gente de todas partes, vascos y de aquí y de fuera. Tenemos hasta uno de Nueva Zelanda que viene a estudiar euskera (...)”. En diciembre de ese mismo año<sup>209</sup> se destacará también en las actas de la entidad lo siguiente: “Se debate el tema refiriéndose a la necesidad de seguir potenciando, como actividad preferencial de nuestra sociedad, las clases de euskera. Contesta (el responsable de) la enseñanza del euskera y dice que siempre ha sido el primer objetivo de Euskal Etxea (...)”<sup>210</sup>.

Las actividades de promoción y captación de socios de la Euskal Etxea siguen adelante con más o menos dificultades<sup>211</sup>, a través de pegadas de carteles, venta de libros<sup>212</sup>, campañas de prensa en Cataluña y Euskal Herria, etc. Asimismo, se enfatiza la promoción en los locales vascos de la ciudad, especialmente bares y restaurantes: “Se repartieron pósters en los bares de la c/ Sicília y en los bares de Correos y c/ Ancha. Se repartieron comunicados tanto en Ramblas y los sitios antes mencionados”.

Resulta aquí de interés para nosotros la observación de los espacios escogidos para dicha promoción: por un lado, aquellos espacios de un marcado carácter vasco: bares y restaurantes, como los de la calle Sicília; y, por otro, la elección de las Ramblas, tanto como arteria principal y escaparate urbano de Barcelona como por el hecho de que, tal como habíamos comentado anteriormente con relación al *Solar Vasco-Navarro* y el *Batzoki*, ya durante los años treinta, era una zona frecuentada

<sup>209</sup> Asamblea General de Euskal Etxea del 2 de diciembre de 1987.

<sup>210</sup> Más adelante, en el capítulo específicamente dedicado al euskera entre los vascos residentes en Barcelona, abundaremos más en este tema.

<sup>211</sup> “Se realizó otra pegada de carteles, a cargo de los de siempre, pues aunque se apuntó mucha gente, en el momento de pegarlos... (...)” (Junta General Ordinaria del 13 de septiembre de 1979).

<sup>212</sup> Junta General Ordinaria del 5 de octubre de 1979.

por marinos mercantes vascos que tenían en esta área un señalado punto de reunión y encuentro<sup>213</sup>.

(...) Pues porque había mucha gente (en las Ramblas) y se pasea mucho por ahí y era más fácil que nos vieran (...) No sé. Además, hay muchos vascos que están de paso (...) <sup>214</sup>.

Las actividades de la Euskal Etxea se enfrentan, sin embargo, a un relativamente escaso éxito de público:

(...) Es uno de los problemas de los vascos aquí, que están muy integrados y no necesitan reunirse<sup>215</sup>. Bueno, problema no, al contrario, pero (...) así nosotros no somos como la casa de Andalucía o de por ahí, que la gente están allí todo el día (...) Aquí cuesta<sup>216</sup>.

Este poco interés asociativo ha sido una constante a lo largo de las diversas etapas de la Euskal Etxea, de entre las cuales, por ejemplo, en la más reciente, una de las mayores preocupaciones de la Junta Directiva de la entidad ha sido la de llegar a los socios y que éstos acudan y participen en las actividades organizadas por la entidad.

(...) Sólo vienen a las cenas. Donde haya comida, vino y ihale!, al resto, nada. Eso sí, en las cenas (sociales de la entidad) no se cabe (...) <sup>217</sup>

En referencia a los vascos del Río Carabelas, un informante de Pérez Agote, Azcona y Gurrutxaga se expresaban en términos semejantes: “Y los convoco a una reunión. Vamos a hacer una reunión a las siete... Y no viene nadie. Ahora, si es a comer y chupar y pasar el día, vienen todos. (Hay que ponerles un) Anzuelo, pero con carnada...” (Pérez-Agote *et al.*, 1997:124).

Esta poca participación en los actos de la entidad, junto con diversos problemas que se van sucediendo en su seno, provocarán que la actividad de la asociación vaya decayendo progresivamente. La Euskal Etxea cerrará definitivamente sus puertas en 1990, y permanecerá así, inactiva –aunque jurídicamente existente– y sin sede oficial hasta lo que podemos considerar como el inicio de la nueva y última etapa de la entidad, que ha llegado activamente hasta nuestros días.

<sup>213</sup> Cf. *supra*, el apartado dedicado al *Batzoki*, dentro del capítulo: “*Del Solar Vasco-Navarro a la Euskal Etxea. Instituciones vascas en Barcelona*”.

<sup>214</sup> Entrevista con el entonces Lehendakari de la Euskal Etxea, realizada en 1988.

<sup>215</sup> La poca participación asociativa con relación a la Euskal Etxea será un problema reiterativo a través de las diversas etapas de la entidad. Será éste, sin embargo, un hecho que se encuentra ampliamente en consonancia con la escasa tendencia asociativa que se da en la sociedad vasca y en España en general. En este sentido, González Blasco (*op. cit.*:101. Cf. Andrés Orizo, 1991:134) señala que “el hecho que, de nuevo, se comprueba en nuestro trabajo actual es que la mayoría de los españoles no se compromete con ningún tipo de asociaciones. En menor porcentaje, pero también mayoritariamente, sucede lo mismo en el caso de la Comunidad Autónoma Vasca (...) (en la cual) el 65% de los ciudadanos no pertenece a asociación alguna”. En el Estado español, el 78% de la población no pertenece a ninguna asociación (González Blasco, *ibid.* Andrés Orizo, *ibid.*). En el caso de Cataluña, Comunidad Autónoma de residencia del grupo estudiado, el porcentaje de pertenencia a asociaciones voluntarias es aún inferior a la media española: un 85% de la población de Cataluña no pertenece a ninguna organización o asociación voluntaria (Andrés Orizo y Sánchez, 1991:167).

<sup>216</sup> Entrevista con el entonces Lehendakari de la Euskal Etxea, realizada en 1988.

<sup>217</sup> Entrevista con el Lehendakari de la entidad en 1997.



*Placeta de Montcada, sede de la Euskal Etxea de Barcelona y de otros negocios vascos.*

### ***La etapa actual de Euskal Etxea***

Tras un período de más de tres años de inactividad, la Euskal Etxea acometería su *renacimiento* a finales del año 1993, con la elección de un nuevo presidente y una nueva junta directiva. El movimiento para dar un nuevo impulso a la entidad, promovido por la última junta, incorporando a su seno a gente nueva, joven, pretendía sacar a la asociación de la apatía y la falta de participación de sus últimos momentos y promover una nueva actividad “con gente con ganas de trabajar y de hacer cosas”. Un requisito indispensable era, en este sentido, la adquisición de un local social, que será encontrado en pleno corazón del casco histórico de Barcelona, junto a la Basílica de Santa María del Mar y en una zona de importante tránsito, comercio y turismo, con una remarcable concentración, principalmente, de museos y galerías de arte.

La Euskal Etxea acomete su nueva fase. Para ello y junto con el establecimiento en el nuevo local, la junta designa un representante de la Euskal Etxea de Barcelona en Euskal Herria, que servirá como nexo de la entidad con las instituciones vascas. Tras una primera campaña informativa, a través de cartas a los antiguos socios de la asociación, a otras entidades vascas o afines y promoviendo el boca a boca entre los vascos de Barcelona, la Euskal Etxea arranca en 1994 con un total de 317 socios, aprobándose meses más tarde unos nuevos estatutos para la entidad y concediéndose la gestión de un bar restaurante, situado en la parte anterior y principal del

*Calle de Montcada, vía urbana céntrica donde se encuentran instituciones como el Museo Picasso, y al final de la cual está la placeta de Montcada, sede de la Euskal Etxea de Barcelona.*



local, a una empresa vasco-barcelonesa que ya había gestionado anteriormente con éxito otro negocio semejante y que se convertirá, con el tiempo, en la cara más visible y reclamo del local y de la entidad en sí.

Un sitio de reunión es necesario, pero hay que levantarlo. Yo (...) ahora que piden socios, el primero (...) Si no lo levantamos nosotros, no lo hace nadie (...) (Tenemos que) luchar por lo nuestro (nosotros mismos) (...) ¿no? (...) Además, si aquí, como en casa, vamos a estar. Si ponen el bar fuera, o restaurante, o no sé qué ponen y así (...) Un sitio de reunión para los vascos (...)

(Varón, guipuzcoano, 58 años<sup>218</sup>)

La nueva etapa se acomete con un renovado impulso, integrando en la nueva junta tanto a antiguos miembros de la Euskal Etxea como a individuos más jóvenes que suponen un relevo generacional y el relanzamiento de las actividades, así como la posibilidad de que la Euskal Etxea acoja a un público cada vez más amplio, motivado, participativo.

Las nuevas Juntas Directivas se dedicarán, dentro de una política de relativa austeridad económica, a subsanar los déficits financieros de la entidad y a fomentar,

<sup>218</sup> Entrevista llevada a cabo en 1994, en la nueva sede de la Euskal Etxea.



*Entrada de socios de la Euskal Etxea de Barcelona.*

dentro de las posibilidades disponibles en ese momento, el mayor número de actividades posible, *representativas* de la *cultura vasca* y atractivas tanto para los socios como para el público en general. Será en este momento cuando la actividad cultural de la Euskal Etxea se relance más plenamente. Además de la confirmación institucional de actividades ya existentes, como son, especialmente, las clases de euskera –principal actividad, nuevamente, de la entidad<sup>219</sup>–, pero también las cenas sociales, celebradas una vez al mes, o el coro de Euskal Etxea, se relanzan las conferencias y cursos, principalmente dedicados, como así había sido en la anterior etapa de Euskal Etxea, a temas relacionados con Euskal Herria<sup>220</sup>, aunque también temas de interés más general<sup>221</sup>. Se lanza la sala de arte y exposiciones como espacio abierto<sup>222</sup>; se

<sup>219</sup> Así, en el *Euskal Etxea. Boletín informativo 10/98* de noviembre de 1998, se señalará nuevamente que “El euskera vuelve a ser la actividad más solicitada y numerosa”.

<sup>220</sup> Entre las cuales podemos destacar, como tema principal, las dedicadas al euskera, como por ejemplo “el euskera y las lenguas tartésico-ibéricas”, o “Voces derivadas del euskera en el idioma castellano”; pero también las dedicadas al carnaval rural vasco, a la diáspora vasca o a la inmigración vasca en Cataluña, los vascos en Guinea Ecuatorial, el proceso de pacificación en Euskadi, etc., así como algunos cursos emblemáticos, tales como el de cata de vinos, que contó con la colaboración de algunas bodegas vasco-riojanas y catalanas y que celebró más de una edición.

<sup>221</sup> Entre ellas, la inmigración extranjera en Cataluña, el conflicto armado en Chiapas, o la asistencia médica a inmigrantes extranjeros.

<sup>222</sup> En dicho espacio se llevarán a cabo exposiciones de diversos artistas, tanto jóvenes como consagrados, principalmente vascos –entre los cuales el fotógrafo vitoriano y académico de Bellas Artes Alberto Schommer, el también fotógrafo Patxi



*Bar de socios de la Euskal Etxea de Barcelona.*

abren las clases de txistu, en colaboración con *Nafarren Etxea* –con la que se comparte el grupo de *txistularis*–; se institucionalizan determinadas fiestas y festivales<sup>223</sup>; cursos de acordeón (1997), txalaparta y danzas vascas (1998)– y *trikitixa* y pandereta (1999); campeonatos de mus, etc. y se favorece una mayor participación de los socios en el común de las actividades. Para ello, entra en funcionamiento un bar social, exclusivo para socios y un *txoko*, o rincón gastronómico, con cocina donde aquellos miembros que lo deseen y a imagen de una sociedad gastronómica, puedan llevar a cabo sus reuniones, comidas, cenas, etc. Igualmente, se acondiciona un salón con equipo de audio –con una creciente colección de música vasca, tradicional y moderna– y de vídeo y televisión, donde los socios pueden reunirse para ver documentales o películas o, muy especialmente, para ver en grupo los partidos de fútbol –aunque también de otros deportes, como el baloncesto, el ciclismo o el tenis–, particularmente aquellos en los que participan equipos o deportistas vascos.

Otra de las actividades de importancia que se generan en esta etapa es la creación y concesión del Premio Euskal Etxea-Catalunya, que la entidad concede anualmente, a

---

Itulain, los pintores Pasajes o Jesús Murúa, etc., aunque también catalanes, o de otras procedencias –como es el caso del joven y reconocido escultor madrileño Diego Canogar.

<sup>223</sup> Entre ellos, cabe destacar la “tamborrada” de San Sebastián, el *Barrikote*, la fiesta de Santo Tomás o la celebración de Santa Águeda, a la cual dedicaremos un capítulo más adelante.



*Punto de información de la Euskal Etxea de Barcelona.*

título honorífico, a aquellas personas o instituciones que, por un lado, hayan contribuido a la difusión o el conocimiento de Euskal Herria o de la cultura vasca en Cataluña, o que, por otro lado, se hayan destacado, de uno u otro modo, en el ámbito de la diáspora vasca en general<sup>224</sup>.

Igualmente, se promociona ampliamente el contacto, la colaboración y la circulación de información, con y sobre otras entidades o iniciativas vascas y afines en la ciudad y en Cataluña en general. De este modo, desde 1996, la Euskal Etxea colaborará con la revista vasco-catalana *De Bat a Bat. Conéixer el País Basc*<sup>225</sup> en el *Festival de Música Folk Vasca. Euskal Herria al CAT*, celebrado anualmente, por iniciativa de dicha revista, en el Centre Artesà Tradicionari –local perteneciente al Distrito de Gràcia– y en el cual participan algunos de los mejores intérpretes de la música vasca contemporánea, como pueden ser Oskorri o el popularísimo Kepa Junkera. En este sentido, el Coro de Euskal Etxea, así como los *txalapartaris* y los *txistularis* de la

<sup>224</sup> El premio había celebrado, en el momento de la finalización de nuestro trabajo de campo, cuatro ediciones, concediéndose, por este orden, al escritor Bernardo Atxaga, a la sala de exposiciones Metrònom de Barcelona, al txistulari y folklorista navarro afincado en Barcelona, Javier Narbarte y al antropólogo norteamericano William A. Douglass, coordinador del Basque Studies Program, de la Universidad de Reno (Nevada).

<sup>225</sup> A la cual dedicaremos un apartado más adelante.



*Banderas de Euskadi y Catalunya en la sede de la Euskal Etxea de Barcelona.*

entidad participarán con actuaciones en dicho festival –en la llamada “Nit Basca” (noche vasca)–, además de colaborar la asociación como tal en la promoción y difusión de dicho acto. Igualmente, la Euskal Etxea colaborará en diversos ámbitos con la revista en sí –la cual, aunque de carácter independiente, nació muy ligada al seno de la entidad, por iniciativa de algunos de sus socios–, tanto a nivel de promoción y propaganda como de compra de ejemplares, cesión del local para actos, celebraciones, etc. Además, se organizarán jornadas o veladas conjuntas con algunas de las entidades vascas más antiguas, como la sociedad gastronómica *Euskal Zaleak*, cuyo local es contiguo al de la Euskal Etxea. Y, del mismo modo, se organizarán actos conjuntos con el programa de euskera de la Escola Oficial d’Idiomes (EOI) de la Generalitat de Catalunya<sup>226</sup> –en la cual se imparten clases de euskera desde el curso 1993-1994–, o con la afín *Nafarren Etxea* o casa de los navarros, con la que se comparte, sin ir más lejos, el grupo de *txistularis* y con el que se coorganizan, asimismo, actos y celebraciones como la fiesta de Santa Águeda, San Francisco Javier –patrón de

<sup>226</sup> Con el programa de lengua vasca de la EOI se organiza, por ejemplo, desde finales de 1997, un programa de radio, titulado “Dagoenean Bon Bon”, íntegramente en euskera, en colaboración con Ràdio Pica (FM 96.5), del distrito de Ciutat Vella, los miércoles a las 00:30 hs. y los viernes a las 18:10 hs. Cf. *Euskal Etxea. Boletín informativo 10/97 de noviembre de 1997*; también, *Euskal Etxea. Boletín informativo 11/98 de diciembre de 1998*. Igualmente, los alumnos de la EOI asisten a conferencias y actuaciones organizadas por la Euskal Etxea, o se organizan, otros actos conjuntamente.



*Detalle de la sala de exposiciones de l Euskal Etxea de Barcelona.*

Navarra–, o la *Korricursa*<sup>227</sup> –carrera de relevos en favor del euskera, construida a imagen de la *Korrika* vasca–, además de, por ejemplo, estrechar los lazos entre ambas entidades, concediendo el Premio Euskal Etxea-Catalunya, en su edición de 1998, al folklorista y *txistulari* navarro Javier Narbarte, miembro destacado de la Junta directiva de *Nafarren Etxea* desde los años setenta, además de socio de la Euskal Etxea –y *txistulari* colaborador de ambas entidades.

Igualmente, se promoverán o colaborará en diferentes jornadas o sesiones dedicadas a Euskal Herria o la cultura vasca en diferentes entidades de la ciudad, como pueden ser la Biblioteca de Catalunya o diversos centros cívicos del Ayuntamiento de Barcelona o actos varios organizados en otros municipios catalanes (Badia del Vallès, Salou, Sitges...), así como en actos especiales de entidades vascas que se desplazan a Cataluña. Particularmente, son muy estrechos también los contactos con la Euskal Etxea de Salou<sup>228</sup> (Tarragona), la única otra Euskal Etxea que existe en Cataluña, con la cual se coincide en la reunión anual de las *Euskal Etxeak* de España,

<sup>227</sup> De algunos de ellos nos ocuparemos más extensamente en otros capítulos posteriores.

<sup>228</sup> A pesar de no tener estrictamente el estatuto de Euskal Etxea, sino de Centro Vasco, la entidad existente en Salou funciona como casa vasca y participa como tal en las reuniones de las Euskal Etxeak de España y en los diferentes campeonatos inter-Euskal Etxeak que se organizan, como por ejemplo los de mus.

además de organizar visitas culturales y jornadas de los socios respectivos en ambas direcciones, hacia Salou y hacia Barcelona.

La actividad de la asociación, a todos los niveles, ha crecido considerablemente en los últimos años. Tras una gestión consensuada y efectiva –considerada como “de salvamento” por la propia Junta Directiva, tras la gestión de la primera presidencia y Junta de esta nueva y última etapa–, aunque de un significativo desgaste, el Lehendakari de la entidad decide dimitir a mediados de 1996<sup>229</sup>, permaneciendo, sin embargo, en funciones, hasta el final de ese mismo año<sup>230</sup>, debido a la inexistencia de una candidatura alternativa. En 1997 comenzará la gestión de una nueva junta directiva, que ha permanecido, con determinados cambios internos<sup>231</sup>, hasta el momento presente (1999), siguiendo en la misma línea de organización de actos y de colaboraciones con otras entidades y habiendo mejorado, incluso, considerablemente, la situación económica de la entidad.

## De Bat a Bat. Conéixer el País Basc.

### *Un instrumento de comunicación y de promoción*

Íntimamente ligado a la Euskal Etxea de Barcelona<sup>232</sup>, aunque como una iniciativa independiente, nace el proyecto que dará lugar a la revista *De Bat a Bat. Conéixer el País Basc*, la cual, publicada por la Associació Cultural Euskal Herriko Berriak y editada íntegramente en lengua catalana, publicará su primer número en los meses de mayo-junio de 1996.

Como nos comenta la directora de la revista, la periodista guipuzcoana Elisabet Zunzunegi, acerca del proyecto de *De Bat a Bat*:

De hecho surgió de la *Euskal Etxea* un poco, ¿no? Se empezó a plantear hacer una publicación interna de la *Euskal Etxea*, (...) y a raíz de hacer (esta publicación interna) nos juntamos con (menciona nombres de otros miembros de la *Euskal Etxea* y de la asociación *Euskide*<sup>233</sup> implicados en la revista) y de sentarnos así para hacer una revista de la *Euskal Etxea* empezó... uno decía (...) ¿Por Qué no hacemos no solamente para los socios, sino para más gente? Y, en vez de un boletín, ¿por qué no una revista? Y... (...) al final nos encontramos sin saberlo prácticamente, pues... liados en una historia que nos ha dado mucho trabajo, pero que nos ha ido muy bien.

<sup>229</sup> Asamblea general de socios del 14 de junio de 1996.

<sup>230</sup> Asamblea general de socios del 13 de diciembre de 1996.

<sup>231</sup> Cf., por ejemplo, el anexo al *Euskal Etxea. Boletín informativo* 8/97, de septiembre de 1997, así como la carta a la Junta Directiva que figura como anexo al *Euskal Etxea. Boletín informativo* 5/98, mayo 1998. Finalmente y ya de manera mucho más reciente, el *Euskal Etxea. Boletín informativo* 2/99, febrero 1999.

<sup>232</sup> Será Elisabet Zunzunegi, miembro de la Junta Directiva como coordinadora de comunicación externa y prensa, la promotora inicial y directora de esta revista durante toda su trayectoria.

<sup>233</sup> Ver el apartado siguiente, dedicado a esta asociación.

Como la misma informante indica, la idea inicial de la revista, en tanto que ligada a los vascos residentes en Barcelona, nace con la intención de informar y mantener el contacto de estos con Euskal Herria: “Ahora con internet es más fácil y tienes acceso a todo (...) pero hace unos cuatro años no era tan popular internet”.

Al proyecto, sin embargo, se le vieron más posibilidades que las de un simple boletín: “Y pensamos que eso mismo podía interesar no solamente a los vascos que vivían aquí, sino que seguramente les podía interesar también a muchos catalanes. Y esa fue un poco la raíz”.

Tal y como expresa la revista en su primera editorial, *De Bat a Bat* nace con la voluntad de “construir un puente entre el País Vasco y los *Països Catalans*<sup>234</sup>, que nos permita dar a conocer todo aquello que no llega a través de los medios de comunicación de masas<sup>235</sup>”. Dicho puente de comunicación no es, sin embargo, banal: “Las relaciones entre ambos territorios tienen buenos precedentes de comprensión y colaboración mutua. Pero este hilo de simpatía que detectamos en los catalanes en referencia a los vascos no ha podido cristalizar en un conocimiento profundo de aquellos elementos que conforman *la personalidad colectiva del pueblo vasco*<sup>236</sup>”.

El proyecto, por lo tanto, desde esta perspectiva que destaca y que significa la singularidad del colectivo vasco, centrará ya desde el comienzo su énfasis principal en los temas sociales y culturales que hacen referencia al territorio de Euskal Herria: “¿Cuántos catalanes conocen la repercusión de los *bertsolaris*? ¿Cuántos sabrían de músicos, escritores o cineastas del País Vasco? ¿Cuántos conocen los rincones más encantadores de aquella geografía? Y, sin embargo, la gran mayoría de visitantes del País Vasco vienen de Cataluña<sup>237</sup>”. Así, se pretende romper con la “extendida asociación de ideas País Vasco-política-violencia. Hartos de ver en las portadas de los periódicos titulares que buscan la estridencia, de oír hablar de los vascos en función de hechos violentos y de no encontrar nunca el eco de ningún elemento de esta antigua cultura ni de una sociedad compleja que vive cotidianamente<sup>238</sup>”. De este modo: “Pretendemos llevar a los catalanes una herramienta para conocer el País Vasco en su totalidad. Poliédrica. Con todos los colores<sup>239</sup>”.

Como nos decía la misma directora de la revista, Elisabet Zunzunegi: “Yo me sorprendí, porque intentaba buscar aquí noticias del País Vasco y todo era que si un muerto, una bomba, no sé qué...” Así, señala que: “(...) Y sobre todo lo que

<sup>234</sup> Todas las citas textuales de la revista han sido traducidas por nosotros del catalán al castellano. En la presente cita, la denominación *Països Catalans* la hemos mantenido en el idioma original, por entender que tanto ideológica como lingüísticamente tiene un mayor sentido en esta lengua que en castellano.

<sup>235</sup> “Editorial: Euskal Herria de Bat a Bat”, en *De Bat a Bat. Conèixer el País Basc*, núm. 1, mayo-junio de 1996, p. 4.

<sup>236</sup> *Ibid.* La cursiva es nuestra.

<sup>237</sup> *Ibid.*

<sup>238</sup> *Ibid.*

<sup>239</sup> *Ibid.*



*Diversos ejemplares de la revista De bat a bat.*

queríamos y eso desde el principio fue muy claro, era dejar la política de banda”. Dicha afirmación se encuentra, como hemos visto más arriba, en plena sintonía con la filosofía practicada, por ejemplo, por instituciones como la *Euskal Etxea* ya desde los primeros momentos de su refundación a finales de los años setenta<sup>240</sup> y se mantiene igualmente vigente en el proyecto de *De Bat a Bat*. A pesar de todo:

Resulta difícil (...), porque al final todo es política. Porque, si hablas de escritores vascos, ¿hablas de escritores vascos que escriben en euskera o que escriben en castellano? A partir de ahí ya empieza a entrar política, un poco, ¿no? (...) Pero bueno, lo que queríamos tener era información cultural, información económica, información deportiva, de temas sociales (...) si había algo estrictamente político lo dejábamos de lado...

Así, la intención de *De Bat a Bat* era decir “Allá (en Euskal Herria) hay muchas más cosas de las que puedes encontrar en un diario”. La cultura se convierte, por lo tanto, en el eje central de la revista. Cada número publicado ha girado en torno a un tema monográfico de actualidad cultural con relación a Euskal Herria; a saber y cro-

<sup>240</sup> Cf. *supra*, el capítulo dedicado a dicha entidad.

nológicamente: “El euskera, a estudio”; “Agroturismo en el País Vasco”; “El concierto económico vasco”; “Música tradicional: el sonido genuino del País Vasco”; “El Museo Guggenheim: ha nacido un gigante”, “La pelota vasca, el auge de un deporte popular” y, finalmente, “Las sidrerías en el País Vasco”. El resto de la revista está articulada con secciones diversas, que van desde entrevistas a personajes conocidos del ámbito cultural y social vasco a reportajes, curiosidades, recetas de cocina, pequeñas lecciones de euskera o recomendaciones de libros vascos o relacionados con Euskal Herria y discos de música vasca, sin olvidar la sección fija dedicada a las actividades de *Euskal Etxea* y *Nafarren Etxea*.

El número de suscriptores irá ascendiendo paulatinamente conforme la revista empieza a hacerse un hueco en el mundo de este tipo de publicaciones, especialmente a partir del boca a boca, tanto de los vascos que viven en Cataluña como de las personas interesadas, en general, en las temáticas culturales que hacen referencia al País Vasco. Con la publicación de los números 4 y 5, el número de suscriptores crecerá hasta situarse alrededor de los cuatrocientos, a lo cual hay que añadir más de cien ejemplares fijos de venta directa por cada número, lo que hace un total de más de quinientos ejemplares difundidos, principalmente en Cataluña, aunque también, de manera mucho más modesta, en Baleares, en la Comunidad Valenciana e incluso en Euskal Herria y en Navarra.

Será en este mismo sentido de promocionar y dar a conocer la cultura vasca en Cataluña que la asociación cultural editora de la revista –con la revista misma y su nombre, *De Bat a Bat*, como bandera y como instrumento de promoción– entrará en contacto con un centro cívico del Ayuntamiento de Barcelona (el CAT o *Centre Artesà tradicional·rius*), en el popular barrio de Gràcia, para organizar lo que se convirtió, durante las dos ediciones que se llevaron a cabo, en un innovador y concurrido festival de música vasca: *Euskal Herria al CAT*.

La creación del Festival tendrá como objetivo el traer a grupos y a solistas vascos, tanto noveles como consagrados, para darlos a conocer de algún modo en Barcelona y Cataluña y constituir, de esta manera, una plataforma para la difusión de la música vasca, tanto *popular* y *tradicional* como *contemporánea*. El CAT facilitará la infraestructura y el local y la *Associació Cultural Euskal Herriko Berriak* –coorganizadora del acto y editora de la revista– se encargará de seleccionar e invitar a los grupos participantes, de obtener las subvenciones<sup>241</sup> y de promocionar el acto.

Será de este modo cómo, en noviembre de 1996, arranque el primer festival con nombres de tanto relieve dentro del panorama de la música vasca como son Hiru Truku, Tapia eta Leturia, Alboka y sobre todo, Amaia Zubiria y, como gran estrella y

<sup>241</sup> El Departamento de Cultura del Gobierno Vasco concederá, asimismo, una pequeña ayuda económica para la financiación, además de otros tipos de colaboración e información diversa para dicho festival.

broche final de esta primera edición del festival, Kepa Junkera, uno de los grandes intérpretes del panorama folk vasco quien, poco más de un año más tarde, batiría récords de ventas en toda España con su doble compacto titulado *Bilbao: 00:00 h.*

En todo momento y a pesar de ser un proyecto independiente, tanto la revista como el festival, organizados por *Euskal Herriko Berriak*, mantendrán, sin embargo, una estrecha relación con la Euskal Etxea, así como también con la Casa de los Navarros. Será de esta manera que, por un lado, en las dos ediciones de *Euskal Herria al CAT*, una de las noches de actuación ha sido dedicada íntegramente a la actuación de los grupos musicales y corales de ambas entidades. Se trata de la llamada “Nit Basca” (“noche vasca”), en la cual actuaron el *Otxote Mendiko* de Nafarren Etxea (Casa de los Navarros), los *txistularis* –grupo compartido por ambas entidades– y los *txalapartaris* y el coro de la Euskal Etxea. Por otro lado, en todos los números de la revista se ha mantenido siempre, como hemos mencionado anteriormente, una pequeña sección destinada a informar de las actividades tanto de Euskal Etxea como de Nafarren Etxea, convirtiéndose además dicha sección en un pequeño y dinámico escaparate publicitario para ambas entidades.

El público del Festival es, según los organizadores, en su mayor parte catalán: “También la colonia vasca, ¿no? Pero mayoritariamente catalán”. Aunque también asiste “mucha gente vinculada a cosas vascas, como por ejemplo los alumnos de (euskera de) la Escuela de Idiomas...” La intención es dar a conocer la música vasca en Cataluña: “Y eso creo que, aunque sea un poquito, lo hemos conseguido”.

Al año siguiente, *Euskal Herria al CAT* repetía experiencia, con un éxito de público superior incluso al del año anterior. El festival comenzaba a asentarse. Sin embargo, los diversos problemas personales de los miembros de la asociación organizadora comenzarán a provocar una crisis que acabará arrastrando tanto al festival como a la revista misma. La importancia y el crecimiento de las actividades llevan a los pocos miembros que componen la asociación organizadora al colapso de trabajo. En consecuencia, el festival se suspenderá tras su segunda y última edición, celebrada en 1997 y la revista continuará su cada vez más irregular andadura hasta su último número, el séptimo, aparecido en la primavera de 1999.

El problema es siempre el mismo, que somos cuatro en esto, ¿no? y aquello era un trabajazo... tienes que hacerlo todo, contactar con todos los grupos (...) Un trabajazo horroroso (...) Y los nervios: que si llegan, si no llegan... Era agotador. Y encima era, acabar y empezar a pensar en el siguiente...

El balance de ambos festivales, tanto en lo que se refiere a afluencia de público como económico, fue un éxito.

En general nosotros quedamos muy contentos. En los conciertos hubo bastante gente. El mejor fue el de Kepa (Junkera), que fue el que hubo más. Tu estabas, ¿no? (...)

Pues creo que gracias a eso ha habido gente que ha conocido opciones de música del País Vasco que no conocían (...)

La intención de la asociación –aún en actividad– es la de organizar de nuevo el festival de música vasca: “A mí me gustaría hacerlo. Este año no, pero el que viene... (...) La intención es esa (...) La ventaja del Festival del CAT es que tienes un público que va a todas las actividades, cada año y que es muy fiel. (...) Es una plataforma para dar a conocer la música vasca, ni más ni menos”. La revista, sin embargo, publicó definitivamente su último número en la primavera de 1999 y no volverá a reeditarse.

La despedida final de la revista, insertada al final de la editorial del número 7 y último, resulta tan significativa como explicativa de la trayectoria general de la revista y de las circunstancias de su cierre:

Terminamos. Éste es el último ejemplar de *De Bat a Bat* que aparecerá. Han sido siete números y dos años de trabajo que han servido, como dice nuestro lema, para dar a conocer el País Vasco. Las circunstancias del equipo que hemos trabajado han cambiado lo suficiente como para imposibilitar una continuidad digna. Todo lo que se acaba es triste y no lo queremos disimular. Decíamos al empezar: *De Bat a Bat nace con la voluntad de romper con la extendida asociación de ideas País Vasco-política-violencia*. Han cambiado las cosas lo bastante como para pensar que esta asociación se acabará en un período de tiempo que deseáramos corto. La realidad poliédrica del País Vasco tendrá que ser noticia por las iniciativas audaces o conservadoras, que los próximos años dibujarán un paisaje nuevo y esperanzador. Será el momento en que todo el mundo reparará también en los bertsolaris y en los músicos, en el cine y el arte, en los escritores y en las tradiciones, en la cultura de un pueblo diferente de los otros. Aquello que nos proponíamos, esperamos que ya no dependa de nuestro modesto trabajo. Gracias a todos.

Las líneas transcritas nos ofrecen una información general sobre el balance final de la revista observado desde el punto de vista de los editores mismos. El *cambio* se ha iniciado<sup>242</sup> y a partir de ahora, en referencia al País Vasco, se focalizarán menos los aspectos que hacen referencia a la política y a la violencia y más aquéllos que se refieren a la cultura de “un pueblo diferente de los otros”. La cultura, pues, es concebida, también en este caso, como vehículo, tanto para la expresión de la diferencia como para una reivindicación específica y autoconsciente de la etnicidad vasca.

El final de la revista cierra un proyecto, pero no la necesidad de un medio de comunicación y de difusión, por un lado, de y para los vascos que residen en Cataluña y, por otro, para dar a conocer la cultura de Euskal Herria al público en general. En este sentido, un informante, socio de la *Euskal Etxea* y relacionado externamente con la asociación que edita *De Bat a Bat*, nos decía:

<sup>242</sup> La editorial se escribió tras el importante paso que significa el abandono de la violencia armada por parte de la organización terrorista ETA. La situación volvería, desgraciadamente, a cambiar meses más tarde.

Es una lástima que no se publique más. A mí mismo hay mucha gente que me pregunta y que están interesados. Es (...) una iniciativa que tendría que cogerse otra vez por alguien y sacarla. Los vascos... No sé, pero hacer algo con esto.

(Varón, guipuzcoano, 37 años<sup>243</sup>)

Ciertamente, el proyecto de sacar adelante una revista sobre Euskal Herria en Cataluña, hecha sobre todo por vascos, aunque en lengua catalana y “para todo el mundo” ha sido una iniciativa que ha marcado claramente la más reciente etapa de la vida vasca en Barcelona. El espacio que *De Bat a Bat* ha abierto no queda ni mucho menos cerrado. Algunos informantes nos han manifestado su interés en relanzar en el futuro alguna iniciativa semejante. Como los mismos miembros de la asociación editora expresaban en su última editorial de despedida: “Será el momento en que todo el mundo reparará (...) en la cultura de *un pueblo diferente de los otros*<sup>244</sup>. Aquello que nos proponíamos, esperamos que ya no dependa de nuestro modesto trabajo. Gracias a todos”.

### **Euskide. Asociación cultural joven**

En el año 1993, un grupo de jóvenes vascos que estudian y trabajan en Barcelona deciden crear una asociación cultural sin ánimo de lucro para promocionar y dar a conocer la cultura vasca en Cataluña y, de este modo, “estrechar las relaciones entre el pueblo catalán y el vasco”. Nace de esta manera *Euskide, Kultur Elkartea/Associació Cultural*.

En el momento en el que *Euskide* se funda, la *Euskal Etxea* de Barcelona se encuentra todavía cerrada (no reabrirla sus puertas, como hemos visto más arriba, hasta el año 1994), por lo cual los miembros de la asociación, aunque de manera independiente, se vinculan en principio, al menos como sede “física”, a la *Nafarren Etxea*, Casa de los Navarros, situada en el Paseo Maragall de Barcelona. Cuando en 1994 la *Euskal Etxea* reabra sus puertas, será ésta una sede principal de la asociación, aunque sin abandonar definitivamente los vínculos con *Nafarren Etxea*, con quien siguen manteniendo un fluido contacto. De hecho, en algunos de los proyectos presentados por la asociación, como es la celebración en Barcelona del *Día del euskera* (en su edición de 1995), la asociación firma junto a los logotipos de ambas entidades, que constan, junto con *Euskide*, como coorganizadoras de los actos.

Como ellos mismos se presentan en una circular escrita en 1995: “Hace un tiempo *Euskide* era un proyecto cultural de varios vascos que residían en Barcelona por motivos de trabajo o estudios. Pero gracias al trabajo voluntario de mucha gente

<sup>243</sup> Declaración recogida de manera complementaria en junio de 1999.

<sup>244</sup> La cursiva es nuestra.

dejó de ser un proyecto y pasó a convertirse en realidad<sup>245</sup>". De este modo, el objetivo que la asociación se plantea es el de "dar a conocer nuestra cultura fuera de Euskal Herria, pero no únicamente trayendo a Catalunya cultura vasca, sino llevando también a Euskal Herria cultura catalana. El objetivo, pues, es buscar un intercambio cultural mutuo<sup>246</sup>".

La asociación *Euskide* agrupará en su interior, principalmente, a un colectivo de jóvenes vascos preocupados por la cultura vasca y por el desarrollo y la difusión de ésta en la diáspora catalana. En su mayor parte de edades inferiores a los treinta años, los miembros de *Euskide* se preocuparán por exportar y dar a conocer los aspectos culturales de Euskal Herria fuera de sus fronteras territoriales, siempre con un marcado carácter festivo y mostrando, asimismo, "la singularidad e idiosincrasia vasca propia".

Los objetivos de la asociación son ambiciosos ya de partida: "dar a conocer la cultura vasca *en su total amplitud y de la forma más precisa y viva posible*". Y ello, dedicando "sus esfuerzos a presentar la *singularidad e idiosincrasia vasca propia*". Vemos que esta afirmación resulta de un especial interés para nuestro análisis: el pueblo vasco es, desde el punto de vista de los actores analizados, "singular" y posee una "idiosincrasia propia" que se manifiesta de manera visible, constatable, a través de las diversas expresiones concretas de la *cultura vasca*.

De este modo, dicha singularidad vasca se traduce en una –voluntad de– diferencia –consciente– basada en determinadas constantes culturales. Así, "para *Euskide* la cultura vasca sólo tiene un color –el que corresponde a la *singularidad e idiosincrasia propias*– y esto estará presente en todas y cada una de las actividades que organice". El resultado de esta perspectiva de actuación será el "ofrecer la cultura vasca en su propia esencia", una *esencia* de la cual se establecen claramente los límites sobre aquello que forma y que no forma parte de ella, y que viene vehiculada a través de determinados elementos definibles, aprehensibles.

Desde la perspectiva expuesta, la *esencia* de la cultura se vehicula a través de la lengua vasca, la cual construye una cosmovisión concreta e intraducible, al menos en su totalidad, a otras lenguas y otras cosmovisiones. De esta manera, dicha *esencia* buscada es aquella que transmite lo que es realmente "auténtico", "genuino", *propio* de Euskal Herria y de su idiosincrasia y que, desde este punto de vista, se articula, expresa y transmite a través de la lengua vasca.

Las primeras actividades de *Euskide* se moverán alrededor de la organización de algunas fiestas "típicas" vascas, como el día de Santo Tomás o la *tamborrada* de San

<sup>245</sup> *Euskide*. Circular interna. Barcelona, 25 de marzo de 1995.

<sup>246</sup> *Ibid.*

Sebastián. Dichas actividades corresponderán fielmente a la política inicial de la asociación, que establece desde el principio que la difusión de la cultura que se pretende tendrá “un marcado carácter festivo”. Será, sin embargo, la importancia concedida a la lengua como diacrítico principal el factor que marque claramente la actividad del colectivo. De este modo, la asociación centrará su actividad particularmente en el conocimiento y promoción de la lengua vasca<sup>247</sup> y, en este sentido, una de sus actividades más conocidas y con un mayor número de participantes será la celebración del *Euskararen Eguna* o “Día del Euskera” en Barcelona.

La primera edición del *Euskararen Eguna* se llevará a cabo el sábado 8 de mayo de 1993 en Barcelona. En dicha celebración se concentrarán, vehiculadas a través de la lengua –diacrítico principal<sup>248</sup>– toda una serie de actos festivos, principalmente folklóricos<sup>249</sup>, gastronómicos<sup>250</sup> y deportivos<sup>251</sup>, que darán forma a la jornada.

El *Euskararen Eguna* comenzará el sábado 8 de mayo de 1993 a las diez de la mañana con una demostración musical de *txalaparta* ante el monumento a Colón, en el cruce entre el paseo de Colón y las populares Ramblas barcelonesas. Desde ese momento y durante todo el día, los actos folklóricos se irán sucediendo en diversos escenarios urbanos, como pueden ser las Ramblas, la Plaza de Catalunya o la Plaza de la Universitat.

La “salutació/agurra” del programa editado por la organización para la ocasión reza lo siguiente:

Este año queremos celebrar el primer *Euskararen Eguna*/Día del Euskera en Barcelona. Un día de fiesta que nos sirva para festejar los quince años ininterrumpidos de clases de euskera en *Nafarren Etxea* y, además, como muestra de agradecimiento por la buena acogida, apoyo y aceptación que ha demostrado la gente de Barcelona y Cataluña hacia nuestra lengua y nuestra cultura.

Nuestra intención no se limita sólo a celebrar el Día del Euskera, sino que también aprovecha para fortalecer las relaciones que mantenemos con los catalanes y el respeto hacia su lengua y su cultura. Por eso, os invitamos a todos/as a tomar parte activa y a disfrutar en este día de todas las actividades que se han organizado.

<sup>247</sup> Algunos de los miembros de *Euskide* han sido o son profesores de euskera en Barcelona y particularmente en *Nafarren Etxea* y en *Euskal Etxea*. Tanto los folletos de promoción del *Euskararen Eguna*/Día del Euskera, como también la misma prensa vasca, anunciarán y se harán eco de la celebración de este acto como una iniciativa “organizada por la sección de euskera de *Nafarren Etxea* de la ciudad condal” (Soto, Paco: “Numerosas personas celebraron ayer el día del euskera en Barcelona”, en *Deia*, domingo 9 de mayo de 1993, p. 57).

<sup>248</sup> Ver más adelante el capítulo dedicado al euskera como diacrítico y como elemento de alta eficacia simbólica.

<sup>249</sup> Actuación de grupos musicales folklóricos vascos (*Lahiez* y *Ortiz*) y de *dantzaris*; recorrido de un *Olentzero* –figura tradicional del imaginario vasco, especialmente en la época navideña, que representa a un aldeano que baja de la montaña y que, tradicionalmente, es quien reparte los regalos navideños a los niños– por el centro de la ciudad, etc.

<sup>250</sup> *Pintxos*, aperitivos, cena popular en la Casa de los Navarros, como final de fiesta, etc.

<sup>251</sup> Campeonato local de pelota vasca; organización de la *Korrikursa*.

Además, querríamos dar las gracias desde aquí a todos aquellos que han colaborado desinteresadamente en nuestra *diada*, esperando que disfruten de un gran éxito y os dé el impulso necesario para volver el año próximo.

Fdo: Sección de Euskera de la Nafarren Etxea-Casa de los Navarros<sup>252</sup>”

A través del texto expuesto encontramos algunos puntos que resultan de interés para nuestro comentario. En primer lugar, vemos claramente una oposición nosotros/ellos, vascos/catalanes, en función del binomio lengua/cultura: “ (...) muestra de agradecimiento por la buena acogida, apoyo y aceptación que ha demostrado la gente de Barcelona y Cataluña hacia *nuestra lengua y nuestra cultura*. Nuestra intención no se limita sólo a celebrar el día del euskera, sino que también aprovecha para fortalecer *las relaciones que mantenemos con los catalanes y el respeto hacia su lengua y su cultura*<sup>253</sup>”. La lengua y la cultura de los vascos (residentes) se diferencia claramente de la lengua y la cultura de los catalanes (receptores). Y en segundo lugar, dicha diferencia se manifiesta en el marco de una relación de interés, apoyo, aceptación y respeto mutuos<sup>254</sup>, de convivencia y de colaboración, en definitiva, aunque en un contexto en el cual las fronteras étnicas se delimitan claramente entre los dos grupos que aquí se consideran (únicamente vascos<sup>255</sup> y catalanes) y, una vez delimitadas en función de aquellos aspectos que mejor la definen, son reivindicadas y celebradas: “Nuestra intención no se limita sólo a celebrar el Día del Euskera (...) os invitamos a todos/as a tomar parte activa y a disfrutar en este día de todas las actividades que se han organizado”.

Como principal entidad organizadora –en ausencia, aún en este momento, de una *Euskal Etxea* que pueda asumir la organización de los actos–, la Casa de los Navarros aportó parte de su personal a la festividad en diversas actuaciones, como la del *Otxote Mendiko*, grupo coral masculino compuesto por ocho miembros, perteneciente a la *Nafarren Etxea*. Igualmente, parte de las actuaciones procedían también de Navarra, como el *Iruña Taldea*, grupo folklórico de Iruña (Pamplona), así como los *zanpantzar* de esta misma ciudad. Participaron también *bertsolaris* (concretamente Juanjo Respaldiza y Amaia Telletxea) que mostraron su pericia ante el público congregado. Otras entidades presentes y colaboradoras durante la jornada fueron la *ikas-tola Andra Mari* de la localidad de Etxarri-Aranaz, así como diversos bares, restaurantes, negocios y particulares vascos de la ciudad de Barcelona<sup>256</sup>.

<sup>252</sup> Folleto anunciador del *Euskararen Eguna/Día del Euskera*. Barcelona, 8 de mayo de 1993.

<sup>253</sup> Las cursivas son, evidentemente, nuestras.

<sup>254</sup> El discurso liga perfectamente, como hemos podido ver más arriba, con el espíritu de las bases fundacionales de la asociación *Euskide*.

<sup>255</sup> Los navarros son aquí incluidos en la categoría “vascos”, en tanto en cuanto son definidos en función del idioma (se celebra el *Día del Euskera*) y de la *cultura*, la cual, definida a su vez también en función del área de influencia del euskera, es considerada como la misma o como claramente afín.

<sup>256</sup> Los organizadores se habían dirigido previamente a un buen número de establecimientos vascos de hostelería en la ciudad, así como a diversos otros negocios y empresas vascos radicados en Barcelona.

Como destaca una noticia de prensa publicada en Euskal Herria: “Intentar acercar nuestra lengua a muchos ciudadanos de Barcelona y Cataluña que demuestran respeto y admiración por nuestro idioma y nuestra cultura fue el motivo de esta celebración, según sus organizadores<sup>257</sup>”. De esta manera, no es de extrañar que la actividad estrella de la jornada fuese, sin lugar a dudas, la *Korricursa*<sup>258</sup>, carrera de relevos en favor del euskera concebida a imagen de la *Korrika*<sup>259</sup> vasca y cuya función es, por un lado, promocionar la lengua vasca y poner su conocimiento al alcance del público en general y, por otro, recaudar fondos para esta finalidad –principalmente, para sufragar clases de euskera. Como expresaba uno de nuestros informantes perteneciente a la organización:

No fue mal (...) No es como la *Korrika*, pero se sacó dinero (...) para las clases de euskera.

En 1995 se repetiría la experiencia de la celebración del *Euskararen Eguna*, con un mayor protagonismo, si cabe, de la *Korricursa*, aunque siempre dentro del marco general del *Día del Euskera*. Los actos folklóricos –*zanpantzar*, *txistularis*, *dantzaris*, *trikitixas*...– volverían a repetirse, aunque esta vez dentro de un marco que enfatizaría mucho más la relevancia de la *Korricursa* y su recorrido que el resto de las actividades. A través de estos actos, sin embargo, la asociación *Euskide* cumple con su prerrogativa –manifestada en sus bases<sup>260</sup>– de dar su apoyo a aquellas entidades o instituciones que asuman iniciativas con relación con el desarrollo y la promoción de la cultura vasca, especialmente en Cataluña. La celebración de las dos ediciones del *Euskararen Eguna* –organizadas directamente por *Nafarren Etxea* (1993) y por *Euskal Etxea* y *Nafarren Etxea* (1995), respectivamente, a iniciativa de *Euskide*– así lo avalan, del mismo modo que otras colaboraciones en diferentes proyectos que van desde la celebración de fiestas de distinto tipo –*barrikote* de Santo Tomás, *tamborrada* de San Sebastián, *Akelarre*...– o conferencias, debates y mesas redondas para entidades como *Euskal Etxea*, a la integración de una comisión permanente de cultura vasca de esta misma entidad o a la colaboración intensa de algunos de los miembros de la asociación en proyectos tales como la revista *De Bat a Bat*. Como manifestaba un informante relacionado con la asociación:

“(...) (lo único que nos interesa es) la cultura vasca. Que nos conozcan (...)”.

<sup>257</sup> Soto, Paco: “Numerosas personas celebraron ayer el día del euskara en Barcelona”, en *Deia*, op. cit. Cf. también Gorostidi, Iñaki: “Euskararen eguna Bartzelonan”, en *Egin*, domingo 9 de mayo de 1993, p. 20.

<sup>258</sup> En un capítulo posterior, dedicado al deporte vasco, nos extenderemos más sobre la celebración de la *Korricursa* en sus dos ediciones de 1993 y 1995.

<sup>259</sup> Carrera de relevos en favor del euskera que recorre los territorios vascos, organizada por la asociación AEK (en lo que respecta a la *Korrika*, cf. Del Valle, 1988. También nos referiremos a esta actividad más adelante).

<sup>260</sup> “*Euskide* no solamente participará en aquellas actividades que organice sino que aportará su colaboración a aquellas otras actividades que organicen otras asociaciones que tengan como objetivo difundir la cultura vasca. *Euskide* no pretende erigirse en monopolio de la cultura vasca en Cataluña: está abierta a colaborar con diferentes asociaciones y entidades, siempre y cuando estas entidades no transgredan los objetivos y la razón de ser de *Euskide*” (cf. *Supra*, la transcripción de un extracto de las bases de *Euskide*).

Esta voluntad de conocimiento por parte de los *otros* implica, a su vez, una afirmación y una adscripción identitarias que se expresan a través de una reivindicación étnica específica. La *cultura* –entendida en un sentido amplio, como la unión de todos aquellos factores que definen la “esencia” y la idiosincrasia vascas– y la lengua –elemento perteneciente, indudablemente, a la *cultura*, aunque con una entidad propia tal que puede permitirse aquí el ser categorizada por separado– definen y sitúan “lo vasco” a su alrededor. Asociaciones como *Euskide* contribuyen a esta definición, tanto *desde dentro*, como con relación con el resto de grupos en contacto.

## ELEMENTOS PARA UNA CONSTRUCCIÓN DE LA ETNICIDAD EN LA DIÁSPORA

### Denominación de origen: Euskadi e identidades territoriales

Una división importante a tener en cuenta es la que se lleva a cabo con relación con la provincia de nacimiento como elemento de subdivisión interna, así como con respecto a la localidad de origen. En este sentido, un individuo, además de vasco –marco referencial global–, es vizcaíno, guipuzcoano o alavés –o incluso navarro, dado el caso– y de “tal o tal pueblo o ciudad”. Como destacan Garmendia y Barreda (1991:261-262) en su interpretación sobre la muestra específica para Euskadi dentro de la Encuesta Europea de Valores<sup>261</sup> (EVSSG): “En comparación con la población europea y española, observamos que la identificación con lo local y regional está mucho más acentuada entre los ciudadanos vascos y que el sentido de pertenencia respecto al Estado en que viven es ostensiblemente más bajo que en el caso de los europeos y españoles”. Así, según estos mismos autores, “se observa, en general, que la población vasca tiende a disminuir su grado de identificación con los ámbitos de agrupación geográfica que más alejados se encuentran de su inmediatez social”. De este modo, vemos que el grado de identificación de la población vasca con la localidad de origen, comparativamente con las medias española y europea, arroja un índice de 120 para Euskadi, frente a 104 para España y 96 para Europa; el grado de pertenencia a la Comunidad Autónoma-región, ofrece unos resultados de 92 para Euskadi, 70 para España y 62 para la media europea; y, asimismo, el grado de identificación con el Estado al cual se pertenece, arroja unos resultados de 46 para Euskadi, 94 para España y 80 para la media Europea (Garmendia y Barreda, *op. cit.*:261).

Es importante señalar, sin embargo, al hablar de dicha encuesta de valores que, al construir unos parámetros comparables para la diversidad de sociedades

<sup>261</sup> El EVSSG (European Value Systems Study Group Foundation) promovió por primera vez a principios de los años 80 una encuesta cuyo objetivo principal era establecer un conocimiento básico y comparativo sobre cuáles eran los valores de los europeos. Dicha encuesta se lleva a cabo cada diez años entre diversas sociedades de Europa y América, así como también en Japón.

europas encuestadas –y a pesar de la relevancia del nivel local–, no incluye entre sus ámbitos territoriales el de la provincia, intermedio entre el de la localidad y el de la Comunidad Autónoma y que ha aparecido también, a través de las entrevistas realizadas en nuestro trabajo de campo, como verdaderamente relevante. De esta manera, mientras que el ámbito de la Comunidad Autónoma (Euskadi) es el ámbito común e integrador de todos los vascos que viven en Barcelona, el nivel provincial, por otro lado, junto con el local –localidad de nacimiento o residencia–, definen, asimismo, la subdivisión interna de dichos individuos en términos territoriales. De este modo, es frecuente oír en boca de nuestros informantes expresiones tales como: “a fulanita la conozco porque es de mi pueblo”, o “hay confianza porque somos del mismo pueblo”, o: “Sí, hombre, tal, el de Bilbao”, o “el vitoriano”, o “aquel que la familia es de Portugalete”, etc. En el nivel inferior, más directo, de la escala de pertenencia, la localidad de procedencia entronca al individuo con el territorio, le vincula con el origen, con “la tierra”. Se convierte, por lo tanto, en un factor otorgador de identidad interna.

(...) Yo soy de Bilbao. Vizcaíno. ¡Nada menos! ¡Chúpate esa! (...) Porque para eso es mi pueblo<sup>262</sup> (...)

(Varón, vizcaíno, 58 años<sup>263</sup>)

Pero no se trata únicamente de un factor otorgador de identidad interna, sino, igualmente, de una identidad territorial más amplia: la vasca, de manera que la localidad donde se ha nacido –y/o donde uno se ha criado– une al individuo con lo concreto, con la tierra. Por lo tanto, y desde ese nivel, le permite la pertenencia a una comunidad de destino mayor, a un territorio global de referencia: Euskadi o Euskal Herria<sup>264</sup>.

A un nivel intermedio, sin embargo, entre la Comunidad Autónoma (el *país*) y la localidad (el municipio) se encuentra el ámbito provincial. En el párrafo citado más arriba, el informante mismo se definía a sí mismo en función de su origen: “Yo soy de Bilbao. Vizcaíno”. Evidentemente, municipio y provincia van íntimamente ligados. La provincia define al individuo en un ámbito territorial local más amplio que el municipio, aunque siempre menor e integrante del territorio de referencia más global e integrador: Euskal Herria. A pesar de ello y a un nivel simbólico mucho más efectivo y amplio del que puede crear el municipio, la provincia permite una mayor diferenciación-oposición interna entre los actores mismos. De este modo, entre Vizcaya y Guipúzcoa, acostumbra a darse, en términos jocosos –a menudo en forma de chistes–, una cierta oposición tópica-estereotipada sobre la forma de ser, el carácter, las acciones, etc., de unos y otros. En este sentido, el mismo informante (vizcaíno)

<sup>262</sup> El informante se refiere a la capital vizcaína como a “mi pueblo”.

<sup>263</sup> Entrevista realizada en 1995.

<sup>264</sup> Mientras que Euskadi designa únicamente el territorio de la Comunidad Autónoma Vasca, Euskal Herria designa al territorio vasco en general, incluidos Navarra e Iparralde o País Vasco Continental. En consonancia con aquello a lo que nos estamos refiriendo, utilizamos uno u otro término.

citado más arriba, nos decía, en presencia de su mujer (nacida en un pueblo de Guipúzcoa):

– (...) Y vine a casarme con la “*guipuchi*”<sup>265</sup> ésta, que me tiene amargao.

– Amargada me tienes tú, que eres más raro... ¡Más bruto...! ¡Como todos los vizcaínos! ¡Que mira que sois raros!

(...)

– ¡Pues a ti bien que te ha ido bien con uno!

(...)

Algunos chistes, igualmente, referidos por algunos de nuestros informantes, hacen referencia a dicha subdivisión provincial. Así:

¿En qué se parece un castillo escocés y un coche con matrícula de Bilbao<sup>266</sup>? En que los dos tienen un fantasma dentro.

No hay guipuzcoanos listos. Los pocos que creó Dios inteligentes, los hizo ya vizcaínos.

El referente provincial ha sido y es hoy todavía un factor activo en la subdivisión interna vasca. Unzueta (1992:41, 1999:163) señala que “es precisamente en el País Vasco donde existe una mayor identificación espontánea con la propia provincia –el 50% de los vascos se identificaban espontáneamente como vizcaínos, guipuzcoanos o alaveses– a la hora de definir el origen de cada cual (y es) citada en primer lugar por los encuestados (...) Eso no ocurre en el resto de España, donde la región o nacionalidad aparece citada en primer lugar, ocupando el segundo bien la provincia, bien el municipio, en similar proporción. Este sentimiento espontáneo de identificación con la provincia y que se manifiesta en aspectos como el orgullo y la rivalidad deportivos, tiene hondas raíces históricas”.

Desde un punto de vista histórico, las demarcaciones provinciales vascas coinciden, *grosso modo*, con los territorios históricos vascos, los siete territorios: Vizcaya, Guipúzcoa, Álava, Navarra, Lapurdi, Zuberoa y Baja Navarra. No es extraño, en este sentido, encontrar en varios puntos de la diáspora internacional vasca, diversos centros que toman el nombre de “Laurak Bat” (“Cuatro en una”, si se refieren a las “cuatro provincias” de la parte española) o “Zazpiak Bat” (“Siete en una”, si se refiere a las siete provincias vascas en general, a ambos lados de la frontera pirenaica), de los cuales el más conocido es el centro “Laurak Bat” de Buenos Aires, o su homónimo “Laurak Bat” en Montevideo. Asimismo y como hemos expuesto más arriba, al hablar del Solar Vasco-Navarro de Barcelona en los años veinte, veíamos cómo esta entidad contaba ya con un equipo de fútbol propio, llamado también “Laurak Bat” (cf. Mendiola, 1980:4-6).

<sup>265</sup> “Guipuchi”: coloquialmente, diminutivo familiarmente peyorativo de “guipuzcoano/a”.

<sup>266</sup> Matrícula (BI) que designaba, hasta el cambio oficial en las matrículas promulgado por la nueva normativa europea, a los vehículos de toda la provincia de Vizcaya y no únicamente a los de la capital.

El referente provincial es un factor importante hasta el punto de que, como señalan Douglass y Bilbao (*op. cit.*:426) comentando algunos estudios sobre la diáspora vasca en el Oeste de los Estados Unidos (Sur de Oregón, Norte de Nevada y Sur de Idaho), se pone de manifiesto “la misma fuerte tendencia que tenían los vascos a casarse, no sólo dentro de su grupo, sino incluso de acuerdo con sus categorías sub-étnicas. De los 96 varones vizcaínos casados para los que (se) proporciona información sobre los antecedentes étnicos de sus esposas, 94 se casaron con jóvenes vizcaínas o guipuzcoanas, uno se casó con una navarra y uno se casó con una joven que no era vasca. En los cinco casos restantes, hay matrimonios de navarro con navarra, de navarro con vascofrancesa y de vascofrancés con vascofrancesa”.

Pero si la identificación provincial supone ya para los vascos en general un nivel de pertenencia realmente significativo, para los vascos de la diáspora dicha identificación permite una utilidad simbólica aún mayor. Como hemos dicho antes, el municipio de origen une al individuo con lo concreto, con la tierra y, desde este nivel, se entronca al sujeto con una comunidad de destino más amplia. Para los vascos de la diáspora, sin embargo, la localidad de nacimiento no se encuentra, en ocasiones, en Euskal Herria.

Mi padre estaba establecido allí (...) De mis hermanas, la única de allí, (...) soy yo, las otras nacieron una en San Sebastián, pero la otra ya en Barcelona. (...) (Yo soy) Vasca (...) de Guipúzcoa, mi familia es guipuzcoana, vamos (...)

(Mujer, nacida en Bata, Guinea Ecuatorial, 39 años<sup>267</sup>)

(...) En Madrid. Pero me trajeron a Barcelona ya de pequeño. En Madrid viví poco. Me acuerdo poco; cosas, de pequeño y así, pero no... (...) ¿Además de vasco? ¡Claro, hombre!, ¡Vasco, seguro!, ¡De Guipúzcoa! Mi *aita* era de Eibar y mi *ama* nacida en Errenteria (...)

(Varón, nacido en Madrid, 44 años<sup>268</sup>)

Al no haber nacido “físicamente” en Euskal Herria, la localidad de nacimiento que puede aducirse no se encuentra, como es evidente, dentro del referente territorial vasco. Bata, París, Madrid o, a otro nivel identificador, Barcelona –el “lugar presente” de la diáspora– actúan como referentes que sitúan la dispersión geográfica diaspórica, pero no permiten un posicionamiento identitario concreto entre “lo vasco” y “lo local” o concreto, nivel este último que liga físicamente a la tierra. En algunos casos, cuando ambos progenitores proceden de la misma localidad, ésta, a pesar de no haber sido el espacio geográfico real del nacimiento, ocupa en el discurso de los actores el lugar de un sustituto simbólicamente válido: “mi familia es de tal pueblo o ciudad”, ergo “yo soy de allí”. Sin embargo, más frecuentes suelen ser los casos en los cuales las familias de ambos progenitores proceden de localidades

<sup>267</sup> Entrevista realizada en 1989.

<sup>268</sup> Entrevista realizada en 1994.

distintas –“Mi *aita* era de Eibar y mi *ama* nacida en Errenteria (...)”–, o incluso en que uno de los dos ha nacido ya en la diáspora o, quizá, directamente, no es vasco.

En los casos expuestos y a falta de un referente local concreto, el nivel provincial –guipuzcoano, vizcaíno, alavés<sup>269</sup>– proporciona a los actores un punto de apoyo identitario, una *situación* espacial vasca localizada que el haber nacido en la diáspora les ha negado, pero a la cual pueden adscribirse, de todos modos, a través de su origen.

Hombre, [...] yo soy alavés. De Vitoria no soy, porque he nacido en Barcelona, [...] Pero soy alavés. (...) ¿Por qué? Pues porque mi familia es de Álava, de Vitoria... (...)

(Varón, nacido en Barcelona, 30 años<sup>270</sup>)

El nivel provincial actúa, así, de manera simbólicamente eficaz y permite, asimismo, incluso en la diáspora, una subdivisión interna basada en el origen territorial de los actores y que viene a suponer un paliativo que liga, finalmente, a “la tierra” incluso a aquellos individuos que han nacido lejos de ella, lejos de una localidad concreta. De este modo, la delimitación provincial (en función del “territorio histórico”, si se quiere) adquiere un nuevo valor en relación con la representación y con la identificación para los actores vascos de la diáspora. En este sentido y en lo que respecta, por ejemplo, al lugar de nacimiento de los socios de la Euskal Etxea de Barcelona –la mayor institución vasca en la diáspora catalana y barcelonesa–, observamos, en buena medida, una cierta dispersión de orígenes con relación al nacimiento de los socios, de la cual hemos venido hablando hasta ahora. Podemos establecer, en términos generales, la siguiente relación:

Tabla 20. **Lugar de nacimiento de los socios de la Euskal Etxea de Barcelona (%)**

Euskadi	49'8
Guipúzcoa	26'2
Vizcaya	22'1
Álava	1'5
Cataluña	31
Barcelona	29'5
Otras provincias	1'5
Navarra	6'6
Iparralde	0'6
Otros	6'6

Fuente: Euskal Etxea de Barcelona (1999).

<sup>269</sup> No nos ocuparemos aquí, como hemos dicho ya anteriormente, por razones de acotación de la investigación, de los actores de origen navarro, a pesar de la presencia de estos, como veremos más adelante, en las asociaciones y de la constante y continua interacción de las instituciones vascas y navarras en la ciudad.

<sup>270</sup> Entrevista realizada en 1998.

Podemos observar, con relación a los datos expuestos, la distribución por lugar de nacimiento de los socios de la Euskal Etxea: la mitad de ellos ha nacido en Euskadi (Comunidad Autónoma) –un 26% en Guipúzcoa y un 22% en Vizcaya; el porcentaje correspondiente a la provincia de Álava es, ciertamente, ínfimo: un 1'5% del total–; un 31% ha nacido en Cataluña –y de entre ellos, alrededor de un 95% en la ciudad y provincia de Barcelona, mientras que el 5% restante correspondería a poblaciones de las otras tres provincias catalanas–; poco menos del 7% en la Comunidad Autónoma Navarra –buena parte de ellos son socios también de la *Nafarren Etxea*–; menos del 1% ha nacido en poblaciones del País Vasco-Francés y alrededor de un 7% son originarios de otros lugares, tanto de España (Comunidad Valenciana: 0'9%; Andalucía, Extremadura y Aragón, 0'6% cada una de ellas; La Rioja, Castilla-León, Castilla-La Mancha y Madrid, 0'3% cada una) como de fuera del Estado (Suiza y Francia<sup>271</sup>: 0'6% cada una; Perú, Uruguay, México y Trinidad y Tobago: 0'3% cada una de ellas).

En el caso de los no nacidos en el País Vasco, podemos establecer diferentes tipologías de individuos. En primer lugar, aquellos vascos nacidos en la diáspora, ya sea ésta exterior (resto de España, resto de Europa, América, etc.) o propiamente en Cataluña, es decir, aquéllos que podríamos considerar como “segunda generación”. En segundo lugar, tenemos a las personas afines, principalmente aquéllos emparentados por matrimonio con vascos residentes en Barcelona. En tercer lugar, aquellas personas interesadas o simpatizantes de Euskal Herria o de “lo vasco” que forman parte de la entidad y participan de uno u otro modo en sus actividades –a menudo en las clases de euskera, conferencias, fiestas, viajes, etc.–; y, por último, y como caso excepcional, algunos pocos miembros del coro de Euskal Etxea cuya única actividad relacionada con la entidad es precisamente la de formar parte de dicho grupo coral y que han llegado a éste por distintas vías, principalmente algún amigo o pariente que forma parte de él y que se han hecho socios de la entidad debido a las ventajas que este estatuto puede representar de cara a las actividades directas que el coro organiza o en que participa (viajes, actuaciones, grabación de cintas, compact discs, etc.). Hay que destacar que esta categoría de asociados, sin embargo, tiene una representatividad ínfima en la sociedad.

Vemos, de este modo, cómo la presencia, dentro de la entidad, de los nacidos en Euskal Herria –residentes de primera generación– es mayoritaria, aunque el peso de los individuos de la segunda generación, nacidos en la diáspora, ya sea en Cataluña o en otro lugar y de los afines, reviste también una considerable importancia. A nivel orientativo, sin embargo, podemos mencionar que la Junta Directiva de la entidad ha estado compuesta mayoritariamente, desde la refundación de la asociación, por individuos de la primera generación –el Lehendakari y los vicepresidentes, por ejemplo, han sido siempre de la primera generación, nacidos en Euskadi. En la

<sup>271</sup> No se incluyen e este porcentaje los nacidos en las tres provincias o territorios de Iparralde (País Vasco-Francés).

recomposición de la Junta de 1999, todos los miembros que la integraron pertenecían a la primera generación. Este hecho no se debe, sin embargo, a una falta de apertura de la Junta ni a voluntad sectaria alguna, sino a una menor implicación de los actores de las generaciones posteriores a la primera en las actividades y en el funcionamiento de la entidad en general. Como destacaba recientemente el actual Lehendakari: “La junta está abierta a quien quiera incorporarse”.

## La segunda generación de vascos en Barcelona

En lo que respecta a los actores de la segunda generación de vascos, nacidos ya en Cataluña, el hecho de haber nacido en la diáspora tiene, como hemos dicho, distintas implicaciones que les diferencian de los actores de la primera generación. En el caso de estos últimos, el referente inmediato –nacimiento y origen– es Euskal Herria, mientras que en el de los individuos de la segunda generación –en el de cualquier individuo nacido en la diáspora, tal como hemos podido comprobar anteriormente–, tan sólo el origen tiene un referente vasco: “mi familia es de...”, ergo “yo soy de...”, a pesar de haber nacido “aquí” (o “allí” –léase: “ otro lugar de la diáspora”).

Vasco, vasco. ¡Qué pregunta! Hombre, catalán también, un poco, por eso de ser de Barcelona... Los de aquí somos vascos un poco *raros*... (risas). Vascos y catalanes. Es eso que dicen que no eres de ningún sitio. Aquí, vasco y allí catalán: ‘Ya viene el de Barcelona’ y eso. Yo hablo catalán, por ejemplo y euskera no. ¡Fíjate! Por eso te digo; pero... yo, vasco. Ya te digo, toda la familia y eso, de allí... (...)

(Varón, guipuzcoano, 34 años<sup>272</sup>)

La construcción del referente identitario presenta para los individuos de origen vasco nacidos en la diáspora determinadas especificidades que se hacen patentes a través del discurso de los informantes y que les distancian, a pesar de la reivindicación concreta de su pertenencia a “lo vasco”, de sus antecesores de primera generación, quienes pueden añadir al origen vasco, su nacimiento en Euskal Herria y, probablemente, también su socialización, o parte de ella. Sin embargo, los individuos de la segunda generación presentan a menudo situaciones bastante más complejas. En este sentido, no son infrecuentes los casos en que tan sólo uno de los progenitores ha nacido en Euskal Herria, mientras que el otro ha nacido ya, por ejemplo, en la diáspora o, quizá, directamente, no es vasco.

Mi padre es vasco, de Bilbao. Mi madre es andaluza. (...) Yo soy catalán, porque he nacido aquí y me he criado aquí (Barcelona), pero me siento vasco también, tengo sangre vasca y me encanta cuando voy y tengo familia y amigos en Vizcaya: en Bilbao, en Miravalles (...) Más vasco, andaluz... la verdad es que no. No he tenido mucha rela-

<sup>272</sup> Entrevista realizada en 1996.

ción... No he ido casi nunca para abajo, mi familia ha tirado siempre al Norte, con mi abuela y eso y estoy más acostumbrado (...) He tenido más relación, no sé (...)"

(Varón, nacido en Barcelona, 28 años<sup>273</sup>)

El discurso de este informante, como caso paradigmático de combinación de posibles adscripciones, nos sitúa bastante claramente en un contexto específico de construcción de la identidad. Su nacimiento y una parte de su socialización le permiten una adscripción como *catalán* que él menciona en primer lugar: "Yo soy catalán, porque he nacido aquí y me he criado aquí". Es catalán; sin embargo, en el nivel de "sentimiento", la *identidad* que menciona en primer lugar –de las dos de las que, por origen, tiene una referencia y un acceso directos– es la vasca: "pero me siento vasco también, tengo sangre vasca". Finalmente, la andaluza se convierte en una identidad de referente marginal; de ella, menciona el referente pero no el sentimiento: "Más vasco, andaluz... la verdad es que no". Vemos, a través de lo expuesto, cómo el informante construye una jerarquía adscriptiva en la cual sitúa, más o menos claramente, su opción "étnica". Pero dicha jerarquía, sin embargo, no es aleatoria. El informante la construye en base, siempre, a unos referentes dados –nacimiento y/u origen–; es decir, en este caso concreto, los posibles referentes son tres y con ellos juega el actor en cuestión porque dentro de ellos *reconoce* y, grupalmente, *le son reconocidas* posibilidades de hacerlo –dejando a un lado, en este momento, las distintas dificultades internas que este origen diverso le ocasione dentro de cada grupo en particular–; estas posibilidades de adscripción, por lo tanto, se circunscriben a los ámbitos dados y no a unos u otros cualesquiera.

Desde el interior del grupo y como señalan Douglass y Bilbao (*op. cit.*:431-433<sup>274</sup>):

A los hijos de los matrimonios mixtos desde un punto de vista étnico se les considera como poseedores de unas credenciales vascas completas. Existe una muy escasa predisposición entre los vascos a considerar que, por esto o por aquello, se es *medio vasco* o *un cuarto de vasco*. No se discutirá la pretensión de una persona a contar con un abuelo vasco ni se le negará el derecho a ser miembro del centro vasco de la localidad. De ahí que, la continua aplicación del sistema de parentesco vasco del Viejo Mundo proporcione a los vascos del Nuevo Mundo un instrumento para hacer frente con más tranquilidad al espinoso problema de cómo puede un grupo étnico conservar su personalidad en una sociedad plural que fomenta los matrimonios interétnicos<sup>275</sup>.

Pero aunque las posibilidades –inclusivas– ofrecidas por el grupo, *desde dentro*, ofrezcan a los individuos una mayor amplitud de movimientos, no podemos olvidar,

<sup>273</sup> Entrevista realizada en 1997.

<sup>274</sup> La referencia debería de corresponder a las páginas 431-432 del libro de Douglass y Bilbao. Existe en éste, sin embargo, una errata en la colocación de las páginas, por lo cual de la 431 se salta a la 433 y de ahí la extrañeza en la mención de páginas tan alejadas ante una nota tan breve.

<sup>275</sup> Ver en este mismo sentido el caso de los vasco-argentinos del Río Carabelas, estudiados por Pérez-Agote, Azcona y Gurrutxaga (*op. cit.*).

por otro lado, que, como apuntan Lyman y Douglass, las identidades son, de todos modos, estratégicas. Así, y con relación a la diáspora vasca, dichos autores señalan que: “el pueblo vasco (...) en América aporta varios ejemplos de este fenómeno. Cuando se comunica con miembros de su misma etnia en España, un vasco-español tiende a invocar su identidad subétnica regional – por ejemplo, para recordar a su audiencia que es vizcaíno–; con miembros de su misma etnia en Francia, invoca su identidad étnica nacional –por ejemplo, que es vasco español–; con vascos del Viejo Mundo en un viaje de regreso a la región de los Pirineos, invoca su adoptada identidad cívica y social –por ejemplo, *Amerikanue*. Se da el caso de los nacidos en Puerto Rico. Una persona educada en Europa de ascendencia vizcaína, además de lo mencionado anteriormente, es un caballero continental cuando actúa en la alta sociedad americana, un compañero latinoamericano cuando trata con intelectuales de cualquier país latinoamericano y un portorriqueño cuando trata con los agentes consulares de Estados Unidos (los portorriqueños tienen más probabilidades, si acusan a los agentes de discriminación, de recibir un trato preferente en las embajadas americanas que otros portadores de pasaporte americano)” (Lyman y Douglass, 1972:355). De este modo, los actores de la segunda generación de vascos pueden utilizar igualmente, de manera estratégica –e incluso jerárquica–, las identidades a las cuales tienen acceso –vasca, catalana o quizá alguna otra. El mismo informante citado más arriba, nacido en Cataluña, aunque hijo de vasco y andaluza, constituye un buen ejemplo de ello.

Pero dicha complejización e incluso jerarquización, sin embargo, no tiene por qué suponer en ningún momento una pérdida de identidad para los individuos en cuestión, al menos para aquéllos que pertenecen aún a esta segunda generación nacida en la diáspora. Es interesante, en este punto, la observación que hace Pérez-Agote sobre un aspecto semejante con relación a los vascos del Río Carabelas (Argentina): “Esta situación objetiva (la de la dispersión geográfica a través de la diáspora) genera con el tiempo que las pautas matrimoniales no sean endogámicas y que los vascos/as se hayan casado con personas de otro origen étnico, sin que esto suponga problematización de su identidad como vascos. El casamiento de los vascos/as con personas de otro origen étnico es un hecho generalizado, como varios de los entrevistados dejaron constancia expresa” (Pérez-Agote *et al.*, 1997:99). Así, y en referencia a las estrategias matrimoniales, como señalan estos mismos autores, éstas parecen ser más sociales y, en consecuencia, más pragmáticas y afectivas que étnicas. Incluso algunos de los líderes de la comunidad que ejercen el rol de guardianes de la tradición se encuentran casados con personas de otros orígenes (Pérez-Agote *et al.*, 1997:99). En este sentido y entre los vascos de Barcelona, podemos constatar que, incluso determinadas personas de peso dentro de las instituciones vascas en la ciudad, se encuentran casadas o emparejadas con personas no vascas.

## La disolución de la identidad: la tercera generación

Con relación a –y continuando con– los miembros de origen vasco de la Euskal Etxea de Barcelona, nos parece interesante mencionar el hecho de que no conocemos ningún caso de individuo de la “tercera generación” como asociado directo entre los miembros de la Euskal Etxea de Barcelona –aunque sí de manera colectiva, en la modalidad de asociación tipificada como “familiar”, en la cual, bajo la rúbrica del cabeza de familia o persona que consta, toda la unidad familiar es considerada como socia de pleno derecho, a cambio de una cuota ligeramente más elevada; de este modo, sujetos pertenecientes a la tercera generación, hijos de otros individuos de origen vasco ya nacidos en Cataluña, son considerados también como asociados de la entidad. Este aspecto, sin embargo, sí que se da en algunos otros lugares de la diáspora, como pueden ser, por ejemplo, los Estados Unidos (cf. Douglass y Bilbao, *op. cit.*) o, a otro nivel, entre los ya mencionados vasco-argentinos del Río Carabelas (Pérez-Agote *et al.*, *op. cit.*).

Los motivos de esta falta de interés asociativo en el caso barcelonés pueden ser provocados por diversos factores: por un lado, la ya mencionada asociación de tipo familiar a la entidad, que engloba a diversos individuos bajo la titularidad de un cabeza de familia –primera o, habitualmente, segunda generación– que es quien, frecuentemente, implica al resto de miembros en el proyecto “étnico”. Por otro lado, al hecho de que se trata de una migración relativamente más reciente que la que se ha dado a otros países, como los americanos, por ejemplo y que no ha permitido todavía –si es que ha de darse–, el desarrollo de una tercera generación consciente y motivada por la pertenencia a una entidad de estas características. Un tercer aspecto puede ser también, con relación al caso citado de otros lugares de la diáspora, el de la relativa cercanía del País Vasco, que permite a los sujetos que desean un contacto más intenso o continuado viajes más frecuentes a Euskal Herria y, en este sentido, una menor necesidad de asociación “interétnica” en el lugar de residencia. Un último aspecto –esta vez también con un cierto carácter émic– es el hecho de considerar a la tercera generación de individuos de origen vasco como ya completamente “integrada” o incluso “asimilada” en Cataluña y que ha perdido, en ese sentido, buena parte del interés directo, no solamente por asuntos relacionados con el País Vasco sino y principalmente, por el contacto con el resto de vascos que residen en Barcelona. Algunos informantes, miembros, en este caso, de la Euskal Etxea de Barcelona, se manifestaban al respecto de la siguiente manera:

Los jóvenes no... ¡Hombre! los de aquí<sup>276</sup> sí, porque han nacido allí y se han *criao*, o algunos, como mi hijo, que han nacido aquí, pero han *mamao* lo de Euskadi desde

<sup>276</sup> Se refiere el informante al grupo de gente joven que participa activamente en la Euskal Etxea, nacidos en su mayor parte en Euskal Herria o, en su defecto, de segunda generación. Algunos de ellos son, incluso, miembros o representantes en la Junta Directiva e integran la comisión de cultura de la entidad.

pequeñitos, pero.. Mira, mi nieta, por ejemplo, que mi nuera es catalana y, ivaya! ni idea y ni caso de nada, le importa bien poco (...)

(Varón, guipuzcoano, 68 años<sup>277</sup>)

Pasan. (...) ¡Bah! es normal, porque, [...] si has vivido aquí toda tu vida y los abuelos son de allí, pero los padres... Y si lo es uno, porque el otro igual es de otro *lao*, o de aquí, catalán, o lo que sea y, vamos, no... Pasas, ¿no?

(Varón, vizcaíno, 32 años<sup>278</sup>)

(...) Yo te puedo decir, mira, por ejemplo, mi mujer no es vasca y mi hija es catalana y está casada con un catalán, que mi yerno es catalán; pues mi nieta, de vasca, poco. Es catalana y basta. Si ha nacido en Barcelona y habla catalán y los amigos son catalanes y allí ha ido una vez o dos y de pequeña, pues ¿para qué quiere estar aquí? Ella tiene sus cosas (...)

(Varón, vizcaíno, 70 años<sup>279</sup>)

Sí, vascos se sienten, ¿por qué no? Pero reunirse y eso ya... Para eso hay que... No sé, hay que... Estar metido. Querer mucho a Euskadi y quererte.. reunir con los tuyos... (...) Ellos son vascos, claro, también, pero... (...)

(Varón, guipuzcoano, 39 años<sup>280</sup>)

Algunos jóvenes, nietos –y/o también sobrinos– de vascos miembros de la Euskal Etxea, nos han expresado también en alguna ocasión sus posiciones al respecto.

Sí (que) soy medio vasco. ¡Tío, con el apellido que tengo! ¡Cualquiera dice que no! [...] A la que te preguntan: ¿cómo te llamas? y sueltas: (apellido de origen vasco<sup>281</sup>), ya enseguida: ¡Ay! ¿eres vasco? (...) Hombre, yo, más catalán que nada (...) Sí que, hombre, vasco sí, también y tal, que sí y me gusta y tal, pero, más catalán (...) me siento (...)

(Varón, barcelonés, 24 años, nieto de vascos por parte de padre<sup>282</sup>)

A través de las diferentes declaraciones expuestas, podemos observar determinados detalles de importancia: la visión desde dentro, por parte de los mismos actores, de que los jóvenes de la tercera generación “pasan” o “tienen sus cosas” y, aunque “ellos son vascos también”, sin embargo, “si han nacido” en Cataluña, son catalanes y “reunirse y eso ya... Para eso hay que... No sé, hay que... Estar metido. Querer mucho a Euskadi” y “si has vivido aquí toda tu vida, vamos, pasas, ¿no?”.

<sup>277</sup> Entrevista llevada a cabo en 1997.

<sup>278</sup> *Ibíd.*

<sup>279</sup> Entrevista llevada a cabo la Euskal Etxea de Barcelona en 1998.

<sup>280</sup> *Ibíd.*

<sup>281</sup> Por razones obvias de anonimato, omitimos en este punto y en consonancia con lo que hemos venido haciendo hasta el momento, el apellido de nuestro informante.

<sup>282</sup> Entrevista realizada en 1998.

En términos semejantes se manifestaban los autores del citado estudio sobre los vascos del Río Carabelas (Argentina), cuando expresaban que “de todas formas sí se manifiesta una preocupación, en unos casos latente, en otros manifiesta, por parte de los mayores, en tanto en cuanto perciben que los jóvenes pierden la tradición y con ello las raíces de su cultura” (Pérez-Agote *et al.*, 1997:100). De este modo, existe una preocupación por el futuro “grupal”. Esta *disolución* de la identidad implica a un plazo no muy lejano, una pérdida de la entidad de vascos como tales: “Hoy por hoy ya la comunidad vasca así como tal se va perdiendo, porque poco a poco, primero que nosotros ya somos segunda o tercera o cuarta generación y entonces ya se va perdiendo un poco eso y se va mezclando con otras razas. Se casó un vasco con una gallega, con una italiana, qué se yo, con un portugués, o con un mestizo, o como se le quiera llamar. Entonces la raza pura un poco no se mantiene, ¿no es cierto? y junto con eso se van perdiendo también por ahí costumbres, algunas formas (...) Entonces va quedando un poco más como leyenda, lo de lo vasco, que como algo que tenga peso actual” (Pérez-Agote *et al.*, *op. cit.*:103). En un sentido semejante se manifiesta Douglass (1997: 218-219), cuando, con relación a la emigración vasca hacia Australia, manifiesta lo siguiente: “En la actualidad prácticamente no existe emigración vasca a Australia. (...) Estimo que en la actualidad no hay más de la mitad y el número continúa disminuyendo debido a la vuelta a Europa de muchos de ellos y, aquéllos que se quedan (así como sus descendientes) están asimilando rápidamente la cultura anglo-australiana. Los vasco-australianos son demasiado pocos y están demasiado esparcidos por ese enorme continente para que constituyan una masa crítica capaz de mantener instituciones étnicas como sería una prensa vasca, una iglesia vasca, asociaciones voluntarias, redes de negocios, etc. A no ser que suceda algo imprevisto que renueve y promueva una futura emigración vasca, parece evidente que su presencia en Australia habrá sido episódica más que continuada, vista desde una perspectiva de varios siglos de historia de emigración vasca a todas partes del mundo”.

El caso de los vascos barceloneses no parece encontrarse demasiado lejos de estos dos últimos expuestos. El mantenimiento de la identidad y la reivindicación étnica que de ella puede derivarse necesita, por un lado, de una voluntad manifiesta de unión en torno a un sentimiento y un proyecto en común y, por otro, de instituciones y/o de lugares de reunión que permitan el contacto voluntario de los actores. Dichas instituciones *permiten* un contacto que puede darse tanto a nivel práctico como puramente simbólico, permitiendo la *posibilidad de* contacto, aunque ésta no se haya utilizado jamás de manera directa. En palabras de uno de nuestros informantes:

(...) porque los vascos tenemos mucha unión. Seguro que tú conoces la casa vasca  
(...) Yo no he ido nunca, pero ahí los vascos nos podemos reunir. Yo conozco amigos  
que han ido y me han dicho (...)

(Varón, vizcaíno, 48 años<sup>283</sup>)

<sup>283</sup> Entrevista realizada en 1996.

En el caso de la tercera generación, dicha voluntad de unión, especialmente presente en individuos de la primera generación y existente aún en los de la segunda, tiende a desaparecer, se *disuelve*. La interconexión de una multiplicidad de factores que afectan directamente a la construcción de la identidad grupal de los individuos implicados complejiza claramente dicha construcción, obligando a los actores a una redefinición, jerarquización y (re)construcción de su identidad, siempre, por supuesto, en función de una serie limitada de posibilidades que entran en juego. Como expresaban dos de nuestros informantes: Hombre, yo, más catalán que nada (...) vasco sí, también (...) pero, más catalán (...) me siento (...); “Catalana (...) mi abuelo... es vasco, ¿no? pero... También tengo una abuela andaluza, y... no soy andaluza, ¿no? Soy catalana. (...)”.

Determinados elementos, sin embargo, pueden subsistir, implicando, a pesar de la mencionada *disolución* de la identidad de los actores en cuestión, una reacción identificadora desde fuera del grupo, por parte de los *otros*. Este puede ser el caso, por ejemplo, de los apellidos o incluso de los nombres propios. Como expresaba un joven informante citado más arriba: “Sí (que) soy medio vasco. ¡Tío, con el apellido que tengo! ¡Cualquiera dice que no! ¡Hostias! A la que te preguntan: ¿cómo te llamas? y sueltas: (...), ya enseguida: ¡Ay! ¿Eres vasco? (...)”. Dicha identificación exógena puede corresponderse también, hasta cierto punto, con una determinada facultad identificadora endógena. A pesar de ello, no parece ser éste, a nivel grupal, interno, un elemento capaz de discriminar, en términos generales o específicos, la pertenencia o no al grupo ni los términos de ésta.

## ¿Existe un poder identificador de los apellidos?

Un dicho popular vasco expresa: “Izena duen guztia omen da” (“Lo que tiene nombre, es”). En nuestra opinión, no cabe duda de que el hecho de “nombrar” a una persona –o a un grupo humano– o a una cosa, de *darle socialmente un nombre*, sitúa a dicha persona –o grupo– o cosa en un espacio y en un tiempo construidos socialmente y en el contexto de los cuales dicho *nombre* delimita socialmente un lugar. En las líneas que siguen examinaremos un poco más detenidamente el papel del apellido como elemento identificador en el caso de los vascos residentes en Barcelona.

Pierre Lhande (1971:9) citaba en 1909, en la introducción de su obra *La emigración vasca*, un dicho que reza: “Para ser un auténtico vasco, se requieren tres condiciones: *llevar un apellido sonoro que indique el origen*<sup>284</sup>, *hablar la lengua de los hijos de Aitor y ... tener un tío en América*”. Es, por otro lado, suficientemente conocida la afirmación de Sabino Arana, padre del nacionalismo vasco, sobre la

<sup>284</sup> La cursiva es nuestra.

importancia de los apellidos a la hora del establecimiento de la legitimidad del origen vasco<sup>285</sup>. Dicho discurso, lejos de su contexto original, ha sido tildado de racista y, por lo tanto, definitivamente relegado del discurso étnico oficial –político–vasco. Pero, ¿existe, a pesar de todo, un cierto poder discriminante e identificador de los apellidos a la hora del establecimiento de la pertenencia o no de los actores al grupo?

Algunos de nuestros informantes se han posicionado de este modo con relación al poder identificador de los apellidos vascos:

(...) Tiene (que ver). Uno que tiene un apellido vasco, es que tiene un origen vasco, ¿no? Aunque eso no quiere decir que uno que no lleve un apellido vasco no sea vasco. Pueden ser infinidad de cosas... (...)

(Varón, vizcaíno, 43 años<sup>286</sup>)

No tiene que ver. Yo mismo no tengo un apellido vasco y, [...] ¡A ver quién me dice a mí que no soy vasco! En Euskal Herria hay muchos apellidos que no tienen cuatro o cinco sílabas y no por eso... En Álava mismo (...)

(Varón, vizcaíno, 48 años<sup>287</sup>)

(...) Si te tuvieras que fiar de eso... Pues anda que no he conocido yo andaluces y castellanos... con un apellido vasco y luego nada de nada. Había uno que se llamaba (...) Landaluze y el tío tenía un acento de Cádiz (...)

(Varón, guipuzcoano, 52 años<sup>288</sup>)

Los distintos informantes parecen detectar en el reconocimiento de los actores a través de los apellidos y al igual que lo que parece ser el conjunto dominante en la sociedad vasca actual (Ramírez Goicoechea, *op. cit.*:150), un cierto esencialismo equívoco que, en definitiva puede conducir a error. Sin embargo y si bien los actores entrevistados parecen ser conscientes de que el hecho de tener o no un apellido de origen vasco no permite ninguna garantía, el contar con un apellido de estas características, reconocible como vasco, sí que puede jugar como un factor añadido a la hora de llevar a cabo dicho reconocimiento.

En este sentido, el conocido escritor vasco –e informante– Bernardo Atxaga –quien, por cierto, recibió en el año 1996 el Premio Euskal Etxea-Catalunya, al cual nos hemos referido anteriormente– escribe, con relación al protagonista de su novela *El hombre solo* –cuya acción, con actores vascos, transcurre íntegramente en

<sup>285</sup> En el reglamento del Euzkeldun Batzokija, primera asociación nacionalista fundada por Arana, se exigía acreditar cuatro apellidos vascos para ser considerado socio de pleno derecho (Cf. entre otras referencias Corcuera y Oribe, 1991:210; Ramírez Goicoechea, 1991:149-150 y ss.; Unzueta, 1992:41).

<sup>286</sup> Entrevista realizada en 1995.

<sup>287</sup> Entrevista realizada en 1997.

<sup>288</sup> Entrevista realizada en 1996.

Cataluña– lo siguiente: “(escuchó por la radio) la pregunta que una mujer dirigía a un paleontólogo llamado Ruíz Arregui y ese detalle –*los apellidos vascos le llamaban la atención desde que vivía en Barcelona*<sup>289</sup>– le hizo abrir los ojos y volver a la realidad” (Atxaga, 1994:10).

El detalle puede parecer banal; sin embargo, no está exento de su razón de ser. La frase que hemos subrayado en cursiva resulta de un especial interés al respecto: *los apellidos vascos le llamaban la atención desde que vivía en Barcelona*. Es decir, que un elemento identitario que en Euskal Herria puede resultar hasta cierto punto común, banal, si se quiere<sup>290</sup>, se convierte, en un medio social distinto, en la diáspora, en un posible indicativo de origen.

Tío, si te llamas Ibarzüengoitia, sueco no eres, ¿no?

(Varón, guipuzcoano, 24 años<sup>291</sup>)

En una pequeña entrevista sobre el uso de la lengua catalana publicada en una revista institucional, una profesora universitaria vasca residente en Barcelona declaraba lo siguiente: “(...) siempre hay alumnos que acaban de llegar de fuera de Cataluña, a veces del País Vasco, que agradecen encontrarse con una profesora *que se llame Berasategui* y que hable en castellano<sup>292</sup>”. La frase de la profesora Berasategui es significativa. Para los alumnos “que acaban de llegar del País Vasco” y se integran en la universidad catalana, una profesora con apellido vasco es un nexo de unión con el lugar de origen, es “algo que se agradece” y lo es en el sentido de que permite una *identificación*, una recreación del “nosotros” a través del elemento “apellido vasco”.

Una editorial vasca, que recientemente ha publicado una obra titulada *Blasones y linajes de Euskalerría*, se dirigió por correo a toda una serie de vascos residentes en Cataluña con la finalidad de promocionar y vender dicha obra entre los vascos de la diáspora. El folleto explicativo expone lo siguiente: “(a través de aproximadamente 10.000 apellidos vascos) La búsqueda de la *identidad propia, el conocimiento de nuestro pasado*<sup>293</sup>, *son las armas y el bagaje cultural con que contamos para proyectarnos más sólidamente hacia el futuro, un futuro donde posiblemente, cada vez más, se va a valorar el conocimiento propio (...)*”.

El apellido, por tanto, sirve para *identificar*, en determinadas ocasiones, a individuos del grupo. En el apartado dedicado a la Euskal Etxea de Barcelona, mostrábamos

<sup>289</sup> La cursiva es nuestra.

<sup>290</sup> Veríamos, de todas formas, que tampoco resulta así en la práctica. Cf. al respecto la obra citada de Ramírez Goicoechea (1991) en su apartado dedicado al poder discriminante de los apellidos como elemento étnico entre los jóvenes de la comarca guipuzcoana de Errenteria.

<sup>291</sup> Entrevista realizada en 1997.

<sup>292</sup> Entrevista a Delfina Berasategui, profesora titular de la Universitat Politècnica de Catalunya, en “Què en penses de l'ús actual del català a la teva administració?” *Funció Pública*, nº 11. Barcelona, Direcció General de la Funció Pública, Generalitat de Catalunya, marzo de 1998, p. 17. Tanto la cursiva como la traducción del catalán son nuestras.

<sup>293</sup> La cursiva es nuestra.

un extracto de entrevista de uno de los Lehendakaris de la entidad, quien, con relación a la captación de socios para la asociación, exponía lo siguiente:

(...) Le escribimos (buscando a través del listín telefónico) a los que tenían algún apellido vasco, o que considerábamos que podían tener relación, pero nada. Una vez, incluso, recibimos la carta que habíamos mandado, metida en un sobre con un cintajo negro y con una bandera española. Ya ves (...) <sup>294</sup>.

En este caso, vemos cómo los apellidos de los individuos sirven como un posible indicador de origen –de *identidad*, por ende– que permite un primer nivel, una primera posibilidad de identificación –aunque en el caso concreto expuesto, sin embargo, no resultase enteramente satisfactoria, a nivel práctico, para los promotores de la iniciativa.

Un informante, antiguo residente en Barcelona y actualmente residente de nuevo en Euskal Herria, nos comentaba al respecto de su apellido que:

(...) Siendo vasco y de familia vasca y viviendo fuera y encima llamándome Pérez de apellido (...)

(Varón, guipuzcoano, 57 años <sup>295</sup>)

Un caso que abunda en este sentido puede ser el de algunos actores que, no poseyendo más que el segundo apellido vasco, abrevian o convierten el primero en compuesto; a saber: de Kepa Rodríguez Garmendia a Kepa R. Garmendia o a Kepa Rodríguez-Garmendia, por ejemplo. De este modo, se prioriza aquél de los dos apellidos que es vasco, en detrimento del que no lo es. Así, a alguno de los socios –e incluso miembros de la junta– de Euskal Etxea, se les conoce por su segundo apellido vasco, en vez de por aquel que llevan en primer lugar y que no lo es. Así, por ejemplo, a Kepa Rodríguez Garmendia puede conocerse como Kepa Garmendia <sup>296</sup>.

Otro de nuestros informantes, expresaba sobre la facultad identificadora de los apellidos vascos lo siguiente:

(...) Que sí que influye. A nivel nuestro quizás no tanto pero allí... Por mucho que los políticos digan y juren... Tú mira, por ejemplo, cuántos Lehendakaris vascos hay que no tengan el apellido: Aguirre, Garaikoetxea, Ardanza, Ibarretxe... Y de los candidatos, la mayoría lo mismo. Y aquí igual, ¿eh? Serra, Maragall, Ribó, Pujol, Tarradellas... A ver cuántos presidentes de la Generalitat me encuentras que se llamen Pérez o

<sup>294</sup> Entrevista con el segundo Lehendakari de la Euskal Etxea de Barcelona, realizada en la antigua sede de Euskal Etxea de la calle Pelai, nº 40, en 1988.

<sup>295</sup> Entrevista realizada en 1993.

<sup>296</sup> Evidentemente, todos los ejemplos de nombres propios que hemos incluido en este apartado son imaginarios y no corresponden a nombres de informantes reales, de quienes conservamos el anonimato.

Sánchez, o allí (en Euskadi). Y eso es porque, en definitiva, los apellidos venden. Parece que uno no pueda ir a negociar a Madrid si se llama Pérez”.

(Varón, guipuzcoano, 37 años<sup>297</sup>)

En relación con Euskal Herria, la anteriormente citada Eugenia Ramírez Goicoechea expresa sobre el poder discriminante de los apellidos y a propósito de su trabajo de campo en la comarca de Errenteria (Guipúzcoa), cómo sí existe una cierta dinámica “dentro-fuera” referente a la posesión o no de apellidos vascos, a pesar de que se trata de un aspecto que, sin embargo, puede pasar a ser secundario en comparación con otros considerados, a nivel general, como más importantes, como es el caso de haber nacido o no en Euskal Herria. Menciona así la citada autora la declaración de uno de sus informantes: “El señor Encinas, nacido en Rentería, pero de padre burgalés y madre riojana, dice que es renteriano y guipuzcoano *hasta morir*, pero no es vasco *porque no tengo los apellidos*, lo cual, sin embargo, estamos seguros no aplicaría a su hijo Alberto Encinas López, pues a pesar de que éste tampoco los tiene, valoraría en él más el factor nacimiento de lo que lo hace para sí mismo en un afán integrador como hemos constatado reiteradamente en otros (casos)” (Ramírez Goicoechea, *op. cit.*:151).

El discurso de los actores con respecto a los apellidos es, pues, ciertamente ambiguo. Por un lado, la consideración de éstos como elemento identificador no es contemplada, en términos generales, como relevante y se le atribuye, en consonancia con los discursos étnico-políticos oficiales en vigor actualmente en Euskal Herria, un cierto tinte de carácter esencialista que desvirtúa cualquier identificación que pueda darse a través de esta vía. Pero por otro lado y sin embargo, parece también reconocerse en los apellidos una cierta capacidad instrumental de definición que puede resultar efectiva en determinados niveles y contextos y en especial, a menudo de manera estratégica, en el espacio y en el tiempo que se construyen en la diáspora. De este modo y aun rechazados a nivel *consciente* como identificadores, los apellidos de un individuo pueden ser susceptibles de observar un cierto poder identificador dependiendo del contexto en el que sean utilizados como tales, aunque siempre con un carácter más incluyente que excluyente con relación con los miembros del grupo y en un medio receptor –sociedad receptora– distinto al de partida y dentro del cual han debido reconstruirse y reformularse tanto la vida en común de dicho grupo como los aspectos referentes a la identidad y la etnicidad de éste.

Pero, como decíamos al principio de este apartado, el hecho de nombrar a una persona o grupo concede a éstos –les permite o restringe el acceso a– un lugar social específico. Dicho lugar, sin embargo y al igual que el resto de lugares, es una construcción social dentro de la cual los actores pueden elaborar y reformular estratégicamente sus estrategias con relación a la globalidad del grupo. Así, y junto al

<sup>297</sup> Entrevista realizada en 1998.

apellido, encontramos el significativo papel que, complementariamente, desarrolla el nombre propio.

Y es que si el apellido (o “nombre de familia”) forma parte de la herencia recibida de nuestros antecesores –y de ahí su funcionalidad como “garante”, en cierto modo, del origen de los individuos– y es difícilmente modificable, con unas marcadas pautas legales, el nombre propio de un individuo puede, en parte, cubrir, en relación con la construcción identitaria, la falta de un apellido vasco.

Es precisamente en este sentido que un informante nos decía:

(...) Antes todos se llamaban Pedro Olabarrieta o Enrique Garmendia (...) y ahora, sin embargo, ves los nombres (de los jóvenes vascos) y todos son Kepa Rodríguez, Iñaki Martínez o Aitor López (...)

(Varón, vizcaíno, 44 años<sup>298</sup>)

La cita del informante resulta de un particular interés, ya que nos descubre determinados aspectos que son concebidos por los actores mismos como dentro de un proceso de cambio social a través del cual puede observarse una adaptación, reformulación de los términos de construcción de la identidad colectiva, esta vez en función del nombre propio de los individuos.

De este modo y ante la ausencia de uno o de ambos apellidos vascos, el hecho de llevar un nombre propio claramente reconocible como vasco, o incluso de traducir, en determinados casos, el que le ha sido impuesto –Kepa por Pedro, por ejemplo– o el cambiar la ortografía castellana por la vasca a la hora de escribirlo y pronunciarlo –Xabier por Javier, Oskar por Óscar, Ane por Ana, etc.–, puede servir como marcador sustitutivo de expresión del origen.

La elección de un nombre de origen vasco para los nuevos actores tiene, pues, una significación grupal que a menudo va más allá de lo puramente visible. Entre los vascos residentes en Barcelona y ante el comentario acerca de la importancia de llevar un nombre vasco o de si la persona en cuestión valoraría que un hijo o hija llevase uno, algunos de nuestros informantes se expresaron de la siguiente manera:

(...) (porque es) mucho más bonito y es *nuestra*<sup>299</sup>. No me vas a comparar Begoña o Edurne, que son nombres bonitos, o Aitor, que es, no sé... Con eso que les ponen hoy en día a los niños de Vanessa y Jennifer (...) ¡Que a las niñas les debe dar vergüenza y todo, que las llamen así por la calle!

(Mujer, guipuzcoana, 78 años<sup>300</sup>)

<sup>298</sup> Entrevista realizada en 1995.

<sup>299</sup> La cursiva de la palabra es nuestra.

<sup>300</sup> Entrevista realizada en 1995.

–A mí me gusta (el nombre que llevo).

– (Entrevistador): Pero, ¿alguien de tu familia se llama así, o...?

– No, ¡qué va! Mi abuelo es Pedro, mi padre, Julio. Aitor no se llama nadie (...) Yo sólo y creo que nadie más.

(...)

(Me) lo pusieron porque les gustaba, porque era *euskaldun* (vasco)

(Varón, guipuzcoano, 26 años<sup>301</sup>)

(...) Pero es así, porque aquí pasa lo mismo. ¿Por qué les ponen a los hijos Arnau o Elisenda, o ... yo que sé. Pues porque son nombres catalanes que los pone la gente de aquí. Si no vives aquí, pues para qué.

– (Entrevistador): Pero a lo mejor eres catalán y vives fuera.

– ¡Claro! Entonces sí, pero porque es catalán y lo siente. Es como si yo le pongo a un hijo... yo que sé, Asier o Aitor, o... *Porque soy vasco y es un nombre vasco*<sup>302</sup> (...)

(Varón, guipuzcoano, 24 años<sup>303</sup>)

Los fragmentos citados nos dan una cierta pauta sobre la utilización de los nombres propios como identificadores socioculturales y étnicos: son “*nuestros*”; “lo pusieron porque les gustaba, porque era *euskaldun*”. Las palabras del último de los informantes citados pueden resultarnos, sin embargo, reveladoras además con relación a los vascos que se encuentran en la diáspora: “Es como si yo (que soy vasco, vivo fuera de Euskal Herria y) le pongo a un hijo... (...) Asier o Aitor (...) *Porque soy vasco y es un nombre vasco*”. Es decir, que el hecho de ponerle a un hijo uno u otro nombre no es, en absoluto, una elección banal, sino que obedece a unas razones concretas de identificación y de “sentimiento<sup>304</sup>” étnico. “*Soy vasco y es un nombre vasco*”. El nombre, al igual que los apellidos –aunque en un nivel distinto– se refiere y denota, pues, el origen de los individuos. Pero, por otro lado, ¿qué otra cosa es el origen –al menos en nuestro caso– sino la referencia a la tierra, a Euskal Herria?

En este sentido, la utilización de los nombres e incluso de los apellidos, toma en nuestra opinión un cariz más incluyente que excluyente; es decir, menos de diferenciación que de identificación, de pertenencia. Visto desde este último sentido de identificación y de pertenencia positiva, la utilización del nombre o del apellido sirven, para los actores de la diáspora, como un punto más de anclaje, de adhesión a Euskal Herria y a “lo vasco”, *desde dentro* –y mostrándose al mismo tiempo a los demás, por supuesto– y en un medio social en el cual el grupo, minoritario, necesita de todos sus miembros para la actuación colectiva –no han sido jamás extrañas, por ejemplo y como ya hemos expuesto más arriba, las llamadas reiteradas de los responsables de las instituciones vascas en la ciudad a una mayor participación y

<sup>301</sup> Entrevista realizada en 1997.

<sup>302</sup> La cursiva es nuestra.

<sup>303</sup> Entrevista realizada en 1997.

<sup>304</sup> “¡Claro! Entonces sí, pero porque es catalán y lo *siente* (...)”

colaboración de los vascos de Cataluña en sus actividades–, desde una perspectiva en la cual los elementos identificadores son vistos desde un punto de vista más incluyente que excluyente.

## De sangre y huesos. Anatomía de la diferencia étnica

Pero los elementos identificadores, los diacríticos, pueden construirse también, de manera igualmente –y muy especialmente– simbólica, sobre una base físico-anatómica. No es necesario decir, a estas alturas, que el problema de la construcción del *otro* y de su diferencia en función de sus características físicas ha sido una constante en la evolución humana. En el caso vasco, sin embargo, contamos tradicionalmente con un caso distinto: el de la construcción de la *propia diferencia* en función de dichas características anatómicas, como una base adscriptiva más para la construcción de una identidad y para la reivindicación de una etnicidad concretas.

Por supuesto –y en consonancia con algunos de los aspectos expuestos en el apartado anterior, al hablar del tema de los apellidos<sup>305</sup>–, dicho discurso no se encuentra hoy en día aceptado ni reivindicado por el nacionalismo *oficial*, ni a nivel popular –y mucho menos científico<sup>306</sup>– se le reconoce una importancia significativa ni suficiente entre las características diferenciales de “lo vasco” y de los vascos. Observamos, sin embargo y a pesar de todo, un cierto trasfondo general en el contexto del cual algunas de dichas características, aún mitificadas o folklorizadas, si se quiere, continúan teniendo un cierto viso de actividad simbólica.

En la construcción de este discurso, la antropología vasca ha tenido, históricamente, mucho que ver. Como señala Zulaika (1996:47), “(...) La reinención científica de lo vasco como tema de curiosidad intelectual internacional tiene que ver con el discurso antropológico del siglo pasado y del presente”. Asimismo, según Azcona (1981), en el nacimiento de la antropología vasca, el surgimiento del nacionalismo impulsará y legitimará estos estudios hasta constituirlos en una disciplina y en una ciencia que, sin cátedras y sin estudiantes, creará todo un aparato para-académico capaz de coadyuvar eficientemente en la recreación de una identidad y conciencia colectivas. Será a partir de la obra de Telesforo de Aranzadi –antropólogo físico, ya citado más arriba y, además, como hemos podido comprobar en apartados anteriores, residente en Barcelona hasta su muerte en 1945– desde donde arrancará dicha antropología vasca, con una amplia conexión positivista entre raza y cultura. De este

<sup>305</sup> “Dado que la raza era cuestión de sangre, el sello de un miembro de una raza se encontraría en el apellido” (Heiberg, 1991:83).

<sup>306</sup> “Lejos de nosotros pretender apuntalar la identidad nacional (vasca), en el código genético, o en el concepto de raza, cosa que no sabemos bien qué es lo que es” (Artamendi, 1994:131).

modo, las investigaciones de Aranzadi se encaminaron a la demostración del carácter y evolución locales de la raza vasca, con una evolución histórica *localizada y científicamente comprobable*. Esta conexión en términos *autóctonos* entre raza y cultura marcará, desde los inicios, tanto los estudios que se llevarán a cabo durante buena parte del presente siglo, como el aprovechamiento de dichas investigaciones por parte del nacionalismo vasco –evidentemente interesado en los resultados científicos de una disciplina que supone un verdaderamente importante filón de diferencialidad étnica<sup>307</sup>– para una creación y sustentación, a nivel general y “popular”, de todo un imaginario étnico cimentado tanto en términos culturales como *raciales*.

No abordaremos nuevamente desde estas líneas el tema de la importancia de dichos aspectos *raciales* en la construcción de la diferencialidad y de la etnicidad vascas, a nivel científico y político. Diversos autores se han ocupado ya ampliamente de ello<sup>308</sup>. Sí que nos interesa, sin embargo, observar cómo dichos aspectos pueden ser utilizados en determinados momentos por algunos de los actores, por un lado, para la construcción de una historicidad grupal específica, construida esta vez en términos “físicos” y que, de este modo, puede remontarse a un pasado remoto, prehistórico, en términos de continuidad; y, por otro lado y consecuentemente, como “legitimación” de una pretendida diferenciación en términos étnicos; de la reivindicación de una etnicidad determinada que aflora en ocasiones en el discurso de dichos actores. Como señala Zulaika (*op. cit.*:48), “Un cráneo prehistórico no tiene valor narrativo alguno en sí, pero puede convertirse en la base de la conexión narrativa más primordial en manos del arqueólogo ventrílocuo que lo interpreta evolutivamente y en la creencia de un público que se autoafirma así en su diferencia histórica”.

En este sentido, la influencia de la antropología vasca –Aranzadi y Barandiarán, principalmente– en la construcción actual de la etnicidad grupal es, aún hoy, apreciable entre algunos de nuestros informantes. En alguna ocasión, al presentarnos ante alguno de ellos como antropólogo, la primera reacción fue la de una relación inmediata con la antropología física y, particularmente, con técnicas tales como la cefalometría<sup>309</sup>. Y en esta misma línea argumental, no era extraño en estas ocasiones

<sup>307</sup> En –polémicas– palabras de Azcona (1984:105), referidas a Julio Caro Baroja y José Miguel de Barandiarán y en las que incluimos también a Aranzadi, si les preguntásemos a estos mismos investigadores la relación existente entre la antropología que ellos practican y la política, dirían que es nula. Menciona en este sentido Azcona que “Caro Baroja ha manifestado en repetidas ocasiones su disgusto por esa clase política que manosea los datos de la ciencia y los emplea en su provecho”. El mismo autor (*ibid.*:107) expresa que “estas reconocidas autoridades del vasquismo son reclamadas de un lado a otro de la geografía del país; sus mensajes colman espacios ya llenos, pero sus oyentes les piden que hablen de aquello que quieren escuchar porque lo conocen de antemano, pero les agrada volver a recordarlo de labios tan autorizados”.

<sup>308</sup> Ver al respecto y entre otras, las obras de Azcona (1981;1982;1984); Caro Baroja (1991); Conversi (1990); Del Valle (1981); Heiberg, (1991); MacClancy (1993); Zulaika (1996).

<sup>309</sup> Señala Azcona (1984:57-58) que “la mayoría de autores están de acuerdo en que los caracteres somáticos y fisiológicos más sobresalientes de la raza vasca (por tanto, los que distinguen a los vascos y al pueblo vasco del resto de los individuos y pueblos) son las características del grupo sanguíneo y las medidas y proporciones de la cabeza”. Asimismo, “fue la antropología física europea del siglo XIX, con la craneología y cefalometría como criterios más importantes de clasificación, la que empezó a aplicar a los vascos de mediados del siglo las teorías raciales en boga y a convertirlos en narrativa científica” (Zulaika, *ibid.*). Cf., como un ejemplo aún relativamente accesible de ello –y entre muchos otros a lo largo de su obra-, el artículo de Aranzadi titulado “Síntesis métrica de cráneos vascos” (1967).

que los informantes en cuestión pretendiesen que nuestro interés en ellos fuese más biológico que social y que incluso se encontrasen dispuestos a que tomase medidas de sus cráneos.

(...) Yo soy de un tipo vasco, vasco. La nariz, la cabeza, la forma, así, de la cabeza...  
(...)

(Varón, vizcaíno, 63 años<sup>310</sup>)

Ya en una de las primeras entrevistas de este estudio, uno de nuestros informantes nos refería lo siguiente:

(...) No, te lo digo en serio. Tenemos un hueso aquí atrás, ¿ves? (señala su parte posterior del cráneo), no sé cómo se llama, pero lo tenemos los vascos y que está más desarrollado. ¿Ves cómo sale? Tocas aquí, ¿Ves? Los vascos lo tenemos. Se nos reconoce por la protuberancia esta... Hay estudios hechos... Bueno, tú como antropólogo ya debes saberlo. (...) Está demostrado (...)

(Varón, guipuzcoano, 64 años<sup>311</sup>)

A través del párrafo expuesto podemos extraer determinados elementos de interés. Por un lado, una cierta “aceptación”, aunque sea a nivel no visible –pero “constatable”–, de la idea de la existencia de una diferencia que se manifiesta también en términos físicos y no únicamente culturales y de identidad: “un hueso aquí atrás (que) lo tenemos los vascos”. La “constatación” de esta *diferencia* no es únicamente física, sino que implica, por un lado, la construcción de una historicidad *remota*, perteneciente a un tiempo prehistórico que se hace vigente en el momento actual a través de dicha característica; y también, por otro, una cierta continuidad étnica construida en términos (pre)históricos que, sin estar –por supuesto– exenta de *evolución*, se ha mantenido más o menos constante, *esencial*, en “los vascos”. En este sentido, otro informante nos interpelaba:

(...) Cromañones, ¿no? Somos cromañones. Dilo tú que lo sabes (...)

(Varón, guipuzcoano, 60 años<sup>312</sup>)

Es también constatable a través de las líneas citadas el reconocimiento de la autoridad científica de la antropología (“bioantropoarqueología”) clásica vasca: “Hay estudios hechos (...) Está demostrado”; tradición de la cual se nos hizo directamente herederos al darnos a conocer como antropólogos: “tú como antropólogo ya debes saberlo”, “dilo tú que lo sabes”.

De todas formas, dichas características físicas, pese a ser utilizadas simbólicamente en algunas ocasiones, no parecen ser consideradas como definitorias a

<sup>310</sup> Entrevista realizada en 1992.

<sup>311</sup> Entrevista realizada en 1987.

<sup>312</sup> Entrevista realizada en 1995.

ultranza. En la misma conversación con el informante citado más arriba (varón, guipuzcoano de 64 años), éste nos comentaba:

– (Entrevistador) (...) ¿Y el que no lo tiene? ¿No es vasco?

– No... ¡Hombre! No todo el mundo lo tiene y es vasco, a lo mejor, ¿no? Esto son... reminiscencias de la historia. Luego ha habido mezcla y la gente se ha ido y ha venido... y (...) A lo mejor eres vasco y no lo tienes (...)

Otro informante nos decía al respecto:

(...) Así (son) en los pueblos. En Bilbao, o en... Lo que son ciudades no, pero (en) los pueblos, son así. Tú les miras la cara, con los colores de baserritarras<sup>313</sup>, *muxugorriak*<sup>314</sup> y la forma de la cara... La nariz... Ahora, en las ciudades no. Hay más mezcla (...)

(Varón, guipuzcoano, 48 años<sup>315</sup>)

Las palabras de este último informante nos sitúan nuevamente sobre la influencia popular de las ideas avanzadas por la antropología clásica vasca. Junto a las características raciales vascas, el informante recoge una de las premisas de antropólogos como por ejemplo Aranzadi o Barandiarán, según los cuales la esencia de la etnia vasca habría permanecido estática e inmutable a través de los siglos, encontrándose aún su esencia más prístina y original en el mundo rural, en el pueblo (Azcona, 1981, 1982, 1984). En este sentido, Caro Baroja (1986:259) dirá que “Aranzadi creía firmemente que el genio vasco, el genio de la raza, estaba y está en el pueblo, en la masa rural y no en las ciudades”.

Así, continúan existiendo, para algunos de nuestros actores –especialmente para los de más edad, aunque no siempre necesariamente–, determinados rasgos físicos de “raza vasca” que, a pesar de que no sean ni determinantes ni tenidos en cuenta a la hora de establecer quién es y quién no es vasco, sí que pueden funcionar simbólicamente dentro de un trasfondo diferenciador, aunque del grupo como tal, más que de los individuos concretos en particular.

Este mismo trasfondo de identificación étnica puede encontrarse en algunos otros elementos físicos, como puede ser, principalmente, la sangre. Piere Lhande<sup>316</sup>, en las primeras décadas del siglo XX, expone, en su diccionario euskera-francés, el significado de la palabra *Odola* (sangre) como: “sangre, vida, *raza*<sup>317</sup>, *parentesco* (...)”. La sangre es un elemento que se “transmite” entre generaciones; a través de él se hereda el parentesco; aquéllos que tienen la misma sangre son los que pertenecen

<sup>313</sup> Baserría: caserío.

<sup>314</sup> *Muxugorriak*: mejillas coloradas, sonrosadas.

<sup>315</sup> Entrevista realizada en 1996. La cursiva es nuestra.

<sup>316</sup> Lhande, Pierre S.J. *Dictionnaire Basque-Français*. París, Gabriel Beauchesne, 1926. Citado en Ott (1993:209).

<sup>317</sup> La cursiva es nuestra.

a la misma familia. Pero no es éste únicamente el aspecto diferenciador reivindicado, tradicionalmente, en la “sangre vasca”.

Como señala críticamente Azcona (1984:58): “es una opción comúnmente aceptada el que los vascos se distinguen por una mayor frecuencia del grupo sanguíneo O y del factor Rh (-). Esta frecuencia oscila algunos enteros según los diversos autores, pero en conjunto todos resaltan, respecto al grupo sanguíneo: 1) el elevado porcentaje de individuos del grupo O; 2) la alta cifra de individuos del grupo A; y 3) la notable escasez de individuos del grupo B<sup>318</sup>. Dentro de la distribución mundial de los grupos sanguíneos, este hecho revela por encima de otras consideraciones dos cuestiones: primera, que la raza vasca es una raza europea y, segunda, que la raza vasca es la más pura de las razas europeas<sup>319</sup>”.

El factor “sangre” incluye, de este modo, desde nuestro punto de vista, dos tendencias explicativas principales con relación al tema que aquí nos interesa tratar. Por un lado, su relativa eficacia simbólica como elemento diferenciador: la pretendida más alta frecuencia de Rh negativo entre los vascos, característica ésta que, influida también por las teorías de la antropología vasca de la primera mitad de este siglo, parece haber sido más buscada que encontrada y, asimismo, reclamada por algunos elementos del nacionalismo político como factor “constatable” de diferenciación. Con tono irónico, un informante nos comentaba:

(...) Eso dicen. Yo (el Rh) lo tengo positivo, pero dicen que es negativo, ¿no? Debe ser que no somos (vascos)...

(Varón, guipuzcoano, 38 años<sup>320</sup>)

Y, por otro lado, encontramos la concepción de la sangre como elemento de transmisión genética, familiar y, consecuentemente, étnica. En las declaraciones de alguno de nuestros informantes citadas más arriba hemos encontrado ya, en ocasiones, el recurso a la “sangre vasca” observado desde este punto de vista: “(...) me siento vasco también, *tengo sangre vasca* (...) tengo familia y amigos en Vizcaya (...)”.

Otro de nuestros informantes nos comentaba al respecto que:

(...) Eso (el ser vasco) se lleva en los genes, *en la sangre*<sup>321</sup>, hay que sentirlo, si no...

(Varón, guipuzcoano, 54 años<sup>322</sup>)

<sup>318</sup> Cf. al respecto Etcheverry (1967:65): “(...) esta frecuencia (...) Rh negativa (...) me indujo a pensar (en) una particularidad de la raza vasca, consistente en un mayor número de personas carentes de la sustancia Rh, es decir Rh negativas”.

<sup>319</sup> Para una muy útil síntesis crítica de los estudios y autores que se han ocupado del tema, cf. Azcona (1984:57-60).

<sup>320</sup> Entrevista realizada en 1996.

<sup>321</sup> La cursiva es nuestra. En esta ocasión, corresponde con un énfasis oral en esta parte de la frase.

<sup>322</sup> Entrevista realizada en 1997.

En su estudio sobre los vasco-argentinos del Río Carabelas, Pérez Agote, Azcona y Gurrutxaga obtienen algunas declaraciones de informantes que abundan en el mismo sentido, en ocasiones, desde un punto de vista quizá aún más esencialista:

*Toda mi sangre y mi manera de ser tiene...*, es una consecuencia de la manera de ser de mis padres y de mis abuelos. Mis padres y abuelos se formaron, se criaron e hicieron su vida en el Carabelas (Pérez-Agote *et al.*, 1997:93).

Ser vasco no se transmite ni se cuenta, sino que de alguna manera *se lleva en la sangre como los genes*, se es, se es, se tiene las raíces vascas aunque uno quiera renegar de ellas. Sobre todo en lo que respecta a su autenticidad, a su trabajo, hasta la forma de llevar los negocios (*ibíd.*:102).

(...) El que es vasco, por más que no lo sienta o lo sienta, su forma de ser, su estructura, *su sangre*, su manera de pensar, aunque sea escondida, va a estar (*ibíd.*:103<sup>323</sup>).

El elemento *sangre* es introducido en el discurso de los informantes –muy especialmente en el de estos tres últimos citados, vasco-argentinos– como íntimamente unido a *lo vasco*: “ser vasco se lleva en la sangre”, “se lleva en los genes”. Sin embargo y al igual que con relación a las características antropométricas, el mismo discurso que enfatiza los elementos físicos a un nivel “sentido”, se contradice a sí mismo cuando se plantea una pregunta algo más directa sobre el tema:

–(Entrevistador): Pero, entonces ¿Hay una *sangre vasca*? ¿Es diferente de...?

–¡Hombre! hay sangre vasca porque te viene de la familia, que es de vasca y tal... Sangre, sangre.. Pues debe haber, pero (...) A saber qué sangre hay, ni las mezclas... Yo mismo tengo mezcla, supongo, porque una abuela mía era de Huesca. O sea.... La sangre es el sentimiento, ¿no? Es...

– (Entrevistador): (asintiendo) Ya, ya...

– Es la manera...

– (Entrevistador): Pero, ¿si no tienes sangre vasca, no eres vasco?

– [...] ¡Pero qué preguntas! ¡No, hombre! Claro que eres, si eres vasco y has nacido, yo qué sé, la familia... A lo mejor tienes familia vasca y no... O sea, la sangre es la familia, es Euskal Herria y...

–(Entrevistador): Y si eres de Euskal Herria y la sientes...

– ¡Claro! Pero sólo puedes sentir a Euskal Herria si eres vasco. Si eres... Esquimal, no vas a sentir. La sangre es eso. Es lo que... Lo que tienes, que te han dado, que te hace querer a Euskal Herria, porque es parte de tu... de ti mismo.

(Varón, guipuzcoano, 58 años<sup>324</sup>)

<sup>323</sup> Todas las cursivas son nuestras.

<sup>324</sup> Entrevista realizada en 1996.

Otro informante, en términos de total desacuerdo, nos comentaba al respecto:

(...) (eso es una) [...], ¡anda! Los que dicen eso por ahí están más colgaos que... Y luego son los que miras y tienen más mezclas que... [...] Si el que más y el que menos tiene abuelas murcianas y aragonesas. ¡Que me digan a mí qué sangre tenemos que se diferencie!

– (Entrevistador): Está lo del Rh negativo y demás, ¿no? ¿Qué opinas?

– [...] Para ser vasco no necesitas de... Eso son excusas de mal pagador. Si empiezas a quitar, que si la sangre, que si los apellidos, como el...

–Arana

– ¡Arana! ¡Sabino Arana! Eso estaba muy bien hace cien años. Y mira que yo los tengo, ¿eh? Que no es por...

(Varón, guipuzcoano, 42 años<sup>325</sup>)

Hemos podido observar a lo largo del trabajo de campo, así como a través de las declaraciones de nuestros informantes, cómo el discurso basado en las características físicas, transmitidas-heredadas genéticamente, es un discurso ambiguo. Por un lado, sirve para una primera autoidentificación de los individuos, extrapolada a nivel grupal en términos diferenciadores: “los vascos tenemos las características X e Y y los demás no, ergo somos diferentes”. Sin embargo, cuando esta diferencia es analizada en términos negativos, no de *autodiferencia* expresada en términos étnicos, sino de exclusión de quien no cumpla dichas características, dichos términos son rápidamente replanteados. Un informante nos decía, en una declaración ya citada más arriba:

No... ¡Hombre! No todo el mundo lo tiene y es vasco, a lo mejor, ¿no? Esto son... reminiscencias de la historia. Luego ha habido mezcla y la gente se ha ido y ha venido... y (...) A lo mejor eres vasco y no lo tienes (...)

Otros informantes se expresan en un sentido semejante:

(...) Yo no digo que no sea posible, cuidado, pero no todo el mundo tiene el Rh menos<sup>326</sup>. Y no van a no ser vascos los que no lo tengan. Vasco es el que es de Euskal Herria, con la sangre que sea (...)

(Mujer, guipuzcoana, 42 años<sup>327</sup>)

“(...) Cuando (...) hablo de sangre, hablo de origen, de ser... (...)”

(Varón, guipuzcoano, 58 años<sup>328</sup>)

<sup>325</sup> Entrevista realizada en 1997.

<sup>326</sup> Se refiere la informante, evidentemente, al Rh negativo.

<sup>327</sup> Entrevista realizada en 1995.

<sup>328</sup> Entrevista realizada en 1996.

Una oscura ambigüedad parece ensombrecer el sentido final de los discursos de los informantes. Sangre, características físicas, sí, pero sólo si se dan. Los informantes que se encuentran de acuerdo de algún modo en la existencia de dichos rasgos –en general, a nivel grupal y no necesariamente en ellos mismos–, lo están en el sentido de que *es vasco quien los posee, pero no deja de serlo quien no los posee*. En definitiva y en palabras del último de nuestros informantes citados: “cuando hablo de sangre, hablo de origen, de ser”.

## Violencia y terrorismo: Apreciaciones desde el interior del colectivo vasco

Cuando iniciamos los preliminares de nuestro trabajo de campo entre los vascos de Barcelona, en octubre del año 1987, el fantasma del terrorismo y de la violencia planeaba sombríamente sobre la ciudad, por toda Cataluña en general. El día 19 de junio de ese mismo año, la organización terrorista ETA había perpetrado el que en aquel momento era –y aún hoy, más de una década después, sigue siendo todavía– el acto violento más mortífero de su historia, precisamente en Barcelona: el que desde entonces ha sido conocido popularmente como “el atentado de Hipercor”.

Nuestro objetivo a la hora de elaborar este capítulo es el de observar, desde el punto de vista del interior del colectivo vasco residente en Barcelona y a través de las diferentes entrevistas, la concepción del *nosotros* y del *otro*, así como la percepción de “aquello que los *otros* piensan de *nosotros*” y cómo ello *nos* afecta en tanto que colectivo, todo ello en función de la variable “violencia” (particularmente terrorista). Nuestro análisis, desde esta perspectiva, tomará como eje principal el mencionado “atentado de Hipercor”, el cual, como hemos dicho, reviste una importancia central para nuestro estudio por dos causas principales: por un lado, es el mayor atentado perpetrado por la organización terrorista en toda su historia; por otro, dicho atentado fue llevado a cabo en Barcelona.

Lo que nos interesa, desde la perspectiva expuesta, es la apreciación, sobre todo desde el punto de vista *émic*, de los propios actores, del terrorismo –y concretamente del *caso Hipercor* como ejemplo singular– en tanto que elemento creador de opinión y de imagen del grupo vasco en general y muy principalmente con relación a la vivencia cotidiana y a la reivindicación de la etnicidad vasca en la diáspora barcelonesa. El fenómeno terrorista se convierte, pues, en un importante eje de creación de opinión, no únicamente externa –de los *otros* con relación a los vascos– sino también interna: de los vascos con respecto a ellos mismos, así como de los vascos con relación a lo que éstos creen que los demás piensan de ellos.

## Violencia organizada y terrorismo vasco

No cabe duda alguna de que el fenómeno terrorista ha marcado notablemente la historia contemporánea del pueblo vasco. La organización ETA aparece en escena a finales de los años cincuenta, de manos sobre todo de jóvenes universitarios de extracción social relativamente acomodada y de tradición familiar nacionalista (Belzunequi, 1994). Desde ese momento, su trayectoria ha sido muy estudiada<sup>329</sup> y la importancia de sus acciones ha ido creciendo y radicalizándose, con un punto álgido máximo que nosotros establecemos en junio de 1987 con el atentado masivo al supermercado Hipercor en Barcelona.

Sobre el concepto de *terrorismo*<sup>330</sup>, nos interesa retener aquí –siguiendo las consideraciones de Batista (1997:20-21)– algunos puntos esenciales: en primer lugar, el terrorismo es una forma de violencia de raíz política y no de delincuencia común. En segundo lugar, es un fenómeno susceptible de ser llevado a cabo tanto por organizaciones independientes de diversa índole como por los diferentes Estados, poderes establecidos. Y un tercer elemento remarcable, en términos generales, es el carácter indiscriminado de la violencia terrorista –a pesar de la existencia inequívoca de atentados marcadamente selectivos que puedan perpetrarse. Con relación a este último punto, un informante residente en Barcelona, abiertamente favorable a la actuación terrorista, nos comentaba, con relación al –entonces reciente– atentado de Hipercor:

(...) (Porque) esto es una guerra y en una guerra mueren inocentes (...) Las bombas no tienen ojos ni seleccionan y (...) donde cae una bomba muere gente (...)

(Varón, guipuzcoano, 48 años<sup>331</sup>)

La crudeza de la afirmación transcrita no tiene aquí otro objetivo que el de ilustrar lo indiscriminado de una masacre semejante. En este sentido, siguiendo igualmente a Batista (*op. cit.*:22) y estando de acuerdo en que, “desde un punto de vista

<sup>329</sup> Sobre la historia y trayectoria de ETA existe una amplia bibliografía. Pueden consultarse al respecto, entre otras: Zulaika (1990): estudio especialmente interesante debido a su enfoque antropológico. También desde el punto de vista antropológico encontramos el libro de Alcedo (1996), basado en su tesis doctoral, que aborda desde esta disciplina el factor humano de la militancia en ETA. Desde un punto de vista más procesual e ideológico, pueden consultarse los estudios de Garmendia (1979); Jáuregui (1985); o Bruni (1987).

<sup>330</sup> No analizaremos en estas líneas ni el significado de la palabra *terrorismo* ni su trayectoria histórica. Diversos e interesantes estudios han tratado ya este tema de manera más o menos extensiva. Entre ellos, podemos citar los de Batista (1997:15 y ss), especialmente en su capítulo titulado: “Hacia una definición moderna de terrorismo”, cuyo valor se ve aumentado, desde nuestra perspectiva de estudio, en la medida en que el libro en el que se encuentra incluido se refiere específicamente al atentado de Hipercor, en Barcelona; y Caro Baroja (1987), eruditamente documentado y que lleva a cabo un recorrido histórico tanto por el concepto en sí mismo como por diversos ejemplos de actos terroristas –incluidos los vascos. Desde una perspectiva antropológica, cabe también consultar, debido particularmente a su conocimiento del tema vasco, las obras de Zulaika (1990), estudio pionero donde el terrorismo es analizado en términos culturales y en tanto que metáfora social; Zulaika y Douglass (1996) y Zulaika (1999), donde se ofrece una apreciación también culturalista del terrorismo en tanto que tabú social, así como una reflexión sobre la mitificación terrorista; y Aretxaga (1999) quien cuestiona la violencia política vasca –tanto del lado terrorista como policial– en tanto que una(s) realidad(es) social(es) construida(s) y diferentemente percibida(s) por unos y otros.

<sup>331</sup> Entrevista realizada en 1988.

ético, cualquier muerte por la fuerza es una muerte indiscriminada”, también nosotros aquí nos referiremos a este último término, no desde el punto de vista ético, sino únicamente desde la concepción que habitualmente se le da, con relación a las muertes de población civil.

La matanza de Hipercor en Barcelona señala, de esta manera, un punto de inflexión en la trayectoria de la organización terrorista ETA: por un lado, la puesta en marcha de una *acción*<sup>332</sup> dirigida a un asesinato masivo de población civil en general; por otro lado, la confirmación de un cambio de estrategia que llevaría a una exteriorización del conflicto vasco, tanto hacia el resto del Estado español (Madrid, Barcelona, Zaragoza, Sevilla...) como hacia Europa (con atentados en Francia, los Países Bajos, Italia...). Como señala Montero-Gómez (1998:88), “la sociedad más próxima a los atentados de ETA-m siente peligrar el bienestar individual de las personas que la componen (...) Atentados como el de Hipercor en Barcelona (...) provocan entre la población un tipo de impacto emocional agudo de características traumatizantes que minan (...) su seguridad y bienestar; estos ataques puntuales se van sumando cronológicamente para producir una acumulación de síntomas que termine provocando un cuadro crónico de intranquilidad e inseguridad”. Asimismo, la “exteriorización” del conflicto vasco, tanto hacia el resto del Estado como hacia Europa, propicia una mayor atención al respecto, desde la sociedad civil y las autoridades políticas y, muy especialmente, desde los medios de comunicación internacionales.

Desde esta perspectiva, el *atentado magno* de Barcelona significa mucho más que una simple *acción* terrorista, significa un golpe de efecto de repercusión internacional que tendría, entre otras, la consecuencia de un despliegue informativo generalizado y de una enorme publicidad para la organización. Tal como manifestaba uno de nuestros informantes vascos, a la sazón sociólogo: “(este atentado) es de los que marcan época”.

### ***El atentado de Hipercor en Barcelona***

El día 19 de junio de 1987, la organización terrorista ETA se adjudicaba la autoría del atentado masivo con coche bomba perpetrado en el supermercado Hipercor, perteneciente a la cadena *El Corte Inglés*, en la Avenida Meridiana de Barcelona, en el popular barrio de Sant Andreu. El resultado final fue de 21 muertos y 46 heridos: la más importante masacre llevada jamás a cabo por la organización terrorista<sup>333</sup>.

<sup>332</sup> La importancia cultural de la palabra *ekintza*: *acción*, es puesta de relieve por Zulaika en su realmente interesante estudio *Violencia vasca: metáfora y sacramento* (1990). La *acción* ritual (*ekintza*) nace, según el autor, de una necesidad de intervención culturalmente pautada y manifestada al tiempo que ritualmente establecida y controlada (cf. especialmente la parte quinta del libro: “*Ekintza: Acción ritual*”). La utilización de la palabra *ekintza* en el discurso de algunos militantes de ETA puede encontrarse transcrita en diversos pasajes de la obra de Moneo (1996); (entre otros, cf.:1996:171).

<sup>333</sup> Un análisis pormenorizado del atentado, a través principalmente de su repercusión en los medios de comunicación, se encuentra en la interesante y ya citada obra de Batista (1997). A ella remitimos para ulteriores consultas.

Varios hechos de diversa índole son destacables a partir del análisis de este acto terrorista:

- 1) la matanza fue, como hemos dicho, indiscriminada;
- 2) la acción terrorista fue dirigida directamente contra la población civil;
- 3) la masacre se perpetró fuera de Euskal Herria y en una ciudad importante del Estado español;
- 4) la acción se realiza justo cuando acababa de celebrarse el cincuenta aniversario del bombardeo de Gernika (*cf.* en este punto concreto Batista, *op. cit.*: 34);
- 5) la respuesta social fue multitudinaria: diversas manifestaciones contra el terrorismo y contra ETA se organizaron en todo el Estado. Principalmente notable fue la que se organizó en Barcelona, en el barrio de Sant Andreu y frente a Hipercor, con la participación de varios miles de personas.

El atentado de Hipercor –visto dentro del marco de la dinámica terrorista vasca en general– “marcó una época”, tanto en la trayectoria de la organización ETA como en sus relaciones con el Estado, por un lado y con la sociedad civil en sentido amplio por otro.

Sin embargo, la repercusión inmediata de la *acción* terrorista no se situó a partir de ese momento –en el caso específico de Cataluña y de Barcelona en particular– únicamente en una manifestación generalizada de rechazo por parte de la sociedad civil catalana del acto terrorista, sino que tuvo también sus repercusiones en el campo social de la *alteridad* y de los estereotipos, particularmente con relación al grupo vasco residente en Barcelona y Cataluña.

El mencionado atentado afectó claramente, desde diversos puntos de vista, a las opiniones cruzadas, tanto de los vascos y de la sociedad receptora catalana en general, como a la opinión que los vascos creían o percibían que los demás tenían de ellos. Desde esta perspectiva y desde un punto de vista *émic*, el atentado de Hipercor marca “un antes y un después” en la autopercepción de los vascos residentes en Barcelona.

### ***Hipercor: “un antes y un después”***

Cuando líneas atrás hemos hablado de la creación de la revista cultural *De Bat a Bat. Conéixer el País Basc*, editada por una asociación cultural compuesta principalmente por un grupo de vascos residentes en Barcelona, habíamos recogido las palabras fundacionales de dicha iniciativa, la cual pretendía romper con la “extendida asociación de ideas País Vasco-política-violencia. Hartos de ver en las portadas de los periódicos titulares que buscan la estridencia, de oír hablar de los vascos en función de hechos violentos y de no encontrar nunca el eco de ningún elemento de esta

antigua cultura ni de una sociedad compleja que vive cotidianamente<sup>334</sup>”. La revista *De Bat a Bat*, como iniciativa vasca en Barcelona, nace con la voluntad de desvincular la dualidad País Vasco-violencia que, según sus responsables, existe en el imaginario popular de la sociedad receptora. La misma directora de la revista nos comentaba, durante una de nuestras entrevistas, que:

La imagen que desde Cataluña se tiene del País Vasco está muy ligada a la violencia. Muy ligada.

De todos modos y aunque dicha imagen existe de manera semejante en todo el Estado<sup>335</sup>, el caso de Cataluña siempre ha sido contemplado, desde el punto de vista de los actores mismos, como distinto. La misma entrevistada añadía:

(...) Incluso, yo creo que los de aquí es, como... a ver, cómo lo explicaría... En otros lados del Estado sigue habiendo una idea del País Vasco muy vinculada a la violencia y cosas de éstas y... O sea, está visto desde un punto de vista muy negativo, y yo creo que desde aquí se ve todo aquello como muy politizado y todo eso, pero con una cierta admiración. Y yo creo que la diferencia es ésa (...) (desde otros lados) se obvia (que existe un) conflicto y desde aquí (Cataluña) son más conscientes de que hay un conflicto (...)

Desde una perspectiva semejante, otro de nuestros informantes nos comentaba también que:

(...) Aquí se entiende diferente. Se entiende. La gente entiende que no son delincuentes simplemente porque rompen una luna de un escaparate, o que roban un supermercado. La gente (aquí) sabe que hay mucho más que eso, que no se puede ser simplista y eso no pasa en otras partes (del Estado)

(Varón, vizcaíno, 34 años<sup>336</sup>)

Igualmente, bastantes años atrás, un informante llegado a la ciudad durante la Guerra Civil nos manifestaba que:

Yo, como vasco, siempre me he sentido aquí más querido, como... aquí como que te entienden más, ¿no? Se nos trataba bien (...) Te dicen: ¡Ah! ¡Eres vasco! [...] Como si fuéramos hermanos, o así (...)

(Varón, guipuzcoano, 68 años<sup>337</sup>)

La imagen de los vascos en Barcelona ha tenido, pues, desde el punto de vista de los propios vascos, y a través de las manifestaciones transcritas, una apreciación concebida como más comprensiva, positiva. Los vascos son vistos por la sociedad

<sup>334</sup> "Editorial: Euskal Herria de Bat a Bat", en *De Bat a Bat. Conéixer el País Basc*, nº 1, mayo-junio de 1996, p. 4.

<sup>335</sup> "(...) Incluso en el resto de la Península se identificaba (al País Vasco) directamente con los dominios de la violencia" (cf. Montero-Gómez, 1998:91).

<sup>336</sup> Entrevista realizada en 1997.

<sup>337</sup> Entrevista realizada en 1989.

receptora –y por los catalanes en particular– “Como si fuéramos hermanos”; “Se nos trataba bien”. Como expresaba otro informante: “Nos consideraban como si fuéramos hermanos mayores”.

Sin embargo, la masacre de Hipercor lleva, también desde la perspectiva de los propios actores, a un importante cambio de perspectiva, esta vez en términos negativos. La directora de *De Bat a Bat*, periodista en ejercicio en Barcelona desde su llegada a la ciudad, nos comentaba al respecto que:

Yo no estaba aquí cuando lo de Hipercor, pero yo creo que, clarísimamente, toda la gente con la que he hablado, clarísimamente marcan un antes y un después de Hipercor (...) Hablar con cualquiera y todo el mundo... vamos, todo el mundo hace una clarísima raya entre antes y después.

No cabe la menor duda de que el atentado de Hipercor en Barcelona amenazó –atacó– muy de cerca la estabilidad de la vida civil de la ciudad, a todos los niveles. Sin embargo, como parte de ella, los vascos residentes en Barcelona se sintieron también ampliamente –y muy especialmente– afectados por dicha *acción* terrorista. Un informante barcelonés de origen vasco, presente durante el atentado, nos relataba lo siguiente:

Yo estaba en Hipercor. Estaba entrando. Por suerte había explotado y no pude entrar en el p arking ya, pero llevaba el coche para adentro. Fue en el p arking donde explotó. Llego a ir media hora antes y... (...) Fue bestia, fue bestia. Fue muy, muy bestia.  
(Varón, barcelon s de origen vasco, 30 años<sup>338</sup>)

Otra informante, también presente en el exterior del centro comercial tras el atentado, nos comenta:

Iba con mi nieta a comprar y todo fue que nos encontramos con una amiguita de la cría y con su madre y nos paramos a hablar con ellas y yo creo que eso fue lo que nos salv , porque cuando llegamos ya no nos dejaron pasar y estaba todo acordonado, con una de humo que sal  (...)  
(Mujer, alavesa, 66 años<sup>339</sup>)

Igualmente, el hijo de la informante citada añadía en otra entrevista:

(...) De lo que más me acuerdo es de la policía en la puerta del garaje haciendo circular a la gente, del humo que salía por todas partes y del foll n inmenso que se montó. Era dantesco.  
(Varón, barcelon s de origen vasco, 29 años<sup>340</sup>)

<sup>338</sup> Entrevista realizada en 1998.

<sup>339</sup> Entrevista realizada en 1997.

<sup>340</sup> Entrevista realizada en 1997.

Unos meses después del atentado, un reconocido miembro de una de las instituciones vascas de la ciudad nos comentaba:

(...) Nos ha afectado mucho. (...) Ya no es como antes. Antes se nos tenía un respeto y un cierto cariño, incluso. Ahora (...) Yo noto que hasta se nos mira mal. Después de lo que ha pasado, a veces, te da hasta vergüenza decir que eres vasco, (...) que piensen que unos individuos que son de donde tú, han hecho semejante cosa (...)

(Varón, guipuzcoano, 67 años<sup>341</sup>)

Asimismo, también poco después del atentado, otra informante nos comentaba:

Me da vergüenza decir (que soy vasca). No hay derecho a lo que han hecho. Y no discuto si las ideas son buenas o malas, o lo que leches quieran, pero no hay derecho a hacer lo que han hecho (...)

(Mujer, vizcaína, 48 años<sup>342</sup>)

Desde lo aquí expuesto y desde el punto de vista de los propios actores, la auto-percepción de los vascos sobre la opinión que ellos mismos creen –independientemente de que así sea o no– que el resto de la *sociedad receptora* tiene de ellos se vio, en gran medida, afectada por el atentado de Hipercor. Como manifestaba otra informante:

Totalmente. No pueden vernos igual después de esto. Si a mí misma me cuesta... Es inconcebible (...)

(Mujer, guipuzcoana, 54 años<sup>343</sup>)

En la casi totalidad de las entrevistas en las cuales ha aparecido el tema, los informantes se han manifestado conformes con la idea de que el atentado de Hipercor marcó, en líneas generales y desfavorablemente, la opinión que la *sociedad receptora* –en Barcelona, en Cataluña en general– tenía de los vascos:

A la vista está que, poco después hubo elecciones europeas y Herri Batasuna, que había sacado (en Cataluña) no sé si... cuarenta mil votos o así, en las europeas que hubieron cayó en picado. Eso te demuestra que... No era... No era lo mismo, ni mucho menos.

(Mujer, guipuzcoana, 36 años<sup>344</sup>)

(...) Con la machacada de prensa y de medios de comunicación que hubo después y tal, pues... Por supuesto desde aquí (Barcelona) se vio diferente. Hubo un cambio de

<sup>341</sup> Entrevista realizada en 1988.

<sup>342</sup> Entrevista realizada en 1988.

<sup>343</sup> Entrevista realizada en 1988.

<sup>344</sup> Entrevista realizada en 1998.

visión sobre lo vasco y demás que fue muy fuerte (...) Hipercor marca. Hipercor marca mucho. (La gente) Te dicen algo (sobre algún atentado de ETA) y lo primero que sale es Hipercor, ¿no? No se acuerdan de los *tropecientos* atentados que hay, se acuerdan de Hipercor (...)

(Varón, vizcaíno, 36 años<sup>345</sup>)

Del mismo modo y aunque de manera que nosotros consideramos como muy minoritaria<sup>346</sup>, el atentado de Hipercor ha sido considerado –en distintos momentos durante estos últimos doce años de entrevistas– por alguno de nuestros informantes como “un paso necesario” más en la *lucha de liberación vasca*. Más arriba citábamos la declaración de uno de nuestros informantes recogida en 1988:

(...) (Porque) esto es una guerra y en una guerra mueren inocentes (...) Las bombas no tienen ojos ni seleccionan y (...) donde cae una bomba muere gente (...)

(Varón, guipuzcoano, 48 años<sup>347</sup>)

El mismo informante manifestaba que:

Lo que es necesario es necesario y aquí no hay lamentaciones ni lloros. Esto es una guerra (...) Eso es lo que pienso yo, cuidado. Hay gente que no piensa así. Pero es lo que hay (...)

Otro informante decía al respecto:

(Yo pienso que) Lo de Hipercor fue un poco salido de madre. Yo creo que no se lo esperaban, que pasase eso así. Pensaban hacer algo más pequeño, con menos repercusión. Pero les salió a lo grande. (...) Yo no estoy de acuerdo con acciones así, pero una vez hecha, no se puede hacer nada. Es una acción más en una guerra y al que le toca le toca (...)

(Varón, vasconavarro, 43 años<sup>348</sup>)

A pesar de todo, también estos informantes consultados piensan que el atentado de Hipercor marcó considerablemente, en Barcelona, la opinión pública con respecto a los vascos y a *lo vasco*.

Sí (...) Si a ti te marcan de cerca y te ponen en el punto de mira, claro que piensas mal de quien sea. Lo que tienes que pensar, que la gente no ve, es que esto no estaba

<sup>345</sup> Entrevista realizada en 1996.

<sup>346</sup> Hablando únicamente desde el punto de vista de las entrevistas realizadas durante nuestro trabajo de campo, tan sólo en tres casos se han manifestado abiertamente en favor de la violencia activa, aunque de manera no participativa. A pesar de todo, pensamos también que resulta de interés para nuestro análisis el exponer aquí algunos extractos de dichas opiniones, ya que ofrecen un punto de vista alternativo a los ya expuestos y no por minoritario, inexistente.

<sup>347</sup> Entrevista realizada en 1988.

<sup>348</sup> Entrevista realizada en 1989.

dirigido a los catalanes como catalanes, sino que es una ofensiva dentro del proyecto de liberación de Euskadi (...)"

(Varón, guipuzcoano, 48 años<sup>349</sup>)

Con relación a este género de afirmaciones, una informante nos decía:

(Para pensar así, esta gente) tiene que justificar lo injustificable. Yo he llegado a oír cosas que te ponen los pelos de punta. Pero son así (...)

(Mujer, guipuzcoana, 36 años<sup>350</sup>)

La percepción del fenómeno terrorista desde el interior del colectivo vasco en Barcelona ha sido –y sigue siendo, aun hoy en día– un proceso continuado de adecuación entre la pertenencia y la reivindicación de una identidad étnica vasca definida y el formar parte también, al mismo tiempo, del conjunto de la sociedad barcelonesa y catalana en general. Desde esta doble percepción, el atentado de Hipercor afectó claramente a ambas partes de dichas pertenencias expresadas por el colectivo. Por un lado, como *vascos*; por el otro, como *barceloneses*. En el cruce entre ambas, el atentado de Hipercor se sitúa en una frágil línea divisoria que marca el límite, no únicamente entre el *nosotros* y el *los otros*, sino también entre el *nosotros* del País Vasco y el *nosotros* de la diáspora, que se manifiesta, desde este punto de vista, como claramente diferenciado.

Desde allí no se ve lo de aquí. No piensan en la gente cuando matan. Porque yo creo que si pensarán no lo harían. Cualquier persona que tuviera conciencia no haría lo que hacen. (...) Y no piensan que pueden matar vascos también haciendo una cosa así aquí (en Barcelona). Y sí lo piensan les es igual. Lo único que les interesa es salir en los periódicos y cuanto más gordo mejor (...)

(Mujer, alavesa, 66 años<sup>351</sup>)

(...) A nosotros nos afecta el doble, porque recibimos el atentado, pero resulta que, además, nos ven como terroristas. Bueno, como terroristas no y la gente no comenta ni nada, pero hay más de uno que... A mí uno me vino a decir: *¡Vaya, la que habéis montado! ¿eh?* y le dije, oye, que yo no he montado nada. Y no lo decía con mala intención, ni por ofender, pero a nivel subconsciente, lo que piensan es eso, nos meten a todos en el mismo saco (...)

(Varón, vizcaíno, 60 años<sup>352</sup>)

<sup>349</sup> Entrevista realizada en 1988.

<sup>350</sup> Entrevista realizada en 1998.

<sup>351</sup> Entrevista realizada en 1997.

<sup>352</sup> Entrevista realizada en 1991.

No te culpan de nada, nadie, pero tienes... ¿sabes? esa sensación de que cuando sales el tema... Como que estás incómoda. Yo, al menos, me pongo incómoda, porque me da cosa. Una especie de... No sé como explicarte. Me entiendes, ¿no?

(Mujer, guipuzcoana, 42 años<sup>353</sup>)

Me hace acordar hace muchos años<sup>354</sup>, que fui a hacerme el carnet de identidad y el policía que estaba allí, cuando vio que era de Bilbao, me dice: *De Bilbao. Y usted, ¿de la ETA, o qué?* Aquello me sentó como una patada. (...) Luego lo de Hipercor te viene a hacer sentir un poco así otra vez (...) Es vergonzoso (...)

(Varón, vizcaíno, 62 años<sup>355</sup>)

A través de lo expuesto hasta el momento, podemos observar que, para el colectivo vasco residente en Barcelona, la influencia del fenómeno terrorista –y particularmente, por las razones anteriormente expuestas, del atentado de Hipercor como fenómeno concreto y ejemplificador– tanto en la autoapreciación como en la autopercepción de la formación de estereotipos, de la concepción del *nosotros* y del *otro*, ha sido muy significativa.

Desde el punto de vista *émic*, el terrorismo de ETA y el caso *Hipercor* como ejemplo concreto, han afectado y afectan aun hoy en día muy negativamente a la imagen del colectivo. Como señala el pensador canadiense Charles Taylor (1995:195), “nuestra identidad es definida en parte por el reconocimiento o por la ausencia de éste, a menudo por el *mal reconocimiento* por parte de los *otros*, de manera que una persona o un grupo de gente puede sufrir un daño real, una distorsión real, si la gente o la sociedad que le rodea los refleja dando una imagen restrictiva, degradante o de menosprecio”. Así, la autoimagen percibida por los propios vascos con relación al fenómeno terrorista se sitúa en una línea bastante semejante. Las características negativas que dicho fenómeno implica son percibidas desde el interior del colectivo como una imagen “degradante” –con afirmaciones como: “te da hasta vergüenza decir que eres vasco”; “me da vergüenza, decir (que soy vasca)”– y al mismo tiempo, muy restrictiva: “No pueden vernos igual después de esto”.

El fenómeno terrorista se convierte, pues, en un importante eje de creación de opinión, no únicamente externa –de lo que los *otros* opinan realmente con relación a los vascos– sino también interna: de los vascos con respecto a ellos mismos y de los vascos con relación a lo que éstos creen que los demás piensan de ellos. Como manifestaba un informante citado más arriba: “A nosotros nos afecta el doble, porque recibimos el atentado, pero resulta que, además, nos ven como terroristas”. A pesar de todo, la reivindicación de una etnicidad vasca definida se mantiene, incluso en este nivel. En palabras de otra de nuestras informantes:

<sup>353</sup> Entrevista realizada en 1991.

<sup>354</sup> Se refiere aquí el informante al final de la etapa franquista.

<sup>355</sup> Entrevista realizada en 1991.

(...) Perfecto no hay nadie y todos cometemos errores. El que esté libre de pecado... ¿cómo era eso? (...) Que tire la piedra. Y los irlandeses y los corsos y los de la moto hacen tal que igual o peor y no por eso dejan de ser irlandeses y corsos. Yo soy vasca y a honra que lo tengo, (...) y si tenemos cosas malas, también las tenemos buenas.

(Mujer, guipuzcoana, 42 años<sup>356</sup>)

## El euskera y su contextualización en el contexto migratorio

Parece existir un cierto consenso entre los diferentes analistas en considerar al euskera como “el primer principio de identidad referido al vasco y a lo vasco” (Caro Baroja, 1986:26). Según este mismo autor, “desde dentro, nos encontramos con que el vascohablante hace una distinción radical entre el idioma propio *-euskera-* y el ajeno *-erdera-*; entre el que habla su lengua *-euskaldun-* y todos los demás. El que habla otro idioma es *erdeldun*, algo así como el bárbaro para el griego” (*op. cit.*:27). El euskera, desde esta apreciación, se sitúa simbólicamente como elemento central de la identidad vasca, en tanto que herencia de un pasado remoto y exclusivo: “Los vascos son profundamente conscientes de la herencia lingüística que conservan (...) La lengua es una vez más un factor fundamental a través del cual los vascos dirigen la mirada hacia su pasado prehistórico<sup>357</sup> en búsqueda de su identidad” (Zulaika, 1990:24).

Como destacan Douglass y Bilbao (1986:35, 449) “los vascos se denominan a sí mismos *euskaldunak*. Este término significa literalmente *hablantes del euskera* o lengua vasca. Tal identidad nos indica que el máximo exponente de su identidad cultural es la lengua”. Igualmente y según Apaolaza (1990:45; 1997:249; *cf.* Del Valle, 1985) “se puede afirmar que el euskara es percibido por todos los habitantes de Euskal Herria, de los distintos pueblos que lo rodean espacialmente y de aquéllos con los que mantiene relaciones ocasionales o periódicas, como la característica propia y diferenciadora más fundamental de su *etnicidad*<sup>358</sup>”. Desde esta perspectiva centrada en el idioma y según Del Valle, Apaolaza y Ramos (1990:141), “se observa la aplicación de la dicotomía (nosotros-ellos) a los que hablan euskera frente a los que no lo hacen”.

La importancia concedida al euskera como vehículo de identidad definidor de lo vasco y de los vascos en Euskal Herria se hace patente a través de las líneas

<sup>356</sup> Entrevista realizada en 1998.

<sup>357</sup> En palabras de Fabre (1996:101): “La lengua (vasca) delimita el territorio y su absoluta extrañeza con relación a las lenguas indoeuropeas abre una posibilidad de muy larga duración histórica que convierte a los vascos en los primeros ocupantes de este rincón de Europa”.

<sup>358</sup> La cursiva es del autor.

expuestas. Cuando mencionábamos más arriba el dicho que Pierre Lhande (1971:9) citaba en 1909, en la introducción de su obra *La emigración vasca* y que reunía las tres características consideradas necesarias para ser “un auténtico vasco”, veíamos en este sentido que: “Para ser un auténtico vasco se requieren tres condiciones: llevar un apellido sonoro que indique el origen, *hablar la lengua de los hijos de Aitor*<sup>359</sup> y ... tener un tío en América”. En resumen, podemos ver a través de todo lo expuesto que la lengua ha sido y es y muy especialmente a nivel simbólico, el rasgo principal definidor de “lo vasco”.

### *El euskera y la diáspora vasca*

Con relación a los vascos que residen fuera de Euskal Herria, a los vascos de la diáspora, vemos que el papel de la lengua vasca –aunque a niveles distintos, evidentemente– es también harto relevante. Con respecto a la emigración vasca a los Estados Unidos de América, William A. Douglass y Jon Bilbao destacan que “el medio más frecuente utilizado en tales relaciones es la lengua vasca, lo cual hace que los foráneos magnifiquen la impresión de distanciamiento que atribuyen a los vascos” (Douglass y Bilbao, *op.cit.*: 30).

Sin embargo, la situación es distinta a nivel práctico. Sin abandonar el caso estadounidense, estos mismos autores señalan que “la segunda generación de vascos norteamericanos rara vez conserva algún conocimiento o comprensión de la lengua vasca” (*ibíd.*:450), sustituida casi completamente por el inglés a nivel práctico<sup>360</sup>. La importancia de este hecho no puede ser obviada. Como Douglass y Bilbao indican, “el uso y manipulación de la elección de la lengua puede manifestar distanciamiento, como cuando dos vascoparlantes se pasan al vascuence en presencia de un vasco-norteamericano de quien saben desconoce esta lengua. Por ejemplo, un vasco nacido en Norteamérica dimitió de la Junta Directiva de un centro vasco debido a que siempre que los demás de la Junta querían discutir sus diferentes posturas lo hacían en vasco” (*ibíd.*).

Pero sería un error pensar que únicamente los individuos de la segunda generación (o más) tienen problemas para entender o expresarse en euskera. Señalan los mismos autores citados que “la primera generación de vascos nacidos en el Nuevo Mundo puede llegar a la edad escolar como vascoparlante monolingüe; con el tiempo, se gradúa en una escuela superior o en un colegio universitario y sólo es capaz de entender muy poco de lo que se dice en vasco, siendo totalmente incapaz de hablarlo” (*op. cit.*:449).

<sup>359</sup> La cursiva es nuestra.

<sup>360</sup> O por el español, en los casos también señalados por los mismos autores en Argentina y Uruguay (*op. cit.*:196).

Por otro lado, dentro del Estado, es un hecho hartamente conocido que durante las dictaduras del siglo XX y muy especialmente durante la franquista<sup>361</sup>, la situación sociopolítica del euskera, al igual que las del resto de lenguas hoy cooficiales en el Estado español—con la obvia excepción del castellano—, se tornó realmente difícil, con una acusada recesión durante las aproximadamente cuatro décadas de dictadura.

Según una encuesta sobre el conocimiento del euskera entre la juventud en el País Vasco (realizada entre jóvenes de entre 15 y 29 años de las tres provincias de la Comunidad Autónoma Vasca), en 1986 los que desconocían completamente este idioma eran un 66% en Álava, un 53'1% en Vizcaya y un 31'6% en Guipúzcoa. En 1990 eran el 53'6% en Álava, el 43% en Vizcaya y el 17'9% en Guipúzcoa (Azurmendi, 1990:462). El proceso de euskaldunización ha actuado de manera efectiva en toda la Comunidad Autónoma y ha mejorado sensiblemente el nivel de conocimiento del euskera de la población vasca—y mucho más específicamente de la población más joven. Sin embargo, un 84'8% de la juventud vasca encuestada afirmaba, en 1990, hablar más correctamente el castellano, mientras que tan sólo un 5% afirmaba lo mismo para el euskera; y un 85% declaraba utilizar más el castellano para pensar, contra un 7'3% que afirmaba hacerlo en euskera. Más aún, incluso: si separamos de este porcentaje a los nacidos fuera de Euskal Herria y a los hijos de éstos—una opción que la encuesta citada contempla—, las cifras resultantes nos dicen que, entre la población nacida en el País Vasco y con al menos uno de los dos progenitores nacidos en el País Vasco, un 72% utiliza más el castellano para pensar y un 12'6% afirma hacerlo en euskera y castellano por igual, mientras que un 14'5% lo hace principalmente en euskera (Azurmendi, *op. cit.*:464).

Sin mayor pretensión que la de tomar los datos ofrecidos con referencia a este segmento de la población vasca<sup>362</sup>—que a través de la introducción del estudio de la lengua vasca en los planes de escolarización es uno de los que en mayor medida ha participado en el proceso de reeuskaldunización— más que a nivel orientativo y en comparación con la población vasca residente fuera de Euskal Herria, donde mucho más difícilmente se ofrece la posibilidad de poder aprender o perfeccionar el euskera, no es de extrañar que el conocimiento de esta lengua se dé muchas veces a muy bajo nivel entre la población vasca migrante y, sobre todo, entre la segunda generación—y mucho menos ya en el caso de la tercera, como hemos podido ver más arriba—, que con frecuencia ha nacido y/o ha sido totalmente socializada en los lugares de residencia.

<sup>361</sup> "La pérdida de la guerra fue seguida por una supresión de las libertades civiles y una salvaje represión de la lengua y la cultura vascas" (Zulaika, 1990:40). "Franco consideraba la cultura vasca y en especial la lengua, como una excusa para (y un signo de) el separatismo. Por consiguiente, el régimen desató una concienzuda campaña de represión cultural. El uso público de saludos vascos, prendas tradicionales, folklore y nombres vascos, publicaciones y enseñanza en euskera fue severamente prohibido" (Heiberg, 1991:133).

<sup>362</sup> En términos generales y según datos facilitados por el Gobierno Vasco correspondientes a una encuesta de 1991 que incluye los siete territorios vascos, a ambos lados de la frontera, un 70% de los vascos son monolingües eraldunes (es decir, en lengua no vasca—castellano o francés-). En referencia a la Comunidad Autónoma Vasca y por provincias, vemos, según el mismo estudio, que son monolingües en castellano un 46% de la población de Guipúzcoa, un 76% en Vizcaya y un 85% en Álava; bilingües, un 53% en Guipúzcoa, un 24% en Vizcaya y un 15% en Álava; y monolingües en euskera, un 2% en Guipúzcoa y un 1% en Vizcaya (*Euskararen Jarraipena*, 1995).

A pesar de lo expuesto y en cualquier caso, no existe tampoco duda alguna de que el euskera posee una gran importancia y actividad simbólicas e integradoras que se manifiestan, tanto desde el punto de vista del funcionamiento interno del grupo, como del de las relaciones que se mantienen con otros grupos, a nivel interétnico.

### **Ez al dakizu euskera dela euskaldun egiten gaituena<sup>363</sup>? (¿No sabes que el euskera es lo que nos hace euskaldunes?)**

Desde el final de la dictadura franquista, el proceso de euskaldunización –re-euskaldunización– ha tenido una importante acción en toda Euskal Herria y ha mejorado sensiblemente, como hemos podido observar en datos ofrecidos anteriormente, el nivel de conocimiento del euskera de la población vasca. En este sentido y en íntima relación con el señalado proceso, el papel concedido al euskera como portador de identidad y como instrumento de integración social es ciertamente relevante. En palabras de Apaolaza (1990:49), “todos (en el País Vasco) se muestran de acuerdo en la función simbólica del euskera como portador de identidad y la necesidad de mantenerla y desarrollarla, mostrándose las discrepancias en las distintas alternativas propuestas por los distintos subgrupos para llevar adelante su desarrollo global, es decir, a la hora de abordar la función pragmática que toda lengua viva y por ello el euskera, debe poseer”.

Pero para la población vasca que reside fuera de Euskal Herria la situación presenta, sin embargo, características bastante distintas. Si observamos algunos datos sobre el conocimiento del euskera con referencia a los residentes vascos de primera generación en Barcelona extraídos de las entrevistas realizadas durante nuestro trabajo de campo (cf. tabla 21), en las cuales interrogábamos a los informantes sobre su competencia lingüística, su nivel de conocimiento y de uso del euskera, nos encontramos con resultados en algunos niveles relativamente altos, como son los siguientes: alrededor de un 43% de los entrevistados afirma hablar esta lengua y un 35% adicional dice entenderla<sup>364</sup>, mientras que el 22% restante la desconoce totalmente<sup>365</sup>.

<sup>363</sup> Fragmento de la canción “Euskal Herrian Euskaraz”, del grupo vasco *Oskorri*.

<sup>364</sup> Dicho concepto de “comprensión” presenta, en base a nuestra experiencia de campo, determinados problemas a partir de la propia definición de los actores. Así, algunos de los sujetos que afirman *entender* el euskera lo hacen tan sólo parcialmente e incluso algunos de forma bastante limitada, no pudiendo seguir el hilo de una conversación en dicha lengua. Hemos mantenido aquí el porcentaje, sin embargo, debido a que dicha respuesta afirmativa sobre la “comprensión” de la lengua responde a una visión *emic*, dada por los propios actores y que puede ser significativa con relación a la efectividad simbólica del euskera como elemento identificador y a la propia reivindicación de la etnicidad como tal.

<sup>365</sup> En un artículo publicado en 1997, en el cual se abordaba muy brevemente el tema del euskera entre los vascos residentes en Barcelona, presentamos unos porcentajes provisionales sobre el conocimiento y uso del idioma que eran en cierto modo semejantes, aunque distintos a los que aquí exponemos. Dicha diferencia es debida a la ampliación de entrevistas y de información llevada a cabo en los años comprendidos entre la redacción de dicho artículo (1996) y la de este estudio (1999) (cf. Medina, 1997:183).

Tabla 21. **Porcentajes de conocimiento del euskera entre los vascos residentes en Barcelona**

Habla	43%
Entiende	35% (78%)
Desconoce	22%
“Habla” (43%) + “Entiende” (35%)	

Fuente: Elaboración propia a partir de los datos obtenidos a través de las entrevistas de nuestro trabajo de campo.

Si reparamos, sin embargo, en aquellas personas que reconocen tener el euskera como lengua familiar –como principal vehículo de comunicación en la propia unidad familiar–, podemos ver que tan sólo un 25% la habla en sus hogares, mientras que un 64% utiliza única o principalmente el castellano y alrededor de un 11% tienen el catalán como lengua principal utilizada en familia.

Tabla 22. **Porcentajes de uso familiar del euskera, castellano y catalán entre los vascos residentes en Barcelona**

Euskera	25%
Castellano	64%
Catalán	11%

Fuente: Elaboración propia a partir de los datos obtenidos a través de las entrevistas de nuestro trabajo de campo.

A la vista de estos porcentajes, podemos realizar algunas observaciones: en primer lugar, el porcentaje de personas que hablan euskera es relativamente alto (43%) y podría ser comparable poco menos que al nivel de conocimiento de esta lengua en la provincia de Guipúzcoa, que es la que presenta, como hemos visto orientativamente más arriba<sup>366</sup>, un mayor conocimiento y uso social del euskera; y más aún si hablamos únicamente de comprensión de la lengua, campo éste en el cual el porcentaje ascendería a un 78%.

Como puede observarse también, la ventaja del uso social del castellano es destacable en términos generales y, en lo que respecta al catalán, un porcentaje de alrededor del 45% de este colectivo afirma hablarlo, mientras que un 47% adicional lo entiende sin dificultad. Tan sólo un 7% lo desconoce<sup>367</sup>. Catalán y euskera poseerían,

<sup>366</sup> Son monolingües en castellano un 46% de la población de Guipúzcoa, un 76% en Vizcaya y un 85% en Álava; bilingües, un 53% en Guipúzcoa, un 24% en Vizcaya y un 15% en Álava; y monolingües en euskera, un 2% en Guipúzcoa y un 1% en Vizcaya (*Euskararen Jarraipena*, 1995). Destaca, asimismo, Apaolaza (1997:255) que, en cuanto a la situación del Euskera, Guipúzcoa “es la mejor de todas las provincias”.

<sup>367</sup> No siempre el aprendizaje del catalán se encuentra con relación directa con el tiempo de residencia en Catalunya de los inmigrantes vascos. Personas de llegada relativamente reciente a Barcelona pueden hablar sin problemas o entender esta lengua, mientras que otras con bastantes más años de residencia no la hablan o lo hacen con dificultad.

pues, un porcentaje similar en cuanto a número de hablantes entre los inmigrantes de primera generación en Barcelona. Pero podemos observar que, en términos generales, el primero aventaja al segundo en cuanto a nivel de comprensión y ambos se ven, asimismo, superados por el castellano. Entre los de segunda generación, muy a menudo escolarizados en catalán, esta lengua supera mucho más ampliamente al euskera y tiende a igualarse más, aunque a una cierta distancia todavía, con el castellano.

### *El aprendizaje del euskera en Barcelona*

Uno de los grandes impedimentos para el conocimiento del euskera en la diáspora es el de la dificultad de los actores para tener acceso a su enseñanza. En este sentido y en lo que respecta a las posibilidades actuales de estudio del euskera en la ciudad de Barcelona, vemos que éstas han aumentado notablemente en los últimos años. Ya en 1978 se inician en *Nafarren Etxea*, la Casa de los Navarros, las primeras clases de euskera que se impartirán oficialmente en Barcelona después del nuevo advenimiento de la democracia. En 1979, tras su refundación, la *Euskal Etxea* comenzará también de manera regular sus cursos de lengua vasca, convirtiéndose éstos en la principal de las actividades que llevará a cabo la entidad<sup>368</sup> hasta su desaparición en esta su segunda etapa, en 1989.

No será hasta el año 1988 cuando el lingüista vasco y miembro de *Euskaltzaindia*, la Academia de la Lengua Vasca, Ibon Sarasola, se hará cargo de la enseñanza del euskera como asignatura optativa en la facultad de filología de la Universitat de Barcelona. Por sus aulas han pasado, durante los años en los que ha enseñado en Barcelona –en 1998 se trasladó de nuevo a Euskal Herria, tras acceder a una cátedra en la Universidad del País Vasco)– un significativo número de alumnos, algunos de ellos de origen vasco, que han podido tomar contacto con el euskera a nivel universitario. Por otro lado, en el *Batzoki –Barzelonako Eusko Batzokia–*, sede el PNV en Barcelona, fue también posible estudiar euskera desde poco después de la reinauguración de su sede, en 1980, hasta su cierre definitivo en 1992.

Hoy en día, además de las clases impartidas en la Universitat de Barcelona, es posible estudiar este idioma en distintas instituciones de la ciudad, como en *Euskal Etxea*<sup>369</sup>, que reemprendió las clases de manera regular tras su reinauguración en 1994 –en ese primer momento, sólo con el primer nivel– y que cuenta actualmente

<sup>368</sup> "Se debate el tema refiriéndose a la necesidad de seguir potenciando, como actividad preferencial de nuestra sociedad, las clases de euskera. Contesta (el responsable de) la enseñanza del euskera y dice que siempre ha sido el primer objetivo de Euskal Etxea (...)" (cf. "Acta de la 36ª sesión de la Asamblea general de Euskal Etxea", a 2 de diciembre de 1987; cf. también *supra*, el apartado titulado "Euskal Etxea, la casa vasca"). De la misma manera, la entidad pondrá también en marcha cursos de catalán para sus socios (cf. Euskal Etxea de Barcelona. *Memoria de actividades del ejercicio 1980*, p. 58).

<sup>369</sup> Cf. *supra*, el capítulo dedicado a esta entidad.

con varios grupos de estudio y todos los niveles –cinco, más un grupo especializado de conversación. En este sentido, en la Asamblea General de la entidad, celebrada en febrero de 1998, se dirá lo siguiente:

Se exponen las actividades previstas para este año 1998, en las cuales se hace especial hincapié en el euskera, se comenta que es una de las actividades que mejor funciona, con 85 alumnos y que año tras año va mejorando, este año con más actividades para los alumnos y con un acercamiento más real a la cultura y contexto social del País Vasco<sup>370</sup>.

*Nafarren Etxea*, la Casa de los Navarros en Barcelona, es la institución decana, como hemos dicho anteriormente, en la organización de clases de euskera, cuya actividad se ha dado ininterrumpidamente durante más de veinte años, desde 1978 hasta hoy –en buena medida, a partir de la iniciativa del *txistulari* y folklorista vasconavarro Javier Narbarte, quien inició en el año señalado las clases en la entidad. En 1993, la sección de euskera de *Nafarren Etxea* organizó, junto con la asociación *Euskide*<sup>371</sup>, la primera celebración del día del euskera en Barcelona, festejando, precisamente, de este modo los quince años ininterrumpidos de enseñanza del euskera en dicha entidad. En 1998, la Euskal Etxea de Barcelona concederá su premio anual Euskal Etxea-Catalunya a Javier Narbarte, tanto por su labor musical y folklórica como por su dedicación pionera a la enseñanza del euskera en Cataluña, dentro del marco institucional de la *Nafarren Etxea*.

Será a partir del curso 1993-1994 que en l'Escola Oficial d'Idiomes (EOI) de la Generalitat de Catalunya se introduce la enseñanza del euskera como uno de los posibles idiomas a escoger. Será, además –dejando de lado, evidentemente, el catalán y el castellano para extranjeros– el único idioma de entre los cooficiales en el Estado español, que se enseñará en dicha escuela. Será una joven licenciada guipuzcoana en filología vasca quien ganará la plaza y se hará cargo de dichas clases, que continúa impartiendo hasta el momento presente. Las clases de euskera de la EOI y las actividades lingüístico-culturales que se realizan en dicho marco resultan de un especial interés debido a la amplia colaboración que se lleva a cabo con la *Euskal Etxea*, participando activamente los alumnos de la EOI tanto en las actividades organizadas por dicha entidad –conferencias, fiestas, celebración del *Euskararen Eguna*, etc.–, muchas veces conjuntas con los alumnos de euskera de la *Euskal Etxea*, como en actividades organizadas en ocasiones por ellos mismos, como pueden ser charlas o conferencias, proyecciones de películas, celebraciones e incluso la organización, por parte de la sección de euskera de la EOI, de una pequeña coral que interpreta

<sup>370</sup> *Euskal Etxea*: “Acta número 56 de la Asamblea General de socios celebrada en fecha 26 de febrero de 1998”, p. 98. Cf. también “Acta número 57 de la Asamblea General de socios celebrada en fecha 18 de septiembre de 1998”, p. 100: “Se explica también lo bien que funcionó el euskera el año pasado, con más actividades para los alumnos y con un mayor acercamiento a la cultura vasca” –a través, sobre todo, del resto de actividades de la *Euskal Etxea*, así como de actividades, fiestas y conferencias específicas organizadas principalmente para los alumnos de euskera de la entidad.

<sup>371</sup> Los miembros de la cual, como en el caso de la *Euskal Etxea*, se han encargado también, en parte, en los últimos años, de impartir clases (cf. *supra*).

ocasionalmente canciones populares vascas. Actualmente, en los diversos niveles de enseñanza del euskera en la EOI, el número de alumnos supera ya los cincuenta.

Finalmente, podemos mencionar que, durante el curso 1997-1998 y hasta el momento actual, el Centre Cívic *La Sedeta*, del barcelonés barrio de Gràcia, ha puesto en marcha un curso de euskera –que venía a completar el panorama de enseñanza de idiomas autonómicos en la entidad, junto con el catalán, el castellano y el gallego– y que corrió a cargo de dos profesores de euskera en la *Euskal Etxea*.

### ***La eficacia simbólica: el euskera con relación a la etnicidad vasca***

Las posibilidades de estudio de la lengua vasca en la ciudad de Barcelona han mejorado sensiblemente en los últimos años y parecen llevar, en este sentido, un ritmo y una trayectoria ascendentes. Como un informante, profesor de euskera, nos comentaba recientemente:

Parece que (aprender euskera) está de moda, ahora. No sé... Debe ser por el turismo, o por la moda de los restaurantes... (...) Pero la verdad es que a la gente le gusta. Y a mí no me va mal. Espero que no sea una moda pasajera...

(Varón, guipuzcoano, 25 años<sup>372</sup>)

La situación del euskera con relación al castellano e incluso al catalán, sigue siendo, como hemos mencionado más arriba, la de una relativa debilidad. Debilidad que choca, sin embargo, con la activa reivindicación de la importancia de la lengua vasca como elemento constituyente de la etnicidad. El euskera resulta ser un rasgo distintivo de excepción y como tal es reivindicado y utilizado en el discurso étnico<sup>373</sup>. Se hace así manifiesta la eficacia simbólica del diacrítico lingüístico en el mantenimiento de las fronteras entre los diversos grupos en contacto. Un informante, vasco castellanoparlante, nos decía al respecto:

(...) Es nuestra lengua y no hay discusión en eso. Nos la han intentado quitar y destruir durante muchos años, pero mientras haya vascos se hablará.

(Varón, guipuzcoano, 56 años<sup>374</sup>)

Al interrogar al informante en referencia a su competencia con la lengua vasca, la respuesta de éste no fue menos contundente:

<sup>372</sup> Entrevista realizada en 1997.

<sup>373</sup> "(...) La lengua no sólo es una forma de comunicación y una marca de identidad, sino que también es un medio activo de manifestar y reivindicar la identidad (...)" (González-Quevedo, 1997:236; Apaolaza, 1997:249).

<sup>374</sup> Entrevista realizada en 1995.

– No, yo no lo hablo. Bueno, un poco, pero palabras así... sueltas. Yo no puedo... Pero me he preocupado siempre de que mis hijos lo hablen y a (nombre de su hijo), el mayor, le apunté a clases de euskera y le mandé a la ikastola (a Euskadi) en verano, a hacer los cursos y la mar de bien que lo habla ahora. Y la pequeña lleva camino, aunque ésa es más dura...

– (Entrevistador): Pero, ¿por qué considera importante que aprendan euskera?

– [...] Porque es *su lengua, es la lengua de su país y tienen que saber*. Y porque ellos han querido, también. Les gusta (...)

Las afirmaciones de este informante resultan de un especial interés para nuestro análisis. Por un lado, es evidente que la efectividad simbólica del euskera es especialmente significativa con relación a crear y a unir a un colectivo humano determinado en torno a un “nosotros” particular: “Es nuestra lengua y no hay discusión en eso”. Es significativa también otra de las afirmaciones del entrevistado, cuando expresa que “mientras haya vascos se hablará euskera”. Él, sin embargo, se considera “vasco, vasco”, a pesar de no ser *euskaldun*, vasco parlante. El euskera es la lengua de Euskal Herria (la “lengua de su país”, en referencia a sus hijos), sea o no compartida por la totalidad de los vascos –incluido él mismo. Y ello no es, simbólicamente, en absoluto contradictorio.

Igualmente, expresa, en referencia a sus hijos, que éstos tienen que aprender euskera porque “es su lengua”. La afirmación es ciertamente interesante debido a la fuerte carga también simbólica que expresa: la lengua materna de los hijos de nuestro informante es el castellano; es el idioma que aprendieron en primer lugar, el idioma que usan en familia y, habiendo nacido ambos ya en Barcelona y junto con el catalán –“los dos hablan catalán perfecto. Mucho mejor que yo; a mí se me nota el acento (...)”–, el idioma en el cual desarrollan su actividad cotidiana. No obstante, el euskera es “su lengua” en tanto que “vascos” (hijos de vascos). La importancia simbólica concedida al euskera con relación a la construcción de la etnicidad vasca, tanto en general como en la diáspora catalana, es, de este modo, destacada como ciertamente significativa, aglutinando e identificando a los miembros alrededor y a través de un diacrítico definitivamente consensuado, sea o no compartido en la práctica por la totalidad de los miembros del grupo.

Un caso interesante, dentro de la misma Comunidad Autónoma Vasca, es el presentado por Apaolaza (1993) en referencia a la localidad alavesa de Agurain-Salvatierra, donde la “aceptación de la centralidad del euskera en el ser vasco choca con la realidad de un desconocimiento de la lengua vasca por gran parte de la población. Contradicción que es resuelta presentando la defensa del euskera como característica principal que define el *nosotros* en Agurain. Esta particular resolución de la contradicción existente entre la importancia concedida al euskera y la realidad de su desconocimiento no es exclusiva de Agurain, sino que está presente en otras comunidades y se expresa en su praxis social” (Apaolaza, 1993:11).

Vemos como, incluso entre aquéllos que no dominan esta lengua, el euskera es reivindicado, en un nivel abstracto, como un identificador de gran trascendencia, el “primer principio de identidad” que señalaba Caro Baroja. Sin embargo, el grado de conocimiento y de uso social del idioma entre los inmigrantes vascos en Barcelona no permite en realidad el uso de éste de una manera totalmente activa a nivel intragrupal, a pesar de ser utilizado, simbólicamente, en las relaciones con otros grupos en contacto. Como señala Teresa del Valle: “(...) Para otros que no hablan euskera, la identificación se da a nivel simbólico, más que a nivel de comunicación. La mencionan como una característica de la identidad, pero no es su vehículo de expresión. En algunos de estos casos puede que hasta se planteara una diferenciación importante entre la ideología, o la percepción de las características de la etnicidad vasca y el comportamiento étnico” (del Valle, 1985:241).

En un nivel intragrupal, por lo tanto, un residente vasco fuera de Euskal Herria no vascohablante puede sentirse tanto o más vasco que aquéllos que sí se expresan en euskera –e incluso participar activamente de la vida *comunitaria* y/o, incluso, de las ideas y la militancia nacionalista<sup>375</sup>. En este sentido, el grupo establece una reformulación de aquellos aspectos que le permiten elaborar –reelaborar–, en razón de su coherencia interna, su singularidad étnica.

Ante una pretendida mirada comparativa entre los vascos de Barcelona y Euskal Herria como globalidad, podríamos observar que las distintas circunstancias de ambos colectivos son cada día más distintas –en función, sobre todo de la diferencia de posibilidades y de políticas de acción efectivas. Mientras que desde un lado el idioma es impulsado como principal identificador, destacando su potencial integrador respecto a los de fuera<sup>376</sup>, desde el otro es potenciado a nivel más simbólico que práctico<sup>377</sup>, debiendo conceder, sin embargo, una mayor atención a otros aspectos de identificación intragrupal no excluyentes, como son, principalmente, la

<sup>375</sup> Este es el caso de algunos de los antiguos miembros del hoy clausurado *Barzelonako Eusko Batzokia*.

<sup>376</sup> Es interesante resaltar tanto el indispensable apoyo institucional al euskera en el País Vasco, como la importantísima acción de otras entidades no gubernamentales en favor del idioma. En el caso ya mencionado de Korrika: “Se recalca que el euskera es algo vivo, pero si sale de dentro (del aula) hacia afuera (a la incorporación en el hablar ordinario, cuando los que lo aprenden se integran con los que ya lo saben). Es interesante destacar que de esta manera se hace hincapié en un proceso de integración que rompe con otro tipo de barreras, como por ejemplo, la de haber nacido o no en Euskalerría. Se dice *Sin moverte de aquí, en 600 horas, AEK –Alfabetatze Euskalduntze Koordinakundea*, entidad organizadora de la Korrika – *te ofrece la posibilidad de hacerte euskaldun*. (...) Al ver le lengua como elemento definidor, se le confiere el poder de integrar a los que la hablen en un conjunto de vivencias que tal como se trasluce, parece ser también diferenciado, dándose este proceso no sólo por la transmisión ordinaria de la lengua de padres a hijos en el proceso de socialización, sino una vez que se rompen las barreras de la comunicación” (Del Valle, 1988:269-270).

<sup>377</sup> Resulta especialmente significativa en este sentido la cita de los informantes vasco-argentinos recogida por Pérez Agote, Azcona y Gurrutxaga (Pérez-Agote *et al.*, *op. cit.*). Éstos, que se autoidentifican como *vascos*, aunque la mayor parte de ellos son ya de tercera y cuarta generación –nietos o bisnietos de vascos–, no han conservado el euskera como diacrítico activo; sin embargo, lo han incorporado simbólicamente como “pasivo cultural”, como parte de un patrimonio “étnico-histórico” que consideran perdido en su región de residencia, pero del cual conocen su existencia y su importancia, a pesar de no necesitarlo activamente ni en el nivel de la autoidentificación ni en el de la reivindicación étnica y habiéndolo incluso separado de manera efectiva de lo que es el “nosotros-hoy”, el cual, a nivel idiomático, se vehicula inexorablemente a través del castellano. En un homenaje a los vascos que colonizaron la región del río Carabelas, sus descendientes celebraban la celebración con las siguientes palabras: “Y a más de cien años nuestro homenaje para aquellos seres... En su idioma natal ¡escarrisco! (sic) y en el nuestro ¡gracias!” (Pérez-Agote *et al.*, 1997:83).

referencia a la tierra o a los orígenes en Euskal Herria<sup>378</sup> e incluso las relaciones que los inmigrantes mantienen entre ellos mismos o con los individuos de su lugar de origen<sup>379</sup>. La importancia del diacrítico lingüístico es, de todos modos, indudable y su acción simbólica cotidiana se cruza y a menudo potencia la actuación y la eficacia de otros diacríticos, creando un todo complejo e imbricado en el cual las diversas partes se entrelazan y aumentan su facultad de acción con respecto a un sistema de adscripciones específico a través del cual los actores reivindican su etnicidad. En las páginas que siguen analizaremos, desde esta perspectiva, algunos otros diacríticos que, juntamente con el euskera, adquieren la cualidad de marcadores e identificadores étnicos en referencia a los residentes vascos en la ciudad de Barcelona.

## Deporte vasco en Barcelona. Del *deporte étnico* a la identidad grupal

La práctica deportiva, como toda actividad humana, se construye dentro del marco de las relaciones sociales de los individuos. El fenómeno deportivo está contenido en la realidad social y cultural y, por ende, se transforma con ella (Padiglione, 1988; Blanchard & Cheska, 1986). Consideramos, pues, las manifestaciones deportivas como un producto de la sociedad o sociedades que las crean o en las que se desarrollan y, por lo tanto, dentro de sistemas socioculturales concretos desde los cuales vienen pautadas las características que las conforman.

El deporte, por lo tanto, es un “instrumento de transmisión de cultura” que va a reflejar asimismo los valores básicos del marco cultural en el que se desenvuelve (Sánchez, 1992). Como producto social, la práctica deportiva se convierte así en un “elemento clave de socialización” (Cerro, 1988:235), entendida aquí dicha práctica como la interiorización por parte de los individuos de aquellos elementos que integran un sistema sociocultural determinado y que son susceptibles, desde el punto de vista grupal, de producir y recrear elementos de identidad. Desde esta perspectiva, vemos cómo determinadas prácticas deportivas son utilizadas por los actores mismos –al igual que otros diacríticos, como hemos expuesto anteriormente– como instrumentos útiles e interrelacionados a través de los cuales expresar y reivindicar una etnicidad específica.

<sup>378</sup> Nuevamente en referencia a los vascos de la región del río Carabelas, los autores citados señalan lo siguiente: “(la escuela en Río Carabelas) desde luego no conserva el euskera, no lo hacen aprender a sus hijos (a la mayoría ni siquiera se les ha ocurrido), pero tienen una referencia cierta a su origen geográfico y familiar y, además, mantienen entre ellos un estereotipo sobre ellos mismos y su carácter” (Pérez-Agote *et al.*, 1997:120-121).

<sup>379</sup> Como señalaban Buechler y Buechler (1975:17) en una afirmación citada anteriormente: “los lazos que los emigrantes mantienen con ellos mismos, así como con los individuos de su lugar de origen pueden resultar más importantes a la hora de explicar la identificación étnica que la mera continuidad de las tradiciones culturales”. En un sentido semejante, Aguirre Franco (1983:159) señala, en referencia tanto a los vascos de Euskal Herria como a los de la diáspora, que “si el pueblo vasco ha perdido muchas de sus costumbres, es ahora (por otras vías) consciente de su singularidad en cuanto grupo sociológico”.

## Deporte e identidad

Desde el punto de vista del deporte, la identidad “se inscribe a la vez en signos objetivos y en sentimientos que constituyen un conjunto relativamente coherente” (Callède, 1985:327). Así, el grupo deportivo “aparece como una esfera de participación social y de familiaridad constitutiva conjuntamente de procesos identitarios. (...) La solidaridad traduce la participación de cada individuo a la conciencia colectiva del grupo” (*op. cit.*:328-329).

En el nivel de la sociabilidad deportiva pueden darse –y se dan habitualmente, en la mayor parte de los casos– poderosos vínculos identitarios entre los actores. Éste puede ser el caso de la pertenencia a clubes y/o a equipos, sociedades deportivas, disciplinas concretas, etc. desde los que se crean “unos fuertes sentimientos de identidad colectiva y una apreciación del nosotros altamente significativa” (Piqueras, 1990:286; *cf.* Bromberger, Hayot y Mariottini, 1987:23; 1995; Callède, *op. cit.*).

La acción deportiva, el hecho de practicar un deporte específico, puede ser, de este modo, planteada como un diacrítico identificador, es decir, como un elemento definidor de la identidad colectiva. Este puede ser el caso de determinados “deportes autóctonos”, de deportes de importante tradición –y especificidad– de la zona en la que se practican, o de otros en los que, a pesar de no poseer una gran tradición en su práctica o ser de creación más o menos reciente –como es el caso de “Korrika”, al cual ya nos hemos referido más arriba y que revisaremos más adelante–, confluyen una serie de circunstancias o de elementos que los sitúan en un contexto concreto de recreación de la identidad. Igualmente, algunos deportes considerados como “de masas”, como pueden ser el fútbol o el ciclismo, son también susceptibles de aglutinar a su alrededor un sentimiento específico de pertenencia grupal, no siendo en este caso la práctica deportiva en sí misma la que mueve dicho sentimiento, sino la capacidad de representación suscitada por alguno de los elementos que la componen.

En las líneas que siguen intentaremos revisar los casos expuestos en referencia al colectivo vasco residente en Barcelona. Veremos cómo las diversas prácticas deportivas son utilizadas de manera activa por el colectivo estudiado como un instrumento, no solamente de identificación y de pertenencia grupal –e incluso de integración, a determinados niveles–, sino también de cohesión y de una consciente reivindicación étnica.

En 1991, el antropólogo andaluz Isidoro Moreno se quejaba en una de sus obras de que, desde un punto de vista antropológico, las relaciones entre deporte e identidad y ritual en España permanecían todavía inexploradas. Expresaba en este sentido que: “ (...) más allá de cuatro generalizaciones, nada o casi nada se ha dicho sobre la fuerte carga étnica del Barça –*algo más que un club*–, del Athletic de Bilbao o la Real Sociedad, del Betis y su pregonado estoicismo resignado; de los deportes

vascos o canarios (...) Cuestiones clave como la utilización diversa de los símbolos, (...) el poder de los rituales (...) esperan (...) la mano sensible y experta de los antropólogos que sepan tocarlas” (Moreno, 1991:630). Lo más aterrador de su afirmación no es que fuese cierta en su momento –que lo era–, sino que, a principios del siglo XXI, la situación no es mucho más halagüeña. La aportación antropológica al universo del deporte en nuestro país se encuentra aún, en buena medida, por concretar, y más todavía si lo que pretendemos es centrarnos en algún aspecto concreto como las identidades o los rituales.

### ***Deporte autóctono: lo “nuestro” en juego***

Con relación al deporte vasco, señala Goicoetxea (1995:18) que, desde un punto de vista etnográfico y/o folklórico, “el estudio de los juegos y deportes tradicionales vascos ha sido objeto de atención por un buen número de investigadores que se han acercado al tema vasco, ya que constituye un aspecto importante de la personalidad de este pueblo”. Los deportes *autóctonos* o *tradicionales*<sup>380</sup> *son sentidos, vividos* colectivamente como *propios*, como parte integrante de un “nosotros” definido; como integrantes de “la personalidad del pueblo”. Y de este modo se convierten en “representativos”, a la par que en definidores de la identidad. Así, no es de extrañar que en la presentación del libro sobre *Deporte rural vasco*, de Rafael Aguirre, se diga que “los deportes y juegos tradicionales vascos, anclados profundamente en las tradiciones del país, constituyen un testimonio etnográfico de primer orden sobre la singularidad de la raza vasca” (Aguirre Franco, 1983:5). Dicha mención a la “singularidad racial” no es simplemente un recurso lingüístico, una “forma de hablar”. Tal como hemos visto antes<sup>381</sup>, en el discurso construido por el grupo y expresado por los informantes mismos, determinados aspectos culturales vienen determinados genéticamente, “los da la raza<sup>382</sup>”. Es en este mismo sentido que Saouter (1995:16) señala, en referencia al rugby entre los vascofranceses, que “un atavismo tal hace a veces referencia al espíritu de los lugares, particularmente en el País Vasco, una región donde pelota, juegos de fuerza y rugby<sup>383</sup> se conjugan ampliamente: *Mi padre no era deportista en absoluto, pero mi madre es vasca. Por lo tanto, he sido llevado al rugby o Mi padre no era jugador de rugby, sin embargo, soy vasco. Está en cierto modo inscrito en los genes*”.

<sup>380</sup> Según Navarro (1994:9), “podríamos definir *juego tradicional* como la manifestación lúdica con arraigo tradicional. (...) La circunstancia principal que distingue a este tipo de juegos es su mantenimiento en el tiempo, con todo lo que ello comporta”.

<sup>381</sup> Cf. *supra*, el apartado titulado: *De sangre y huesos. Anatomía de la diferencia étnica*.

<sup>382</sup> El mismo Aguirre Franco define la pelota vasca como “nuestro deporte racial” (*op. cit.*:153).

<sup>383</sup> Contrariamente al País Vasco ibérico, donde el rugby no tiene en absoluto ninguna tradición, en el País Vasco continental el rugby cuenta como uno de los grandes deportes de raíz popular y tradicional. La selección francesa de rugby está plagada de estrellas de este deporte procedentes de estos territorios del suroeste del país –“le Grand Sud-Ouest”, como lo denomina Saouter (*ibíd.*). Parece, por lo tanto, que tan sólo los “genes” vascofranceses transmiten una cierta capacidad para desarrollar este deporte, ya que, como hemos dicho, no tiene ninguna tradición al Sur de los Pirineos.

En referencia al grupo vasco residente en Barcelona, algunos deportes *tradicionales autóctonos* vascos (*herri kirolak*) han sido utilizados como diacríticos y, asimismo, conscientemente potenciados como marcadores de etnicidad. En las líneas que siguen revisaremos algunos de estos ejemplos que consideramos de un indudable interés para nuestro análisis.

### **La pelota vasca**

Un primer caso a observar es el de la práctica del juego de pelota por parte de vascos y navarros<sup>384</sup>:

El juego de la pelota era popularísimo en todo el Pirineo, siendo además uno de los más antiguos. La modalidad del juego vasco se supone que era ya practicada en el siglo XII, pero sólo hace poco más de un siglo fue introducida la cesta o guante largo de mimbre, a cuya renovación se debe la resurrección triunfal de este juego (Violant i Simorra, 1989:647)

Asimismo y según Caro Baroja:

Relaciones de viajeros del los siglos XVI y XVII nos muestran que el juego de pelota tenía ya por aquellas fechas numerosos partidarios en el Labourd, Guipúzcoa y Navarra y que incluso había profesionales de él: aldeanos solicitados aquí y allá para que, con motivo de una fiesta, hicieran exhibiciones públicas. (Caro Baroja, 1990:371)

En referencia al siglo XVIII, el mismo autor –citando al padre Larramendi–, nos dice que en la provincia de Guipúzcoa:

se celebraban grandes concursos con navarros y vasco-franceses<sup>385</sup>. Las pelotas usadas eran de cuatro, seis y ocho onzas. Las plazas, abiertas, dentro o fuera del pueblo. Mas por aquella razón el juego de pelota debió entrar en una fase de renovación respecto a periodos anteriores, fase que dio ser a modalidades muy diversas de juego (*ibíd.*).

<sup>384</sup> Existen modalidades semejantes de este deporte a lo largo de todo el Pirineo, en donde Violant i Simorra dice que se jugaba “al modo vasco” (*cf. Violant, op.cit.:647-649*). Acerca de la práctica de otras modalidades del juego de pelota, como es la “pilota de carrer” o pelota valenciana, ver el estudio de Piquerías (1990) sobre la organización social y la identidad en referencia a este deporte tradicional en el País Valenciano. Sobre la “pelota castellana”, *cf. Andrés Martín (1987:35 y ss)*. Acerca de la pelotamano canaria, Hernández Auta (1994:73 y ss) señala su procedencia de la península Ibérica –menciona la presencia de marinos vascos en la conquista de las islas–, aunque defiende su personalidad y su evolución diferenciada –*cf. en este sentido también Navarro (1994:12)*, cuando dice que en Canarias la pelotamano “se transformó adaptándose a patrones de cultura propios”.

<sup>385</sup> *Cf. también en este sentido Larumbe (1991:22)*, quien señala, además y a pesar de los referentes clásicos –principalmente romanos– existentes con relación a juegos de pelota, la amplia influencia francesa (del popular “jeu de paume”) en los juegos de pelota que se desarrollan en la península Ibérica.

Acerca de la popularidad de este deporte en los territorios vascos ya en la primera mitad del siglo XX, Barandiarán (1988-89<sup>386</sup>:51), en su estudio etnográfico de un pueblo vasco de la zona pirenaica, escribe: “En cuanto a juegos públicos, el más practicado es la pelota en el frontón, los días festivos”. La pelota vasca, junto a otros deportes tradicionales, como pueden ser las competiciones de los *aizkolaris* –cortadores de troncos–, el levantamiento de pesos o el lanzamiento de la barra, cuenta con una gran implantación y es ampliamente practicado en sus distintas modalidades (mano, pala, cesta<sup>387</sup>...) en las comunidades autónomas de Euskadi y Navarra, así como en los territorios del País Vasco Francés<sup>388</sup>.

Señala Francisco Ezquiaga (1984), decano de los periodistas de pelota vasca, que:

Indudablemente, a la pelota se ha jugado en todos los tiempos. Y de diversas formas y maneras. Pero el juego actual, el que se practica en todos los frontones del ancho mundo, es auténticamente vasco. Y forma parte de la historia cultural de nuestro pueblo desde lejanos tiempos (...)

Las afirmaciones de Ezquiaga resultan especialmente interesantes. Destaquemos algunos aspectos de ella: “el juego actual (...) es *auténticamente vasco*. Y forma parte de la *historia cultural de nuestro pueblo desde lejanos tiempos*”. Encontramos en el fragmento expuesto, principalmente, dos factores a señalar: por un lado, el factor *nuestro*, introducido a través de expresiones como “auténticamente vasco” o “(de) nuestro pueblo (vasco)”; por otro lado, el factor *tiempo* (= *tradición*), introducido a través de la expresión “forma parte (...) desde lejanos tiempos”.

Durante un congreso sobre Ciencias Sociales y Deporte celebrado en 1992, presentamos una ponencia que mostraba algunos aspectos de nuestros primeros análisis sobre deporte autóctono y construcción de la identidad. Durante nuestra intervención introdujimos, directamente en forma de cita, el párrafo transcrito más arriba de Ezquiaga, como ejemplo de la utilización de una práctica deportiva como elemento activo en la construcción de la identidad –como diacrítico, en definitiva. Una vez finalizado el turno de intervenciones y tras el debate posterior que siguió a la sesión, el coordinador de ésta mencionó la, según él, inexactitud de dicha cita, principalmente en aquello que se refería a su localización “auténticamente vasca”, advirtiendo que, aparte otras tradiciones de juego de pelota ibéricas que también

<sup>386</sup> Pese a haber sido publicado este artículo en 1988-89, la observación de campo que sirve de base para este estudio etnográfico fue realizada por el autor, como él mismo manifiesta, en el año 1936.

<sup>387</sup> En los primeros campeonatos del mundo de pelota, celebrados en San Sebastián en 1952, las modalidades de juego fueron 17. Más tarde, a partir de 1958, las modalidades serán reducidas a 12. Para una mayor ampliación sobre este deporte, su reglamentación y sus diversas modalidades, cf. Larumbe *et al.* (*op. cit.*); también Aguirre Franco (1983:129 y ss).

<sup>388</sup> Francia, junto con España, son los países que han sido más veces campeones del mundo de pelota. El resto de países que de uno u otro modo han destacado en este deporte, han sido aquéllos que forman parte de la diáspora vasca y que, por lo tanto, cuentan con una significativa inmigración de origen vasco en su territorio: Argentina, Uruguay y México, principalmente, aunque también Filipinas, los Estados Unidos, Chile o Venezuela.

deberían ser consideradas, como por ejemplo la valenciana, el juego de pelota es un deporte tradicional castellano también desde “tiempo inmemorial” y no se trataba, por lo tanto, de un deporte “auténticamente vasco”.

Dejando de lado que lo que Ezquiaga afirma en la cita es que “el juego actual, *el que se practica en todos los frontones*<sup>389</sup> *del ancho mundo, es auténticamente vasco*”, es decir, el juego cuya reglamentación general sirve como modelo competitivo<sup>390</sup> y no el juego de pelota en sí mismo, del cual reconoce, además, que “se ha jugado en todos los tiempos, y de diversas formas y maneras”; aparte este argumento, decíamos, lo que a nosotros nos interesa destacar de esta cita no es su fidelidad histórica en base a una documentación o a fuentes fidedignas, sino su utilización en tanto que historicidad, entendiendo este último término como aquella historia construida por el propio grupo y en la cual se ponen de relieve aquellos aspectos que son de particular importancia tanto para la construcción del “nosotros” como para la pervivencia del grupo. Como señalaba Lapierre en una anotación ya comentada anteriormente<sup>391</sup>, “este pasado no es el de la ciencia histórica; es el que representa la memoria colectiva” (Lapierre, 1995: 13). Es desde esta perspectiva desde la cual parte nuestro análisis y no desde la de los datos históricos específicos –que pertenecen a otro planteamiento completamente distinto. En el nivel que aquí y ahora nos interesa estudiar, la pelota vasca resulta un elemento excepcional construido culturalmente y *reivindicado* étnicamente, permitiendo a los actores reconocer y reconocerse simbólicamente dentro de su propia cultura a través de la utilización de este deporte como diacrítico. Éste es el punto de vista que pretendemos expresar aquí y pensamos que para su ilustración la anécdota expuesta –procedente, por otro lado, de los pasos previos a la preparación de este trabajo– resulta de utilidad.

### ***La pelota vasca y la diáspora***

De la misma manera que la pelota vasca es un instrumento valorado y activamente utilizado como identificador en el País Vasco, es éste también un deporte que los migrantes procedentes de estos territorios han llevado a sus lugares de residencia, fuera de Euskal Herria. De este modo y con relación a la migración vasca hacia el Nuevo Mundo, destaca Aguirre Franco (1983:129) que “la emigración a América crea núcleos importantes vascos en las principales ciudades del nuevo continente. Devoto de la tradición en todos los órdenes de vida, costumbres y creencias, el vasco desea divertirse al modo del país de origen. Y construye frontones donde practica el viejo juego secular”. Con referencia a los inmigrantes de origen vasco en

<sup>389</sup> La cursiva es nuestra.

<sup>390</sup> Cf. en este sentido Larumbe *et al.* (*op. cit.*). Igualmente y hablando sobre la pelota castellana, Andrés Martín (1987:40) comenta también que “la pelota vasca (es) la más extendida en base a un modelo de competición”.

<sup>391</sup> Cf. *supra*, en este mismo estudio, el capítulo titulado: *Sobre la identidad y su construcción: la etnicidad*.



*Fachada del frontón Colón de Barcelona, junto al popular restaurante vasco Amaya.*

los Estados Unidos, Douglass y Bilbao (*op. cit.*:460) señalan que en Nueva York y hasta la llegada regular de los vuelos trasatlánticos,

era raro el inmigrante (vasco) que no pasase su primera noche en los Estados Unidos durmiendo en el hotel de Aguirre (un reputado hotel vasco de Nueva York) (...) Para calmar su ansiedad cuando intentaba atravesar un continente y una cultura extranjeras, la ayuda e instrucciones dadas por Aguirre significaban un gran consuelo (...) En un breve espacio de tiempo, el recién llegado era llevado a un establecimiento vasco, regalado con comida familiar, inmerso en una conversación en su lengua materna y se le ofrecía la posibilidad de terminar con las tensiones del viaje en un frontón de pelota cercano.

Igualmente y con relación a los vascos de North Queensland (Australia), Douglas (1997:213) señala que:

“los propietarios italianos del Trebonne Hotel, cerca de Ingham, construyeron un frontón, o cancha de pelota a mano, como gesto de gratitud a su clientela española (principalmente vasca). La cancha fue bendecida, ante una gran multitud, por el reverendo Tom Ormazabal, un cura vasco que en ese momento se ocupaba de las

necesidades religiosas de la población obrera española de North Queensland. (Esta cancha) fue elogiada como la única en su género en Australia”.

Asimismo, entre los vasco-argentinos del Río Carabelas, se destaca que:

Las reuniones se hicieron hasta los (años) cuarenta. Se hacían apuestas a ver quién llevaba más peso, cortaba más leña, *jugaban a la pelota, buscaban una pared y un techo, o jugaban a la pelota al techo* (Pérez-Agote et al., 1997:150).

El deporte de la pelota se muestra, a través de las citas expuestas, como un rasgo cultural que los emigrantes vascos han llevado consigo y han practicado donde sea que se han establecido. Así, y desde esta perspectiva, es visto como un rasgo identificador de “lo vasco<sup>392</sup>”. En este sentido, el sociólogo e historiador francés Jean-Philippe Mathy (1997:79) señala por su parte, en referencia a los vascoamericanos de los Estados Unidos, que:

Los encuentros deportivos y en particular los partidos de pelota, eran la ocasión para reunir a los miembros dispersos de las comunidades rurales. Todo club digno de este nombre debía poseer un frontón de pelota. En origen, estos clubs y asociaciones aseguraban una función estrictamente interna del grupo; sus miembros eran vascos o de ascendencia vasca y los únicos no-vascos eran sus cónyuges.

El papel de la práctica deportiva como refuerzo de la cohesión interna del grupo es destacable a través del caso citado. También lo es la recreación de la identidad grupal:

En el pasado, hemos alentado a nuestros jóvenes a bailar, a tocar música y más recientemente *a practicar el juego de pelota como una de tantas maneras de mantener viva la herencia vasca*<sup>393</sup>.

Como destaca Aguirre Franco (1983:130), la pelota vasca, “organizada en plan de espectáculo público por empresas industriales, ha conquistado un amplísimo mercado en todo el País Vasco y en su más directa zona de influencia, que es La Rioja, con amplias irradiaciones por toda la costa cantábrica, la cuenca del Ebro *hasta Barcelona* y puntos aislados del reino de León, las dos Castillas y la provincia de Almería”.

De este modo y entre el grupo vasco residente en la ciudad de Barcelona, la pelota vasca es un deporte que cuenta con una importante tradición. Ya en el primer cuarto del presente siglo y, por lo tanto, antes de la primera llegada relativamente

<sup>392</sup> No es de extrañar, en este sentido, que durante la visita del Lehendakari vasco José Antonio Ardanza a México, el día 22 de febrero de 1992, fuese homenajeado por la comunidad vasca residente en la capital federal en un acto que se celebró, precisamente, en el Frontón *Jai Alai* de México D.F. (*La Vanguardia*, Barcelona, 23 de febrero de 1992).

<sup>393</sup> Festival Nacional Vasco. Elko (Nevada), 1977. Citado en Mathy (*op. cit.*:88). La cursiva es nuestra.

importante de inmigrantes vascos a la ciudad, existían en Barcelona diversos frontones, entre los cuales el *Jai Alai* o el *Vasconia*, y se habían formado y actuado importantes profesionales del panorama internacional de este deporte. Señala Aguirre Franco (1983:145) que “Teodoro Jauregui construyó un magnífico frontón en Shangai en 1930, al que bautizó con el nombre de *Auditorium*, inaugurándolo con un cuadro en el que figuraban Teodoro, Rafael, Óscar, Tomás, Urbieta, Olalde, Itxaso, Salsamendi, Urquidi, Juanito, Paulino, Careaga, Hernández, Maguregui, Acene, Ibarra, Muñoz, Arancibia, Martín, Mendiola, Olasolo, Uriarte, Palau y Félix, *llevados principalmente (desde) El Cairo, Alejandría y Barcelona*”.

Ya en plena Guerra Civil, en el año 1938, encontramos en la prensa menciones a los refugiados vascos en referencia a los frontones y al deporte de la pelota:

Domingo 30 de enero. Festival en beneficio de los refugiados vascos, en uno de los frontones de nuestra ciudad<sup>394</sup>.

La declaración de una de nuestras informantes puede resultar reveladora a este efecto:

A mí me contrataron para jugar aquí (en Barcelona) a la pelota, como pelotari. Eso fue allá por el cuarenta o el cuarenta y uno; y yo como lo que quería era jugar, pues me vine.

(Mujer, vizcaína, 64 años)

El fragmento transcrito nos aporta una valiosa información sobre la implantación de este deporte en la ciudad condal –a nivel femenino, incluso, como hemos mencionado anteriormente–, que contaba –al menos, hasta la reciente crisis de los frontones en Barcelona desde principios de la década de los noventa– con clubes y frontones de tanta solera como el *Jai Alai*, el Principal Palacio –actualmente casi sin actividad, mas que para algunos eventos concretos–, el *Colón* –recuperado para esta actividad a partir de los Juegos Olímpicos de Barcelona’92–, o el *Vasconia*, ubicados todos ellos en las populares Ramblas barcelonesas. De entre ellos, el Principal Palacio, en la parte baja de las Ramblas, figuró durante toda la posguerra entre la élite mundial de la pelota. En referencia a la modalidad de cesta-punta, destaca Aguirre Franco (*op. cit.*:147) que en los frontones de Markina y Gernika “se están exhibiendo los grandes ases de las últimas jornadas (...) alternando con el Principal Palacio de Barcelona”.

Cara a la organización de los Juegos Olímpicos de 1992, donde la pelota, junto con el hockey sobre hierba y el taekwondo, tuvo categoría de deporte de demostración, se llevó a término la construcción del Pabellón Municipal de pelota, en la zona deportiva de la Vall d’Hebron, con capacidad para 3.300 espectadores, así como la

<sup>394</sup> *La Vanguardia*, Barcelona, domingo 30 de enero de 1938.

rehabilitación de Frontón *Colón*, con capacidad para unas 600 personas<sup>395</sup>. Actualmente, puede practicarse dicho deporte en diversas canchas –más de veinte instalaciones– públicas y privadas de la ciudad.

Con la presentación de la pelota vasca como deporte de demostración en Barcelona'92, este deporte es, en cierto modo y aunque de manera modesta, redescubierto. Muestra de ello será la organización, a partir de este mismo año (1992), del *Torneo Internacional de Pelota "Ciudad de Barcelona"* –que ha mantenido su organización y se encuentra aún en activo (1999, VII edición)–, precisamente en las instalaciones del *Centre Municipal d'Esports de la Vall d'Hebron*, siendo promocionado en las instituciones vascas de la ciudad y sobre todo en la Euskal Etxea.

Vemos, de esta manera, que la participación como jugadores, así como la asistencia de seguidores y aficionados a partidos y campeonatos ha revestido hasta hoy una especial importancia dentro del seno del grupo vasco inmigrado.

(...), mi chico, está con lo de la pelota y las palas desde que era un renacuajo, y como le gusta, pues ahí está... Los que lo pasamos mal somos nosotros, que, como él juega, pues ¡hala!, allí hay que estar con él; y en el último campeonato que se hizo, que lo organizaron los de *Nafarren Etxea*, hizo un frío ...

(Mujer, vizcaína, 47 años<sup>396</sup>)

Cuando vine aquí, ya en la Casa de los Navarros<sup>397</sup> conocí a un chico bastante joven, pero bastante joven, ¿eh? que había venido aquí para jugar a pelota y (...) supongo que la cosa no fue bien, porque ahora ya no hay ningún tipo de movimiento en este sentido, ¿no? y se dedicaba a repartir pescado, trabajaba con un camión con no sé quién y repartiendo pescado.

(Mujer, guipuzcoana, 35 años<sup>398</sup>)

La misma informante nos comentaba:

(...) Y el tío éste de (nombre de un restaurante vasco de Barcelona), (...), éste era pelotari. Y vino aquí de pelotari (...) Debe tener cuarenta y tantos... Vino hace quince o veinte años. Por eso que te digo que esto se ha mantenido hasta no hace muchos años (...)

Asimismo:

(...) (Yo) Venía a ver partidos. ¡Anda que no he visto yo jugar a la pelota aquí<sup>399</sup>! Y tanto a los vascos como a los catalanes, porque aquí han jugado también campeones de

<sup>395</sup> Fuente: *COOB'92*. Barcelona, 1990.

<sup>396</sup> Declaración recogida en 1991.

<sup>397</sup> Local que cuenta con un importante frontón, en el cual se celebra el Torneo San Fermín de pelota.

<sup>398</sup> Declaración recogida en 1998.

<sup>399</sup> La entrevista fue realizada en el Frontón Principal Palacio, cuando éste se encontraba todavía en funcionamiento, en el año 1991. Cuando el informante dice "aquí", se refiere a dicho frontón.



*Fachada del antiguo frontón Jai Alai - Principal Palacio, hoy en desuso.*

aquí (Cataluña), como los Miralpeix, que eran campeones de España (...) Ahora ya se ha perdido. Antes se hacían apuestas y se movía dinero... ¡Vamos! por todas partes. Un pelotari ganaba un dineral. Y ahora nada. Aquí, al menos, ya...

(Varón, vizcaíno, 49 años)

En referencia a las apuestas, parecen un hecho casi consustancial al deporte de pelota. Como señala Aguirre Franco (*op. cit.:*142) con relación a la modalidad pujante de la cesta-punta, ésta “tenía más porvenir económico por los numerosos frontones industriales abiertos no sólo en España sino en Filipinas, México y, sobre todo, en la península de Florida, en los Estados Unidos, paraíso de los millonarios americanos, muy aficionados a apostar en las quinielas”.

En Florida y California. Ésos, éstos son los que machacan. (...) Tradición hay en Buenos Aires y en Uruguay y por ahí. En Chile y en Cuba. Donde hay vascos. Lo curioso es que sea más bien en América (en los Estados Unidos) en Florida y California que en el Oeste, que es adonde iban los pastores vascos. Allí no hay pelotaris (...) famosos y eso...

(Varón, nacido en Barcelona, de origen vizcaíno, 29 años<sup>400</sup>)

<sup>400</sup> Declaración recogida en 1998.

Aquí (Barcelona) se hacían apuestas. Yo no sé si... Así, en plan... grande, ¿verdad? Pero yo he visto apostar. Yo venía ya de enano con mi *aita* y me acuerdo de cosas... En el *Jai Alai*... Se apostaban, supongo que cantidades pequeñas. Aquí tampoco hay tanta costumbre de apostar... No sé. En América dicen que sí, que se meten cantidades grandes, grandes y que mueven dinero. Los pelotaris ganan mucho. Aquí es más... (...) modesto (...) creo...

(Varón, guipuzcoano, 43 años<sup>401</sup>)

Barcelona se consolida, a lo largo del siglo XX, como una de las “arenas” dentro del circuito internacional de pelota vasca. El hecho de contar con frontones de relieve, como por ejemplo el *Principal Palacio*, indica no solamente la popularidad de este deporte sino las estrategias de establecimiento de los vascos en la ciudad<sup>402</sup>. La existencia y la visita a los frontones implica la construcción por parte de los vascos de un espacio propio en la ciudad, un espacio que permite la existencia de vida compartida entre los individuos del grupo y cuyo referente se encuentra en Euskal Herria.

Ya mi padre era muy aficionado, desde joven, a la pelota. Es un deporte muy nuestro, de nuestra tierra.

(Varón, vizcaíno, 25 años<sup>403</sup>)

La definición del deporte de la pelota como “muy nuestro, de nuestra tierra”, define claramente la visión que de este deporte se tiene desde dentro del grupo, en tanto en cuanto se encuentra situado “dentro” de la frontera cultural que define lo propio de lo ajeno, que separa lo “nuestro” de “lo de los demás”.

(...) No es porque sí que se llama *pelota vasca*, ¿no? Si se llama así es por algo, digo yo... (...)

(Varón, guipuzcoano, 55 años<sup>404</sup>)

El nombre mismo de “pelota vasca” refiere dicho deporte a un territorio específico: los territorios vascos, ya sea al Norte o al Sur de los Pirineos. Y dicha denominación marca asimismo una frontera, no únicamente cultural, sino también territorial. La *pelota* es utilizada y observada, por lo tanto, en el discurso de los actores mismos, como capaz de *identificar*, capaz de *definir* una identidad colectiva compartida simbólicamente. Aunque no necesariamente siempre de manera práctica o activa:

Pero (...) es normal. Tampoco todos los catalanes bailan sardanas, pero se bailan en Cataluña y los que las bailan son catalanes. Pues la pelota es lo mismo. No todos jugamos a la pelota, o sabemos jugar, pero es un deporte vasco y lo que cuenta es eso

<sup>401</sup> Declaración recogida en 1992.

<sup>402</sup> En palabras ya citadas de Aguirre Franco (*op. cit.*:129): “(...) el vasco desea divertirse al modo del país de origen. Y construye frontones donde practica el viejo juego secular”.

<sup>403</sup> Declaración recogida en 1993.

<sup>404</sup> Declaración recogida en 1996.

VII TORNEO INTERNACIONAL DE PELOTA  
"CIUDAD DE BARCELONA"  
MANO PAREJAS - DÍA 27 DE NOVIEMBRE  
1999

**CENTRE MUNICIPAL D'ESPORTS DE LA  
VALL D'EBRON**

15.30 HORAS - 1ER. PARTIDO

J. MARCO		N. ARRIBAS
	contra	
A. AYUSO		J. ASENSIO

16.15 HORAS - 2º PARTIDO

J. OLIVA		PÁJARO
	contra	
R. VILLAR		N. RODRIGUEZ

17.00 HORAS - 3ER. PARTIDO

NARVARTE		BALEZTENA
	contra	
BENGOETXEA		CÁMARA IV

18.00 HORAS - *PARTIDO INTERNACIONAL*

**FRANCIA**

**ESPAÑA**

SALAVERRI		CHAFÉE
	contra	
BISCOUBY		R. ARRIBAS

**ENTRADA GRATIS**

(...) Igual que yo no sé si... Yo qué sé, por ejemplo... los indios juegan al.. ¿qué es? ¿Tennis? (...) No, squash, eso. No creo que todos sepan, pero es su deporte, ¿no? (...)”

(Varón, vizcaíno, 53 años<sup>405</sup>)

Como deporte *autóctono* vasco, la pelota es utilizada por los residentes vascos para identificarse como tales, ofreciendo una vía posible de construcción de la identidad y de reivindicación étnica. Sin embargo, dicha construcción no es tampoco unilateral en referencia al diacrítico deportivo, sino que encuentra, a través de éste y de sus diversas prácticas y expresiones, vías distintas y estratégicas para su manifestación.

### ***Los deportes de masas como instrumento de reivindicación étnica***

Centraremos ahora nuestro análisis en la observación de algunos aspectos relacionados con los llamados “deportes de masas”, los cuales, desde una perspectiva distinta, pueden mostrarnos vías alternativas para una construcción sociocultural de la identidad y una reivindicación étnica a través del diacrítico deportivo; a una construcción concreta del “nosotros” elaborada y, principalmente, reivindicada desde el interior del colectivo a partir de unas pautas de representación concretas. El deporte supera, también de este modo –aunque a un nivel más amplio que en el caso de los deportes *autóctonos*–, la barrera de la mera actividad física para convertirse socialmente en *representación*.

En nuestra opinión, no hay duda de que el deporte es, en todo momento, representación y que deportes, equipos y deportistas son proyectados y reconocidos como miembros y exponentes de las diversas comunidades a las que pertenecen y representan (cf. Sciamia, 1996:137; Archetti, 1995; Bromberger, 1998, 1999; Bromberger, Hayot y Mariottini, 1987, 1995; Colovic, 1999; Dundes y Falassi, 1986; McClancy, 1996b), incluso cuando las competiciones son extraoficiales o amistosas.

En este sentido y particularmente en los deportes de masas<sup>406</sup> –como pueden ser, por ejemplo, el fútbol, el baloncesto o incluso el ciclismo–, la identificación a través de dicha representación es especialmente significativa a distintos niveles: local, regional, estatal, continental e incluso intercontinental; y se convierte en una vía muy relevante para la construcción de la identidad –a cualquier nivel, siempre grupal a través del deporte.

De este modo, Cachán y Fernández (1998:13) señalan que “en el fútbol se produce una adhesión tribal: los equipos de una ciudad o de un país actúan como

<sup>405</sup> Declaración recogida en 1996.

<sup>406</sup> Rituales colectivos de los mundos contemporáneos (cf. Augé, 1999).

figuras totémicas de las comunidades respectivas. Nadie gana o pierde personalmente, se gana o pierde a nivel de *tribu*". En el mismo sentido, Moreno (*op. cit.*:625; cf. Bromberger, 1998:59 y ss.) expresa que "cuando el equipo de fútbol de un pueblo se enfrenta al equipo del pueblo próximo y rival, o el de un país al de otro en los campeonatos del mundo, es claro que se está reproduciendo en los aficionados de uno y otro bando, su propia identidad contrastiva con la identidad del contrario. Y que, para muchos, la propia autoestima, no sólo deportiva, sino local o nacional, se verá afectada por el resultado del encuentro". Con relación con estas últimas palabras, un informante, de origen vasco, aunque simpatizante del F.C. Barcelona, nos decía que:

(...) Es difícil separar. (...) Primero me preocupo y fíjate que hasta hay momentos que me pongo de mal humor porque *hemos perdido*. ¡Y si pierde el Athletic<sup>407</sup>, ya, ni te cuento! Luego lo pienso y digo, [...] si es un juego, ¡qué [...] te estás aquí pensando!, (...) y ya me olvido. Pero, [...], cuando estás, y *son los tuyos los que juegan* (...)

(Varón, vizcaíno, 68 años<sup>408</sup>)

Y es que, a diferencia de los deportes *autóctonos*, en los que es la modalidad deportiva en sí misma la que resulta *diferenciadora* –aunque en cierto modo pueda ser también compartida con otras modalidades semejantes practicadas en otros lugares, como hemos visto más arriba con relación con la pelota vasca–, en lo que a los deportes de masas se refiere, la modalidad deportiva y su práctica (en términos generales, al menos) son comunes. Aquello que marca el nivel de *diferenciación*, aquello que es susceptible de *representar*, son las agrupaciones –principalmente territoriales<sup>409</sup>– creadas, construidas a tal efecto. Son las *representantes* del "nosotros" colectivo, pero también de los diversos "los demás", de las diferentes alteridades. En palabras de McClancy (1996:2), "(los deportes) son vehículos de identidad que proveen a los individuos de un sentido de diferencia y de una vía de clasificación para sí mismos y para los otros, tanto latitudinal como jerárquicamente".

Es en este mismo sentido que dichas *representaciones* acaban por convertirse también, además de en definidores de identidad, en estereotipos marcados. Señala

<sup>407</sup> Se refiere al Athletic de Bilbao, su "equipo de toda la vida", aunque, como residente en Barcelona desde los años cuarenta, se muestra claramente simpatizante del *Barça*. Más adelante volveremos de nuevo sobre alguno de estos aspectos.

<sup>408</sup> Entrevista realizada en 1997. Hemos marcado algunas cursivas en palabras o frases que consideramos destacables en el discurso del informante.

<sup>409</sup> Aunque no necesariamente. Un caso paradigmático de ello podría ser el de los Gay Games, celebrados cada cuatro años, a imagen de los Juegos Olímpicos y cuyas dos últimas ediciones han tenido como escenario las ciudades de Nueva York (1994) y Amsterdam (1998) –ambos lugares muy emblemáticos para el movimiento gay. No es tan importante, en este caso, la *representación* –la identidad– territorial –aunque se dé, a pesar de todo– como la *identidad sexual*, que es el motivo principal de la recreación. Así, la oposición "nosotros-ellos" se plantea, principalmente, más en el sentido de una dualidad "homosexual-heterosexual" que en el –también existente, por supuesto– de una eventual territorialidad. De este modo, vemos que existen selecciones, representantes de diversos lugares y países, pero, dependiendo del deporte en cuestión, esta representación se da a nivel estatal o a nivel local, de las diversas ciudades. En el caso del fútbol, por ejemplo, en la competición oficial encontramos equipos tales como el de Colonia (el finalmente campeón en los juegos de Amsterdam), Londres, Milán o Frankfurt. Pero incluso esta homogeneidad territorial es, en cierto modo, ficticia, ya que, por ejemplo, en el equipo de Frankfurt (que se acabó clasificando en décimo lugar) había cuatro jugadores españoles, de uno de los equipos de fútbol gays de la ciudad de Barcelona. La identidad que se recrea y se celebra a nivel grupal, finalmente, en este caso, es mucho más de referente *sexual* que territorial.

Archetti (*op. cit.*:74) con relación a Argentina que el cantante Paul McCartney, en una de sus visitas a Buenos Aires, fue preguntado sobre la imagen que él tenía de Argentina. Éste respondió que Argentina le evocaba, entre otras cosas “el fútbol, la copa del mundo, los caballos, el polo, el tango...”. Así, según Archetti, con relación a este hecho, “su respuesta traduce su conocimiento (de McCartney) global (estereotipado) y su actitud cosmopolita que integran los aspectos aparentemente *deslocalizantes* de la identidad argentina. Sin embargo, la mayor parte de los argentinos actuales aceptarán la legitimidad de su percepción”. Siguiendo esta afirmación, vemos cómo determinadas modalidades deportivas han sido llevadas al nivel de las –construidas como– *representaciones colectivas* definidoras de la identidad. Argentina o Brasil utilizan, a nivel general, el fútbol como *representación* –e incluso estereotipo– identitaria. Pakistán, el squash o el cricket. Los Estados Unidos, el béisbol o el baloncesto. La *representación*, a nivel grupal, continúa encontrando vías de construcción y de desarrollo.

Aun así, sin embargo, en determinados casos y a pesar de compartir un cierto nivel de identidad, la forma de llevar a cabo o de *vivir* un deporte o una práctica deportiva puede ser ciertamente diversa, incluso en medios susceptibles de contar –hasta cierto punto– con una cierta homogeneidad. Bromberger, Hayot y Mariottini (1995:11; 1987) señalan el caso del espectáculo futbolístico en el Sur de Francia, así como sus similitudes con dicho espectáculo en Italia y sus diferencias con la manera de vivirlo en la Francia del Norte –en comparación, por ejemplo, con equipos como el *Paris-St. Germain*. De este modo, comenta en referencia al club *Olympique* de Marsella que, debido a su forma de organización deportiva y al carácter de su hinchada, “Marsella es la más italiana de las metrópolis francesas”...

### ***Deportes de masas e identidad: etnicidad en juego***

En tanto en cuanto forma parte de un imaginario construido en torno a un “nosotros” colectivo, a una estructura de identificaciones concreta y, visto así, como elemento definidor de identidad, el deporte es, también, susceptible de convertirse en un instrumento de integración, es decir, en un elemento capaz de *introducir* a los “otros” en el “nosotros”, haciendo posible –en la parte que le corresponde a nivel social– la convivencia.

Encontramos así el aspecto de la asociación a clubes deportivos. El fútbol catalán, por ejemplo, aglutina a su alrededor un importante sector asociativo, que reúne a personas de diversos orígenes, hinchas de los mismos colores. Más arriba hemos visto la declaración de un informante vasco residente en Cataluña con relación con el F.C. Barcelona. En este sentido Fernández-Martorell (1996:33-34) dice: “Una actividad como la inscripción a clubes u otras asociaciones contribuye a que los nuevos sujetos lleguen a formar parte del *Nosotros*. (...) Supongamos que un

hombre que se autodefine y es reconocido como catalán, asocia a su hijo, nada más nacer, en el F.C. Barcelona. Contribuye con tal hecho a que su hijo participe y se integre en su cultura. Pero imaginemos que un padre judío vive desde niño en Barcelona y, cuando nace su hijo, también lo inscribe en el F.C. Barcelona. En este caso es consciente, con seguridad, de que tal actividad contribuye a la integración de su hijo en Cataluña<sup>410</sup>, (aunque) “no podemos interpretar que con tal inscripción (...) esté pretendiendo que su hijo abandone la identidad judía”. El deporte se convertiría también en un elemento-más de *participación-integración* en un “nosotros” local-global, así como en un elemento capaz de *marcar los límites del “nosotros”, de generar identificación* en los individuos. A pesar de tratarse de deportes considerados como “de masas”, es decir, deportes que no son “étnicamente” exclusivos de Euskal Herria –o que sean considerados como tales– y que son conocidos, seguidos y practicados en todo el mundo<sup>411</sup>, ejemplos como los del ciclismo o el fútbol se han convertido en un importante vehículo de expresión de la singularidad vasca, debido, precisamente, a esa capacidad de *representación* que mencionábamos más arriba.

En 1993 se creó en el panorama ciclista el equipo *Euskadi*, cuyo eslogan o frase representativa le caracteriza, en palabras de su vicepresidente, como “el equipo de todo un pueblo” (Urrutxurtu, 1996:6). Los objetivos del equipo ciclista *Euskadi* son, según el responsable citado, cuatro: “dar apoyo al deporte (vasco) de base, dar salida a la excelente cantera de profesionales existente en Euskal Herria, aglutinar a la afición vasca y colaborar a impulsar la imagen de nuestra tierra a través de un fenómeno deportivo tan positivo como es el deporte de la bicicleta” (*ibíd.*). Tras tres temporadas en funcionamiento, el equipo contaba ya con siete mil personas asociadas y doscientas empresas de diferentes categorías como esponsorizadores.

A pesar de ser el ciclismo un deporte de extensión internacional, seguido por miles de personas alrededor del mundo, el equipo *Euskadi* plantea determinados elementos específicos que lo sitúan como un instrumento identificador. Por un lado y con notables parecidos con una “selección nacional”, es “el equipo de todo un pueblo”: el vasco y, en este sentido, pretende “aglutinar a la afición vasca”; es decir, crear una especie de *comuni3n interna* entre los vascos y “su equipo”, recreando un “nosotros” colectivo claramente delimitado. Por otro lado, su proyecto de futuro pasa, por un lado, por invertir en la cantera vasca<sup>412</sup> y, por otro, por promocionar a los grandes profesionales vascos que ya se dedican a este deporte y que no encuentran en “otros” equipos el apoyo necesario para desarrollar sus cualidades. El equipo

<sup>410</sup> Cf. también al respecto, sobre el F.C. Barcelona y sus implicaciones de identidad en referencia a Cataluña, Bromberger (1998:63).

<sup>411</sup> Aunque de maneras diversas. Existirían, así, un “fútbol argentino criollo” (Archetti, *op. cit.*) o un “fútbol vasco”, con ciertas semejanzas “con el fútbol inglés tradicional (juego por las alas, velocidad, defensa rigurosa, primer toque), haciendo prevalecer el concepto de bloque, de equipo homogéneo, donde el grupo prevalece sobre el individuo, donde es difícil encontrar líderes o individualidades” (Antonio Mingolarra: “Deporte e identidad: el caso vasco”, citado en Unzueta, 1999:155; cf. McClancy, 1996b).

<sup>412</sup> Un aspecto con fuertes semejanzas, en el campo futbolístico, con el caso del Athletic Club de Bilbao, que veremos poco más adelante.

“Accepto la banqueta però no em resigno”

EL NAVARRÉS JOXE MARI BAKERO ES EL CAPITÀ D'UN BARÇA QUE ESTÀ EN TRASPASERACIÓ  
EL VA FORNAR FANT. AMB SALINAS, ZUBIZARRETA, TXIKI I GORKOTXEA, D'UN EQUIP  
LE DE BASCOS I CAMPIÓ. ELS TEMPS HAN CANVIAT I ARA HI TRUQWEN JUGADORS DE TOT  
EUROPA I AMÈRICA ELL. PERÒ, CONTINUA SENT UN REFERENT AL VESTIDOR. A BANDA DELS  
JUGADORS CATALANS, NO HI HA QUI PUGUI EXPLICAR MILLOR ALS NOUINGUITS QUÈ SE  
SENT AL CERCLE CENTRAL DEL CAMP NOU ABANS DE COMENÇAR UN BARÇA-REIAL  
MADRID O AL SALCÓ DEL PALAU DE LA GENERALITAT QUAN ES TÉ UNA COPA A LA  
14. NEM PARLAT AMB EL JUGADOR BAKERO I EL GOIZUETARRA JOXE MARI.

# Joxe Mari Bakero

Per  
ELISABET  
ZUNZUNEGUI



Entrevista a Joxe Mari Bakero, capitán del F.C. Barcelona en la época del Dream Team, en la revista *De Bat a Bat*.

*Euskadi* se convierte así en un equipo *representativo*. En el interior de lo que podremos denominar como “un deporte de masas”, el *Euskadi* delimita una clara parcela de identidad vasca reconocible y reivindicada como tal, convirtiéndose, de este modo, como su propio eslogan indica, en “el equipo de todo un pueblo”.

En lo que respecta al fútbol, los tres principales equipos vascos que juegan en la liga española: Athletic de Bilbao, Real Sociedad y Alavés –y muy especialmente los dos primeros–, se reparten la adhesión de los vascos que viven en Cataluña, principalmente por razón de origen o nacimiento, en función de la provincia<sup>413</sup> de la cual se procede o se es oriundo. El F.C. Barcelona se sitúa en segundo término, como punto de referencia presente, aunque siempre por detrás de los otros tres (los “equipos vascos”). La adhesión o las simpatías deportivas por uno de los tres equipos marcan claramente una cierta subdivisión interna dentro del grupo, construida “desde dentro” en base a la ciudad o a la provincia de origen. De este modo, es habitual que los guipuzcoanos se coloquen del lado de la Real Sociedad de San Sebastián, mientras que los vizcaínos hacen lo propio en referencia al Athletic de Bilbao y los alaveses se alinean en favor del Alavés, el equipo de Vitoria.

<sup>413</sup> Con relación a la importancia de la subdivisión interna del grupo vasco en función de su origen provincial, *cf. supra*, el apartado titulado: “Denominación de origen: Euskadi e identidades territoriales”.

En la *Euskal Etxea* de Barcelona, en el salón social, no son raras las reuniones de socios en torno al televisor comunitario los días en que hay algún partido en el que juega un equipo vasco, aunque también aquellos días en que juega el F.C. Barcelona —o en que hay algún partido importante de la liga. Son los equipos vascos, sin embargo, los que despiertan un mayor interés y mueven las más enzarzadas discusiones. Al tener la *Euskal Etxea* una mayoría de socios de origen guipuzcoano, no es de extrañar que sea la Real Sociedad la que cuente con un mayor número de simpatizantes —e incluso de socios del club—, seguida muy de cerca por el Athletic. En clara minoría se encuentran, finalmente, los alaveses, quienes, a falta de un equipo de fútbol de primera línea en la liga, desplazan frecuentemente su *subrepresentación* territorial, o bien expresando sus simpatías hacia uno de los otros dos equipos vascos o hacia el *Barça*, o bien y principalmente, hacia el baloncesto, deporte en el cual, por ejemplo, el *Taugrés* de Vitoria fue finalista y se proclamó subcampeón de la Liga ACB, en la temporada 1997-1998 —lo cual fue ampliamente celebrado, sin ir más lejos, entre los socios de la *Euskal Etxea*, quienes, por supuesto, habían organizado una velada de reunión en torno al televisor para seguir de cerca el partido.

Dicha rivalidad interna a nivel provincial, sin embargo, se suaviza considerablemente cuando es uno de los equipos vascos, no importa cuál de ellos, quien juega contra cualquier otro equipo.

(...) Hombre, entre uno vasco y uno de fuera, que gane el de Euskadi, ¿no? Lo primero, los de casa (...)

(Varón, vizcaíno, 62 años<sup>414</sup>)

(...) Si juega (se refiere al Athletic de Bilbao) contra la Real, que gane la Real. Eso, impecable. Ahora, si juega contra uno *de fuera*<sup>415</sup>, *que gane el Bilbao, que es vasco. Los otros...* (...)

(Varón, guipuzcoano, 56 años<sup>416</sup>)

A nivel interno y al igual que en *Euskal Herria*, existe una cierta disputa entre los partidarios de la Real y del Athletic. Este último equipo ha llevado a cabo, a lo largo de los años, una forma de hacer propia, bastante especial en el panorama futbolístico de la liga española y basada, principalmente, en la alineación únicamente de jugadores de la cantera, vascos<sup>417</sup>, o de origen vasco<sup>418</sup>. El único jugador considerado

<sup>414</sup> Entrevista realizada en 1996.

<sup>415</sup> La cursiva es, evidentemente, nuestra.

<sup>416</sup> Entrevista realizada en 1996.

<sup>417</sup> Como curiosidad, podemos destacar que el Lehendakari José Antonio de Aguirre, quien se trasladó con su gobierno a Barcelona en 1937, había sido un “antiguo futbolista en un equipo reserva del Athletic de Bilbao, donde también juega un hijo de Indalecio Prieto” (Rojas, 1983:38; cf. Unzueta, 1999:155).

<sup>418</sup> “En el Athletic no figura ningún extranjero desde inicios de la segunda década del siglo (veinte) (...) De esa época procede la institucionalización (nunca formalizada en los Estatutos) del criterio de no contratar jugadores foráneos: ni extranjeros, ni españoles no vascos. El criterio ha entrado a formar parte de la tradición del club y es compartido, generación tras generación, por la inmensa mayoría de los seguidores del mismo y de la población vizcaína en general, con independencia de

de alguna manera como “extranjero” fichado en los últimos años ha sido Lizarazu, quien, aunque de nacionalidad francesa y titular de dicha selección<sup>419</sup>, procede de Iparralde. Es curioso constatar que, precisamente, el abandono del equipo por parte de este jugador al inicio de la temporada 1997-1998, al rescindir su contrato y fichar por el Bayern de Múnich, provocó bastantes tensiones e incluso llegó a tachársele de “traidor”, de preocuparse únicamente por el dinero y de no sentir, no ya los colores del Athletic, sino de “no sentir a Euskal Herria”:

Decía que era del Athletic, que era vasco, que sentía los colores. Ahora se ha demostrado que el único color que sentía era el color del dinero<sup>420</sup>.

La Real Sociedad de San Sebastián, sin embargo, ha seguido una política de fichajes más abierta, con extranjeros de diversos orígenes en el equipo, invirtiendo en jugadores, mientras que el Athletic tiene como una de sus principales prioridades la inversión en los jugadores de su propia cantera, cosa que provoca discusiones, a veces airadas, entre simpatizantes de uno y otro equipo, defendiendo, especialmente los bilbaínos, la *forma de hacer* del Athletic, en el cual “son todos vascos” y aduciendo, además, los mejores resultados de su equipo en las competiciones en las que han participado.

Como señala McClancy (1996b) con relación al club vizcaíno, el Athletic de Bilbao juega un papel importante en la construcción de la *comunidad vasca*, a través, por un lado, de un particular estilo de juego, basado en un fuerte temperamento y en pases largos, que ha llegado a ser algo defendido como “peculiarmente vasco” y, por otro, en la unión<sup>421</sup> entre el deporte y el idioma, en la cual ambos diacríticos se potencian mutuamente en una importante acción, tanto identificadora como diferenciadora.

Es en este sentido que el deporte y más concretamente el fútbol, considerado como “deporte de masas”, se convierte en un instrumento de identificación importante; a un nivel ciertamente distinto que el que pueden llegar a mover los deportes *autóctonos*. Su mayor proyección social, su mayor extensión territorial –se practica en los cinco continentes– y su amplia popularidad hacen de este deporte un instrumento de excepción, en el cual las vías de identificación han de ser, forzosamente, distintas de las utilizadas en otros deportes más restringidos y “propios” para fines similares. Distintas y, sin embargo, de igual manera construidas socioculturalmente y es innegable que con una gran eficacia simbólica.

---

las convicciones ideológicas o adscripción política personal. (...) Esta singularidad en el comportamiento del Athletic habría sido interiorizada por el conjunto social, convirtiéndose en una seña de identidad compartida y celosamente conservada precisamente por su capacidad de generar unanimidad social” (Unzueta, 1999:148).

<sup>419</sup> Campeón del mundo, por cierto, con la selección *Intercultural* francesa, en 1998.

<sup>420</sup> Comentario periodístico ante la marcha del jugador vasco-francés Lizarazu del Athletic de Bilbao (Onda Cero Euskadi, conexión nacional con Onda Rambla, 25 de junio de 1997).

<sup>421</sup> Como veíamos más arriba –y veremos nuevamente más adelante–, por ejemplo, en el caso mencionado de la *Korrika*.

## ***Etnicidad y nuevos rituales deportivos urbanos: La Korricursa de Barcelona***

Hemos visto hasta el momento, con relación al diacrítico deportivo, dos vías específicas en referencia a la construcción sociocultural de la identidad y a la reivindicación *étnica*. Analizaremos en las líneas que siguen un tercer caso, en el cual el diacrítico deportivo se encuentra íntimamente ligado al lingüístico en aras de la construcción social y cultural de una identidad reivindicada étnicamente. A través del caso concreto de la *Korricursa* de Barcelona –carrera de relevos en apoyo del euskera organizada por los residentes vascos en la ciudad de Barcelona a imagen de la *Korrika* vasca– observaremos el proceso de creación de nuevos *rituales*<sup>422</sup> *deportivos urbanos ideados por los actores mismos del grupo estudiado y que son, al mismo tiempo, vividos por los individuos como rituales de identificación colectiva y de construcción y reivindicación étnica*.

### **Aspectos del ritual**

Segun Hocart (1985:72-73), “una de las técnicas para asegurar la vida (en común) es eso que llamamos ritual. (...) el ritual no es una búsqueda de la vida, sin más: es una búsqueda social”. Así, pues, podemos decir que el ritual ha estado –está y estará– siempre omnipresente en todas las épocas y en todas las sociedades humanas.

Pero el ritual es, eminentemente, repetición. Y a través de esta repetición, de esos “actos controlados”, el grupo asegura tanto la estabilidad como el orden social. Además “el ritual es expresivo, un modo de manifestar las cosas. La *expresividad*, por tanto, es un elemento imprescindible en las representaciones rituales” (Fernández de Larrinoa, 1997). Es esta expresividad la que hace al ritual visible para todos los miembros del grupo y la que posibilita así, que el ritual sea compartido y transmitido.

Los rituales son, de este modo, un “medio eficaz de transmisión de presupuestos ideológicos y de intensificación de los valores propios de los grupos que los organizan y/o protagonizan” (Del Valle, 1993:123). Sin embargo, la visión que más nos interesa destacar aquí es la que expone Maffesoli (1990:244) al expresar que “el ritual, al confortar el sentimiento de pertenencia<sup>423</sup>, (...) permite la existencia de grupos”. Sánchez Martín (1991:78), en referencia más específica al hecho deportivo y siguiendo al mismo Maffesoli, afirma igualmente que “el ritual, gracias a la articulación de símbolos y a la proxemia (estar juntos), produce la solidaridad ética (sentir en común)”.

<sup>422</sup> Sobre el deporte como ritual, cf. Sánchez Martín (1991); Augé (1999); Segalen (1998).

<sup>423</sup> El mismo Hocart (*op.cit.*:74) dirá que “el ritual es esencialmente emocional”.

Ritual y deporte no son, ni mucho menos, categorías excluyentes. Más bien al contrario, todo deporte implica un ritual en todos los sentidos que recientemente hemos señalado. Por un lado, el ritual *impone* la estabilidad y el orden “social” a la manifestación deportiva. Igualmente, el ritual aporta a ésta su expresividad y, asimismo, al ser recreado y reconocido por los actores, permite, entre otros aspectos, la posibilidad de la construcción social y cultural de la identidad a través del acto deportivo; aquello –podríamos añadir– que, como ya hemos señalado, Maffesoli llamaría el “sentir en común” y el “estar juntos”.

El deporte se convierte así en un *diacrítico* y en este sentido, como señala Deshen<sup>424</sup> con relación a la identidad de los grupos étnicos, “el foco de estudio (...) deben ser los componentes elementales de la etnicidad, esto es, las acciones particulares que se pueden describir como acciones étnicas, aquéllas a las cuales se reclama un origen común, antecedentes o cultura. En la etnicidad urbana (...) los grupos pueden ser más difusos y, sin embargo, las acciones son algo concreto y específico”. La *Korrika* y la *Korricursa* son construidas, así, como acciones simbólicas –rituales–; acciones étnicas, en cualquier caso.

### La *Korrika* vasca como punto de referencia

En apartados anteriores nos hemos referido ya en alguna ocasión a la *Korrika* vasca. *Korrika* es una carrera de relevos a nivel popular –a relevos de 1 km– en la cual se recorren los siete territorios vascos (más de 2.800 km), a ambos lados de la frontera pirenaica. Como muy bien ha explicado la antropóloga Teresa del Valle<sup>425</sup> en sus diversas obras dedicadas a este tema (1988, 1991, 1993), la *Korrika* surge en el contexto urbano vasco a principios de los años ochenta<sup>426</sup> y su finalidad es el apoyo de la población al euskera, así como conseguir aportaciones económicas para la reeuskaldunización. La organización corre a cargo de AEK (*Alfabetatze Euskalduntze Koordinakundea*, o Coordinadora de Alfabetización y Euskaldunización), una organización popular que lleva más de 30 años dedicada a la enseñanza y la promoción del euskera. El factor lingüístico actúa, pues, como marco de referencia general y el contacto con él es continuado a través de toda la carrera.

<sup>424</sup> Deshen, S. “Political Ethnicity and Cultural Ethnicity in Israel During 1960”, cit. Del Valle (1991:743).

<sup>425</sup> Del Valle es la investigadora que más atención ha prestado hasta hoy a la *Korrika* y, por lo tanto, referencia obligada en cualquier aproximación a este tema. Ha realizado el más importante estudio hasta el momento sobre la *Korrika* desde un punto de vista social y simbólico: *Korrika. Rituales de la lengua en el espacio* (1988), el cual hemos tomado siempre como referencia de análisis para referirnos a la *Korrika* que se lleva a cabo en Euskal Herria.

<sup>426</sup> Segalen (1998b:408, 1998:61) señala cómo el fenómeno de las carreras a pie (relevos, maratones, millas urbanas, etc.) como deporte, especialmente urbano, nace a finales de los años sesenta y se desarrolla sobre todo durante la década de los setenta. *Korrika* nace dentro de esta dinámica deportiva, a finales de esta década (la primera se realiza en el año 1980), en un momento, además, con relación a la lengua vasca, coincidente –tras el nuevo advenimiento de la democracia y de las instituciones autonómicas– con una recuperación y una reivindicación del euskera a nivel tanto institucional como civil.

Para la comprensión de Korrika es importante el conocimiento del contexto en el que se desarrolla y dentro de él, la existencia de un núcleo importante de gente cuyo marco de referencia es el euskara (...) (que) actúa como elemento diferenciador (Del Valle, 1988:18).

El modelo de Korrika aúna, de esta forma, la citada carrera de relevos con una importante reivindicación lingüística, que considera al euskera como un elemento definidor de primer orden. La acción deportiva se sitúa así como un medio instrumental de expresión identitaria a través del diacrítico lingüístico. La construcción de la estructura de identificaciones se realiza, de este modo, con relación a la lengua como elemento de referencia y a través de la acción deportiva como componente mediador.

Cuando se dice que viene la *Korrika*, para mí es el pueblo el que viene (...) (Es) una forma de reivindicación de la identidad nacional<sup>427</sup>.

El papel definidor que se concede a la lengua vasca la sitúa, asimismo, como un elemento integrador de primer orden: “(A través de Korrika), en seiscientas horas, AEK te ofrece *la posibilidad de hacerte euskaldun*” (Del Valle, 1988:270). La capacidad integradora del euskera permite a aquéllos que lo aprendan entrar a formar parte de un “conjunto de vivencias” común y diferenciado dentro del cual el idioma es considerado como un elemento de primordial importancia, capaz de integrar, de convertir en *euskaldunes* (*euskaldunak*<sup>428</sup>) a aquellos que participen. La acción deportiva es empleada, de este modo, como un útil desde el cual se posibilita la construcción sociocultural de la identidad colectiva. Como un elemento desde el cual se permite la recreación del proceso identitario del grupo.

Korrika, a su vez, puede considerarse como *ekintza* (acción) en el sentido que toda ella es una manifestación del valor del movimiento como expresión de la importancia de la lengua. (...) Implica un esfuerzo físico porque genera y consume *indarra*<sup>429</sup> (*energía biológica*).

(Del Valle. *op. cit.*:82)

## La *Korricursa* de Barcelona

La *Korricursa* –nombre mixto compuesto por la palabra vasca *Korrika* y por la catalana *cursa*: carrera– es también, como hemos avanzado más arriba, una carrera de relevos en apoyo del euskera organizada por los residentes vascos en la ciudad de

<sup>427</sup> Declaración de un miembro de AEK, entidad organizadora de la *Korrika*, en Del Valle (1988:243).

<sup>428</sup> Etimológicamente, *aquéllos que hablan euskera*; es decir y por extensión, *vascos*.

<sup>429</sup> Sobre el concepto de *indarra* desde un punto de vista antropológico, cf. Ott (1992).



# Euskararen eguna Bartzelonan

■ Hiri kataluniarrek euskaraz egin zuen atzoko egunean. ■ Euskararen lekukoak Bartzelonako kaleetan zehar korritu zuen. ■ Prestatutako jaia, afari herrikoi batekin bukatu zen.

Sagrada familia, Gaudiren obrak ikusgarriak, bere aurretik pasatzen ikusi zuen euskararen alde festa. Euskarak bizirik jarraitzen duela ikusi ahal izan zuten bartzelonarrek, argazki kamara bat bakarrik ere ez zuelarik zantzarren ikuskizun bitxia Ramblasetik gora objektiboan hartu gabe pasatzen utzi. Euskararen eguna izan zen, baina Euskal Herrian izan beharrean, kataluniar hiri nagusienera joan zen oraingo aldarrikapena.

BARTZELONA  
IKASI GOROSTIDI

Dantzariak, trikitilariak, txalaparten doinu majikoa, tartean euskaltzale eta harri-dura adierazten zuten jende multzoa euskarak behar duen euskarria eta bultzada ematen saiatu ziren eta baita lotu ere. Azken hamabost urte hauetan Nafar etxeko eskara sekzioak euskarari beraz egindako lana omenitzeko auzoa zuten atzoko egunak. Goizeko 10.30etan hasi zen atzoko ikuskizuna Kolon monumentuaren pean. Irudieko joaldun eta zantzarrek, beren janzkera eta zarata bereziarekin Ramblas ibilgune ospetsuan gora egin zuten unibertsitate esparantzazaino.

Euskaltzaleek euskara oso berran sentitzeko aukera izan zuten

atzoko egunean zehar eta horren lekuko Xabier Nabarte, azken hogeita hamar urte hasietan euskara eta euskal kultura Bartzelonan bultzatzen ari izan dearen hitzak ditugu. «Gaurko eguna ongi amaitzen bada jubilatu egingo naiz, nereak egin da ia!».

«Korrikurra» izenarekin, korrika antzerako ekitaldia prestatzen zuten antolatzaileek eta hainbat eta hainbat lagunek Bartzelona osoa zeharkatu zuten euskararen lekukoak pasatuz.

Korrikuraren azken metroak Xabier Nabarte aranoarrak korritu zituen, berak euskararen alde egindako lana omendu eta eskertuz. Antolatzaileen esanetan Nabartek ezik, Etsarri Arantzako Aslemtari (Kataloko Bit-



Dantzak, trikitilariak eta bertsolariak izan ziren.

tori Muguruzak ere merezi zuten omenaldia jasotzea, euskararen eguna bere laguntzarik gabe ez baitzen posible izango.

## «Euskarak kolorerik ez»

Xabier Nabarte aranoarra oporterata etorri zen orain dela hogeita hain hamar urte eta denbore-

neko opporak pasatzen jarraitzen duela dirudi.

Berehala hasi zen euskararen aldeko emankizunak antolatzen eta nafarren etxean euskara eskolak bultzatzen saiatu zen hasiera batetik. Askotan Nafarren etxeko zombait bazkidek, euskararekin loturirik ez zutenek batez ere, redifikazio munduan sartzen zi-

tuzen Nabarte eta bere lagunek euskararen alde egiten zituaten ahaleginak. Baina Nabartek esaten duen bezala «euskarak ez da kolorerik». Pello Gereaño izan zen euskarazko lehen irakaslea. Berrogeita lau lagun elkartu ziren aurreneko klasean, nahiz eta kurtsoren amaieran lau besterik ez egon. Egun ere, beste lasrogeita hiru ikasle daude euskarazko hiru irakaslerekin eta euskarak Katalunian harrera oso ona izan dela aitortzen digute Nabarte eta Aitor Karasotorek, azken hau Korrikuraren arduradua nagusia. Atzoko festa afari bat izan behar zuen hasiera batean. Nabarteterekin euskal afari bat antolatu behar zutela pentsatzen hasi ziren, baina Oskorri taldearen kontzertu batean plan gaztiak aldatsa zintzen. «Eguneko euskal giroa ikusi genuen eta afari bat baino zerbait gehiago egitea pentsatu genuen eta hortik irten zen Korrikuraren ideia», esaten du Etsarri Arantzako Aitorrek. Hala eta guztiz aurtengoa entrenamendu gisa hartu dute, aurrerantzean festa handi bat antolatzeko ideiak gero eta indar gehiago hartzen duzterik.

*Noticia de la prensa aparecida en Euskal Herria sobre el Euskararen Eguna de Barcelona.*

Barcelona a imagen de la *Korrika* vasca. Si la *Korrika* es, en palabras de Del Valle (1993:131) “un ritual cercano en el tiempo, ya que su primera celebración fue en 1980”, la *Korrikurra* barcelonesa es, evidentemente, un ritual aún mucho más reciente, ya que la primera carrera de estas características se celebró en 1993 y ha contado hasta el momento con tres ediciones –se ha celebrado bianualmente, en 1993 y 1995 y, tras un breve período de inactividad, se ha reanudado su organización en 1999<sup>430</sup>– con algunas modificaciones formales impuestas desde el gobierno municipal. A la importancia de analizar el hecho deportivo/simbólico en sí, hay que añadir el interés de un ritual que se encuentra aún en vías de formación y de asentamiento y que permite, por esta misma razón, la posibilidad de observar los mecanismos mediante los cuales el grupo organizador asienta, a través –entre otros mecanismos– del mencionado ritual las bases de su singularidad.

<sup>430</sup> Nuestro trabajo de campo fue finalizado de manera intensiva en 1998, motivo por el cual ha abarcado únicamente las dos primeras *korrikuras*, sobre las cuales hablaremos aquí. A la tercera edición (1999) nos referiremos mucho más superficialmente, aunque en alguna ocasión puede servirnos como un contrapunto comparativamente interesante.

## La creación de un ritual

Como hemos comentado ya más arriba<sup>431</sup>, en el año 1993 se funda en Barcelona la asociación cultural *Euskide Kultur Elkarte*, creada por un grupo de jóvenes vascos residentes en Cataluña y con sede en Barcelona. El principal objetivo de la nueva entidad se centrará en dar a conocer la cultura vasca en Cataluña, principalmente a través de la organización de diversos actos participativos desde los cuales mostrar esta especificidad. A partir de 1994, *Euskide* se vinculará, de manera independiente, a la *Euskal Etxea*, casa vasca de Barcelona, formando parte, incluso, varios de sus miembros de la junta directiva de esta entidad a partir de las elecciones internas realizadas en 1995.

Uno de los primeros actos que la organización se propone llevar a cabo, en el mismo año de su fundación, es la celebración del *Euskararen Eguna*, el Día del Euskera, cuya actividad central es, precisamente, la *Korrikursa*. Tomando como base el sistema y los objetivos de la *Korrika* vasca, la *Korrikursa* de Barcelona se plantea como un acto tanto deportivo como festivo<sup>432</sup> de apoyo simbólico y práctico al euskera.

La primera vez vino bastante gente; unas setenta personas o así. Coincidió que había bastante gente de Euskal Herria. Lo pasamos de miedo (...).

(Declaración de un miembro del comité organizador)

Pero la *Korrikursa* es, eminentemente y a través de *Euskide*, un ritual que enfatiza la existencia, la recreación y la construcción de un *nosotros* común, de un *nosotros* vasco en Cataluña.

A muchos los conocí allí (en la *korrikursa*), a (...) y a (...) (cita varios nombres). Estábamos estudiando aquí todos, pero no nos conocíamos (...) Primero conocimos a unos y luego a otros y tal y ‘yo soy vasco’ y ‘yo también’ y ‘yo soy de no sé dónde’ (...)

(Varón, guipuzcoano, estudiante en Barcelona y miembro de *Euskide*)

La primera *Korrikursa*, celebrada en 1993, aunque organizada directamente por los miembros de *Euskide*, se realizó bajo el marco más general del programa de enseñanza del euskera de la Casa de los Navarros, *Nafarren Etxea* –en ausencia de una *Euskal Etxea* en activo que pudiese llevar adelante la iniciativa; los “hermanos de la *Nafarren Etxea*”, quienes acogen de este modo bajo su techo la actividad de los vascos en Barcelona, *en muchos aspectos coincidente con su propia iniciativa*. La organización de la *Korrikursa* es concebida así como una actividad de “los vascos<sup>433</sup>”

<sup>431</sup> Cf. *supra*, el apartado titulado: *Euskide, asociación cultural joven*.

<sup>432</sup> Lo cual se expresa ya, como habíamos visto, en los Estatutos mismos de *Euskide*: “Nuestras actividades tendrán un marcado carácter festivo como expresión de la cultura vasca” (cf. *supra*).

<sup>433</sup> Término éste que incluye también aquí a los navarros *euskaldunes*, quienes, evidentemente, acogen la enseñanza de este idioma en sus aulas y celebran también, por lo tanto, el *Día del Euskera*.

en Cataluña. Su finalidad, como la del resto de actividades llevadas a cabo, es la de dar a conocer la cultura y la lengua vascas a la “sociedad receptora”; pero, al mismo tiempo, se trata de autorrecrear y, evidentemente, de construir –reconstruir– un *no-sotros* vasco en la diáspora catalana.

## La construcción simbólica del territorio

Con relación a la *Korricursa* vascobarcelonesa, centraremos nuestra atención especialmente en lo que se refiere a la construcción simbólica del espacio en tanto que “lugar de identidad” (cf. Augé, 1996:147). Y es que uno de los aspectos más interesantes de la organización de la *Korricursa* es su recorrido, construido, como tantos otros aspectos, a imagen de la *Korrika* vasca.

No cabe la menor duda, en nuestra opinión, de que la concepción de un territorio en cualquier sociedad es una construcción social que se da en base a una situación geográfica dada. Y ello, aplicado al caso que aquí nos ocupa, ocurre tanto en referencia a la misma Euskal Herria como a la diáspora vasca. Un ejemplo en referencia a la diáspora vasca en los Estados Unidos y a su construcción y utilización específica del territorio en el que residen los vascoamericanos podemos encontrarlo a propósito de la organización de los festivales vascos en el Oeste americano –y más concretamente sobre el Festival de Sparks (Reno, Nevada) de 1959–, con relación al cual Fernández de Larrinoa (1997) nos dice: “También desde el punto de vista geográfico, se dio un comportamiento bastante simbólico, ya que el festival se celebró en Reno. El punto medio entre los vascos de California (navarros) y de Idaho (vizcaínos) era Nevada, donde además residían vascos de ambas comunidades, que a pesar de cohabitar en el mismo espacio geográfico, no se mezclaban, ya que cada comunidad llevaba a cabo sus propias actividades culturales y relaciones humanas<sup>434</sup>”.

En referencia particularmente a la *Korrika* vasca, del Valle señala que:

Desde la primera *korrika* aparece gráficamente la imagen del mapa entero de Euskal Herria en el que se nota la ausencia de referencias territoriales, fronterizas o continentales. La silueta aparece aislada, recortada, fuera de cualquier contexto geográfico, peninsular y europeo y por el diseño, lo mismo podría ser una isla que un continente (Del Valle, *op.cit.*:153-154)

La referencia de la tierra desde la misma Euskal Herria se nos hace manifiesta a través de esta cita: la silueta de la tierra vasca aislada, ilimitada, sin fronteras –unidos los territorios pertenecientes a los Estados español y francés– y “fuera de cualquier contexto geográfico”.

<sup>434</sup> Cf. también, principalmente, la obra ya clásica e imprescindible de Douglass y Bilbao (1986), de la cual Fernández de Larrinoa toma algunos de los datos para su interpretación.

El hecho de que en el caso que nos ocupa, tanto la *Korrika* vasca como la *Korricursa* vascocatalana sean dos carreras a pie que se llevan a cabo a través de recorridos concretos, implica la necesidad de una construcción y una preparación específica del territorio, que se convierte de este modo en un “lugar de identidad”. Así como la *Korrika* recorre –evidentemente a un nivel superior, tanto de medios como de participación– los siete territorios vascos a ambos lados de la frontera pirenaica<sup>435</sup>, la *Korricursa*, algo más que simbólicamente, ha situado su transcurso en sus hasta ahora dos ediciones celebradas entre lugares de marcado simbolismo para los vascos residentes en Cataluña. Y dicho simbolismo, especialmente activo en la construcción del territorio, no juega en absoluto un papel menor.

En su primera edición (1993) y encontrándose todavía sin actividad la *Euskal Etxea*, –es éste un dato importante, como hemos mencionado ya más arriba y como veremos también seguidamente–, la *Korricursa* planteó el recorrido siguiente:

- Universitat Central (Gran Via, 585).
- Calle Aribau (hasta València)
- Calle València (hasta Marina)
- Calle Marina (hasta Rosselló)
- Calle Rosselló (hasta Maragall)
- *Nafarren Etxea*/Casa de los Navarros (Paseo Maragall, 375-381).

El hecho de tomar su salida en la Plaza de la Universitat, frente al edificio central de la Universidad, no es en absoluto banal. Además de ser un centro cultural y festivo importante en la ciudad, la Plaza de la Universitat revestía una especial significación, ya que en el mismo edificio central de la Universidad Central de Barcelona se impartían en ese momento y dentro de la carrera de filología, las únicas clases de euskera a las que podía asistirse en Barcelona (y en Cataluña en general), junto con las impartidas en *Nafarren Etxea*, la Casa de los Navarros en Barcelona<sup>436</sup>.

Vemos que el hecho de iniciar la *Korricursa* en la Universitat de Barcelona no es un hecho casual. La celebración del *Euskararen Eguna* se concibe claramente dentro de una construcción/apropiación/utilización del espacio urbano específica que nos lleva a recorrer “los caminos del euskera” desde el lugar donde se lleva a cabo su enseñanza oficial –la Universitat de Barcelona, con el académico Ibon Sarasola al

<sup>435</sup> Los siete territorios vascos son, como hemos dicho ya anteriormente: Araba (Álava), Bizkaia (Vizcaya), Gipuzkoa (Guipúzcoa), Nafarroa (Navarra), Lapurdi (Labourd), Zuberoa y Behe-Nafarroa (Basse Navarre), los tres últimos situados en el lado continental.

<sup>436</sup> Los cursos impartidos en el *Batzoki* dejaron de existir en 1992. En 1993, en septiembre –como hemos visto–, serían inaugurados los primeros cursos de euskera en la *Escola Oficial d'Idiomes* de la Generalitat de Catalunya. Tras la reapertura de la *Euskal Etxea*, se darán también, a partir de septiembre de 1994, cursos de euskera en esta misma entidad.

frente<sup>437</sup>— hasta la institución decana en Barcelona de la enseñanza del euskera —y coorganizadora del acto—: Nafarren Etxea, la Casa de los Navarros.

Es una forma de unir el euskera. Tiene que acabar aquí, que es donde se enseña. El dinero que se saque, va a ser para eso (...)

(Mujer, guipuzcoana<sup>438</sup>, 25 años)

El recorrido transcurría por las calles de la ciudad, llegando hasta la meta, situada en la misma *Nafarren Etxea*, donde se realizó la celebración final del acto, con música y actuaciones folklóricas, una cena popular vasca, amenizada con música tradicional (*txistularis*, *dantzaris*, *trikitilaris*, *bertsolaris*, cantantes...) y celebrada, también de manera altamente simbólica, en el frontón<sup>439</sup> de *Nafarren Etxea*.

Es todo lo que expresa nuestra forma de ser (...) Nuestra cultura. Hemos venido corriendo hasta la *Nafarren Etxea*, siguiendo la carrera y (...) aquí la música. La cena (...) Celebramos los (nuestros) orígenes con (...) los nuestros.

(Varón, guipuzcoano, 64 años<sup>440</sup>)

En una de las presentaciones elaboradas durante la preparación de la segunda edición del *Euskararen Eguna*, celebrado el 6 de mayo de 1995, el presidente de *Euskide* planteaba que:

En 1993, la asociación *Euskide* tuvo la ocurrencia de organizar en Barcelona el primer Día del Euskera, con un incuestionable éxito de público y de participación<sup>441</sup>.

Y añade igualmente que:

Ahora, como dos años atrás, la Asociación Cultural *Euskide*, con la colaboración de *Nafarren Etxea*-Casa de los Navarros y este año con la participación de la ya en marcha *Euskal Etxea*, está organizando la celebración del *II Euskararen Eguna Korrikursa'95* en Barcelona<sup>442</sup>.

<sup>437</sup> Aunque no únicamente. Como hemos visto anteriormente, la Universitat de Barcelona había ofrecido ya en el pasado cursos de euskera a cargo de personajes tales como Odón de Apraiz, Ángel de Apraiz o el padre capuchino Mikel de Alzo: "el 30 de noviembre de 1930 la delegación de Eusko Ikaskuntza en Barcelona inaugura en la Universidad una cátedra de lengua vasca", cf. *Boletín de la Sociedad de Estudios Vascos (BSEV)*, nº 48. 1930, p. 41; cf. *supra*, el capítulo titulado: *La Sociedad de Estudios Vascos-Eusko Ikaskuntza (SEV-EI)*.

<sup>438</sup> Entrevista realizada en 1993.

<sup>439</sup> El frontón, además de ser un espacio donde se celebran los partidos de pelota, es ampliamente utilizado, tanto en Euskal Herria como muy especialmente entre los vascos de la diáspora, como un lugar idóneo donde celebrar las fiestas y cenas y comidas populares. El frontón ofrece una doble utilidad: por un lado, la de proporcionar un espacio amplio y cómodo donde organizar cualquier acto que implique a mucha gente, permitiendo la libertad de movimientos y la capacidad necesaria dentro de un espacio cerrado, aunque de fácil acondicionamiento y limpieza posterior. Y, por otro lado, es, evidentemente, un lugar simbólico importante, donde se organizan las competiciones del "deporte vasco por excelencia" —como hemos visto más arriba— y que permite, por este mismo motivo, recrear y reivindicar la identidad en un espacio grupal reconocido como propio.

<sup>440</sup> Entrevista realizada en 1993.

<sup>441</sup> *Euskide*. Presentación de la *Korrikursa'95* (documento interno inédito).

<sup>442</sup> *Ibid.*

Tras la reapertura de la *Euskal Etxea*, la *Korricursa* modificará el lugar de inicio de la carrera, con salida en la placeta de Montcada, en la entrada principal de la nueva sede de *Euskal Etxea*.

El esquema de dicha celebración no variará mucho de la edición anterior: festival de música y danzas, actuaciones (...) y una *Korricursa*, carrera festiva y participativa por relevos, que enlazará *Euskal Etxea* (...) con *Nafarren Etxea*-Casa de los Navarros, donde se hará una cena popular amenizada con actuaciones en directo<sup>443</sup>.

El recorrido, esta vez más que nunca, toma un cariz de un excepcional simbolismo: nuevamente a imagen de la *Korrika*, la *Korricursa* barcelonesa traza su recorrido entre los “territorios vascos” de la ciudad: la *Euskal Etxea*-Casa de Euskadi y la *Nafarren Etxea*-Casa de los Navarros, uniendo simbólicamente los territorios vascos de Barcelona y construyendo, de esta manera y a través de la cita deportiva, el “territorio vasco” en la diáspora.

(...) Es normal. Son los dos sitios donde se enseña euskera y ésta es una carrera del euskera. (...) Es (...) de la casa de los vascos a la de los navarros. Los que hablan euskera (...)

(Mujer, guipuzcoana, 47 años<sup>444</sup>)

La *Korricursa'95* se inició alrededor de las 10 de la mañana del sábado 6 de mayo, en la Plaza de les Olles, junto a la *Euskal Etxea*, con la organización de un montaje de animación de la fiesta<sup>445</sup> con música a cargo de *Txalapartaris*, *trikitilaris* y *txistularis*, así como una degustación gratuita para los asistentes de productos vascos: *txistorra*, queso, sidra y *txakolí*. Alrededor de las 12 del mediodía, daría comienzo la *Korricursa* propiamente dicha, con el inicio de la carrera y los primeros relevos. El recorrido planteado en esta ocasión seguiría el trazado siguiente:

- *Euskal Etxea* (placeta Montcada)-Plaza de les Olles (fiesta de inauguración e inicio)
- Paseo de Colón
- Les Rambles
- Rambla de Catalunya
- Calle València (hasta Marina)
- Calle Marina (hasta la calle Indústria)
- Calle Indústria (hasta el paseo Maragall)
- *Nafarren Etxea*-Casa de los Navarros (Paseo Maragall. Recibimiento de la *Korricursa*)

<sup>443</sup> *Ibíd.*

<sup>444</sup> Entrevista realizada en 1995.

<sup>445</sup> “*Korricursa'95* es una carrera festiva y participativa, de carácter no competitivo, en favor del euskera” (Programa de la *Korricursa'95*).

El final de la carrera, previsto alrededor de las 13:30 h., tuvo lugar con algo de retraso sobre el tiempo previsto y poco más tarde de las 14 h. se iniciaba la comida popular, celebrada, al igual que en la edición anterior, en el frontón de *Nafarren Etxea* y amenizada, al igual también que en la ocasión anterior, por música popular y actuaciones (*txalapartaris, trikitilaris, txistularis, bertsolaris...*).

En esta segunda edición, sin embargo, la participación del público fue menor que en la edición anterior. Durante la primera *Korricursa*, en 1993, diversas personas –relacionadas algunas de ellas, bien con la *Korrika* misma, bien con la enseñanza y la promoción del euskera– se habían desplazado a Barcelona procedentes de Euskal Herria, algunas de ellas expresamente con motivo de la celebración de la *Korricursa*. En la segunda edición, sin embargo, pese a la menor participación, ello no impidió ni la celebración colectiva ni el tono ampliamente festivo de la jornada. Alrededor de quince personas iniciaron la salida –por relevos– de la carrera en la plaza de les Olles, que fue seguida por un público numeroso durante todo el recorrido, hasta la llegada situada en la *Nafarren Etxea*.

En su reciente tercera edición<sup>446</sup> de 1999, la *Korricursa* de Barcelona se ha visto obligada a cambiar de forma. Ante una negativa –en principio por motivos formales– del permiso para la celebración de la carrera de relevos, la *Korricursa* tomó la forma alternativa de una *Bicicursa*, es decir, el mismo formato que la carrera anterior, las mismas motivaciones y celebraciones y el mismo recorrido, pero con la bicicleta como vehículo de transporte para todo el trayecto. Del mismo modo, no se trató, en esta ocasión, de una carrera de relevos, como lo había sido en años anteriores, sino de una carrera no competitiva en bicicleta a lo largo de todo un recorrido preestablecido, para el cual sí se consiguió el correspondiente permiso municipal. Una informante nos comentaba recientemente que:

(...) No es lo mismo. Pero yo me lo pasé bien ¿eh? Lo peor fue que (...) no tenía bien el freno de la bici (...) y en la calle Valencia, imira! ¡Me pegué una leche! La muñeca fracturada. ¡Un desastre! Pero nada, de todo esto (señala el yeso), nada hasta el lunes. Fui a la comida en la Casa de los Navarros y luego a casa y tal (...)

(Mujer, nacida en Aragón de origen guipuzcoano, 35 años<sup>447</sup>)

La *Korricursa* de Barcelona continúa su andadura –esta vez bajo la forma de *Bicicursa*– dentro del panorama de la diáspora vasca en Barcelona. Será interesante observar qué ocurre en el futuro con esta carrera y cuál es la forma que definitivamente toma: si vuelve a sus orígenes, cercanos a la *korrika* vasca, o continúa su caracterización de manera más o menos independiente, como fruto de la dinámica propia de los vascos de la diáspora barcelonesa. En este sentido, vemos cómo la construcción de

<sup>446</sup> A la cual no nos referiremos más que muy someramente, ya que, como hemos comentado antes, nuestro trabajo de campo había concluido ya en el momento de su realización.

<sup>447</sup> Declaración recogida especialmente en 1999.

las acciones vascas fuera de Euskal Herria es siempre particular y tiene en cuenta tanto el medio social al cual pertenece y en el cual se desarrolla como el resto de grupos en contacto en dicho medio, que obligan, como hemos visto, a una renegociación continua de las acciones a llevar a cabo y, eventualmente, en ocasiones, a una posible modificación/transformación de las mismas, al menos en aquello que respecta a sus aspectos más formales, aunque no, finalmente, a aquéllos que se refieren al trasfondo general y a los contenidos simbólicos de las mismas.

### Simbolismo y construcción del “nosotros”

Un aspecto comparativamente importante entre las dos carreras, a nivel simbólico, es el de la utilización y función del testigo. Al tratarse en ambos casos de carreras de relevos, los corredores se van pasando entre sí un testigo que, teniendo también en ambos casos la carrera una amplia relación con la lengua vasca, tiene un significado simbólico que se sitúa más allá del hecho deportivo en sí mismo.

Según Del Valle, en referencia a la *Korrika* vasca, el testigo es “el protagonista de *Korrika*. Externamente se trata de una talla cilíndrica, hueca, realizada con detalles ornamentales en cada extremo, obra del escultor vasco Remigio Mendiburu. (...) El testigo simboliza el euskara” (1991:752). “En cada *Korrika* lleva dentro un mensaje<sup>448</sup> y en manos del primer corredor y del último marca el comienzo y el fin de la carrera” (1993:127; 1988:18). Al final de la *Korrika*, el mensaje, relativo al (y en apoyo del) euskera, es extraído del testigo y leído públicamente, siendo éste uno de los momentos simbólicos más importantes de la carrera y que marca el fin de la misma.

Como vemos en el caso de *Korrika*, el protagonismo del testigo es realmente importante: “simboliza el euskera” (que es, a fin de cuentas, el motivo de la carrera) y marca tanto el inicio como el final de la acción deportiva. Igualmente, *lleva dentro un mensaje*, que ha de ser leído al final de la *Korrika* y que manifiesta, asimismo, algún hecho o recomendación importante con relación, tanto al euskera como al “nosotros” colectivo vasco.

En el caso de la *Korricursa* de Barcelona, sin embargo, el protagonismo del testigo es mucho más relativo. A diferencia de la *Korrika*, el testigo de la *Korricursa* es mucho menos “simbólico”: se trata de un cilindro de madera, macizo, sin labrar y sin ahuecar; y, por supuesto, al no estar ahuecado, no lleva dentro ningún mensaje para poder ser leído al final de la carrera<sup>449</sup>.

<sup>448</sup> En la primera *Korrika*, el testigo llevaba en su interior una carta de Ricardo Arregui a José María de Satrustegui. En esta carta, de 1966, puede leerse: “Unos jóvenes colaboradores deseamos cumplir nuestro papel desde dentro de Euskal-tzaindia” (...) Para ello se ha pensado en una “acción consistente en enseñar a leer y escribir a los euskaldunes que no lo saben” (citado en Del Valle, 1991:747).

<sup>449</sup> Al menos, así ha sido en las ediciones que hemos podido observar.

Al principio queríamos hacer uno hueco y poner dentro algún mensaje, o algo, pero al final (...) el tiempo se echó encima y no lo pudimos hacer (...)

(Declaración de un miembro del comité organizador)

El testigo se utiliza pasando de mano en mano, como en cualquier carrera de relevos. Sin embargo, el protagonismo marcado que posee el testigo de la *Korrika* se encuentra ausente en la *Korricursa*, en la cual es el conjunto en sí mismo, la acción deportiva y su significado general, así como los lugares de partida y de arribada, lo que aporta el innegable simbolismo presente durante todo el acto deportivo, durante toda la jornada.

Es todo una fiesta. Es una ocasión para reunirnos los vascos y celebrar lo de nuestra tierra. Yo he asistido también a la *Korrika* y son cosas que se viven (...).

(Declaración de un asistente –no participante– a la *Korricursa*)

En tanto que *acción (ekintza)*, la *Korricursa* es un ritual que enfatiza la recreación y la construcción de un *nosotros* común; de un *nosotros* vasco en Cataluña. Al igual que la *Korrika*, la *Korricursa* está organizada en torno a la lengua vasca como elemento central. Sin embargo, los resultados para el apoyo material de ésta son –han sido, hasta el presente– más bien limitados –y en absoluto comparables a los conseguidos por la organización AEK con relación a su *Korrika*. No podemos decir lo mismo en lo que respecta a los resultados simbólicos. La *Korricursa* ha conseguido situarse como una actuación relativamente establecida a lo largo de sus ediciones en el calendario de actividades de los “vascos catalanes” y su voluntad de continuación es manifiesta. Con ello consigue cumplir hasta el momento, además, otro de los requisitos del ritual: la repetición y, así, la instauración de un orden social más o menos establecido. Un orden social que solidifica las actuaciones y las inquietudes grupales asentando las bases para el fundamento de un “nosotros” específico.

Hemos presentado aquí, bajo diversas formas, una posible propuesta para un análisis de la construcción y recreación sociocultural de la identidad a través del deporte. En el caso del juego de pelota, hemos podido apreciar cómo el hecho de practicar un deporte determinado puede convertirse en un elemento de identificación grupal. En el caso del fútbol o del ciclismo, hemos visto cómo la construcción y la reivindicación de la etnicidad pueden darse igualmente a través de un “deporte de masas”. Finalmente, en el caso de la *Korricursa*, hemos visto cómo la actividad deportiva puede ser utilizada como medio instrumental para una expresión identitaria en íntima relación con el idioma, contribuyendo a la recreación y a la reivindicación de la identidad grupal, de un “nosotros” vasco en la diáspora catalana.

## Alimentación e identidad. *Ser vasco y comer vasco*

Puede parecer reiterativo el afirmar hoy día que la alimentación, los *comportamientos* alimentarios<sup>450</sup> en general, se sitúan dentro del marco de las sociedades que los producen y recrean y, por tanto, dentro de sistemas socioculturales concretos desde los cuales vienen pautadas las características que los conforman. Sin embargo, los condicionamientos sociales y culturales que refieren a la alimentación son variados y complejos. Según Margaret Mead (1975:74), “en cualquier momento dado en la historia, las interrelaciones entre el alimento utilizable y los hábitos técnicos y sociales de aquéllos que lo emplean constituyen la estructura indispensable dentro de la cual ese pueblo obtiene su nutrición”. Igualmente y como señala Mary Douglas (1979:145), “la elección de los alimentos es sin duda, de todas las actividades humanas, la que cabalga de manera más desconcertante sobre la línea de división entre naturaleza y cultura. La elección de los alimentos está ligada a la satisfacción de las necesidades del cuerpo, pero también, en gran medida, a las de la sociedad”. Así, como señalan Kaplan y Carrasco (1999:11), “el sistema alimentario de un grupo social o de un pueblo debe entenderse como una propuesta de organización de elementos bioculturales en el marco de sus relaciones sociales”. Según estas mismas autoras (*op.cit.*:7):

La alimentación pertenece, por una parte, a un ámbito privado y cotidiano de todos los seres humanos y, por la otra, traduce rasgos inconfundibles en lo que se refiere también a la posición social de los grupos con relación a la estructura social de la que forman parte. La cultura alimentaria, pues, merece ser estudiada por estas razones: porque nos puede hablar del tipo y las condiciones de inserción de un grupo en la sociedad más amplia.

En tanto que producto social, los comportamientos alimentarios son interiorizados por los individuos como elementos integrantes de un sistema sociocultural determinado. Entre otros aspectos, éstos permiten construir, recrear y reivindicar la identidad grupal. Como señala Millán (1996:218): “en el terreno alimentario la identidad se manifiesta por una selección de alimentos y por la elección entre ellos de símbolos identitarios”. En este sentido, la hipótesis general aquí propuesta, al igual que en capítulos anteriores en referencia a otros diacríticos, es la de plantear el hecho alimentario como un instrumento identificador que hace posible, en la diáspora vasca en Barcelona, esta recreación de la identidad y una reivindicación específica y consciente de la etnicidad. En las líneas que siguen abordaremos más extensamente algunos de estos aspectos.

<sup>450</sup> Utilizamos aquí el término *comportamiento alimentario* en el sentido que especifica Carrasco (Cf. 1992, Kaplan y Carrasco, 1999), como la realidad referida, por un lado, a los alimentos y su manipulación, cargados de atributos culturales y, por otro, a los grupos humanos que participan y se organizan en sistemas alimentarios que se adaptan permanentemente para ser consistentes con su sistema sociocultural.

## Migración y alimentación: “Estar fuera” y “estar en casa”

A través de la migración, un individuo o un grupo de ellos que forman parte de un colectivo humano alteran —ya sea de manera voluntaria u obligada— sus pautas tanto de residencia en un territorio de origen —que consideran como *propio* y al cual se sienten vinculados y *pertenecientes*—, como de relación social con otros individuos de los cuales *sienten* que pertenecen también a su propio grupo y que se encuentran, de la misma manera que lo están ellos, ligados al mismo territorio específico. Se crea, en cierto modo, para aquéllos que migran y que se viven en un territorio que no es aquél al cual *sienten que pertenecen*, una dicotomía entre lo que podríamos llamar “estar fuera” y “estar en casa”.

En referencia a esta última situación, Hannerz (1998:178) expresa diversas acepciones de *estar en casa*, entre las cuales podemos señalar algunas que nos resultan de interés: “un lugar cómodo, de caras familiares, donde nadie discute la propia competencia y donde uno no tiene que demostrarla ni a sí mismo ni a los demás”; “un recuerdo constante del pasado (...) un lugar privilegiado para la nostalgia”; “un lugar donde en otros tiempos todo parecía bastante sencillo y directo”; pero, principalmente, es “un lugar donde la mayoría de los otros son *personas locales*<sup>451</sup>”.

Migrar significa, en muchos sentidos, no únicamente abandonar un territorio geográfico, sino, mucho más allá, *transgredir un territorio cultural*. Desde el punto de vista del migrante, el encontrarse en el nuevo lugar de residencia tiene, por supuesto, diversas ventajas que su propio lugar de origen no le ofrecía. No obstante, supone también una larga lista de inconvenientes; entre ellos, el *no estar en casa* y, en este sentido, el no tener acceso —o al menos no de la misma manera— ni a aquellos individuos *locales* que pertenecen a su propio grupo, ni a toda una serie de elementos que forman parte de su propia cultura, que se encuentran, desde el punto de vista de aquél que migra, fuera de su alcance y que, de esta manera, son susceptibles de ser *echados de menos*; son elementos que, posiblemente, sólo son de fácil acceso cuando se está *en casa*. El mismo Hannerz menciona como ejemplo significativo el de dos ciudadanos suecos que volvieron a su ciudad natal tras un viaje prolongado: “Se alegraban de estar de vuelta *en casa* y lo primero que hicieron estos dos viajeros fue beberse un gran vaso de leche fría (...). Por otra parte, las cosas que son diferentes de las de casa también pueden explicarse mediante categorías muy bien conocidas —el cambio frecuente de las toallas, qué hacer a la hora de coger un taxi, borrachos y no borrachos, mendigos y no mendigos.... Y como final feliz, dos vasos de leche fría (nada podía ser tan sueco)” (Hannerz, 1998:47).

<sup>451</sup> El escritor vasco Luis de Castresana sitúa a Santi, un niño de doce años refugiado en Bélgica durante la Guerra Civil y personaje principal de su novela *El otro árbol de Guernica*, en una situación que nos resulta claramente ilustrativa: “Ahora te van a probar un traje ya hecho —dijo Monsieur Dufour— a ver si te está bien. Los demás te los mandarán a casa enseguida. A Santi aquellas palabras le perturbaron un poco, porque para él “casa” significaba su padre y su madre y sus hermanos y Baracaldo y su pasado y su futuro. La expresión “a casa” en labios de monsieur Dufour le produjo una sorda irritación” (Castresana, 1974:93).

La distinción que el autor citado lleva a cabo entre *estar en casa* y *estar fuera* marca una importante frontera cultural que, en el presente caso, se ejemplifica a través de una práctica alimentaria –“dos vasos de leche fría (nada podía ser tan sueco)”. La leche, como elemento/alimento de identidad (sueca), se sitúa en el interior de la frontera *dentro/fuera, en casa/fuera de casa*, que los protagonistas *sienten*. Poder beber ese vaso de leche fría significa *estar en casa*, encontrarse en la seguridad de aquello-que-es-conocido y entre *personas locales* que pertenecen al propio grupo –y que son, por lo tanto, también *conocidas*, de uno u otro modo. Es el lugar de lo cotidiano; el lugar donde se dominan las pautas sociales y culturales y los estilos de vida.

En la migración, la situación del individuo migrante es constantemente –al menos en un principio– la de estar *fuera de casa*. Y es en este mismo sentido que los migrantes necesitan “transformar” a su medida su nuevo medio de residencia y convertirlo en un lugar en el cual, dentro de lo posible, puedan *sentirse –como– en casa*. Es desde esta perspectiva desde donde es coherente pensar en estrategias que permitan de algún modo este *estar en casa*, esa *comodidad*. Así y siguiendo la definición de Hannerz antes mencionada, ese *estar en casa* implicará, por un lado, un lugar donde los elementos culturales que rodean al individuo sean habituales y compartidos, cercanos y practicables/utilizables, un lugar donde “todo parece sencillo y directo”. Pero, por otro lado y principalmente, “un lugar cómodo, de caras familiares; un lugar donde la mayoría de los otros son *personas locales*”. Es, en cierta forma, aquello que el sociólogo Michel Maffesoli (1990) llamaría el “estar juntos”, el lugar de la *proxemia*. De este modo, los migrantes pueden utilizar como estrategia –cuando ello es posible– la creación de las infraestructuras necesarias para ese “estar juntos” en la diáspora y dichas estrategias pueden adoptar las más variadas formas.

### ***Estar en casa en la diáspora: los hoteles vascos***

Una de las instituciones significativas que tienen mucho que mostrarnos sobre qué significa *estar en casa –y comer como en casa–* en la diáspora vasca es la de los hoteles vascos del Norte y del Sur de América, en especial del Oeste de los Estados Unidos. La migración vasca hacia Suramérica y hacia los Estados Unidos es, como hemos visto más arriba<sup>452</sup>, una migración compleja. Como habíamos señalado anteriormente, la primera generación de inmigrantes vascos llegaba a los Estados Unidos más tarde que a otros países de habla hispana, entre 1870 y 1914, y estaba constituida principalmente por pastores ovejeros itinerantes, asalariados o independientes, que se establecen en una gran dispersión geográfica a lo largo y ancho del

<sup>452</sup> Cf. *supra*, el capítulo titulado: *La historicidad de la diáspora vasca. Visión diacrónica y aspectos introductorios*.

Oeste norteamericano. Fue a partir de la llegada de estos “pioneros” a América que otros migrantes siguieron su ejemplo y abandonaron el País Vasco con la intención de encontrar en el Oeste americano nuevas expectativas económicas y sociales. Es en este contexto que los hoteles vascos americanos cobrarán todo su sentido como elementos de interacción social y cultural.

Como observan Douglass y Bilbao (1986), los *hoteles* vascos eran –son aún hoy en día en lugares como los Estados Unidos– establecimientos “étnicos”, creados y regentados por vascos inmigrantes, y dirigidos a una clientela eminentemente vasca, formada principalmente por inmigrantes varones solteros que llegaban al país en busca de trabajo. Los hoteles actuaban, de este modo, no solamente como establecimientos de alojamiento “étnico” y, en este sentido, lugares donde el *cliente* podía relacionarse con gente de su mismo origen –otros individuos *locales*–, hablar en su propia lengua y comer *como en casa* una comida que recrea la existente –o la supuestamente existente– en el País Vasco, sino también como primer paso en la relación del individuo con la nueva sociedad de acogida.

La importancia de la alimentación es remarcable a la hora de recrear un entorno afectivo, de sociabilidad grupal, especialmente en un contexto como el migratorio. En referencia a los migrantes vascos hacia los Estados Unidos a principios de siglo, hemos citado más arriba un párrafo de Douglass y Bilbao (1986:460) donde exponían el caso de Valentín Aguirre, propietario de un hotel vasco en New York hacia 1910, quien “Enviaba agentes a esperar a todos los barcos que venían de Europa. En un breve espacio de tiempo el recién llegado era llevado a un establecimiento vasco, *regalado con comida familiar*<sup>453</sup>, inmerso en una conversación en su lengua materna y se le ofrecía la posibilidad de acabar con las tensiones del viaje en un frontón de pelota cercano”.

Según estos mismos autores, en la República Argentina, ya en una fecha tan temprana como el año 1842, el área del barrio de la Constitución de Buenos Aires “era principalmente vasca. Esta zona estaba llena de bares cuyos propietarios eran vascos, de hoteles y de pensiones que hacían las veces de oficinas de empleo y escala para los nuevos inmigrantes, de alojamiento para trabajadores (vascos) de los saladeros y como lugares de esparcimiento para los lecheros y pastores vascos de las pampas. Entrar en esos establecimientos significaba entrar en un mundo en el que la lengua vernácula era el euskera y las canciones vascas, la jota y el mus eran las principales formas de diversión” (Douglass y Bilbao, *op. cit.*:203). En los Estados Unidos y según estos mismos autores (*op. cit.*:456, 291), “La casa de huéspedes u hotel es sin duda, a la vez que la más antigua, la más importante institución étnica fundada entre los vascos del Oeste americano, (y) proporcionaba (a los migrantes vascos) (...) un ambiente étnico y familiar”.

<sup>453</sup> La cursiva es nuestra.

En los hoteles, los inmigrantes vascos conseguían, en la diáspora americana, un lugar donde encontrarse, de algún modo, “en casa”, entre “los suyos”: un entorno más o menos familiar en el cual se hablaba la lengua materna; se comía comida casera, semejante y –sobre todo– preparada con los procedimientos<sup>454</sup> habituales en el País Vasco. Pero, principalmente, en los hoteles se establecía un contacto continuado con otros individuos *locales*, procedentes habitualmente del mismo lugar de origen.

En este contexto *familiar* –como *en casa*–, la comida juega un papel de primer orden<sup>455</sup>. Algunos de los hoteles mencionados se anunciaban en medios de comunicación vascos de la diáspora americana enfatizando, en su oferta, aspectos de la gastronomía vasca: platos típicos, buenos vinos, fruta fresca... La planta inferior de los hoteles consistía en el bar y en un amplio comedor, en el que los huéspedes, sentados en largas mesas, comían juntos. Esta enfatización de la comensalidad permitía a los individuos, por un lado, un mayor contacto y conocimiento entre ellos mismos, en una interacción diaria y continuada a las horas de las comidas. Por otro lado y en palabras de Maffesoli, una mayor sensación de *communitas*, de “estar juntos”, cosa que facilitaba la creación de un espacio *como en casa* en la diáspora. Así: “El hotel fue para el pastor nómada vasco y para el ovejero itinerante lo más parecido a su *casa*” (Douglass y Bilbao, *op. cit.*:463).

Una comida *conocida* y *casera* solía ser la base de la alimentación ofrecida en los hoteles vascos. Si en la sociedad rural vasca las comidas<sup>456</sup> que se celebraban en ocasiones especiales solían constar de garbanzos, un plato de guisado y pollo o carne de cerdo (Douglass y Bilbao, *op. cit.*:462. *cf.* Arregui, 1988:308-309), en los hoteles vascoamericanos “Estos productos –los citados– más un plato de carne suplementario (esto fue una concesión a los hábitos alimentarios del Oeste americano, al tiempo que refleja la dificultad de adquirir pescado en la zona de la Gran Cuenca a principios de siglo) se convirtieron en la base de las comidas cotidianas, consistentes en cuatro o cinco platos” (Douglass y Bilbao, *ibíd.*). Entre hoteles que ofrecían aproximadamente el mismo tipo de comida, “el margen de competencia en la oferta de una comida mejor se neutralizó, al tiempo que la cocina vasca<sup>457</sup> se extendía por todo el Oeste americano” (*ibíd.*).

Hoy en día, los norteamericanos de origen vasco que residen en los Estados Unidos han venido a constituir un importante segmento de la clientela de los hoteles

<sup>454</sup> Como señala González Turmo (1993), no podemos olvidar que muchas de nuestras cocinas están hechas más de procedimientos que de recetas. Tienen, así, una gran facilidad para adoptar nuevas materias primas a sus usos de siempre.

<sup>455</sup> “La sociabilidad es particularmente intimista. Lo mismo ocurre cuando queremos estrechar lazos o recordar eso que nos es común a todos. A este respecto, la comida es un verdadero sacramento (...) Técnica simbólica por excelencia, diremos de una manera más moderna. La comida es aquí metáfora de (...) todo lo que pone de relieve el calor afectivo, o al menos lo que muestra que éste ocupa un lugar preferente en la estructuración o el objetivo social” (Maffesoli, 1990:159).

<sup>456</sup> Sobre la alimentación en la sociedad rural vasca tradicional, *cf.* Barandiarán y Manterola, (1990).

<sup>457</sup> Como destaca Millán (1996:221): “La cocina identitaria no es solamente la de la norma estadística, es la de la cocina emblemática, aquella que aparece como un símbolo culinario del grupo”.

vascos, que “Proporcionan al vascoamericano (de segunda generación o más) alguna apariencia de conciencia étnica (...) Aunque la mayoría de los vascoamericanos prósperos, cuando viajan, no se detienen en realidad a pasar la noche en los sencillos alojamientos de los hoteles, es probable encontrarlos allí a la hora de la cena” (Douglass & Bilbao, *op.cit.*:468). Muchos de los hoteles se han convertido a posteriori en restaurantes *étnicos* de lujo, especializados en cocina vasca, especialmente a partir de que ésta adquiriese gran reputación entre los no vascos en el Oeste americano. Como señala Lapitz (1980:34): “Los hombres que negocian en América, los pelotaris que practican el deporte vasco por excelencia (la pelota vasca) en el extranjero (...) trae como consecuencia que se abran restaurantes vascos en los cinco continentes y paralelamente algunos de nuestros preparados alcanzan fama internacional”. Actualmente, los hoteles vascos han venido a proporcionar a la población vasca nacida en Norteamérica (la segunda generación de vascos) un marco en el que pueden renovar y manifestar su personalidad étnica.

### ***Alimentación, migración e identidad***

Los comportamientos alimentarios son contemplados y valorados socioculturalmente dentro del marco de las sociedades que los producen. Y son, asimismo, un instrumento útil y explícito con que los emigrantes cuentan para recrear su identidad en la emigración. Como expresa el refrán catalán: “D’agafar culleres, n’hi ha de moltes maneres” (existen muchas formas de coger cucharas, *cf.* Roma, 1988). El comer se sitúa como un instrumento dentro del campo de la identidad colectiva y se convierte, de este modo, en una de las fronteras simbólicas a tener en cuenta entre grupos en contacto, convirtiéndose en una evidencia de la participación diferencial de los individuos en un marco sociocultural más amplio. Como expresa Igor de Garine (1979:82; *cf.* Flandrin, 1989), “no es por casualidad que la cocina figure en el primer plano en la panoplia de las reivindicaciones regionales”.

Mediante los fenómenos migratorios la unidad espacial del grupo queda alterada, abocando a los actores, como hemos visto ya más arriba con relación a otros diacríticos, a nuevas necesidades y formas de recreación de la identidad. Desde esta perspectiva, vemos que las prácticas alimentarias en una situación de emigración sufren un proceso de reorganización a todos los niveles. Sin embargo y desde nuestro punto de vista, el sistema alimentario de los grupos inmigrados se somete a una dinámica que le es propia, incluso si no se diferencia, en ocasiones, del de la sociedad receptora en sus elementos estructurales más importantes. Así, cada grupo posee un marco referencial que guía la elección de sus alimentos –algunos de ellos compartidos por otros grupos; otros son exclusivos– del cual el conjunto constituye un *corpus* más o menos estructurado de criterios que le pertenecen y que, asimismo, le confieren una particularidad diferencial, distintiva (*cf.* E. Calvo, 1982, 1989). La elección a nivel grupal de determinados alimentos –siempre

*tradicionales*– como “representativos”, eleva a éstos al rango de *identificadores socioculturales*.

Cuando hablamos aquí de alimentos *tradicionales* lo hacemos en el sentido que expresábamos al principio de este capítulo, es decir, como alimentos situados dentro de un *tiempo* –así como dentro de un espacio– aceptado grupalmente como perteneciente a la memoria colectiva; un tiempo de *historicidad* más que histórico. Es en este sentido que determinados elementos de diferente signo pueden haber sido recientemente ideados, aunque rápidamente aceptados e incorporados a la *tradicción* específica de un grupo, perdiéndose, incluso, a nivel popular, la referencia específica de su creación.

Éste puede ser el caso, sin ir más lejos, como señala Millán (1991:751), del lanzón aragonés, pastel “típico” del día de San Jorge, patrón de la Comunidad Autónoma de Aragón, el cual “ha sido finalmente escogido como marcador cultural (...) Aunque su interés pueda ser considerado como marginal, representa una innovación alimentaria (...), pretende llegar a ser una nueva tradición, constituyendo un nexo de unión entre poder público y poder privado”.

Vemos, sin embargo, que para que unos alimentos específicos adquieran la cualidad de *identificadores* deben haber sido en primer término interiorizados y asimilados desde dentro del grupo como “propios” y haber adquirido, desde esta perspectiva, el rango de “tradicionales”; entendiendo dicha *tradicción* como el conjunto de normas y prácticas –de alto valor simbólico– compartido y ejecutado por un grupo en un período vivido o imaginado como estable, que llena de contenido su propia auto-imagen en el presente (Kaplan y Carrasco, *op. cit.*:12). El tiempo evocado por la tradición puede perderse, así –también de manera más o menos real o imaginada–, más allá de la memoria, más allá de lo que socialmente es posible recordar y afirmar e incluso más allá de los confines de la imaginación mítica. Sin embargo, hay que remarcar que es éste un *tiempo* aceptado grupalmente como perteneciente e incluso iniciador de la memoria colectiva. Y de este modo, es proyectado desde el pasado para legitimar y justificar el presente, la acción cultural vigente.

Con relación a la migración, vemos que la *tradicción* alimentaria<sup>458</sup> en un grupo migrante se refiere tanto al lugar de origen como a la memoria colectiva –la tradición siempre es *grupal*– y sirve a los miembros del grupo tanto como recreación interna –lo “nuestro” entre *nosotros*– como de presentación ante los demás y de creación de fronteras culturales –lo “nuestro” ante los *otros*. Igualmente y en una situación de migración, las prácticas alimentarias parecen ser, según diversos autores, uno de los factores cuyo cambio y/o aculturación presentan unas variaciones

<sup>458</sup> No nos extenderemos aquí excesivamente sobre el concepto “tradicción” y sus aplicaciones en referencia a los comportamientos alimentarios. Puede consultarse al respecto: Bonnain-Moerdyck (1980); Carrasco (1992); Contreras (1999); Sepilli (1992).

más lentas, manteniéndose habitualmente buena parte de los procedimientos incluso tras una posible modificación de los ingredientes –según la disponibilidad de los mismos en el lugar de destino– (cf. Calvo, 1982; Raulin, 1987).

### ***Alimentación y etnicidad: hacia una conciencia alimentaria diferencial vasca en Barcelona***

En referencia al grupo vasco en general, vemos cómo la cultura de la alimentación no ha sido jamás desestimada. “El vasco tiene conciencia de que la alimentación es algo muy importante en la vida y, más aún, tiene conciencia de que en su país se come mejor que en ningún sitio, lo cual pudiera ser una nota más de etnocentrismo. Entre nosotros, a modo de broma, se suele decir que nuestro deporte nacional consiste en el banquete” (Arregui. 1988:307).

... De eso no hay duda. A los vascos, si quieres tenerlos contentos en un sitio, que haya buena comida y buen vino. Si no, no hay nada que hacer. Por la comida se hace cualquier cosa y por el vino es lo mismo. Porque en Euskadi se bebe mucho, ¿eh? En mi pueblo se dice que hay dos cosas de las que los vascos saben más que nadie: del tiempo que va a hacer y de vinos.

(Varón, guipuzcoano, 65 años<sup>459</sup>)

218

La construcción del tiempo presente

La publicidad ha resaltado en ocasiones la especificidad *étnica* de determinados alimentos. Con relación al caso vasco es destacable el anuncio que una conocida empresa de productos lácteos realizó para promocionar su *cuajada* –“El postre vasco por excelencia” (Idroquilis, 1992:33). El texto publicitario decía lo siguiente: “Hay costumbres que se mantienen arraigadas y fuertes a través de los años. Como la cuajada, nuestro gran postre. Cuajada X. Como de costumbre”. Las imágenes, entre tanto, ofrecían un partido de pelota en un medio rural vasco.

En el anuncio mencionado podemos encontrar los tres elementos fundamentales a los cuales se refiere Atkinson<sup>460</sup> con relación a la imaginaria de los *health food*: lo sano, lo exótico y lo tradicional. Estas tres categorías proporcionan la justificación para la superioridad de algunos alimentos y sus virtudes especiales. En el caso del anuncio mencionado, vemos cómo las tres categorías acaban cumpliéndose: el alimento es natural –y se evocan sus orígenes rurales y caseros, *cercanos a la naturaleza*, para darlo a entender–; es tradicional –como “costumbre arraigada y fuerte a través de los años”– y es, a la vez, exótico –puesto que la promoción del alimento en cuestión se realizaba a nivel estatal y las referencias a los rasgos “étnicos” o tradicionales vascos pueden resultar de alguna manera *exóticos* fuera de Euskal Herria.

<sup>459</sup> Entrevista realizada en 1988.

<sup>460</sup> Citado en Contreras (1993:46).

La construcción de un imaginario étnico específico marca claramente –tanto en el País Vasco mismo como en la diáspora– aquello que “es vasco” con relación –también– a la alimentación, en casi todos sus aspectos. Los alimentos, los productos, los procedimientos, los platos *vascos*, forman parte de una construcción consciente y étnicamente delimitada de aquello que forma parte del “nosotros”, de la *tradición propia* construida “en común”.

Hay que destacar, sin embargo, como señala Flandrin (1989:346) a propósito de la cocina *regional* o *étnica*, la distinción que debe realizarse –una vez más– entre el nivel de los hechos y el de las representaciones, ya que “una originalidad de hecho de las especialidades culinarias o del sistema gastronómico regional, no implica que se tenga conciencia de esta originalidad en el interior de la región considerada. Y *vice versa*, la idea que se tiene sobre la personalidad de una cocina regional no reposa forzosamente sobre una originalidad de hecho”. En el caso que aquí nos ocupa y con relación con lo que destaca Flandrin, no son las “originalidades<sup>461</sup>” en sí de la cocina o de sus procedimientos lo que interesa, sino la construcción sociocultural –y la conciencia y la reivindicación– en términos étnicos que de dicha cocina y de dichos procedimientos se elabora grupalmente, así como la utilización social que de esta construcción se lleva a cabo.

En este sentido y entre los vascos residentes en Barcelona, los comportamientos alimentarios forman parte de la construcción y recreación de la identidad grupal y creemos que existe sin duda entre los actores una clara conciencia de que determinados alimentos y procedimientos forman parte de un comportamiento alimentario grupal determinado:

No es que los platos sean diferentes ... Bueno, sí ... Es la manera de prepararlo ... Pero sobre todo las cosas que ponemos ... Es importante el pescado, sobre todo el bacalao y también la merluza, que son casi emblemáticos, aunque no sean sólo de nuestra cocina, porque aquí en Cataluña también se prepara el bacalao, por ejemplo a la “llauna”, pero es diferente.

(Mujer, vizcaína, 46 años<sup>462</sup>)

No se trata, sin embargo, de señalar aquí un “régimen alimentario vasco” al cual poder recurrir como punto de referencia estático, sino, como venimos diciendo, de analizar cómo determinados elementos o factores integrantes del comportamiento alimentario del grupo estudiado –ya sean realmente “tradicionales” o introducidos de manera relativamente reciente<sup>463</sup>– son referenciados y reivindicados por los

<sup>461</sup> Destaca el mismo Flandrin (1989b:57) que “a través de los distintos países encontramos los mismos platos, elaborados de manera análoga, si no rigurosamente idéntica”.

<sup>462</sup> Entrevista realizada en 1991.

<sup>463</sup> Una informante nos explicaba: “Un día hablando con mi abuela sobre la comida y eso, me decía: *Pero si las patatas vienen de América y el bacalao lo pescan en el Norte y las alubias son de no sé dónde ¡Qué cojones comía antes esta gente!*”

propios actores sociales como pertenecientes a una determinada estructura “grupala” de identificaciones; como participantes en el proceso de construcción, recreación y reivindicación sociocultural de la identidad. La misma informante citada anteriormente nos decía: “Los mismos nombres te lo dicen: *merluza a la vasca*, o *bacalao a la vizcaína*. ¡Son comidas vascas!”.

Vemos cómo cada grupo “posee un marco referencial que guía la elección de sus alimentos –algunos de ellos compartidos por otros grupos; otros son exclusivos– del cual el conjunto constituye un *corpus* más o menos estructurado de criterios que le pertenecen y que, asimismo, le confieren una particularidad diferencial, distintiva” (E. Calvo, 1989:400). La elección a nivel grupal de determinados alimentos –como pueden ser el bacalao o la merluza<sup>464</sup>, mencionados por la informante anterior–, o procedimientos como “representativos” de un comportamiento alimentario concreto, eleva a éstos al rango de identificadores socioculturales que intervienen en la construcción de la identidad.

El bacalao (...) Lo puedes encontrar donde sea y todo lo que tú quieras, pero no te lo hacen como (...) en Euskal Herria (...) Yo lo he comido por todas partes, en Andalucía, en Castilla, en... aquí también y mira que lo hacen bueno, ¿eh?, que no te digo que no sea bueno, pero no es como allí. No sabe lo mismo. No te lo hacen igual. (...) Y a mí por mucho que me lo digan, que aquí, que allá, que no sé qué, a mí no me convencen (...)

(Mujer, guipuzcoana, 74 años<sup>465</sup>)

Para mí, las *kokotxas*<sup>466</sup>, o las angulas... el bacalao, la merluza, el rape... Todo el pescado en general, pero... La merluza sobre todo. Yo creo que en ningún sitio la hacen igual. Ni es tan fresca, ni tiene el mismo sabor. Tú la comes por ahí y parece que sea congelada, no tiene gusto, ni nada. La notas en la boca áspera, cuando es fina que se deshace (...) Y el bacalao o el rape, lo mismo.

(Mujer, vizcaína, 44 años<sup>467</sup>)

El mantenimiento, sin embargo, de una tradición alimentaria específica por parte de los inmigrantes en sus lugares de residencia no es siempre fácil de llevar a cabo. Ésta depende, entre otros factores, de las facilidades existentes para el aprovisionamiento de determinados ingredientes. En el caso vasco –a pesar de que, en palabras de López de Viñaspre (1996:43), la cocina vasca utiliza “unas materias primas que no se utilizan en ningún otro sitio, tanto por su calidad como diversidad”– este

<sup>464</sup> Como señala Idroquilis (1992:9), “El pescado es (...) el elemento estelar de la cocina tradicional (vasca) y la base de las recetas más internacionalmente conocidas”. Igualmente, señala Lapitz (1995:8), “el predominio de las preparaciones de verduras y carnes en Álava y Navarra es notorio, mientras en Guipúzcoa y principalmente en Vizcaya son más frecuentes las cocinaciones a base de pescado”.

<sup>465</sup> Entrevista realizada en 1996.

<sup>466</sup> En euskera, partes carnosas de la región gular del pez –*lenguas*. Se utilizan fundamentalmente las de merluza, por su estimación gastronómica (Delgado, 1994:134).

<sup>467</sup> Entrevista realizada en 1996.

problema reviste en sí mismo una importancia relativa, ya que buena parte de los elementos principales constituyentes de la *cocina vasca* son en principio de fácil acceso en Cataluña y muy especialmente en una gran ciudad como Barcelona. Es interesante destacar en este sentido, como señala Emmanuel Calvo, que dándose la infraestructura de aprovisionamiento necesaria a su estilo alimentario, el grupo asegura en parte los medios para mantener su cultura. Cuando los productos alimentarios buscados pertenecen –al menos en parte– tanto al estilo alimentario del grupo como al de la sociedad de inserción, el aprovisionamiento no reviste una especial singularidad (E. Calvo, *op. cit.*:396-398).

Existen, de todos modos, determinados establecimientos especializados total o parcialmente en la venta de productos vascos (vasco-navarro-riojanos, podríamos decir) o relacionados con la cocina vasca que son de más difícil obtención o de producción más localizada, como pueden ser, por ejemplo, determinadas clases de vinos, quesos, etc. Se trata en algunos casos de establecimientos especializados en la importación y abastecimiento de productos –principalmente vinos y otros alcoholes– procedentes de Euskadi, Navarra y La Rioja y que, por un lado, están destinados, a una clientela de estas procedencias –que debe de estar “asociada” a ellos, obteniendo de este modo una información exclusiva y continuada



*Mostrador de la tienda de productos vascos Zabalgun.*



*Exposición de productos agroalimentarios vascos en la Euskal Etxea de Barcelona.*

sobre los productos a la venta, así como determinados descuentos sobre el precio de venta al público– y por otro, sirven como escaparate en cierto modo “exótico” para un público en general que se interesa tanto por determinados productos en concreto como por la cocina vasca en general. Una de las formas más usuales de promoción de estos establecimientos es dirigirse por correo a aquellas personas de origen vasco, navarro o riojano, ofreciendo los productos y servicios reseñados.

En buena parte de los casos y a pesar de tener asegurado el aprovisionamiento de determinados productos al formar éstos parte también, en algunos de sus componentes, del comportamiento alimentario de la sociedad receptora, o ser, como mínimo, de fácil acceso en una gran ciudad, la distinción a nivel identitario se da con relación a la preparación, a la combinación de los ingredientes, a la presentación o a la comensalidad misma<sup>468</sup>. Éste puede ser el caso, por ejemplo, del bacalao, del que una de nuestras informantes nos comentaba, como hemos podido ver líneas atrás, que

Aquí en Cataluña también se prepara el bacalao, por ejemplo a la *llauna*, pero es diferente.

---

<sup>468</sup> “La comensalidad produce identidad” (Millán, 1996:225).

(Yo) He comido aquí hasta bacalao con miel, que está que te mueres. Ahora, como el de a la vizcaína... (...)

(Mujer, alavesa, 44 años<sup>469</sup>)

En referencia a este elemento, compartido por ambas tradiciones culinarias, Vázquez Montalbán (1977:146-147) nos dice que también “Cataluña hizo de sus guisos de bacalao una de sus señas diferenciales en el contexto de las cocinas del Estado español, con logros casi tan excelentes como en la vasca, sin llegar a este plato sublime llamado *bacalao al pil-pil*”. Así, en Cataluña “Sobrevive el *bacalao a la llauna* o el *bacalao con pasas y huevos duros*, pero no siempre con la materia prima a la altura del renombre de los platos” (*ibíd.*).

La especificidad de ambas tradiciones culinarias se hace, de este modo, manifiesta, a pesar de la coincidencia de determinados elementos o ingredientes. Esta especificidad, sin embargo, se establece desde el interior del grupo, dependiendo del consenso de éste tanto la continuidad como los cambios que en dicha especificidad puedan operarse. Es a partir de aquí y a nivel colectivo, en que la *comensalidad* se convierte en “uno de los momentos más fuertemente socializados de todo sistema alimentario, dando el sentido de la homogeneidad del grupo, de su dinámica” (E. Calvo, *op.cit.*: 408).

En este sentido y fuera del ámbito familiar, podemos establecer con relación al grupo estudiado algunos espacios principales en los cuales la alimentación y la comensalidad grupal cobran su mayor significado. En las líneas que siguen revisaremos dos de estos espacios: los restaurantes vascos y las sociedades gastronómicas.

### “Comer como en casa”. *Tabernas y restaurantes vascos en Barcelona*

Parece ser que actualmente los restaurantes y tabernas vascos *están de moda*. En esta última década y muy especialmente en su segunda mitad (*cf.* tabla 23), se ha asistido a una especie de “fiebre” de inauguración de restaurantes y –particularmente– tabernas vascos por toda la capital catalana. El público parece apreciar más que nunca las particularidades, no solamente las de las especialidades culinarias vascas en sí mismas, sino las de las maneras de hacer y las costumbres –en cierto modo también hasta cierto punto “exóticas”, como hemos señalado más arriba con relación a una cita de Atkinson sobre los *health foods*– de dichos establecimientos: los *pintxos*, el *txikiteo*, etc.

<sup>469</sup> Entrevista realizada en 1993.

Pero dicho fenómeno no es ni mucho menos nuevo ni reciente. La ciudad de Barcelona cuenta con numerosos –y algunos de ellos muy reputados– restaurantes especializados en cocina vasca establecidos en la ciudad, en determinados casos, desde hace más de cuarenta años. En la tabla 23 podemos observar los datos referentes a los restaurantes y tabernas vascos inaugurados en Barcelona (no se contemplan las bajas) en el último medio siglo. En ella podemos ver, muy especialmente, el auge que han tenido este tipo de establecimientos en la ciudad a partir de los años noventa. Es particularmente remarcable la observación del hecho de que, tan sólo entre 1996 y 1999, se han inaugurado tantos establecimientos de este tipo como en los cuarenta años que van desde 1950 a 1990.

Tabla 23. **Inauguración de restaurantes y tabernas vascos en el municipio de Barcelona, por períodos**

Período	Nº de establecimientos
1950-60	3
1960-70	1
1971-75	2
1976-80	6
1981-85	4
1986-90	4
1991-95	13
1996-99	20
TOTAL	53

Fuente: Elaboración propia.

La trayectoria profesional de estos restaurantes en la ciudad ha favorecido, por un lado, el amplio prestigio con que la cocina vasca cuenta hoy en día en Barcelona y, por otro, el que nuevas iniciativas y proyectos de restauración vasca puedan encontrar su parcela de aportación profesional, de negocio y de público en una ciudad que cuenta, ya de por sí, con una oferta considerablemente amplia en el ámbito de la restauración. Si analizamos, sin embargo, el mapa urbano de los establecimientos de restauración vasca llama nuestra atención que, a pesar de encontrarse distribuidos por casi toda la ciudad, se da una cierta concentración de este tipo de restaurantes en zonas concretas.

Por un lado encontramos el distrito II: *Eixample*, donde, particularmente en el área de la *Dreta de l'Eixample* y tan sólo entre los números 107 al 202 de la calle de *Sicília* –situados, además, en manzanas consecutivas en esta calle– se han encontrado durante décadas algunos de los más renombrados restaurantes vascos de la ciudad, sin contar con diversos otros situados en las calles adyacentes, a pocos metros de los anteriores. Por otro lado, en este mismo distrito urbano, aunque esta vez en la *Esquerra de l'Eixample*, se encuentra otra pequeña concentración –más incipiente hasta el momento– de este tipo de locales.



### *Bilbao berria*

En el distrito I, *Ciutat Vella* –el distrito que enmarca la parte más antigua de la ciudad–, por su parte, encontramos que se ha desarrollado más recientemente –principalmente a partir de 1994, año en el que se reinauguró en este barrio la *Euskal Etxea* o casa vasca–, otra importante área en la cual se han abierto más de media docena de restaurantes y, muy especialmente, tabernas vascas especializadas en *pintxos*<sup>470</sup>. Finalmente, una cuarta área parece haber emergido con mayor fuerza en los últimos años en la zona alta de la ciudad –distrito 5, *Sarrià-Sant Gervasi* y distrito 6, *Gràcia*–, con una cierta especialización en restaurantes, esta vez de un más alto

---

<sup>470</sup> Los *pintxos* son una especialidad de *tapa* o pequeña porción de un alimento a la manera de un aperitivo. Se elaboran con una base de pan –principalmente de barra– cortado en rodajas y con alguna especialidad encima, que puede ir desde un simple trozo de embutido (habitualmente típico vasco: morcilla, *txistorra*, chorizo, longaniza...) o de queso, a un preparado mucho más elaborado, como ensaladas de atún o de marisco, especialidades de gambas, combinaciones de cremas, quesos, etc. Dicha porción se encuentra fijada al pan con un palillo y de ahí el nombre popular de *pintxo* (derivación ortográfica vasca del castellano *pincho*). Al tratarse de porciones pequeñas, los precios de los *pintxos* son económicos y permiten a los consumidores el probar varias especialidades por poco dinero. También es interesante la manera de consumirlos y pagarlos: consumiendo libremente el cliente tantos como desee y mostrando a la hora de pagar, al camarero, los palillos correspondientes. Se pagan tantos *pintxos* como palillos se muestran, o, simplemente, se le dice al camarero verbalmente cuántos han sido, aunque, en cualquier caso, sin control alguno por parte de éste sobre el número de consumiciones llevadas a cabo por el cliente.

Habitualmente, el hábito de consumir *pintxos* acostumbra a acompañar al *txikiteo* –consumo tradicional de *txikitos* o pequeñas cantidades de vino, muy extendido en el País Vasco– antes de la cena y, en los días festivos, también antes de las comidas. Los *pintxos* son, asimismo, un importante motivo de reunión y de sociabilidad (cf. con relación al País Vasco, Ramírez Goicoechea, 1991:289 y ss.).

nivel económico –aunque, exceptuando las pequeñas especialidades, como los *pintxos*, no podemos considerar que la cocina vasca sea, ni mucho menos, barata<sup>471</sup>–, potenciando la *nueva cocina vasca*<sup>472</sup>. Encontramos, de este modo, lo que podríamos llamar zonas de concentración de este tipo de establecimientos dentro del marco urbano barcelonés, las cuales han llegado a convertirse en un importante lugar de reunión para los vascos residentes en la ciudad.

### ***El Distrito II: Las zonas de la Dreta y la Esquerra de l'Eixample***

El amplio Distrito II, *Eixample*, cuenta en su interior con dos de las principales áreas de restaurantes vascos de la ciudad: la *Dreta* y l'*Esquerra*. El área de la *Dreta de l'Eixample*, con su centro neurálgico alrededor de los restaurante de la calle *Sicília*, es, sin embargo y con mucho, la más antigua, como área de conjunto, de entre las existentes hoy en día en la ciudad. Con relación a estos restaurantes, un informante nos comentaba lo siguiente:

... Me acuerdo que cuando salíamos de estudiar, todos los que éramos vascos nos reuníamos en la Plaza Catalunya. Pero como a veces hubo algún problema<sup>473</sup>, nos fuimos a reunir después a la calle Sicilia y allí nos íbamos todos a encontrar. Ten en cuenta que te estoy hablando de los años setenta y tantos. Pero entonces había otro ambiente y había algo por lo que luchar y nosotros como vascos aquí nos sentíamos más unidos. (...) Yo, hace muchos años que sólo voy por allí de vez en cuando y a lo que voy es a comer, al –cita el nombre de un restaurante–, por ejemplo, que te sirven estupendamente. La otra noche fui y pedí un bacalao que estaba de miedo. Y además, te ponen una cantidad ... Luego a veces el precio sí que resulta un poco caro, pero vale la pena, ¿eh?

(Varón, vizcaíno, 54 años<sup>474</sup>)

Los restaurantes de la calle de *Sicília*, algunos de los cuales se encuentran entre los más antiguos y *tradicionales* de la ciudad, se convirtieron ya desde sus inicios en un concurrido lugar de reunión para los residentes vascos de Barcelona. Hoy en día son aún, en cierto modo, un lugar de encuentro, de sociabilidad, a pesar de haber

<sup>471</sup> En este mismo sentido, Cantarero (1999:393) señala, en su estudio referente a la población aragonesa, que la preferencia por restaurantes de cocina vasca en esa Comunidad Autónoma se da principalmente entre individuos con unos ingresos superiores a 500.000 pts. mensuales. Les siguen los que ganan entre 250.000 y 500.000 pts. mensuales y aquellos que muestran una menor preferencia por este tipo de establecimientos son los individuos que presentan unos ingresos más bajos, inferiores a 100.000 pts. mensuales.

<sup>472</sup> Basada ampliamente en la cocina tradicional, la *nueva cocina vasca* se caracterizaría, según uno de los principales cocineros de la diáspora barcelonesa, por “un gran respeto por la calidad de las materias primas, la obsesión por encontrar el punto exacto de cada plato y la preocupación por respetar los sabores propios de los productos” (López de Viñaspre, 1996:43).

<sup>473</sup> Se refiere aquí el informante a problemas con las autoridades policiales franquistas.

<sup>474</sup> Entrevista realizada en 1988.



*Irati*

cedido actualmente parte de su popularidad en favor de los restaurantes y tabernas del distrito de *Ciutat Vella*. Como manifestaba un informante en este sentido:

Me paso por ahí cuando nos juntamos unos cuantos, o cuando estoy solo, sobre todo en fines de semana, que seguro que me encuentro a alguien.

(Varón, guipuzcoano, 42 años<sup>475</sup>)

A pesar de todo, el relativamente elevado precio por el que puede salir una cena en estos restaurantes ha provocado que sea principalmente una clientela de un cierto nivel económico y de una cierta edad la que asiste más frecuentemente a ellos. El público en general y especialmente el más joven, está situando –ha situado ya claramente, nos atreveríamos a decir– sus lugares de encuentro en los bares y tabernas de *pintxos*, principalmente en el área de la *Ciutat Vella*, donde el ambiente es mucho más distendido que en los restaurantes y los precios, al tratarse de unidades pequeñas (los *pintxos*) son más económicos<sup>476</sup>. De este modo, las tabernas vascas de la *Ciutat Vella* se han convertido en un importante lugar de reunión y de sociabilidad, tanto para los vascos como para los no vascos, atraídos estos últimos a este tipo de

<sup>475</sup> Entrevista realizada en 1990.

<sup>476</sup> Más abajo trataremos específicamente este área del Distrito I.

locales a causa de la popularidad y el relieve que ha adquirido últimamente la cocina vasca, mientras que los restaurantes de la calle *Sicília* continúan manteniendo un estatus económico y gastronómico más de élite, reservado a un público con un mayor poder adquisitivo.

Del total de 22 establecimientos vascos que se sitúan en el Distrito II barcelonés, el *Eixample*, encontramos un número de 12, poco más de la mitad, situados en el área de la *Dreta de l'Eixample*, mientras que los otros 10 se encontrarían en la parte izquierda. De todos modos, vemos igualmente que, de entre los 22 establecimientos citados, los situados en la zona derecha son también algunos de los más antiguos y reputados. En la tabla 24 podemos ver los períodos de fundación de los establecimientos que se encuentran tanto en la *Dreta* como en la *Esquerra de l'Eixample*.

Tabla 24. **Inauguración de locales vascos en el Distrito II (*Eixample*) entre 1950 y 1999**

Período	Dreta de l'Eixample	Esquerra de l'Eixample
1950-1960	1	1
1960-1970	-	-
1971-1975	1	-
1976-1980	2	1
1981-1985	1	1
1986-1990	1	1
1991-1995	3	3
1996-1999	3	3
TOTAL	12	10

Fuente: Elaboración propia.

Igualmente, entre los situados en la *Dreta de l'Eixample* se da una mayor especialización en restaurantes como tales –que implican una comida o una cena alrededor de una mesa, con una estructura y una comensalidad establecidas–, mientras que los de la *Esquerra de l'Eixample* poseen más una caracterización como tabernas –que basan buena parte de su oferta en las variedades de *pintxos*–, o alternan dicho estatus con el de restaurante<sup>477</sup>. Estos establecimientos han aprovechado en los últimos años la situación económica del Ensanche Izquierdo como zona, por un lado, de negocios y oficinas y, por otro, de ocio nocturno –los restaurantes, bares, discotecas, pubs, etc., de calles tan populares como *Balmes*, *Enric Granados*, *Consell de Cent*, *Diputació* o *Casanova* han situado a esta zona entre las más populares de la vida nocturna barcelonesa– que precisa de restaurantes, tanto de estilo formal como, particularmente, de estilo más informal –como las tabernas vascas, por ejemplo– donde quedar para “cenar” o “picar algo” antes de salir de copas o a la discoteca.

<sup>477</sup> Ello no implica en absoluto que algunos de los establecimientos citados caracterizados mayormente como restaurantes no elaboren y oferten *pintxos*; sin embargo, no es esta la especialidad a la cual se dedican de manera principal o por la cual son especialmente conocidos entre el público que los visita.



*Mikel Etxea*

Podemos señalar, en este sentido, a través de lo observado, dos zonas claramente establecidas dentro de este distrito municipal, bien situadas geográficamente en el espacio urbano barcelonés y que responden, tanto la una como la otra, a características bastante definidas pautadas por las particularidades del área urbana donde se encuentran implantadas. En el caso de la primera, la *Dreta de l'Eixample*, los restaurantes citados han ido construyendo a su alrededor un área con una *alta cocina vasca*, de calidad y prestigio y con un precio en buena parte de los casos más elevado. Todas estas características son conocidas y apreciadas tanto por el público en general como por el vasco en particular. Este último encuentra en este tipo de restaurantes no únicamente un lugar de reunión y de disfrute, sino también de recreación de un estatus económico establecido en un ambiente “étnico” particular.

(...) Antes que ir a otro sitio, siempre. Si viene alguien a quien hay que llevar o agasajar, siempre que se vea lo nuestro. Para llevarlos a otro sitio y dejarte los cuartos igual... (...) ¡Siempre antes los de casa!

(Varón, vizcaíno, 70 años<sup>478</sup>)

<sup>478</sup> Entrevista realizada en 1997.

En cuanto a los establecimientos de la *Esquerra de l'Eixample*, han venido a ocupar un estatuto intermedio entre los restaurantes de la *Dreta de l'Eixample* y las tabernas vascas –particularmente populares en el área de *Ciutat Vella*. Dicha zona, una de las áreas urbanas especialmente escogidas por los vascos<sup>479</sup> como lugar de residencia, ha desarrollado una especialización a caballo entre los restaurantes más o menos de élite y las tabernas típicas que ofrecen *pintxos* (que, como hemos dicho, suponen un tentempié rápido y relativamente barato), al mismo tiempo que propician la comensalidad, la sociabilidad entre los actores.

Ambas zonas se diferencian claramente entre sí, así como del resto de áreas de concentración de establecimientos vascos en la ciudad. En un contexto urbano amplio como es el barcelonés, estas “concentraciones” de locales vascos han encontrado su *lugar* comercial, al mismo tiempo que dan cobertura a una demanda social que, hasta el momento, ha asegurado el éxito de dichos establecimientos.

En un área limítrofe con la *Esquerra de l'Eixample*, en calles fronterizas entre ambos distritos, encontramos también aquellos establecimientos situados en *Les Corts* (Distrito IV), uno de los principales en lo que a residencia de vascos se refiere. Estos locales (tres en total en el mencionado distrito) no constituyen una zona de concentración en sí mismos; a pesar de ello, es interesante remarcar aquí su existencia, tanto por el distrito/barrio en el cual se encuentran como por su pertenencia *de facto* a la zona de influencia de *l'Esquerra de l'Eixample*, con unas características, por lo tanto, semejantes –como hemos comentado más arriba– al resto de establecimientos de este área.

### **Sarrià-Sant Gervasi y Gràcia: una nueva zona en la parte alta de Barcelona**

Los distritos V, *Sarrià-Sant Gervasi* y VI, *Gràcia*, se encuentran –junto con el de *Les Corts*–, como hemos visto más arriba, entre aquéllos escogidos por un mayor número de vascos como lugar de residencia<sup>480</sup>. En sintonía con este hecho se ha ido gestando en los últimos años –especialmente a partir de la última década (cf. tabla 24)– una nueva área de concentración de establecimientos de restauración vasca.

Alrededor –aunque de manera independiente– de algunos establecimientos abiertos en el distrito de *Gràcia* –en buena parte, situados en los barrios colindantes con el distrito de *Sarrià-Sant Gervasi*– a partir de la década de los setenta, se ha ido desarrollando una zona de concentración que hoy en día agrupa una decena de locales. Esta zona se encuentra a caballo entre barrios de índole diversa y se mueve –al igual que ocurría en la *Esquerra de l'Eixample*– entre un área de clase alta, más

<sup>479</sup> Cf. *supra*.

<sup>480</sup> *Ibíd.*

residencial y de oficinas –*Sarrià-Sant Gervasi*–, en la cual se han instalado establecimientos que corresponden más al tipo *restaurante* –incluso, algunos de ellos, de “alto standing”– y un área más popular y de “marcha” nocturna –el barrio de *Gràcia*, muy especialmente, que cuenta, por ejemplo, con la fiesta mayor de verano más importante de Barcelona– en la cual han encontrado ampliamente su lugar las tabernas vascas que permiten una comensalidad más distendida y, por ejemplo, un tentempié antes de salir de copas.

### ***Ciutat Vella: el nuevo centro neurálgico***

Será a partir del año 1994, con la reapertura de la *Euskal Etxea* en el distrito de *Ciutat Vella*, en el barrio del Born, cuando se construirá, en un plazo de relativamente pocos años, una nueva zona de concentración de restaurantes y –muy especialmente– tabernas vascos en este distrito. De tres establecimientos de estas características abiertos y en funcionamiento antes del citado año de 1994, pasamos, en los cinco años siguientes, a un número total de 11, es decir, a un incremento de ocho restaurantes inaugurados tan sólo en este corto lapso de tiempo. La mayor parte de ellos, además, están localizados en las calles adyacentes o próximas al restaurante de la *Euskal Etxea*, que fue el que marcó la pauta desde un primer momento.



*Perspectiva de la barra del Restaurante Euskal Etxea.*

En este sentido, es curioso observar cómo alrededor de la *Casa Vasca* se ha ido construyendo una zona de concentración de locales vascos, la mayor parte de ellos con características muy similares: restaurantes, aunque especializados y ampliamente conocidos como tabernas, especialmente famosos, algunos de ellos, por sus *pintxos*. Asimismo, la situación de estos establecimientos reviste algunas particularidades remarcables que no se dan en el resto de zonas urbanas que hemos analizado más arriba. Por un lado, la fuerte concentración de la mayor parte de ellos, a escasos metros de distancia los unos de los otros –un recorrido accesible a pie en pocos minutos. Por otro lado, se encuentran situados en calles peatonales o de poca circulación –aspecto éste que favorece también el traslado a pie de unos a otros–, en un barrio antiguo, en pleno distrito de la *Ciutat Vella*, cosa que ha favorecido la creación de recorridos determinados que llevan a estos locales, consumiendo, a imagen, en cierto modo, de la tradición vasca del *txikiteo*, típica de Euskal Herria –y no solamente por parte de los residentes vascos, sino también de público en general–, *pintxos* y pequeñas cantidades de bebida –vino, sidra o cerveza, principalmente– en cada uno de ellos.

Como destaca uno de nuestros informantes, bilbaíno:



*Entrada al restaurante Euskal Etxea.*

(Se hace) Como en Bilbao. Sales con los amigos y de bar en bar... de uno a otro, dale dale... Ahora es más como allí, el sistema... A mí me gusta, porque si quieres seguir, tienes dónde, que antes no. Cuando sólo había uno no... (...)

(Varón, vizcaíno, 54 años<sup>481</sup>)

De todos modos, otro informante nos comentaba:

Está bien (que hayan varios locales juntos), pero a mí me es igual. Hay gente que va y que bebe y tal, pero a mí me gusta más la manera de aquí: sentarte en el bar, tomarto tu cerveza o... y luego ya está y te vas a casa y no el estar de un sitio a otro, bebiendo, que al final acabas con un pedo que ni te cuento. Pero está bien, ¿eh? Yo no te digo que... (ahora) Hay opciones para todos (...)

(Varón, guipuzcoano, 35 años<sup>482</sup>)

Los establecimientos situados hoy en *Ciutat Vella* han venido a cubrir un importante espacio de comensalidad en un área donde quizás no es tan importante como en otros distritos la residencia de individuos vascos a título individual-familiar, pero en la que sí se da una buena parte de la vida social institucional de este colectivo en Barcelona, centralizada alrededor de la *Euskal Etxea*. La construcción de este espacio en base a determinantes alimentarios se encuentra, pues, íntimamente ligada en este caso a la vida social e institucional del grupo.

### ***Restauración vasca, identidad y nuevos productos culturales***

Tal como hemos podido observar hasta el momento en referencia a los residentes vascos en Barcelona –y de un modo semejante a como hemos visto anteriormente para el caso de los hoteles vascos en el Oeste de los Estados Unidos–, los establecimientos vascos de restauración ofrecen un ambiente y una comida *reconocible* y recrean los existentes –o en algunos casos los supuestamente existentes– en Euskal Herria, al tiempo que ofrecen la posibilidad de entrar en contacto con otros individuos de un mismo de origen, en un ambiente familiar distendido y *étnico*.

En los restaurantes y sobre todo en las tabernas, se puede estar *como en casa*, en un ambiente que, alrededor de la comida, permite la relación con otras personas procedentes del mismo lugar de origen (*locales*) cosa que favorece la comodidad y la distensión. Uno de nuestros informantes, en referencia a una de las tabernas vascas más conocidas de Barcelona, nos decía al respecto:

(...) Porque estás *como en casa*. Bueno, no es igual porque es un bar, pero aquí puedo comer cosas que... Comidas que estoy acostumbrado a comer en casa y aquí

<sup>481</sup> Entrevista relaiada en 1998.

<sup>482</sup> Entrevista realizada en 1998.



*Euskalberri*

no<sup>483</sup>... Si no es aquí (en los establecimientos vascos), no se encuentran. O por lo menos no igual, porque bacalao, por ejemplo, te lo hacen en cualquier parte, pero ivaya cosas que te meten! (...) No saben hacerlo. Por eso aquí venimos los vascos, porque si no entiendes te meten cualquier cosa, pero si sabes... (...)

(Varón, guipuzcoano, 36 años<sup>484</sup>)

La comida que se prepara en estos establecimientos de la diáspora responde, en gran medida, a los ingredientes –la mayor parte de ellos, por otro lado, de acceso relativamente fácil en una gran ciudad como Barcelona, tal como hemos señalado más arriba– y a los procedimientos tradicionales de la cocina vasca. Sin embargo, cuando también más arriba señalábamos que estos locales de la diáspora recrean la comida que se prepara y consume en el País vasco, especificábamos también que, en ocasiones, dichas preparaciones son las que *supuestamente* se elaboran y consumen en el lugar de origen. De esta manera, decíamos asimismo que el sistema alimentario de los grupos inmigrados se somete a una dinámica que le es propia, utilizando, cuando es posible, los ingredientes originales del lugar de origen, pero también aquellos ingredientes y elementos que el medio de residencia pone a su disposición.

<sup>483</sup> El informante que hace esta declaración es soltero y vive solo en Barcelona. Su familia está en el País Vasco y cuando habla de “casa” se refiere a la casa de su familia.

<sup>484</sup> Entrevista realizada en 1998.

En este sentido y con relación nuevamente a la migración vasca en el Oeste de los Estados Unidos, mencionábamos antes el hecho de la inclusión de un plato de carne (de res) suplementario en los menús vascos de los hoteles, cosa que significa una adecuación en parte a las prácticas alimentarias del Oeste americano, al tiempo que refleja la dificultad de adquirir pescado en la zona. Igualmente, algunos elementos o preparaciones pueden haber permanecido en la diáspora, mientras que han desaparecido ya definitivamente en el País Vasco. Este es el caso que señalan Douglass y Bilbao (*op.cit.*:463) también con relación a los vascos emigrados en el Oeste de los Estados Unidos, con el ejemplo del *ponche picón*, “una bebida predilecta en Europa (en el País Vasco) a principios de siglo, hecha de licor de picón, granadina, coñac y soda (que) fue extraordinariamente popular entre los vascos del Oeste (de los USA). Actualmente, el *ponche picón* –*picon punch*– se considera (en la diáspora vasca en los Estados Unidos de América) como una bebida típica vasca, aunque hoy en día resulta casi imposible comprar un *ponche picón* en el País Vasco”.

Con relación a los vascos en Barcelona es interesante observar también la *creación* de elementos “híbridos” originales elaborados directamente en la diáspora; por ejemplo algunos *pintxos*, como los de fuet, sin ir más lejos, o los de algunos otros elaborados a base de embutidos sobre una base de pan con tomate, elementos culinarios éstos *reconocidos* como *típicos* catalanes. Dichas elaboraciones –principalmente los *pintxos*– se sitúan en un lugar *social, comensal y gastronómico* particular, que se encuentra a caballo entre aquello que es *tradicional, típico* de la *cocina vasca*<sup>485</sup>, y los gustos y preferencias alimentarios del público barcelonés en general. De esta manera, por un lado, el territorio de origen marca de manera definitiva el producto gastronómico resultante; pero, por otro, los productos y procedimientos de la sociedad receptora tienen también su influencia en el resultado gastronómico final, obteniéndose en determinadas ocasiones elaboraciones realmente híbridas que se enriquecen a partir de los conocimientos de una y otra tradición gastronómica.

(Yo) cocino en casa como lo he hecho toda mi vida y como me enseñó mi ama<sup>486</sup> y lo hacía mi amona<sup>487</sup>. Pero hago platos de aquí también. (...) Y bueno, luego cosas como el pan con tomate, que yo antes de venir no lo hacía ni sabía lo que era y después aquí es una cosa que la descubrí y en casa les encanta. Cuando haces un pan con tomate y jamón de primero, o para cenar y a lo mejor luego un bacalao, a la vizcaína, o... Eso lo hago aquí, porque allí no lo sabía (...)

(Mujer, guipuzcoana, 68 años<sup>488</sup>)

<sup>485</sup> No entraremos en este lugar a discutir si existe una “cocina vasca” o más de una o varias “cocinas vascas”. El concepto utilizado nos es útil en tanto en cuanto es empleado directamente y más a menudo en el discurso de nuestros informantes, ligando la *cocina* –productos, procedimientos, saberes– a un territorio determinado: el vasco, y como tal es empleado en estas páginas.

<sup>486</sup> Voz vasca. Popular y cariñosamente: *madre*.

<sup>487</sup> Voz vasca. Popular y cariñosamente: *abuela*.

<sup>488</sup> Entrevista realizada en 1998.

(...) (En el País Vasco) el queso con miel se come mucho, pero es un queso más fuerte y a mí no me gustaba y en cambio aquí descubrí el mató, que es soso, insípido y con la miel queda... A mí me gusta más (...)

(Mujer, guipuzcoana, 47 años<sup>489</sup>)

Por otro lado, esta misma informante nos refería en otra ocasión:

Esta vez última que fui a Balmaseda (localidad de Vizcaya), les hice un bacalao con miel que se chuparon los dedos y eso no lo habían probado nunca, porque es una receta catalana, pero hecha con el bacalao que me traen allí, que no tiene nada que ver con el que compras aquí, que te lo dan no sé cómo. Pero con la miel está de miedo (...) A mí me gusta mucho mezclar cosas (...)

Estas “mezclas” se dan tanto en el nivel de los productos como de los procedimientos, creando en ocasiones elementos originales que unen ambas tradiciones culinarias. Pero dichas “mezclas” –por utilizar la palabra de la informante citada– suelen darse mucho más frecuentemente en el ámbito privado, o en los ámbitos públicos menores de la restauración, como puede ser el caso de los *pintxos*, que en los restaurantes que se autodefinen como “vascos”, donde se valora la utilización de un recetario más reconocido como *tradicional* e incluso la experimentación se lleva a cabo dentro de unos límites de productos y procedimientos claramente reconocibles como *vascos*. De este modo, esta valoración de “lo vasco” se da a todos los niveles en el discurso de los actores:

La cocina *vasca* es la cocina *vasca*, es la que se hace allí y aquí puedes meter cosas y lo que tú quieras, pero *lo vasco es lo vasco* y lo de *aquí* no es *vasco* y eso no quiere decir que no me guste comerlo, porque lo como cada día, si tú quieres y como también en un restaurante chino o en uno malayo si me da la gana, pero no es un restaurante *vasco* (...) Lo original de un restaurante *vasco* es que es *vasco* y si hace otras cosas que no son *vascas*, pues ya no es *vasco*<sup>490</sup>, ¿no?

(Varón, guipuzcoano, 48 años<sup>491</sup>)

Como destaca asimismo otro de nuestros informantes, reconocido cocinero vasco en Barcelona:

Lo que hacemos son especialidades de Euskal Herria, pero es normal porque es la especialidad que tenemos. Si un cliente viene es porque quiere comer platos vascos y si quisiera tomar *pa amb tomàquet* (*sic*) iría a un restaurante de cocina típica catalana. (...) No se puede pretender ir a un chino y que te den alubias (...).

A pesar de todo, existen algunos restaurantes que han optado por destacar como exponente de su oferta culinaria lo que han dado en llamar “cocina vasco-

<sup>489</sup> Entrevista realizada en 1998.

<sup>490</sup> Las cursivas son, obviamente, nuestras.

<sup>491</sup> Entrevista realizada en 1998.



*Txirimiri*

mediterránea”, cosa que, en cierto modo, no deja de aunar ambas tradiciones, la vasca y la catalana, en un proyecto gastronómico, si no común, sí relacionado. De todos modos, la oferta de estos restaurantes suele centrarse más en una carta que combina diferenciadamente platos procedentes de ambas cocinas, pero que no acostumbra a mezclar ingredientes o procedimientos de ambas. De todos modos, sí que se valoran en ocasiones, a la hora de confeccionar los menús, aquellos platos cuyos productos pertenecen o son comunes a una y a otra tradición culinaria, como pueden ser, por ejemplo, el tan valorado bacalao, u otros platos de pescado, etc.

La cocinera de uno de los restaurantes que se anuncian como especializados en *cocina vasco-mediterránea* nos comentaba al respecto:

(...) El público que viene es variado y nos interesa tener una carta que dé gusto a todos. La gente viene por los platos vascos, por las especialidades del Norte, pero (...) no a todo el mundo le gusta todo y... A veces lo que apetece es mezclar, algo más consistente con algo más fresco, como una ensalada mediterránea que ayude a bajar, o una sopa ligera con un pescado en salsa... una carta como ésta da oportunidad de hacerlo, más que otras que son más monolíticas (...)

Sin embargo:

(...) Pero sí, lo que más suelen pedir son las especialidades vascas, son las que más éxito tienen (...).

E igualmente nos explica:

Sí que solemos... O sea, platos mediterráneos y platos vascos, hay; pero... No sé a qué te refieres, o sea, a poner una... merluza a la vasca con cosas de aquí, o... Bueno, no puede hacerse eso... Cada plato tiene una entidad propia. Tú puedes poner tu manera de elaborar, tu *arte*, pero eso no le quita su personalidad al plato. Cada uno es como es y como la gente espera que sea y no le puedes... no sé, hacer y deshacer a tu gusto. (...) Otra cosa sería experimentar con una cosa nueva, pero ya eso es diferente... Y no sé si la gente... Puede que sí, ¿eh? Igual responden y tiene un exitazo, pero yo creo que la gente busca lo que busca y come lo que conoce (...).

La entidad de la *cocina vasca* es claramente reconocida por los comensales que la buscan y valoran. Pensamos, asimismo, que este reconocimiento ha sido uno de los factores que han jugado a su favor –junto con otros, como un cierto exotismo cercano o incluso *etnicidad*, sencillez, abundancia, repercusión en los medios de comunicación, comodidad de sus procedimientos comensales (como los *pintxos*), etc.– en su extensión y popularización en Barcelona y –podríamos decir que– en Cataluña en general.



*Sagardi*

En este mismo sentido, un ejemplo muy destacable del nivel de popularidad y del éxito que ha llegado a tener la cocina vasca en Cataluña es el de la cadena *Lizarran*, una franquicia de restauración vasca que, en menos de cinco años, se ha extendido, no únicamente por todo el municipio de Barcelona, sino por buena parte de Cataluña e, incluso, del País Valenciano.

El origen de *Lizarran* se encuentra en la taberna *Izarra* de Sitges (Garraf, Barcelona), donde en 1988, unos cuantos socios procedentes del Euskal Herria decidieron abrir una taberna vasca. En ella comenzaron a preparar y a ofrecer al público *pintxos* a la manera del Norte, que consistían en las típicas rodajas de pan con su correspondiente guarnición encima.

Como destaca uno de los responsables de esta cadena, “al principio los clientes (en Sitges) reaccionaron con sorpresa ante la posibilidad de servirse las tapas de la barra ellos mismos, pero al poco tiempo el procedimiento fue conociéndose y se amplió el negocio”. El hecho de servirse los clientes mismos los *pintxos* directamente de la barra y, como hemos dicho anteriormente, sin control alguno por parte del personal del establecimiento, choca en un primer momento, desde el punto de vista del público no vasco, con las pautas de consumo establecidas en general en Cataluña, donde los individuos suelen estar acostumbrados a que el responsable de la barra o del local lleve, él mismo, un control de las consumiciones. La *libertad* que este tipo de oferta culinaria supone acaba creando en los clientes un cierto vínculo de confianza<sup>492</sup> con el personal del local, que permite, según los actores mismos, una mayor comodidad.

Comes lo que quieres... estás (...) libre y pillas tú mismo, no tienes que pedirlo y tal (...)  
Como si lo pillas *en casa*<sup>493</sup> (...)

(Varón, barcelonés de origen catalán, 32 años)

Ante el éxito de la primera iniciativa, se abriría una segunda taberna en Sitges, que rápidamente tendría tanto éxito como su predecesora.

Será a finales de la década de los noventa (en 1997) cuando *Lizarran* se lanzará como franquicia de restauración vasca. Poco a poco, se introducirá en el municipio de Barcelona y se irá extendiendo progresivamente por la geografía urbana –principalmente por las zonas donde ya existían otros locales: *Gràcia*, *Esquerra de l’Eixample*, *Dreta de l’Eixample* y *Ciutat Vella*–, para pasar luego a abrir locales en otras localidades catalanas<sup>494</sup> y también valencianas<sup>495</sup>.

<sup>492</sup> Uno de los folletos publicitarios de la cadena *Lizarran* acentúa, precisamente, este vínculo de libertad y confianza entre clientes y personal del local como un elemento de gran importancia para la fidelización del público.

<sup>493</sup> La cursiva es nuestra.

<sup>494</sup> Además de Sitges, donde comenzó la iniciativa, y Barcelona, se han abierto locales en L’Hospitalet de Llobregat, Igualada, El Vendrell, Mataró, Sant Boi de Llobregat, Terrassa, Sabadell, Vilanova i la Geltrú, Vilafranca del Penedès, Tarragona y Reus.

<sup>495</sup> Hasta el momento, Valencia y Gandía y, posteriormente, Madrid.

A pesar de que no todos los establecimientos de *Lizarran* –especialmente aquellos que se encuentran fuera de Sitges y Barcelona capital– disponen de personal vasco en cocina y barra, todos tienen asesoramiento directo del personal directivo de la cadena, con el fin de que la “autenticidad de los productos” y de los procedimientos “sea la máxima posible”, ya que como expresaba un restaurador vasco en Barcelona:

La gente busca lo que dan los (restaurantes) vascos y hay que dárselo (...)

(Varón, guipuzcoano, 37 años<sup>496</sup>)

Para el público en general, la cocina vasca resulta especialmente atractiva, tal como lo ha demostrado hasta el momento el éxito de la cadena *Lizarran*. Las especialidades vascas han conseguido una importante cota de prestigio y de mercado en una ciudad en cierto modo difícil y con amplitud de ofertas, como es Barcelona. Sin embargo, entre los mismos vascos de la diáspora barcelonesa, la significación de comer dichas especialidades, de visitar los restaurantes vascos, es particularmente distinta de la del público en general. El hecho de *comer platos vascos*, dentro de un abanico de lugares y de posibilidades reconocibles como tales, es un hecho inherente a su propia identidad. Asimismo, dichos platos, productos, procedimientos, dichas prácticas alimentarias, son utilizadas por los actores para un autorreconocimiento y para una expresión y reivindicación de una etnicidad determinada. Como expresaba una de nuestras informantes citada más arriba: “Los mismos nombres te lo dicen: *merluza a la vasca*, o *bacalao a la vizcaína*. ¡Son comidas vascas!”.

Dicha identificación es reconocida también en el nivel de los “saberes” alimentarios; en las recetas, en los procedimientos y en su transmisión. Como expresaba otra de nuestras informantes: “(Yo) cocino en casa como lo he hecho toda mi vida y como me enseñó mi *ama* y lo hacía mi *amona*”. Así, la transmisión generacional de las recetas y de los procedimientos culinarios vascos es también un importante valor añadido:

(...) Me enseñó (a cocinar) mi madre y a mi madre su madre y así. Muchos de estos que se apuntan al carro y abren restaurantes al *tuntún*, no tienen ni idea. Y eso se nota cuando lo pruebas. Por muy buenas que sean las cosas, si no sabes, no sabes. ¡Y eso no se enseña por ahí! (...) Para eso, claro que te ha de gustar, pero a hacer cosas vascas se aprende... Se lleva en la cultura, en lo que eres y la costumbre es lo que te da el punto ese... Lo que no se aprende (...)

(Mujer, vizcaína, 74 años<sup>497</sup>)

El saber alimentario, pues, “se lleva en la cultura”; se aprende, sí, pero forma parte de esa *sabiduría* transmisible generacionalmente y reconocible como propia,

<sup>496</sup> Entrevista realizada en 1998.

<sup>497</sup> Entrevista realizada en 1998.



*Pintxo.*

como perteneciente al grupo: “Muchos de éstos que se apuntan al carro y abren restaurantes al *tuntún*, no tienen ni idea”. De este modo, el *comer vasco* es también –y no de forma banal– un hecho de identidad que forma parte del “nosotros” y que es reconocido y valorado, desde el interior de colectivo, como ampliamente relevante.

### ***Las sociedades gastronómicas. El fogón social masculino***

Si en los restaurantes vascos, sean del tipo que sean, la alimentación es llevada al ámbito de lo *exterior* desde un punto de vista *abierto* al público en general, como un *escaparate étnico*, una situación distinta, en un terreno más restringido que se sitúa dentro de la línea de la privacidad, es la que se da en las llamadas *sociedades gastronómicas* –o *txokos*<sup>498</sup> en Vizcaya.

Según López de Viñaspre (1997:43), “las sociedades gastronómicas nacen en Donostia a mediados del siglo pasado dentro del movimiento asociativo que se desarrolla en la Europa de la época (...) En un principio, estas agrupaciones tenían

---

<sup>498</sup> Voz vasca; literalmente: *rincón*.

mucho que ver con las estructuras gremiales, se definían como recreativas y sus estatutos ofrecían un ámbito muy amplio para la tertulia, la opinión y el ocio”.

En tanto que organizaciones informales, las *sociedades gastronómicas* o *txokos* son agrupaciones compuestas por una serie de miembros, regidas por una junta directiva con unos objetivos explicitados en sus estatutos –principalmente las actividades gastronómicas– y cuentan siempre con un local, en propiedad o no, habilitado para los fines de la sociedad (Cf. Ramírez Goicoechea, 1991:272). En cuanto a la relevancia cultural que se concede en el País Vasco a este tipo de agrupaciones, cabe destacar, por ejemplo, que en el cuestionario elaborado por esta misma autora sobre la etnicidad en Euskal Herria, el “Pertener a una sociedad recreativa o gastronómica” aparece en cuarto lugar como respuesta a la pregunta formulada: “¿Cuáles son las cinco actividades que más definen al hombre<sup>499</sup> vasco?”

Las “sociedades” –más de mil actualmente en Euskal Herria– se han convertido a lo largo de los años en uno de los reductos más importantes, tanto de la privacidad masculina –es casi legendaria la exclusión de las mujeres de las reuniones de socios de las *sociedades*– como de la cocina vasca tradicional. En palabras del cocinero Juan Mari Arzak, “Lo que entendemos por cocina vasca tradicional ha permanecido *prácticamente inalterable* en el tiempo, transmitiéndose sus secretos por vía femenina en los fogones domésticos y *por vía masculina en las sociedades gastronómicas*<sup>500</sup>” (Arzak, 1992:7).

Acerca del carácter masculino de las sociedades gastronómicas, Antoni Batista (1992:18), en un reportaje publicado en la prensa barcelonesa, cita la declaración de un *txokero* –miembro de un *txoko* o sociedad gastronómica– a este respecto: “Si entrasen mujeres esto se acabaría, habría líos, criticarían cómo cocinamos o lo que bebemos y se iría todo al carajo, como ya ha sucedido de hecho donde se las ha dejado entrar”. Ramírez Goicoechea (1991:287) dice a su vez al respecto que este tipo de asociaciones se perfilan “Como una institución de la sociedad masculina que cristaliza en el encuentro de la sociedad urbana industrial (...) con un sustrato tradicional que consagra la segregación entre los espacios masculino y femenino”. Esta situación, sin embargo, ha ido sufriendo cambios en los últimos años, en los que se ha pasado de dejar entrar a las mujeres y demás familiares de los socios durante un día a la semana establecido de antemano –principalmente los fines de semana– a constituir algunas sociedades mixtas, en las cuales se ha aceptado la presencia de mujeres como socios de pleno derecho e incluso, en algunos casos, a constituir algunas *sociedades* exclusivamente femeninas.

En Barcelona existe hoy en día un muy reducido número de sociedades gastronómicas privadas, que cuentan con pocos socios. Una de las más tradicionales y antiguas de las establecidas en esta ciudad es *Euskal Zaleak*, situada en el casco viejo,

<sup>499</sup> La respuesta se refiere solamente a los encuestados de sexo masculino. Esta categoría no aparece, por las razones que veremos más adelante, entre las respuestas de las encuestadas de sexo femenino.

<sup>500</sup> La cursiva es nuestra.



*Mikelbarra.*

relativamente cerca del Mercat del Born, así como de la *Euskal Etxea*, institución de la cual buena parte de sus miembros son socios e incluso alguno de ellos había llegado a ser presidente.

*Euskal Zaleak* es hoy en día una de las instituciones vascas más antiguas que continúan activas en la ciudad. Como habíamos relatado más arriba, ya en la década de los setenta la institución se encuentra ya (recientemente) formada y en plena actividad. De este modo, inicia sus contactos con otras instituciones vascas en Barcelona para poner en marcha actividades conjuntas de distinta índole; así, “Se acuerda asistir, por invitación de *Euskal Zaleak*, a la participación de la semana cultural vasca para su discusión, en el local de la calle de la Seca, nº 2<sup>501</sup>”. En este sentido y en Junta General Extraordinaria de la antigua *Euskal Etxea*, celebrada en la sede de *Euskal Zaleak*<sup>502</sup>, se resalta la “conveniencia de trabajar unidos y hermanados (entre las instituciones vascas con sede en la capital catalana), en un esfuerzo común por la cultura de Euskadi y por todo lo euskaldun”. Desde esta misma perspectiva y como pudimos ver también más arriba<sup>503</sup>, *Euskal Zaleak* colaboró ya

<sup>501</sup> A la sazón, sede de *Euskal Zaleak*. *Euskal Etxea*, Junta General Ordinaria de 13 de septiembre de 1979.

<sup>502</sup> El día 15 de octubre de 1979.

<sup>503</sup> Cf. *supra*, el capítulo titulado: *Beste herria (otro país)...*



*Pintxo*

en 1980 en la celebración de una semana cultural vasca en Barcelona –de la cual, por cierto y como también tuvimos ocasión de ver, *Euskal Etxea* se retiró debido a la colaboración institucional con el Partido Nacionalista Vasco.

Los contactos de *Euskal Zaleak* con las instituciones vascas existentes en Barcelona han sido continuados desde su fundación y su voluntad no ha sido nunca la de permanecer simplemente como un *txoko*, sino la de participar activamente en la vida social vasca que se desarrolla en Barcelona. Tal como señala López de Viñaspre (*op. cit.*:43), “como muestra de su pasado (como clubes sociales en sentido amplio) queda el carácter dinamizador que las sociedades tienen de cara a su entorno, con la organización de *tamborradas*, jornadas culturales, actividades culturales, concursos gastronómicos, etc.”.

Sin embargo, el principal objetivo de una sociedad gastronómica es el ámbito culinario y en él se centran, como es obvio, la mayor parte de las actividades de la entidad. De este modo, todo gira, en las *sociedades*, en torno a la cocina. Sus miembros se reúnen para hacer comidas o cenas en conjunto, desarrollar tertulias, cantar, beber... Y pertenecen a ella, junto a la mayoría de socios de origen vasco, algunos otros de distinta procedencia, principalmente catalanes.



# LIZARRAN

*Tabernas Selectas*

## TAPAS Y TXIKITEO COMO MANDA LA TRADICIÓN

- BARCELONA-CLÍNIC - Casanova, 157
- BARCELONA-GRÀCIA - Travessera de Gràcia, 155
- BARCELONA-LAIETANA - Dr. Joaquim Pou, 2-4
- BARCELONA-PASSEIG GRÀCIA - Mallorca, 257
- EL VENDRELL - Dr. Robert, 19
- GANDIA - Centre Comercial Plaza Mayor
- IGUALADA - Plaça del Pilar, 13
- L'HOSPITALET-COLLBLANC - Onze de Septembre, 27
- MATARÓ - Pujol, 10
- PARC VALLÉS - Area La Nit
- REUS - Pubill Oriol, 7
- SABADELL - Advocat Cirera, 21
- SANT BOI - Plaça Ajuntament, 18
- SITGES-EGUZKI - Sant Pau, 3
- SITGES-IZARRA - Major, 22
- TARRAGONA - Plaça de la Font, 16
- TERRASSA - Raval de Montserrat, 62
- VILAFRANCA - Muralla de Sant Magí, 8
- VILANOVA I LA G. - Sant Gervasi, 41
- VALENCIA - Convent Santa Clara, 9
- VALENCIA - Císcar, 18

INFORMACIÓN CADENA  
☎ 93 810 13 10



Yo tenía amigos vascos y me contaban a veces, de cómo funcionaban los *txokos* en Euskadi, que sólo iban los maridos ... Todo, ¿no? Y (...) Pues te hace tener un poco de curiosidad, ¿no? Y luego, cuando me dijeron que abrían uno aquí y que podía entrar (...) La verdad es que no me lo pensé mucho. (...) Además, ¿Tú sabes lo que es venir aquí, lo bien que se come? Yo porque sólo me defiendo, no tengo mano, pero [nombre de un socio del *txoko*] te hace cada plato que ..

(Varón, catalán, 54 años<sup>504</sup>)

La sociabilidad en un ambiente autorreconocido como grupal y alrededor de unos platos que consuetudinariamente pertenecen a una tradición culinaria determinada, hace partícipes a los individuos, de este modo, del proceso de construcción y de recreación sociocultural de la identidad colectiva, dentro de una determinada estructura de identificaciones.

Es un sitio *vasco para vascos* (...) (a veces) Vienen amigos o quien sea, pero es *vasco*<sup>505</sup> (...)."

(Varón, vizcaíno, 62 años<sup>506</sup>)

¡Hombre!, queríamos tener un *txoko* aquí. Muchos habíamos estado ya en otros antes de venir y echábamos de menos las reuniones, las comidas en grupo y eso. Pero también el hecho de no estar en casa ... No sé, es un sitio propio, ¿no? De los socios. Aunque últimamente, entre los unos y los otros, esto se pone de gente insoportable: que si los amigos de uno que vienen, que si el otro los trae a los otros. Y así va".

(Varón, vizcaíno, 68 años<sup>507</sup>)

Las mujeres tienen acceso al *txoko*, aunque solamente como acompañantes ("¡Qué remedio!"), invitadas, únicamente aquellos días en los que se permite la entrada a personal ajeno a la sociedad y aun así tienen prohibido habitualmente el acceso tanto a las cocinas como a la bodega. Como destaca López de Viñaspre (*Ibíd.*), "la sociedad (de finales del XIX y principios del XX) era formalmente tradicional, las sidrerías tenían prohibida la presencia de mujeres, ya que eran lugares en los que se bebía bastante y no estaban muy bien vistas por la moral eclesiástica de la época. No tenemos datos ratificados, pero si hablamos con los viejos sidreros, tendremos noticia de mucha gente que bebía cada día durante horas (...). Así, con el traslado de las cuadrillas de la sidrería a la *sociedad* (gastronómica), es lógico que no quisiesen compartir sus pecados con quienes no lo habían hecho nunca".

Entre los vascos barceloneses, sin embargo, las respuestas obtenidas sobre la prohibición de la entrada de las mujeres en el ámbito de la *sociedad* o *txoko* son

<sup>504</sup> Entrevista realizada en 1996.

<sup>505</sup> Las cursivas son nuestras.

<sup>506</sup> Entrevista realizada en 1996.

<sup>507</sup> Entrevista realizada en 1996.



*Vista de la entrada de la  
sociedad gastronómica  
Euskal Zaleak.*

bastante diversas, aunque coincidentes en su mayor parte en la “prohibición” de dejarlas entrar en el recinto social:

(...) (Porque) los que van son los hombres. ¡Que os dejen tranquilos un rato, coño! Que bastante las tenemos ya en casa todo el día dando la barrila (...)

(Varón, guipuzcoano, 68 años<sup>508</sup>)

Se trata de un espacio de reunión masculino. No pueden entrar, bueno, entrar sí, invitadas o acompañadas, pero no ser socias, porque si no no sería lo que es. Si pudiesen venir ya no sería la sociedad, sería como cualquier otro sitio, un bar, o lo que sea, pero no lo que es (...)

(Varón, vizcaíno, 54 años<sup>509</sup>)

Pues porque nunca han *entrao* y no van a entrar ahora. ¡El día que entren me salgo!

(Varón, guipuzcoano, 69 años<sup>510</sup>)

<sup>508</sup> Entrevista realizada en 1997.

<sup>509</sup> Entrevista realizada en 1997.

<sup>510</sup> Entrevista realizada en 1997.



*Placa del txoko  
Euskalzaleak.*

Otro de nuestros informantes nos da una respuesta pretendidamente más argumentada:

Las sociedades gastronómicas nacen de los clubes ingleses del siglo pasado. Tú sabes que Bilbao sobre todo y Euskadi, han tenido siempre mucha relación con el Reino Unido, con Londres... En los clubes no podían entrar mujeres y las sociedades siguen un poco el modelo de eso. Son clubes para hombres solamente, para tertulias, hablar de sus cosas, pero en cualquier caso para estar fuera de casa, que era el dominio de la mujer y eso se ha mantenido hasta ahora y el día que cambie, pues dejará de ser como es... (...)

(Varón, vizcaíno, 37 años<sup>511</sup>)

El espacio de sociabilidad masculina, de todas formas, es respetado, aunque más por las mujeres de una cierta edad que por las más jóvenes:

¡Éste! (refiriéndose a su marido) ¡Cualquiera lo tiene en casa! Pero por mí, mejor, ¿eh? Porque, ¿sabes qué te digo?, que prefiero que se vaya a la sociedad, porque por lo menos sé dónde se mete y cuando llega la hora, ¡Hale, a casa!

(Mujer, guipuzcoana, 68 años<sup>512</sup>)

<sup>511</sup> Entrevista realizada en 1997.

<sup>512</sup> Entrevista realizada en 1996.

¿Que no nos dejan entrar?, pues que no nos dejen. Ya haremos nosotras la nuestra. Además, si ahí no quedan más que los cuatro viejos (...) A mí dame el salir de copas, la marcha y tal (...) De todas formas, claro que está mal que no sean socias las mujeres. Estamos con lo de siempre, la vena machista. Pero, bueno, los jóvenes pasan más ¿no? Son los más viejos.

(Mujer, barcelonesa, hija de vascos, 24 años<sup>513</sup>)

A pesar de las diferencias que el tema suscita, los *txokos* forman parte íntima del imaginario reivindicado como más tradicional del grupo vasco barcelonés, alrededor de platos que son considerados como pertenecientes a una tradición culinaria propia.

En cada uno de los ámbitos revisados, el comer es utilizado por los propios actores como un instrumento de identificación. A través de estas líneas hemos presentado esta posible propuesta para un análisis sociocultural de la identidad a través de los comportamientos alimentarios de los individuos. Las trayectorias alimentarias que se elaboran en la diáspora son siempre particulares. Las elaboraciones culturales llevadas a cabo por los individuos dentro de grupos concretos están enfocadas a una recreación de un “nosotros” colectivo que busca una mayor proximidad, una forma de “estar juntos” que, por un lado, utiliza y readapta para esta finalidad los elementos que el medio de residencia pone a su disposición y que, por otro lado, marca claramente unas fronteras culturales que se delimitan en función de determinados criterios establecidos y consensuados desde el interior del grupo y que delimitan tanto las diferencias internas como la subdivisión *dentro/fuera* entre grupos en contacto. En este sentido y como hemos podido observar a lo largo de las líneas expuestas, la alimentación es también significativamente utilizada como una vía de identidad privilegiada.

## ¿La religión como diacrítico? Práctica religiosa y etnicidad

El abordar el tema de la práctica religiosa de un grupo, con todas las consecuencias a nivel social e ideológico que ello conlleva –muy especialmente si la perspectiva escogida es la de la etnicidad– es siempre arduo y dificultoso. El hecho de plantear la práctica religiosa como una posible vía de identificación social y cultural definidora de la identidad y susceptible de formar parte de una reivindicación consciente y específica de la etnicidad convierte dicha práctica religiosa en una expresión sociocultural cuyos aspectos constitutivos van mucho más allá de los puramente espirituales o específicamente religiosos; aspectos que nos llevan a la utilización de ésta no solamente como expresión de una determinada fe, sino también como instrumento de realización y de autoafirmación étnica.

<sup>513</sup> Entrevista realizada en 1996.

En el presente capítulo pretendemos ofrecer una visión cercana al fenómeno religioso como *factor étnico* en lo que a la diáspora vasca en Barcelona se refiere, atendiendo sobre todo a un posible carácter de expresión étnica de esta práctica religiosa, tanto en sus aspectos internos y relacionados más estrechamente con el ámbito espiritual, como en la íntima y continuada relación que dicha práctica mantiene con otros diacríticos definidores de la identidad –como puede ser, principalmente y como veremos más adelante, el idioma vasco.

### ***La religión como concepto antropológico. Algunas consideraciones previas***

Como señala Elzo (1992:210), “el factor religioso (...) es una variable digna de estudiarse por sí misma, por su gran capacidad explicativa de los diferentes comportamientos, actitudes y valores que se observan en la sociedad, tanto si se realiza el estudio de forma diacrónica como sincrónica”. El estudio de la religión desde un punto de vista social ha sido frecuentemente, sin embargo, algo delicado y sujeto a numerosas presiones y pasiones de diversa índole: ideológicas, políticas, académicas... Señala Geertz (1974:220) que, desde una perspectiva antropológica y a pesar de que dichas presiones no le han sido ajenas, diversas cuestiones que “cuando se planteaban dentro del contexto de la cultura occidental provocaban una resistencia social extremada y una gran confusión personal, podían tratarse libremente cuando se planteaban con respecto a alguna población exótica antigua o lejana, supuestamente primitiva”. Así, situando el objeto de estudio en tales sociedades, las preocupaciones religiosas y morales quedaban en un plano distinto, fuera del campo de acción de la moralidad “activa”. De este modo, desde la antropología pudieron estudiarse temas especialmente delicados: el politeísmo, la curación por medio de la fe, el animismo, etc., mientras que reductos como la Biblia, entre otros, quedaban a salvo de cualquier consideración poco ortodoxa. Vemos pues que “La aplicación del método comparativo –esencia del pensamiento antropológico– a la religión, permitió abordar las dimensiones espirituales de la vida humana con actitud resueltamente científica” (Geertz, *ibíd.*).

Es particularmente interesante, en nuestra opinión, la aportación realizada por Claude Lévi-Strauss (*cf.* 1969, 1986), quien introdujo en el estudio de las religiones un nuevo planteamiento al considerar los sistemas simbólicos como modelos conceptuales de la realidad. En palabras de María Jesús Buxó, “las imágenes mentales sólo representan los principios de la creencia religiosa, pero estos principios existen en el mundo externo, son realidad” (Buxó, 1989:10). Desde este punto de vista, la interpretación de las religiones cabe hacerse como “sistemas de ideas relativos a la forma y esencia de la realidad (...) en armonización de ésta con lo simbólico”, de modo que sea posible descubrir la integración de las formas metafísicas y morales (*cf.* Geertz, 1974:226-227), dadas a través de los símbolos culturales colectivos y las representaciones mentales individuales que llamamos *religión* (Buxó, *op.cit.*:7-8). Vemos de este modo cómo “los seres humanos no simplemente implican comportamientos aprendidos, sino que son agentes activos construyendo su propia realidad



*Fachada del convento de Lestonnac, donde se realizaban las misas vascas en los años setenta.*

en el sentido de que no comparten la totalidad de significados, sino que participan según su experiencia social” (*ibíd.*:8), creando imaginativamente un modelo de realidad y de práctica religiosa según sus propios intereses. Así, estaríamos de acuerdo con Geertz (1989) en que es necesario un análisis de la práctica religiosa con relación con los procesos sociales dentro de la cultura de la cual forman parte y en integración, como sistema abierto, con los demás aspectos de ésta.

### ***La religión como diacrítico. Anotaciones sobre el caso de la diáspora vasca***

Desde la perspectiva señalada, la práctica religiosa se convierte en un importante instrumento de cohesión social y grupal y, en este sentido, capaz de congregar a su alrededor y de proporcionar a los actores un campo de actuación interactivo con relación con toda una serie de otros elementos pertenecientes al campo sociocultural e identitario del colectivo en cuestión.

En referencia a Euskal Herria y como señala Julio Caro Baroja, “la religión católica puede decirse, sin miedo a cometer error, que es la fuerza coercitiva más considerable de cuantas informa a la sociedad vasca actual y a la que ha movido desde fe-



*Placa del convento-colegio de Lestonnac*

chas bastante remotas en momentos decisivos” (Caro Baroja, 1990:272). Como nos muestra Caro en el párrafo citado, el factor religioso ha tenido –y no cabe duda que tiene aún en la actualidad, a pesar del amplio proceso de secularización que recorre especialmente en las últimas décadas la sociedad vasca (cf. Elzo, 1992)– una importancia primordial en el ámbito vasco en general.

En lo que respecta a la emigración vasca –que es el tema que nos interesa tratar en este capítulo–, la práctica religiosa se ha situado claramente como un elemento no solamente cohesionador, sino también identificador del grupo. Un ejemplo de ello podemos encontrarlo, tal como hemos hecho en ocasiones anteriores, en los festivales vascos que se celebran en el Oeste de los Estados Unidos. Así, el 6 y 7 de junio de 1959 se celebró por primera vez en Sparks (Reno, Estado de Nevada), lo que sus organizadores dieron en llamar el “Festival Vasco del Oeste”. Estuvieron presentes entre 5.000 y 6.000 personas que vinieron de todas las partes del Oeste americano, contribuyendo al mayor “acontecimiento étnico” vasco acaecido en los Estados Unidos. Después de este primer intento, los festivales vascos se han convertido en un acontecimiento anual en varias comunidades de California, Idaho y Nevada, a la vez que en un escaparate de la construcción *étnica* vasca. A través de ellos y de manera ampliamente *pública*, los vascos han surgido como uno de los grupos étnicos más visibles de la región (cf. Douglass, 1990; Fernández de Larrinoa, 1997).



*Capilla de Nuestra Señora de Montserrat, en la parroquia de la Concepció, donde se realizan las misas vascas en la actualidad.*

En este primer festival vasco organizado en Reno en 1959, los actos festivos se iniciaron con una misa vasca en la Catedral de Santo Tomás de Aquino, celebrada por el Padre José Peña, de origen vasco-español. Poco después, esta primera misa fue seguida por otro oficio religioso en memoria del que fuera senador de los Estados Unidos, Patrick A. McCarran, en el cementerio *Mountain View* de Reno. Las misas oficiadas en euskera marcan, como podemos comprobar, el inicio de los actos –el inicio del *ritual*, como señala Fernández de Larrinoa (1997)– y se convierten, de esta manera, en un elemento más de identificación étnica para las comunidades vascas residentes en América. Tanto en el Norte como en el Sur del continente –en Argentina o Chile, como ejemplos más claros–, el factor religioso se conjuga con otros diacríticos –el lingüístico, sin ir más lejos– para crear –recrear– una expresión concreta y consciente de la etnicidad. La religión, desde esta perspectiva, entendida como fenómeno *étnico* forma parte intrínseca de la relación, de la *construcción* de la vida en común y de la identidad del grupo vascoamericano.

La práctica religiosa es utilizada, igualmente, como sanción social para aquellas actividades realizadas por los miembros del grupo. Nos sirve como ejemplo la cita de una informante vascoamericana de Jean-Philippe Mathy:

En San Francisco, para el bautizo de la pequeña de mi hermano, estaba también el capellán vasco, el cura de Itxassou. Estábamos muy contentos. Cuando veías a algún

vasco, no sé lo que era para nosotros, todo el mundo hablaba vasco, estabas muy dispuesto a ayudarlos, a cualquier cosa (Mathy, 1997).

De la misma manera, en Oceanía y como señala Douglass (1997):

En North Queensland, Australia, los propietarios italianos del Trebonne Hotel, cerca de Ingham, construyeron un frontón, o cancha de pelota a mano, como gesto de gratitud a su clientela española<sup>514</sup>. La cancha fue bendecida, ante una gran multitud, por el Reverendo Tom Ormazabal, un cura vasco.

A menudo, los *Amerikanuak*<sup>515</sup>, aislados en el seno de la población autóctona, se encontraban con motivo de la misa dominical o de alguna fiesta organizada por alguna familia de la comunidad. La práctica religiosa se convierte, de este modo, en un elemento de interacción interna del colectivo, a la vez que en un identificador social y cultural de clara utilidad grupal.

A pesar de lo expuesto, actualmente, en la diáspora vasca, la participación en el culto se ha vuelto también, en general, cuando menos más distanciada o relajada. Más allá de lo que indudablemente represente el factor religioso para el pueblo vasco como globalidad, este colectivo tampoco ha escapado a esta tónica general. Así, en las últimas décadas, algunos autores señalan cómo la práctica religiosa como tal ha descendido notablemente entre la población vascoamericana. Mathy (1997), por ejemplo, remarca cómo en este sentido los *Amerikanuak* retornados a su lugar de origen –donde, en determinados contextos, especialmente rurales, la práctica religiosa sigue siendo importante:

(...) sienten durante largo tiempo nostalgia de otro universo social, libre de las coacciones del conocimiento mutuo y comparten con los otros que han refrescado el recuerdo de un destino original, exhibiendo durante algún tiempo los signos distintivos de la pertenencia a un mundo diferente: singularidad vestimentaria (uso del *blue jean* y el cinturón) o cultural (conocimiento del inglés, *abandono de la práctica religiosa*, o expresión de opiniones políticas no conformistas), lo que no siempre facilita las relaciones con aquéllos que no han abandonado nunca el país<sup>516</sup>.

La práctica religiosa se convierte en determinadas ocasiones, como hemos visto a través de las citas expuestas, en un importante elemento en juego a la hora de definir los límites sociales del grupo, de establecer una cohesión social efectiva y, en definitiva, de delimitar un “nosotros” colectivo específico y pautado. Dicha práctica es igualmente utilizada como un instrumento pragmático y efectivo en la

<sup>514</sup> Según este mismo autor, se trata de una inmigración principalmente de origen vasco y catalán. La cita, en el presente caso, se refiere particularmente a la población de origen vasco residente en North Queensland.

<sup>515</sup> Los *Americanos*, en lengua vasca; es decir, los americanos de origen vasco.

<sup>516</sup> La cita se refiere a población vascofrancesa de origen rural emigrada a los Estados Unidos y que retorna a su lugar de origen tras varios años en la emigración. La cursiva es nuestra.



*Vista general de la Parroquia de la Concepció de Barcelona.*

construcción de la identidad, así como en su reivindicación social. En las líneas que siguen abordaremos más específicamente este último aspecto con relación a la inmigración vasca en la ciudad de Barcelona.

### ***Religión y etnicidad: la diáspora vasca en Barcelona***

La afirmación citada más arriba de Caro Baroja (*cf. supra*, 1990:272) sobre la capacidad cohesionadora de la religión con relación al pueblo vasco resulta especialmente significativa en referencia a la diáspora vasca en Barcelona durante el siglo XX. Hemos mencionado anteriormente la importancia concedida al culto religioso, aun en plena Guerra Civil –y en una de las ciudades más radicalmente anticlericales del área republicana– durante el exilio vasco en la capital catalana.

Desde el principio de la Guerra, tanto el gobierno –dirigido por el EAJ-PNV, partido ya de por sí demócrata-cristiano– como la sociedad vasca en términos generales manifestaron su voluntad de mantener activo el culto religioso y de observar

por separado su posicionamiento político de fidelidad a la República española y su fe religiosa de amplia raigambre católica.

Será muy especialmente –como hemos mencionado anteriormente– el ministro –vasco y miembro del PNV– del gobierno de la República don Manuel de Irujo, principal impulsor de la Delegación de Euskadi en Cataluña, quien, en sintonía con la política llevada a cabo en Euskadi en materia de religión antes de la ocupación de las tropas nacionales, manifestó clara y activamente la voluntad del Gobierno Vasco en el exilio de la posibilidad del mantenimiento del culto religioso en Cataluña y especialmente en Barcelona, en un momento de gran anticlericalismo en el cual el culto público se encuentra expresamente prohibido.

Será en este momento cuando comience a funcionar en Barcelona, en el palacio Maldà<sup>517</sup>, la capilla vasca de Barcelona, cuyo antecedente inmediato había sido ya la “misa de los vascos” que se celebraba en un local de la Rambla de Catalunya<sup>518</sup>. Como destacaba el Padre Onaindía (1980:415-416.) –uno de los protagonistas de los hechos mencionados y que fue responsable de la capilla vasca– con relación al catolicismo vasco, “la actitud de los vascos era una excepción que pocos acertaron a comprender (...) Así, pues, la capilla vasca en Barcelona fue en su día la única manifestación religiosa en la zona republicana”.

A pesar de que la capilla había sido autorizada únicamente para el culto privado<sup>519</sup>, el incremento de los actos celebrados y la creciente afluencia de fieles la fueron convirtiendo en cada vez más popular y frecuentada. El mismo ministro Manuel de Irujo presidió algunas de las misas dominicales y durante el tiempo que el Gobierno Vasco en el exilio estuvo instalado en Barcelona, fue el propio Lehendakari Aguirre quien presidió algunos de los oficios, a los cuales acudían no solamente gente de origen vasco, sino un público heterogéneo y en absoluto vinculado con una ideología *nacional* o *franquista* (cf. Raguer, 1976).

En una declaración pública, Luisa Goiria, una refugiada vasca en Barcelona en ese momento, señala a propósito de esta capilla:

La capilla estaba cerca de la catedral (...) Era una especie de punto de reunión para los vascos. Allí, además de asistir a misa, podíamos hablar de nuestras cosas, de lo que nos hacía falta, de cómo nos encontrábamos. En fin, de todo. Era como una reunión familiar donde todos nos sentíamos a gusto<sup>520</sup>.

Uno de nuestros informantes expresaba al respecto:

<sup>517</sup> Cf. *supra*, nota anterior.

<sup>518</sup> *Ibíd.*

<sup>519</sup> El propio Lehendakari Aguirre “(...) Cada domingo acude a misa, en el local autorizado para los oficios en la plaza del Pino” (Rojas: *op. cit.*:155).

<sup>520</sup> Declaración de Luisa Goiria en Butrón (1999). Declaración original en euskera.

(...) La capilla vasca, allí cerca de la plaza del Pino. (...) Iba gente importante (...) los vascos, pero también otra gente, catalanes y... Yo no fui mucho. Era peligroso, pero nunca pasó nada (...)

(Varón, vizcaíno, 78 años<sup>521</sup>)

La capilla se convirtió, como señalaba Onaindía en la cita anterior, en la única manifestación religiosa de carácter más o menos público y conocido que se llevaba a cabo en Cataluña y en la zona republicana en general. Como señala Goiria en la cita expuesta, la capilla se convierte no solamente en un lugar de culto religioso, sino también en un notable centro de reunión y de relación para los vascos residentes o refugiados en Barcelona en ese momento: “una reunión familiar donde todos nos sentíamos a gusto”.

Pese a los esfuerzos del propio ministro Manuel de Irujo por conseguir en Cataluña la libertad de culto y por traer a Barcelona sacerdotes vascos que pudiesen hacerse cargo de los oficios religiosos para –aunque no únicamente– la población vasca refugiada<sup>522</sup>, los contactos y acciones emprendidas en este sentido no llegarán a dar fruto, encontrando la oposición frontal tanto de las autoridades eclesiásticas –el Padre Torrent, secretario del arzobispado– aún existentes en Barcelona<sup>523</sup> como del gobierno de la Generalitat, presidido por Companys.

Pese a la esterilidad de las acciones emprendidas por la cúpula vasca, esta situación y los esfuerzos realizados nos muestran la importancia que la religión y la práctica religiosa tienen tanto para el Gobierno Vasco y sus representantes como para la sociedad vasca en general. La proscripción del culto católico se convierte para los vascos residentes y refugiados –y los mismos Irujo y Aguirre son una muestra de ello– en un asunto más allá de la política. Un ejemplo interesante es el entierro del capitán Vicente de Eguía y Sagarduy, héroe de guerra vasco fallecido en el frente, cuyo sepelio católico recorrió, el día 17 de octubre de 1938<sup>524</sup> las calles de Barcelona –entre ellas el paseo de Gràcia–, “con sacerdote revestido y cruz alzada” (Raguer, *op. cit.*:500). A la cabeza del duelo, diversas personalidades del gobierno tanto de la República como de Euskadi, entre los cuales Álvarez del Vayo (ministro de Estado de la República) y Manuel de Irujo. La prensa republicana<sup>525</sup> destaca este acto como una evidencia de que “la República y su gobierno han evidenciado su tolerancia y respeto para todas las religiones”. Pese al revuelo político del acto, el desfile mortuorio no fue interrumpido y el capitán Eguía tuvo el entierro católico y público que Irujo se había propuesto. La libertad de culto, sin embargo, no llegaría a Barcelona hasta

<sup>521</sup> Declaración recogida en 1989.

<sup>522</sup> A menudo se celebraban misas de campaña fuera de la ciudad, oficiadas por sacerdotes disponibles, tanto locales como de procedencia diversa. En cualquier caso, se trataba de un culto privado y fuera de la ciudad.

<sup>523</sup> Cf. Raguer (1976); Onaindía (*op. cit.*).

<sup>524</sup> Cf. la noticia titulada “Un entierro católico desfila por las calles de Barcelona”, *La Vanguardia*, Barcelona, 23 de octubre de 1938.

<sup>525</sup> *Ibid.*

después de la entrada franquista en la ciudad, aunque con un signo bastante distinto al que Irujo y el Gobierno Vasco pretendían<sup>526</sup>.

Nada de usar el catalán. Nada de organizar actos políticos o sindicales, nada de sardanas o *aplecs* populares. Barcelona había sido una ciudad pecadora y religiosamente desasistida y lo que había que hacer, durante semanas enteras, era organizar misas de campaña en todas partes y actos religiosos expiatorios<sup>527</sup>.

Las misas vascas, en euskera, no volverían a celebrarse en Barcelona durante cuatro décadas. La entrada de las tropas franquistas en Barcelona marcan así, definitivamente, el fin de un período.

**“Que cuarenta años no es nada...”**

***Las misas vascas en Barcelona tras el restablecimiento de la democracia***

En los últimos años de la dictadura, ya en la década de los setenta, un grupo de vascos residentes en Barcelona se reúnen, con la finalidad de organizar nuevamente<sup>528</sup> unas misas en euskera. Tras los primeros contactos y reunión de gente —a través del boca a boca entre conocidos vascos—, se contacta con un sacerdote que habla euskera y que acepta celebrar las misas y se acuerda con las monjas del colegio de Lestonnac (en la calle *Aragó* esquina con *Pau Claris*) la cesión de una capilla del edificio para dicho fin. Las misas se celebrarán primero en dicha capilla, para pasar más tarde a otra en la vecina parroquia de la *Immaculada Concepció*. Casi cuarenta años más tarde, en los últimos momentos de la dictadura franquista, los vascos de Barcelona volvían a reunirse en un culto público y en euskera.

## El marco espacial

La parroquia de la *Immaculada Concepció* se encuentra situada en plena *Dreta de l'Eixample* (distrito II), entre cuatro céntricas y transitadas calles barcelonesas: *Aragó*<sup>529</sup> y *València* y *Pau Claris* y *Roger de Llúria*. Se trata de una parroquia urbana, como tantas otras; bastante concurrida, debido a su situación central y bien

<sup>526</sup> Cf. la noticia “Barcelona liberada oye misa en la plaza de Cataluña”, *La Vanguardia*, Barcelona, 5 de febrero de 1939. La misa solemne, celebrada por el mismo Padre Torrent, fue presidida por el general Yagüe (cf también Raguer, 1976:510).

<sup>527</sup> D. Ridruejo: “Unos días en Barcelona”, en *Destino*, 5 de abril de 1975; citado en Raguer (1976:510).

<sup>528</sup> Aunque, curiosamente, sin conocimiento previo en la mayor parte de los casos de las misas celebradas en la capilla vasca durante la Guerra Civil. Tan sólo alguno de los asistentes más mayores, como el hoy fallecido don Jesús Altube —al cual nos hemos referido en capítulos anteriores—, tenían alguna memoria de dicha capilla y de su actividad.

<sup>529</sup> La fachada y entrada principal de la parroquia se encuentran situadas en la calle *Aragó*, esquina con *Pau Claris*.

comunicada y con muy frecuentes celebraciones religiosas católicas de carácter no ordinario (matrimonios religiosos, bautizos, funerales...) en su recinto<sup>530</sup>.

Aparentemente, nada diferencia a esta iglesia de cualquier otra de semejantes características que pueda encontrarse en la ciudad. Sin embargo, todos los sábados a las siete de la tarde y por espacio de una hora, se ofician en una pequeña capilla adyacente –la capilla de la Virgen de Montserrat, a la cual se accede a través de una entrada lateral situada en la calle *Pau Claris*– y casi ininterrumpidamente –salvando, por supuesto, los periodos de vacaciones estivales– desde hace más de treinta años, las únicas misas en euskera a las que puede asistirse en la ciudad de Barcelona.

Ya hace más de quince años... o más, más. Más de veinte años hace que se dan aquí las misas en euskera. Sí que hace más, porque antes había otro párroco y llevaba también muchos años<sup>531</sup>.

Estas palabras nos las refería el sacerdote que cada semana oficia estas misas: un guipuzcoano residente en la localidad de Badalona –municipio fronterizo con Barcelona. Y vascos son principalmente los actores que concurren a las misas, junto con sus cónyuges, hijos o familiares, relacionados indudablemente con el grupo vasco.

El número de asistentes es, a pesar de todo, relativamente reducido y normalmente no suele superar el límite de las sesenta personas como cifra extrema.

Generalmente no suele pasar de unas cincuenta, sesenta o sesenta y cinco personas y eso en los días en que no hay partido, porque cuando juega la ‘Real’ o el ‘Athletic’ fallan muchísimos; especialmente los hombres. Es natural.

Insistir e insistir (para que asista más gente a las misas), pero nada. Algunos vienen un día y luego no vuelven más...

(Mujer, guipuzcoana, 54 años<sup>532</sup>)

Es difícil (...) Nosotros porque ya hace muchos años que venimos y es la excusa para vernos y hablamos un rato<sup>533</sup>... Pero no viene gente nueva. A la que nosotros dejemos de venir, o nos vayamos a Euska Herria, o la palmemos, esto se deja de hacer (...)

(Varón, navarro casado con una guipuzcoana, 60 años<sup>534</sup>)

<sup>530</sup> Actualmente, y como dato curioso, se celebran también, por ejemplo, misas en otros idiomas, como puede ser las de la comunidad polaca de Barcelona (Josefina Roma, comunicación personal, 1999).

<sup>531</sup> Declaración del capellán que oficia –aún hoy– las misas en euskera en la parroquia de la *Concepció*. Entrevista realizada en 1988.

<sup>532</sup> Entrevista realizada en 1989.

<sup>533</sup> Cf. más arriba la declaración en este sentido de Luisa Goiria con relación a las misas en la capilla vasca durante la Guerra Civil: “(...) Era una especie de punto de reunión para los vascos. Allí, además de asistir a misa, podíamos hablar de nuestras cosas, de lo que nos hacía falta, de cómo nos encontrábamos. En fin, de todo. Era como una reunión familiar donde todos nos sentíamos a gusto”. Vemos como, a pesar del paso de los años, la función relacional intragrupal de las misas vascas continúa activa.

<sup>534</sup> Entrevista realizada en 1989.

Esta situación, sin embargo, no ha sido siempre la misma. Un cierto número de miembros –más o menos importante, como veremos más adelante– del colectivo estudiado que concurrían tiempo atrás a las misas en euskera –bien en esa misma capilla, bien en el ya mencionado y cercano convento-colegio de las monjas de Les-tonnac, donde se comenzaron a organizar originalmente estas celebraciones religiosas– han ido abandonando con el paso del tiempo su asistencia a las misas vascas. Algunos de ellos, sin embargo, afirman acudir aún más o menos periódicamente a oficios religiosos en otros centros de culto.

(...) Porque es en euskera y me gusta... No sé, íbamos todos y era otra cosa, pero luego (nombre de un antiguo asistente) y la mujer dejaron ya de ir y te lo piensas... Está lejos y tienes que ir y dices ¡hala! ¡Ahora tengo que ir hasta allí! Y un día vas, pero al otro dices, ya iré la semana que viene... Y no vas y a la otra tampoco... Y, total, teniendo la parroquia ahí al lado de casa (...) Porque si íbas allí era por ver a la gente y eso, pero al final te cansas (...)

(Mujer, guipuzcoana, 54 años<sup>535</sup>)

La comodidad de disponer de iglesias o parroquias cercanas al lugar de residencia ha prevalecido en algunos casos, según el discurso de los propios informantes, dejándose así de asistir a los oficios en lengua vasca.

Ya me gustaba, ya... (...) (pero es que) ir cada semana hasta allí es un palo (...) Y al principio te coge bien, pero luego tienes cosas y... (...)

(Mujer, guipuzcoana, 58 años<sup>536</sup>)

(...) Lo que tienen las misas es que ves a la gente. Que si fulanita que va y menganita que viene y te cuenta y así te relacionas. (...) Pero siempre te salen cosas luego y si vives cerca como yo antes, pues te acercas y vas, pero si vives como ahora en Les Corts, pues ya no... (...)

(Mujer, guipuzcoana, 62 años<sup>537</sup>)

## El marco temporal

A pesar de todo, hace algunos años, cuando se iniciaron las misas y según los mismos asistentes, el público congregado por estas manifestaciones religiosas era bastante superior al actual. Durante las últimas décadas del régimen político anterior, la asistencia a los actos tenía un carácter más político y reivindicativo en contra de la dictadura. Como consecuencia, la concurrencia a las misas era mucho más importante, estimada incluso en más de un centenar de personas<sup>538</sup>, realizándose al

<sup>535</sup> Antigua asistente a las misas vascas. Entrevista realizada en 1992.

<sup>536</sup> Antigua asistente a las misas vascas. Entrevista realizada en 1991.

<sup>537</sup> Antigua asistente a las misas vascas. Entrevista realizada en 1991.

<sup>538</sup> Alguno de los entrevistados aseguró en algún momento que se trataba de “varios cientos” de asistentes. Dichas apreciaciones, sin embargo, se encuentran lejos de la realidad.

finalizar los oficios las reuniones en las cuales las disertaciones políticas eran frecuentes.

Sí que estábamos con los del y eso, entonces. Bueno y de antes y todo. Y claro, de qué se hablaba, pues de lo que tienes en común. Si éramos vascos, pues de allí (...)  
(Varón, guipuzcoano, 57 años<sup>539</sup>)

(...) Pero eran otros tiempos. Claro que había reuniones y se hablaba... Pero había cosas por las que luchar. No había democracia. Nuestro pueblo estaba oprimido y no se podía hablar euskera (...) Ahora todo eso ya... (...)  
(Varón, guipuzcoano, 64 años<sup>540</sup>)

Yo me acuerdo hace unos años, cuando todavía estaba Franco, que se juntaban en las misas varios cientos de personas. Pero entonces no era sólo la misa. Después cuando acababan se hacían las reuniones y se hablaba de política. (...) Entonces había algo por lo que luchar y la gente se unía más; ahora ya es diferente. Además, con lo de las rupturas de los partidos<sup>541</sup> y con los más radicales<sup>542</sup> y eso, ya no es como antes y cada uno va por su lado.

(Varón, guipuzcoano, 44 años<sup>543</sup>)

La vinculación política de una parte de los asistentes a las misas –no de todos– tuvo desde un principio un cariz ciertamente ligado al nacionalismo vasco. Hoy en día, los únicos asistentes son aquellos que realmente se interesan por el desarrollo de estas misas en sí mismas, en tanto en cuanto pueden ser consideradas como un fenómeno de religión “étnica” –si es que se nos permite llamarlo de este modo–, oficiadas en lengua vasca.

A pesar de ello, cuando se da algún acontecimiento relevante dentro del ámbito grupal, como puede ser, por ejemplo, un funeral, el número de personas que llena la capilla vuelve a aumentar, aunque sin llegar nunca a superar el listón, al cual ya nos hemos referido, de algunos años atrás. De esta manera, observamos que buena parte de los antiguos asistentes a estos actos encontraba en ellos una particularidad, una exclusividad –algo que en ningún otro lugar podían encontrar– mayor que la hallada en la actualidad. Así, aunque el factor religioso continúe estando presente, ha sido en parte –y paulatinamente– distanciado del marco de las relaciones intra-étnicas, ocupando actualmente un lugar bastante secundario en el marco de éstas. En palabras de Frigolé (1979:5), “en el caso de la identidad étnica, el paso del tiempo es

<sup>539</sup> Entrevista realizada en 1989.

<sup>540</sup> Entrevista realizada en 1989.

<sup>541</sup> Se refiere aquí el informante a la escisión entre el Partido Nacionalista Vasco EAJ-PNV y Eusko Alkartasuna EA, partido nacionalista liderado por el eurodiputado y primer Lehendakari vasco de la democracia, Karlos Garaikoetxea (cf. *supra* las observaciones que hemos realizado sobre este tema en el apartado dedicado al *Batzoki* de Barcelona).

<sup>542</sup> Se refiere a aquellos que apoyan la violencia de la banda terrorista ETA.

<sup>543</sup> Entrevista realizada en 1989.

equivalente a un cambio de contexto o, dicho de otra manera, la dimensión temporal es relevante en la medida en que ha hecho variar o ha modificado el contexto”.

El tiempo, al igual que el espacio, es un factor de primordial importancia a la hora de la generación de los límites intergrupales, y ambos, en conjunto, proporcionan al colectivo las pautas para la diferenciación cultural. Consecuencia de ella será una determinada práctica social del grupo étnico. Éste “(...) tiene establecidas una y otra concepción de tiempo y espacio de forma claramente prioritaria. Ello no invalida que tenga a su vez (...) modelos que no se ciñan exclusivamente a uno de estos básicos. Serán precisamente dichos modelos distorsionadores, expresados por niveles o grupos de personas, los que permitan la variación o digresión a partir de la práctica social” (Fernández-Martorell, 1984:88).

### ***Lengua y religión. El papel del euskera como elemento identificador en el marco de la práctica religiosa vasca***

Si alguna característica específica convierte en *especiales* a estos oficios religiosos celebrados en la pequeña capilla de la parroquia de la *Concepció*, es precisamente el idioma en que son oficiados: el euskera. Toda la misa, desde los ritos iniciales hasta los cantos de despedida y pasando por la lectura de los textos evangélicos, se lleva a cabo en lengua vasca. Sin embargo, existe una excepción en esta uniformidad lingüística: el sermón.

Una vez concluida la lectura de las Santas Escrituras, el sacerdote oficiante baja del estrado donde se encuentra el altar y se sitúa en el mismo nivel que los oyentes, entre las dos primeras filas. Es entonces cuando comienza el sermón, relacionado, sobre todo, con las lecturas de las Sagradas Escrituras realizadas momentos antes. Y algo que ocurre en ese momento no deja de sorprender al oyente no habituado a la asistencia a estos oficios: el idioma utilizado, que hasta el momento había sido invariablemente el euskera, se convierte en castellano durante todo el sermón, para pasar de nuevo a ser euskera durante el resto de la misa<sup>544</sup>. Interrogado sobre la cuestión<sup>545</sup> de cuál es el motivo de este cambio idiomático, el sacerdote oficiante nos decía:

No, lo que ocurre es que no todos los que vienen entienden bien el euskera. A más de uno le cuesta y a mí lo que me interesa es que el sermón les llegue a todos, que lo

<sup>544</sup> Resulta curioso contrastar en este punto con las declaraciones del responsable de la capilla vasca de Barcelona durante la Guerra Civil, el ya mencionado Padre Onaindía, quien ofició en dicha capilla la primera misa dominical tras su apertura y quien comenta sobre este mismo hecho: “Fui yo quien predicó el primer sermón en una misa dominical. Mis palabras fueron primero en euzkera, explicando brevemente el Evangelio del día y seguidamente hice otro tanto en castellano” (Onaindía, *op. cit.*:416).

<sup>545</sup> Entrevista realizada en 1989.

comprendan y que reflexionen. Y además, para hacer el sermón en euskera hay que tener un dominio de la lengua muy grande y a mí también me cuesta más pensarlo y decirlo de ese modo, porque el nivel que hablamos todos es más bien coloquial, familiar y decir un sermón en euskera es muy difícil<sup>546</sup>.

Estas palabras del sacerdote que oficia las misas nos resultan ciertamente reveladoras. No todos los asistentes a las misas poseen una buena competencia lingüística en euskera y esta *deficiente comprensión* es la razón por la cual el sermón se lleva a cabo en castellano. Sin embargo, el resto de la misa sí se desarrolla en lengua vasca y esto no deja de suponer un cierto contrasentido con lo afirmado anteriormente. Si los asistentes –tenemos constancia de que una parte considerable de ellos– no entienden bien el euskera ¿cuál es la razón de que se asista a unos oficios en euskera?

Estamos convencidos de que si un grupo de personas se reúne y se decide a organizar una misa en una determinada lengua, no es éste un hecho que pueda ser considerado como aleatorio o circunstancial –y mucho menos después de veinte años de organizar dicha actividad– y se debe a razones concretas que deben ser especificadas –el hecho de que se sientan más cómodos en esa lengua que en otra, por ejemplo. Este no es el caso, sin embargo –al menos no de manera evidente– del grupo asistente a las misas vascas. Ciertamente, el motivo va, en nuestra opinión, claramente mucho más allá. Observando el idioma como identificador sociocultural en los términos en los que lo hemos analizado más arriba<sup>547</sup>, éste se constituye una vez más en una vía activa de identificación colectiva del grupo; en el caso concreto del euskera, además, como una vía de identificación, como hemos visto, de excepcional importancia y por eso es utilizado étnicamente, a pesar de todo. La religión como diacrítico se interconecta así con el también diacrítico lingüístico, ambos como vía, como instrumentos, de la identificación étnica.

## La música que nos une. “Música vasca”, identidad y representación

La música forma parte claramente, en palabras del antropólogo y etnomusicólogo británico Martin Stokes (1994:3) tanto de la vida contemporánea como de nuestra propia cosmovisión, articulando nuestro conocimiento sobre otros pueblos, lugares, tiempos y pensamientos, así como a nosotros mismos con relación con

<sup>546</sup> El entrevistado añadía: “(...) Yo mismo, lo que aprendí (en el seminario) lo aprendí en castellano y (...) hay cosas que me cuesta pensarlas en euskera; que son... como que no te salen en euskera. Estas acostumbrado a hacerlo en otra lengua y cuando intentas cambiar, como que te sale raro, ¿no? (...)”.

<sup>547</sup> Cf. *supra*, el capítulo dedicado al euskera como vehículo de identificación y de construcción y reivindicación de la etnicidad.

ellos. El estudio de la música desde un punto de vista social y cultural supone, asimismo y desde esta perspectiva, un punto de vista complejo del estudio musicológico. Como destaca<sup>548</sup> Martí (1993:101):

Considerar la música como cultura comporta unas implicaciones epistemológicas realmente importantes: música no es sólo una combinación estructurada de sonidos. De entrada, esto quiere decir que el etnomusicólogo deberá prestar atención a muchos más aspectos que no únicamente a la transcripción de la tonada o al instrumento musical (...) (como por ejemplo) la relaciones entre la música y otros elementos de la cultura<sup>549</sup>: *etnicidad*<sup>550</sup>, *medios de producción*, *política*, *religión*...

Como parte integrante de las relaciones sociales y de la práctica cultural de los individuos y de los grupos, la música –entendida ésta en sus diversas manifestaciones, en un sentido amplio: instrumental, coral, danza, etc.– se convierte en un elemento altamente interesante a tener en cuenta con relación a los procesos sociales que se desarrollan en dichas interacciones socioculturales.

Como ha señalado Fernández de Larrinoa (1999:18), la interpretación de la música y el folklore que se da desde un punto de vista antropológico, atiende –o debería atender– principalmente “(..) a la interpretación de los acontecimientos folklóricos ofrecida por los propios agentes sociales involucrados; y el hecho de que las representaciones de folklore acaecen *vis à vis* procesos sociales, culturales, económicos y políticos locales y más amplios”. No es nuestro cometido aquí el extendernos en generalidades en referencia a la música desde un punto de vista sociocultural<sup>551</sup>. Dentro de este mismo terreno, sin embargo, sí que nos interesa adoptar, desde el estudio social del campo musical, el punto de vista relativo al papel de éste en la construcción y en la reivindicación grupal de la etnicidad<sup>552</sup>.

En este sentido y con relación al grupo vasco residente en Barcelona, el campo musical se convierte en un terreno de amplio interés a través del cual existen, por un lado, determinadas expresiones de sentimientos de *communitas* y de pertenencia a un “nosotros” colectivo específico y que se manifiestan a través de las *prácticas musicales*; y, por otro, el reconocimiento a dichas prácticas de un importante papel de *representación*, en tanto en cuanto se trata de una música reconocida por los miembros del grupo como *propia* y, por lo tanto, como susceptible de expresar públicamente de manera eficaz esa mencionada pertenencia a un “nosotros” colectivo y específico.

<sup>548</sup> Cf. también Blacking (1994).

<sup>549</sup> Cf. también las apreciaciones en este sentido en Martí (1992) y Díaz Viana (1993:55 y ss).

<sup>550</sup> La cursiva es nuestra.

<sup>551</sup> Baste aquí citar como obras de consulta, entre muchas otras, las de Merriam (1964, 1977) o las ya citadas de Blacking (*op. cit.*), Díaz (*op. cit.*), Fernández de Larrinoa (*op. cit.*) o Martí (1992, 1993).

<sup>552</sup> Desde un punto de vista distinto, aunque íntimamente relacionado, cf. también las apreciaciones de Jacques Cheyronnaud en su interesante artículo sobre música y nacionalismo (Cheyronnaud, 1991).

## Música y etnicidad. Algunas consideraciones

La música, observada, como hasta aquí hemos propuesto, desde un punto de vista sociocultural y ligada en este punto al concepto de etnicidad, nos lleva por caminos complejos que recorren terrenos tan difíciles como aquellos que tratan desde lo que es musicalmente “auténtico” desde el punto de vista de la identidad, hasta cómo, en situaciones sociales concretas, la música es utilizada por los actores sociales para, bien autorreconocerse, bien construir fronteras sociales y culturales –*étnicas*– y mantener las distinciones con relación a los *otros* y también, como señala Stokes (*op. cit.*:6), cómo el mencionado término “autenticidad” es usado a menudo para construir y mantener dichas fronteras.

El término “autenticidad”, lo *auténtico*, enlaza claramente con lo *tradicional*, con la *tradicción*, entendida ésta como concepto construido y aplicado directamente al *nosotros* en función de aquello que es *propio*, de aquello que *se considera* –y subrayamos esta forma verbal– que ha sido *construido desde dentro*.

Por otra parte, la tradición evoca un tiempo *no-presente*. El tiempo evocado por la tradición se pierde más allá de la memoria, más allá de lo que socialmente –aunque no necesariamente de manera histórica o documental– es posible recordar y afirmar e incluso más allá de los confines de la imaginación mítica. Sin embargo, como habíamos señalado también más arriba, en el capítulo dedicado a la alimentación, es un tiempo aceptado grupalmente como perteneciente e incluso iniciador de la memoria colectiva y, de este modo, es proyectado desde el presente hacia el pasado para volver y legitimar, justificar el presente.

La búsqueda de aquello que es original, de lo que es *auténtico*, de lo que se encuentra en el principio de las cosas, es uno de los principales puntos a tener en cuenta a la hora de analizar la construcción de la tradición –del *tiempo* de la tradición. Así, dicha *autenticidad*, *tradicionalidad*, se construye, como vemos, en tiempo pasado y en oposición a un presente “impuro”, adulterado. En palabras de Mintz (1996:85), “la historia reciente y los Mass Media nos ‘preparan’ para una catástrofe medioambiental. Estamos dispuestos a descubrir impureza a cada paso, a ser amenazados por la impureza a cada momento. Mucha de nuestra añoranza por lo que es puro (...) mira con nostalgia hacia un pasado cada vez más en vías de desaparición”. Un pasado que aporta, desde esta perspectiva, *calidad* y *naturalidad* al presente<sup>553</sup>.

La música, en referencia a la etnicidad, se convierte también en un elemento con el cual los actores sociales juegan con relación a esta *autenticidad*, a esta *tradicionalidad* que tan sólo interesa con respecto a la construcción singular de ese *nosotros*

<sup>553</sup> Son interesantes las observaciones críticas en este sentido, con relación a la cultura vasca en general, por parte de Zulaika (1996); con relación con la música, la *autenticidad* y la etnicidad, por parte de Stokes (*op. cit.*:6).

en cuestión<sup>554</sup> y en el cual el *sentimiento* que la música transmite –siempre con referencia al *nosotros*– juega también un papel de orden principal. Como destaca Luis de Castresana en uno de sus pasajes:

En el vacío formado por el silencio de pronto se oyó un txistu, solo, sin tamboril, sólo un txistu, tocando un zortziko habitado de melancolía. Y un dolor súbito se desparrramó por toda la sala (Castresana, 1974:31).

Pero igualmente y desde un punto de vista *étnico*, se ha dado también en determinados casos una importante acción en el mundo musical –en reacción a menudo con el caso citado anteriormente, reivindicador de la *autenticidad*, al mismo tiempo que fuertemente folklorizado– y la política cultural que se ha constituido como una forma mucho más que relevante de lucha por los derechos culturales y lingüísticos de pueblos minorizados. Con relación al caso vasco, sin ir más lejos, Urla (1996, 1999) señala también la capacidad de actuación lingüística y política de algunos grupos euskaldunes de vanguardia<sup>555</sup>, en tanto que “cultura popular”, sirviendo como mecanismo de socialización y de comunicación con respecto a la población en general –y a determinados segmentos de ella en particular, claro está–, así como “lugar de experimentación con roles culturales y sociales que aún no son posibles en la política actual” (Urla, 1999:162).

En este último caso citado, la música juega también un papel de reivindicación étnica desde un punto de vista actual, reelaborada y reconstruida desde unas bases distintas –aunque en algún sentido también comunes con el primero de los dos casos expuestos, el más *esencialista* de la *autenticidad*– que proyectan al grupo hacia una perspectiva –étnica– de futuro generacionalmente distinta y culturalmente muy activa (cf. Porrah, 1999).

En términos generales, hay que destacar que, por otro lado, la unión de conceptos como *música* y *etnicidad* puede también dar lugar a conceptos tales como el de “música étnica”, suficientemente amplio y confuso y a menudo ligado a los folclores exportables –por otro lado, escogidos igualmente dentro de unas categorías ampliamente subjetivas. Martí (1996) afirma que músicas étnicas serían aquellas “que tienen como elemento característico y diferenciador el hecho de que les otorgamos en primer lugar y de manera claramente predominante sobre otras alternativas axiológicas, el valor de expresar etnicidad”.

<sup>554</sup> Chapman (1994) lleva a cabo unas interesantes observaciones sobre este tema en su análisis sobre la música céltica –con la cual, por otro lado, las nuevas voces de la música vasca actual han mantenido en ocasiones una cierta relación, como es el caso, por ejemplo, del cantautor Kepa Junkera. Con relación a este tema, destaca Chapman (*op. cit.*:43) que “el ejemplo vasco tiene diversos puntos en común con el céltico, incluyendo una general y permanentemente renovable aura de antigüedad”.

<sup>555</sup> Urla ha llevado a cabo, más concretamente, el análisis del grupo vasco *Negu Gorriak*, el cual, por cierto, actuó en Barcelona en el marco del –ya mencionado más arriba– Festival *Euskal Herria al CAT* (cf. *supra*, el capítulo dedicado a la revista *De Bat a Bat* y a este mismo festival).

No es éste, sin embargo y a pesar de su proximidad con el tema que aquí nos ocupa, un concepto que pueda sernos útil con respecto a nuestra exposición. Pensamos que dicho concepto, al menos con relación a la definición expuesta, resulta limitador. Por un lado, porque no es aplicable a parte –por lo menos– de los ejemplos que hemos mencionado anteriormente o que expondremos seguidamente. Si bien algunos temas de los que se tocan o se cantan entre los vascos barceloneses podrían entrar dentro de la categoría de *música étnica* –y aun así habría que definir muy bien los términos de su entrada– por formar directamente parte del folclore vasco –algunas danzas o cantos populares u honoríficos, himnos, etc.–, deberían quedar claramente fuera de nuestro análisis otras expresiones musicales que, de alguna forma, pueden tener la capacidad de *expresar* también *etnicidad* –por seguir los términos de la definición de Martí<sup>556</sup>–, aunque no sea ésta la principal atribución con la que se las relaciona. Por otro lado, determinadas expresiones musicales pueden claramente *denotar etnicidad* sólo en unos determinados contextos, no siendo así en otros.

En las páginas que siguen revisaremos algunos de los casos concretos que hemos presentado. Pensamos que todos ellos –entren o no en la categoría de *música étnica*– son susceptibles de *expresar etnicidad* y son utilizados, de facto, como tales. La música –las expresiones musicales– toma, desde esta perspectiva, un sentido social claramente definido con relación tanto a la interacción entre los actores como a la identidad del grupo como tal.

### ***Música vasca en Barcelona. La escala del “nosotros” colectivo***

En el presente capítulo prestaremos atención principalmente a distintos aspectos relacionados con la práctica y con la expresión de la música *vasca* entre los vascos residentes en Barcelona, en tanto que vehículo relevante en la construcción de la identidad y en la reivindicación grupalmente consciente y consensuada de una etnicidad determinada. Para ello, recorreremos distintos aspectos de la vida social vasca en Barcelona que tienen relación con la música, observados desde los puntos de vista expuestos y siempre con el fenómeno de la etnicidad en un papel predominante. A través de dichos aspectos y concediendo una especial relevancia al discurso de los propios protagonistas, plantearemos una posible concepción de las diversas expresiones musicales vascas como un diacrítico identificador susceptible de formar parte activa de un sistema de adscripciones concreto y consensuado por los miembros del grupo.

En este sentido, recorreremos desde la perspectiva expuesta, tres ámbitos principales. En primer lugar, el de la música relacionada y producida desde la vida

<sup>556</sup> Quien, de todos modos, señala también en esta misma obra citada (Martí, 1996) la capacidad de *expresión de etnicidad* de otras músicas que no pueden ser consideradas o incluidas dentro de la categoría de *étnicas*.

asociativa vasca en Barcelona: la música coral vasca, estudiada a través del único coro vasco<sup>557</sup> de Barcelona y de Cataluña en general: el *Coro de Euskal Etxea* y los *txistularis*, *txalapartaris*, *trikitularis* y *dantzaris* vascos, también vinculados a la *Euskal Etxea*<sup>558</sup>. Por otro lado y de manera comparativa, nos detendremos también en el ámbito de los festivales de música vasca celebrados en Barcelona, en el local del Centre Artesà Tradicionàrius (CAT) y que trajeron en su momento hasta Barcelona a algunos de los más importantes nombres de la música vasca actual. El primer ejemplo nos situará en el ámbito de la música *tradicional*, posicionada en torno a aquello que es *auténtico* –*auténticamente vasco*; la música “que se ha cantado siempre”. A través de ella, los actores reconocen y se reconocen a sí mismos en tanto que vascos, al tiempo que “representan” –y son representados a su vez, a través de la música interpretada– *aquello que son*. El ejemplo de los festivales de música vasca *Euskal Herria al CAT* nos situará en torno al segundo de los casos expuestos: la nueva música joven, reivindicativa, con nuevos ritmos y nuevas letras que plasman una perspectiva generacional nueva y –en algunos casos– rupturista. A pesar de ello, su relación con el ámbito identitario y étnico se hace manifiesta a través tanto de sus actuaciones como de la significación y de la utilización social de éstas.

### **Música, identidad y diáspora vasca**

Que la música es un rasgo íntimamente unido a la cultura vasca es una característica que aparece muy a menudo de manera clara y continuada, a través, tanto –y principalmente– del discurso de nuestros informantes, como de testimonios diversos que hemos podido recoger de otras fuentes. Según nos mencionaba uno de nuestros informantes:

Nosotros cantamos (...) siempre. (...) ¿Como es el refrán ese... Que si juntas dos vascos es un... No sé qué y al final dice eso de que si juntas ocho te sale un *otxote* y si juntas no sé cuantos forman un orfeón... Ahora no me acuerdo cómo viene (...) Bueno, pues es así (...)

(Varón, vizcaíno, 69 años<sup>559</sup>)

Ya el viajero inglés George Borrow, en 1842, señala durante su visita al País Vasco que: “Los bascos (*sic*) son un pueblo cantor más que poeta (...) pero tienen muy buenas voces y son excelentes en la composición musical (Borrow, 1967:390). Este mismo aspecto es destacado por el escritor vizcaíno Luis de Castresana, en su novela

<sup>557</sup> Existe también un *otxote*, coro masculino de ocho miembros, en la *Nafarren Etxea*-Casa de los Navarros. Debido, sin embargo, a su pertenencia a dicha institución navarra, no nos ocuparemos de esta agrupación –por las razones que hemos argüido ya en capítulos anteriores– en este trabajo.

<sup>558</sup> En el caso concreto de los *txistularis*, el grupo de músicos se comparte con la *Nafarren Etxea*.

<sup>559</sup> Declaración recogida en 1997.

autobiográfica *El otro árbol de Gernica*, hablando de los niños vascos –él mismo fue uno de ellos– refugiados en Bélgica<sup>560</sup> durante la Guerra Civil:

“Por aquellos días Santi leyó un libro en el que se decía que los vascos tenían muy buena voz y que (...) eran famosos sus coros y sus canciones. De algún modo relacionó lo que se decía en aquel libro con la armónica de Andrés y con lo bien que Aurelia aprendía el solfeo y el piano y se preguntó por qué no hacer un orfeón entre todos (los niños y niñas vascos refugiados en el internado donde se encontraban en Bélgica). La idea suscitó gran entusiasmo. Se reunían en torno al roble –el *árbol de Guernica* era siempre su lugar de cita; a ningún belga se le ocurría sentarse allí, porque sabían que era terreno acotado– y empezaban a cantar canciones y más canciones vizcaínas. Santi pensaba que aquello era un poco como estar en casa, como cuando cantaba *Un inglés vino a Bilbao* con los amigos, *No hay en el mundo puente colgante (...)*” (Castresana, 1974:156).

Creemos que la amplitud de la cita viene justificada por el interés de su contenido. A pesar de abundar en el tópico –“leyó un libro en el que se decía que los vascos tenían muy buena voz y que (...) eran famosos sus coros y sus canciones”–, la cita de Castresana recoge una idea muy extendida entre los vascos mismos, como hemos podido ver en la declaración de nuestro informante transcrita más arriba. Igualmente, la música es utilizada como un identificador, además de sentida como *algo propio de Euskal Herria* –“canciones y más canciones vizcaínas”; “aquello era un poco como estar en casa”, etc. La música forma parte del *nosotros* y ello supone –desde dentro– un punto de unión y de identificación ciertamente remarcable entre *los vascos*.

Y es que la música tradicional y popular –y dentro de ella también la música coral o, al menos, una buena parte de su repertorio– ha contado –vista tanto desde una perspectiva *émic* como *étic*– con una larga tradición en el País Vasco. Como destaca Pàmies:

Le vimos especialmente conmovido<sup>561</sup> cuando el Orfeón Donostiarra interpretaba canciones populares vascas de Zubizarreta, de Guridi y la maravillosa y universal *Maite* de Sorozábal (...) *Maite*, cantada por vascos y escuchada entre vascos, desinfla todos los tópicos (de pueblo áspero, montaraz y poco delicado) (Pàmies, *op. cit.*:61).

Del mismo modo, esta *larga tradición* ha sido llevada a aquellos lugares a los cuales los vascos han emigrado. Los grupos corales –el “cantar en grupo”, especialmente en

<sup>560</sup> En este mismo sentido, destaca Pàmies que: “El Gobierno Vasco en el exilio financiaba el funcionamiento de modestas colonias de refugiados (...) (en) Gran Bretaña (...) (con) (...) actividades de cultura estrictamente vasca: enseñanza del euskera, los coros y canciones tradicionales y los grupos de danzas y de teatro que mantenían viva la identidad nacional del colectivo desenraizado de la tierra” (Pàmies: 1997:114. Las cursivas son nuestras).

<sup>561</sup> Se refiere en este caso a un amigo vasco al que visita durante su estancia en Donostia.

las ocasiones festivas, aunque también en otro tipo de reuniones informales– se han formado con gran facilidad entre los vascos de la diáspora. Como destaca un informante en una declaración citada por Pérez-Agote, Azcona y Gurrutxaga en su estudio ya mencionado sobre los vascos del Río Carabelas (Argentina):

Hay un lugar un poco anecdótico, de una finca del Carabelas, de un vasco que tenía la tradición de hacer la mejor sidra del Carabelas. Era tan popular que contrataban un barco e iban todos allí a las fiestas. En el año 1938 tomaron tanta sidra que *cantaron tan bien, que de allí salió un grupo de cantores*<sup>562</sup> (Pérez-Agote et al., 1997:162).

En la declaración citada podemos observar el tratamiento del hecho de *cantar* como algo absolutamente corriente en este tipo de reuniones informales. Igualmente lo es y aún con más razón social, en otro tipo de celebraciones más formales o establecidas:

(...) Transcurrió el tiempo... Y llegó una Navidad. Reinó la alegría, sin olvidarse de su querido Euskadi y su música (Pérez-Agote et al., op. cit.:82).

El recuerdo de Euskal Herria, unido a la música como elemento definidor, marca el carácter de la cita expuesta. En este sentido y como destaca Martí (1996) en referencia a los usos musicales de los migrantes: “en su necesidad de construirse espacios simbólicos propios dentro de la nueva sociedad receptora, las músicas que se han llevado consigo en el equipaje pueden adquirir significaciones adicionales”. El citado escritor vasco Luis de Castresana (1974) señala asimismo, tal como hemos expuesto más arriba, cómo los niños vascos evacuados durante la Guerra Civil en Bélgica acaban, casi espontáneamente, constituyendo un coro en el internado donde se encuentran e interpretando especialmente canciones vizcaínas –*bilbainadas*<sup>563</sup> típicas– a varias voces. La música interpretada en este coro de los niños vascos se constituye particularmente en un elemento común, de identidad, que une aún más en la diáspora, lejos de la tierra de origen.

Conscientes de este hecho, aunque de una forma más constituida, las diversas entidades y organizaciones vascas de la diáspora han acogido muy frecuentemente la música como una de sus actividades culturales preferentes. Como un ejemplo a citar entre otros, tenemos que ya en 1887, cuando se funda la sociedad vasca *Laurak Bat* de Buenos Aires –la primera entidad de este carácter que se funda en Argentina, tras las primeras, de carácter general español–, declara como las actividades más importantes a llevar a cabo las siguientes:

1. Crear una biblioteca, con tendencia a adquirir las obras clásicas vascas, como fuente de información y conocimiento;

<sup>562</sup> La cursiva es nuestra.

<sup>563</sup> Canciones populares de tonada y letra fácil y repetitiva, típicas, en principio, de la ciudad de Bilbao, aunque conocidas e interpretadas en todo el País Vasco.

2. *Organizar una orquesta y un coro (vascos)*<sup>564</sup>;
3. establecer correspondencia con los círculos vascos de Euzkalerria (*sic*);
4. Empleo de todos los medios que estén a su alcance para conservar nuestro amor al País Vasco y a sus fueros<sup>565</sup>.

Este ejemplo, entre otros que podríamos mencionar sobre la diáspora vasca internacional, nos muestra la importancia del hecho musical entre los vascos, tanto dentro como fuera de Euskal Herria. En referencia a los residentes vascos en Barcelona y como veremos en las líneas que siguen, la música no ha tenido tampoco una importancia menor.

### **“La música que nos une”.**

#### ***Música tradicional vasca y expresión étnica en Barcelona***

Al igual que en el resto de la diáspora vasca, la música ha estado ligada a los vascos residentes en Barcelona desde los inicios de su constitución como grupo mínimamente organizado. Ya a principios de la década de los veinte y antes de la llegada masiva de vascos a Barcelona durante la Guerra Civil española, existía ya en el *Solar Vasco-Navarro*<sup>566</sup> un coro vasco, así como otros grupos de interpretación musical. Como señala –en una declaración publicada y ya citada– uno de nuestros informantes más antiguos:

Allí (en el *Solar Vasco-Navarro*) se reunía casi toda la colonia vasca de Barcelona. Era un local muy grande y tenía un salón de actos donde se celebraban banquetes, bailes vascos con txistularis, dulzainas y actuaba un coro, por cierto muy bueno<sup>567</sup>.

Igualmente y a través de este mismo informante, vemos que en el *Batzoki* barcelonés existía poco después (en 1930), otro coro<sup>568</sup> y grupo de *txistularis*. Como el mismo Altube señala nuevamente:

A mi regreso a Barcelona me encontré que el que regentaba el *Batzoki* (con el nombre de *Barzelonako Eusko Batzokia*) era mi padre, el cual además de regentar dirigía el coro, tocaba el txistu y en sus ratos libres atendía a todos los visitantes que eran muchísimos<sup>569</sup>.

<sup>564</sup> La cursiva es nuestra.

<sup>565</sup> Citado en Márquez (1996:129); cf. también Cava (1996).

<sup>566</sup> Cf. *supra*.

<sup>567</sup> Declaración de don Jesús Altube citada en Mendiola (1980:4).

<sup>568</sup> El *Solar Vasco-Navarro* fue clausurado por Primo de Rivera en el año 1925. Cf. *supra*.

<sup>569</sup> Declaración de don Jesús Altube citada en Mendiola (*op. cit.*).

# I FESTIVAL DE MÚSICA FOLK BASCA

## EUSKAL HERRIA AL C.A.T.

14 de novembre 22.30 h.  
**TAPIA ETA LETURIA**

12 de desembre 22.30 h.  
**ALBOKA**

21 de novembre 22.30 h.  
**AMAIA ZUBIRIA**

14 de desembre  
**TALLER D'INSTRUMENTS**  
ALBOKA, TXISTU, TXALAPARTA I DULTZAINA  
AMB JUAN MARI BELTRAN

28 de novembre 22.30 h.  
**HIRU TRUKU**

19 de desembre 22.30 h.  
**KEPA JUNKERA**

30 de novembre  
**TALLER DE DANSES**  
**BASQUES**  
AMB PEIO OTANO

5 de desembre 21 h.  
**NIT BASCA**  
AMB MÚSICA  
I PRODUCTES BASCOS

### ORGANITZA



PER CONÈIXER EL PAÍS BASC



Travessia Sant Antoni, 28  
Gràcia, Barcelona  
Tel. 218 44 85

Internet: <http://www.mixxi.es/bat>

Será también un dato significativo que, una vez comenzada la guerra y tras la creación de la Delegación de Euskadi en Barcelona –sede del gobierno de Euskadi en el exilio, como hemos visto más arriba, entre 1937 y la caída de Barcelona en manos *nacionales*–, sea creado también en dicha delegación un grupo de *txistularis* y *ezpatadantzaris* vascos<sup>570</sup> que actuarán principalmente en los actos oficiales de la Delegación.

Tras el paréntesis de cuatro décadas impuesto tras la Guerra Civil y la dictadura del General Franco, en la cual toda actividad oficial vasca –así como las manifestaciones públicas de carácter *étnico*– en la ciudad fue suspendida, las actividades musicales vascas serían retomadas con la refundación de la *Euskal Etxea* de Barcelona, en el año 1979<sup>571</sup>. Al poco tiempo de su refundación –la primera asamblea constituyente de la entidad se realizará en marzo de este mismo año– comienzan ya a perfilarse las actividades principales –además de las clases de euskera– a llevar a cabo por la entidad en el futuro y entre las cuales figuran, evidentemente, las musicales: “exposiciones permanentes de pintura, escultura, fotografía, etc.; *organizar grupos de coros y danzas*, (...) teatro, biblioteca, hemeroteca, bar (...)”<sup>572</sup>. De este modo y como habíamos visto ya más arriba, la *Euskal Etxea* comienza su actividad formal prestando una atención especial al tema musical. Así, se crearán los primeros grupos de trabajo de la entidad: cultura (temas generales), euskera, deporte y música<sup>573</sup>, así como su dinámica de funcionamiento y participación de las diferentes secciones en la junta directiva, en las cuales se encontrarán presentes y representados a partir de este momento.

La situación de la *Euskal Etxea* en ese momento, sin embargo, no favoreció –en contra de las previsiones y de la voluntad de la junta directiva– la constitución de un coro, así como tampoco de un grupo de *txistularis* o de *ezpatadantzaris*. Habría que esperar a la refundación, nuevamente, en 1994, de la *Euskal Etxea* en su actual sede en la *Ciutat Vella*, para que la iniciativa de formar un coro y algún grupo musical y de danzas tomase nuevamente forma.

Pero ello no significa, sin embargo, que la música, entendida ésta como elemento identificador de primer orden, se encuentre ausente de la vida asociativa vasca en esta primera etapa de la *Euskal Etxea* tras la reinstauración de la democracia. Ya en una de las primeras juntas generales extraordinarias de la entidad

<sup>570</sup> No hemos encontrado documentación escrita específica sobre esta agrupación; sin embargo, en una de las publicaciones oficiales de la *Delegación de Euzkadi en Catalunya* figura una única fotografía de dicho grupo (cf. *Euskadi'ko Jaurlaritzaren Ordekaritza Nagusia Catalunya'n*, sf.). A pesar de que en el libro no consta la fecha de la publicación, pensamos, por los detalles de su contenido, que muy probablemente haya sido editado durante el año 1937. Igualmente, en su obra titulada *Vuit mesos a la Delegació d'Euscadi, a Catalunya*, Ricard Altaba (sf.:53) señala la existencia de dicha agrupación: tras la llegada del consejero comercial, José María de Aldasoro, “hicieron su presentación pública el grupo de *txistularis* y *ezpatadantzaris*” (Original en catalán; la traducción es nuestra).

<sup>571</sup> Cf. *supra*, el apartado dedicado a la *Euskal Etxea* de Barcelona.

<sup>572</sup> *Euskal Etxea*. Junta General Extraordinaria de 9 de junio de 1979. La cursiva es nuestra.

<sup>573</sup> Se acuerda la creación de este grupo de trabajo en Junta General Ordinaria de 10 de mayo de 1979 (cf. *Libro de Actas de Euskal Etxea*).

aparece reflejada, por ejemplo, una disyuntiva sobre si los miembros de la mesa directiva de la entidad debían cantar o no el *Eusko Gudariak* (“Gudaris vascos”, himno del soldado vasco) durante las asambleas generales:

Se propuso que no se cantase el *Eusko Gudariak* y se acordó que la mesa no cantaría y nada de puños en alto, pero que cualquier socio de la asamblea podría cantar lo que quisiera y que la mesa no puede evitar que cante quien quiera y como quiera<sup>574</sup>

El simbolismo y la capacidad de representación grupal de la música –en este caso de uno de los principales himnos vascos– se hace patente a través de las líneas citadas. La mesa “evita” cantar dicho himno, debido a la posible interpretación política nacionalista que pueda darse a este hecho –y en la línea de no definición ni actividad política alguna de la entidad–, aunque, evidentemente, no puede evitar que, a nivel particular, algunos de los socios asistentes decidan cantarlo y así lo hagan. La eficacia simbólica de la música –íntimamente unida, en este caso, a la de la lengua, ya que la letra es en euskera y, en otro nivel, a la política, cosa que obliga a posicionarse de una manera determinada a los miembros de la mesa– resulta especialmente significativa en este punto.

La organización de una actividad musical que se reflejase en agrupaciones concretas no sería llevada a cabo, sin embargo, hasta la segunda refundación de la Euskal Etxea, ya bien entrada la década de los noventa. Será de este modo que, una vez formada la primera junta directiva de la entidad, en una de sus primeras reuniones –fuera de acta–, aparezca la idea –ya desde un momento inicial y a la par, por ejemplo, que las clases de euskera, la actividad “estrella” de la entidad– de formar un coro vasco vinculado a la Euskal Etxea de Barcelona. En este sentido, se contratará a una profesora bilbaína residente en la ciudad para que se haga cargo de la formación y dirección de dicho coro. De esta manera, esta agrupación iniciará su andadura dentro de la Euskal Etxea ya desde los primeros momentos de la refundación de esta entidad, convirtiéndose en una de las actividades más antiguas que se llevan a cabo incluso hoy en día<sup>575</sup>.

Más tardíamente, se iniciarían las clases –por este orden– de: *txistu*, *trikitixa*–*acordeón*, *txalaparta* y danzas vascas, aunque el número de alumnos –todas estas actividades, a diferencia del coro, serán de pago, aunque en determinados casos, las cantidades serán simbólicas–, a diferencia del coro, será bastante reducido<sup>576</sup>. Será,

<sup>574</sup> *Euskal Etxea. Junta General Extraordinaria de 14 de febrero de 1980.*

<sup>575</sup> Aspecto éste que ha sido recalcado en alguna asamblea general, como por ejemplo en la celebrada en febrero de 1999 –hecho, por cierto, no recogido en el acta oficial de la asamblea, pero sí observado directamente por el investigador–, en la cual, ante una disyuntiva de disputa de uso de espacios dentro del recinto del local social, una de las presentes –antigua vicepresidenta– señaló la importancia del coro como actividad de la entidad, además de su antigüedad: la primera de las actividades que la Euskal Etxea puso en marcha, juntamente con las clases de euskera.

<sup>576</sup> Siempre inferior a las cinco personas en todos los casos, excepto en el de las danzas vascas, ligeramente superior, aunque no llegará nunca a superar el número de diez alumnos.

por lo tanto, el coro, la actividad musical más importante de la entidad, así como aquélla que la ha representado en un mayor número de ocasiones. En las líneas que siguen analizaremos más detalladamente el papel de esta formación con relación más directa con nuestros intereses en este trabajo.

### ***Música, identidad y representación. El coro de la Euskal Etxea de Barcelona***

Podemos dividir la trayectoria del coro de Euskal Etxea en tres etapas claramente marcadas en el tiempo. La primera de ellas ocuparía desde las conversaciones preparatorias iniciales y la fundación del coro, en el año 1994, bajo la responsabilidad de su primera directora, hasta el año 1996, en que ésta, por motivos personales, abandonó la dirección de la agrupación. Empezaría en este mismo año la que podemos considerar como segunda etapa del coro, bajo la batuta del que hasta el día de hoy continúa siendo su director: un joven vizcaíno, también de Bilbao –al igual que la directora anterior–, residente en Barcelona y músico de profesión. En esta segunda etapa el coro alcanzaría su máximo esplendor como agrupación musical y abarcaría hasta el verano del año 1999, en el cual, por motivos diversos, una parte importante de los integrantes del coro abandonaría la formación. A partir de septiembre-octubre de ese mismo año comenzaría la que podemos considerar como tercera etapa del coro<sup>577</sup>, bajo la misma dirección y con una importante renovación de los miembros de la agrupación, que durará hasta la actualidad.

### **Cantar en euskera: planteamientos iniciales en la primera etapa del coro de Euskal Etxea**

Resulta paradigmático que ya desde el inicio de los ensayos del coro de la Euskal Etxea, la mayor parte de los temas elegidos para formar parte del repertorio de la agrupación sean en euskera. Dicho repertorio se encontrará formado, en estos primeros momentos, por una pequeña selección de temas populares<sup>578</sup> que irán, con el

<sup>577</sup> De la cual no nos ocuparemos en este trabajo, al quedar ya totalmente fuera del período que ocupa nuestro trabajo de campo.

<sup>578</sup> En cierto modo, podríamos considerar al coro de Euskal Etxea, así como al resto de actividades musicales de la entidad (*trikitixa-acordeón, txalaparta, danzas vascas, txistu*) como grupos folklóricos, en el sentido que señala Aramburu (1989:57) al respecto: “Asociación estable de personas que desempeñan actividades relacionadas con la divulgación y fomento directo del folklore. Es nota característica de este tipo de asociación el desempeño de la actividad de forma desinteresada, sin contraprestación económica para los integrantes, es decir, se trata de una actividad de carácter aficionado. Desde el punto de vista sociológico, el grupo folklórico es un grupo estructurado por cuanto sus miembros comparten una ideología, entendida ésta como un conjunto de valores y unas normas de autorregulación. (...) De acuerdo con ello, el grupo folklórico es de entrada un colectivo de personas con el común objetivo de trabajar en pro de la cultura tradicional en alguna de sus manifestaciones (en especial las musicales y coreográficas)”.

tiempo –evidentemente– en aumento, como “Boga! Boga!<sup>579</sup>”; “Maitia nun zira<sup>580</sup>”; o el himno “Agur Jaunak”, casi todas ellas en euskera.

Dicha selección supondrá no pocos problemas con la letra –significado y pronunciación– para los miembros de un coro mayoritariamente castellanoparlante. De entre los treinta y cuatro<sup>581</sup> miembros integrantes del coro que encontramos en esta primera época, incluida su directora, tan sólo dos son vascoparlantes, mientras que el resto tiene el castellano como primera lengua, excepto otros dos que tienen el catalán como lengua materna. De ellos, veinticinco son vascos de nacimiento; uno catalán de origen vasco (diáspora en Barcelona); un sudamericano (peruano) de origen vasco residente en Barcelona; y otras siete personas que podemos caracterizar como *afines*<sup>582</sup>, *vinculadas o interesadas de algún modo en la cultura vasca*.

(Cantar en euskera) Cuesta, pero, hombre... La música que hay que cantar es ésta. Porque está claro que si somos un coro vasco, hemos de cantar música vasca. (...) Eso no quita que cantemos otras cosas también, pero (...) hemos de cantar música vasca. (...) Sería inconcebible, por ejemplo, que no pudiéramos cantar el *Agur Jaunak*<sup>583</sup>, que es lo más ... lo más... No sé, ¿Cómo puede un coro vasco no saber el *Agur Jaunak*? (...) <sup>584</sup>.

Cantamos en vasco porque somos el coro vasco de Barcelona, o de Cataluña, porque no hay más (...). Y si somos nosotros (...) no lo van a cantar (...) otros (coros catalanes), ni nosotros vamos a cantar (...) *El noi de la mare*, que ellos lo pueden cantar mejor (...)

(Varón, vizcaíno, 26 años, miembro del coro de Euskal Etxea<sup>585</sup>)

Poco a poco, más tardíamente, aunque aún, de todos modos, dentro de esta primera etapa del coro, el repertorio se irá ampliando con algunas otras obras en otros idiomas. De este modo y aunque manteniendo los temas en euskera como el fondo principal del repertorio, éste se amplía y –relativamente– se internacionaliza con los

<sup>579</sup> Popular.

<sup>580</sup> Del maestro Uruñuela.

<sup>581</sup> La calidad de “miembro integrante del coro” es, en todo momento, con relación al coro de Euskal Etxea, difícil de establecer con certeza, debido a la constante integración y desvinculación de personas que una agrupación amateur de estas características presenta habitualmente. Para el cómputo total de los miembros del coro y al no existir ningún registro oficial inscrito en fuente alguna, nos remitimos al recuento absoluto de todos los miembros de éste que se han encontrado vinculados en sus diversas etapas; recuento que procede únicamente de nuestro trabajo de campo, llevado a cabo en dicha agrupación desde 1994 hasta principios de 1999.

<sup>582</sup> Entendemos aquí la palabra “afín”, en un sentido amplio e incluye, en este caso específico, tanto a cónyuges de vascos residentes en Barcelona, como a familiares –excepto si son ellos mismos vascos o descendientes de vascos– e incluso amigos, principalmente de personas relacionadas con la Euskal Etxea.

<sup>583</sup> El *Agur Jaunak* es una pieza que suele utilizarse como himno, ya sea de manera honorífica, como homenaje a algún personaje relevante, o simplemente como himno de salida para finalizar una actuación de manera grandilocuente. Debido a sus connotaciones –en tanto que himno, por ejemplo–, es ésta una pieza a la cual se le reconoce una importante efectividad a nivel de identidad en el conjunto del grupo. Por esta misma razón, es una de las obras insustituibles que todo grupo coral que se considere vasco –y el coro de Euskal Etxea se considera como tal– debe conocer y disponer de ella en su repertorio.

<sup>584</sup> Declaración de la directora del coro de Euskal Etxea (primera etapa). Entrevista realizada en 1995.

<sup>585</sup> Entrevista realizada en 1995.



*El Coro de la Euskal Etxea de Barcelona durante una actuación.*

nuevos temas incorporados. Pero este cambio de rumbo durará, sin embargo, muy poco tiempo. En 1996, la directora del coro abandona la agrupación por motivos personales y se hace cargo de ella un joven músico vizcaíno que ya formaba parte del coro como cantante. A partir de este momento podemos considerar que se inicia la segunda etapa –postfundacional– de la agrupación.

### **La segunda etapa del coro de Euskal Etxea: redireccionamiento y afirmación del rumbo**

Con la llegada del nuevo director a la cabeza de la agrupación –de la cual, como hemos dicho, ya formaba parte–, el repertorio temático de ésta cambiará nuevamente de rumbo, retomando y poniendo nuevamente en práctica los primeros planteamientos –fundacionales– del coro: *la especialización en música vasca*. De esta manera, se abandonarán totalmente todos los temas que no sean vascos y/o que no tengan la letra en euskera, idioma en el cual se ampliará el repertorio.

---

<sup>586</sup> Declaración del director del coro de Euskal Etxea, obtenida en 1997.

(...) Otros temas puede cantarlos cualquiera y mucho mejor que nosotros, porque tienen más gente, más voces y más historias (...) Pero (...) si nosotros cantamos temas vascos, son temas que cantamos sólo nosotros y (...) podemos llegar a cantarlos (...) bien<sup>586</sup>

Los temas vascos y principalmente en euskera volverán a ser, por lo tanto –y ya hasta el día de hoy–, la base del repertorio coral de la agrupación. Situándonos en 1998, en pleno período de actividad de esta segunda etapa del coro de Euskal Etxea –así como en su punto de máximo esplendor, tanto en lo que respecta a repertorio y conjunción de voces como de actuaciones–, encontramos, en función del origen de los miembros, la siguiente composición: sobre un total de 33 miembros, 22 han nacido en Euskal Herria; uno es catalán de origen vasco (diáspora en Barcelona); 6 son catalanes y 4 más son de distinta procedencia, *afines* –familiares o amigos de vascos– y/o relacionados o interesados de uno u otro modo en la cultura vasca. De todos ellos, dos son vascoparlantes<sup>587</sup> y el resto –incluido el director–, con la excepción de los seis miembros de origen catalán, tienen el castellano como primera lengua. El euskera, sin embargo, continúa siendo, para la agrupación, el rasgo distintivo por excelencia:

(Hay que cantar en euskera porque) es el idioma nuestro. Si (nuestro) folklore es en vasco, (...) ino lo vamos a cantar en gallego!

(Mujer, vizcaína, 54 años<sup>588</sup>)

278

El euskera es considerado por los actores como el idioma vehicular de la música vasca. Pero la misma música tiene, en este sentido, una entidad propia. Existe, según nuestros informantes, una *música vasca*, determinados ritmos o tonadas que son vascos, aunque no tengan letra.

El zortziko, por ejemplo. ¡Más vasco, imposible! y no tiene por qué tener letra. Aunque sólo lo cantes con *la, la, la*, ya te das cuenta de que es vasco, de que es música vasca y no hace falta oír letra, no hace falta que te lo digan (...) sólo oyéndolo, ya sabes (...)

(Mujer, alavesa, 34 años<sup>589</sup>)

En un diálogo entre el entrevistador y dos miembros del coro de Euskal Etxea, asimismo, se abundaba en esta dirección:

– (...) (Si oyes) Una jota aragonesa, te das cuenta de que es una jota te la canten o no te la canten. Pues lo mismo. Lo que pasa es que si no tiene letra nosotros no lo podemos cantar, porque *p'a* eso somos un coro.

<sup>587</sup> Curiosamente, una de los dos vascoparlantes es catalana, *euskaldunberria* –nueva hablante de euskera, o que no tiene el euskera como su lengua materna– y pareja de un vasco. Aun así, su nivel de euskera es todavía limitado, aunque es alumna de las clases de euskera de la Euskal Etxea.

<sup>588</sup> Declaración obtenida en 1998.

<sup>589</sup> Declaración recogida en 1998.

– Pero eso no quita que si oyes la música sola no se te pongan los vellos de punta...

(Mujeres, guipuzcoana y vizcaína, 52 y 54 años, respectivamente<sup>590</sup>)

De esta misma opinión se manifestaba ya a principios de este siglo el antropólogo Telesforo de Aranzadi, cuando afirmaba que:

Los que afirman que no hay nada intelectual sin la base del lenguaje son los literatizados incapaces de comprensión musical, los sordos ante las romanzas sin palabras, los eunucos ante la melodía popular o el baile, sin el argumento poético. Este solo ejemplo del arte más moderno, más humano y más libre basta para reducir a la nada aquella afirmación<sup>591</sup>.

De este modo:

Una música (sin letra) te puede encender. (Sientes) ...algo que no sabes por qué, pero que te hace sentir raro por dentro, como emocionado. Y no te está diciendo nada con palabras. Es sólo música. Pero te dice. Es (...) lo mismo que cuando escuchas un himno, ¿no?, que no tiene letra, pero te emociona (...).

(Varón, alavés, 33 años<sup>592</sup>)

(...) Es que a veces... Ya la tonada sola ya te hace hasta llorar. Las notas, no sé... Pero te... Supongo que estamos acostumbrados a reconocer algunas notas de una manera y cuando las oyes...

(Mujer, guipuzcoana, 52 años<sup>593</sup>)

La música, aun sin letra, es *reconocida*, “te dice”; le reconocemos la capacidad de hacerte “sentir raro por dentro”, “emocionado” y, en este sentido, es como “cuando escuchas un himno”; es decir, es sentida como propia, como perteneciente a la propia cultura; como parte del *nosotros*, en definitiva: “El zortziko, por ejemplo. ¡Más vasco, imposible! y no tiene por qué tener letra”.

Un ejemplo patente de ello es la capacidad identificadora, de representación, que se atribuye a determinados instrumentos o bailes. Hemos mencionado más arriba<sup>594</sup> cómo instituciones como el *Solar Vasco-Navarro* o la Delegación de Euskadi en Cataluña contaban, ya en los años veinte y treinta, con agrupaciones de *txistularis* y/o *ezpatadantzaris*. Asimismo, en la nueva y última –hasta el momento– etapa de la Euskal Etxea de Barcelona han sido creadas, entre las actividades sociales, diferentes

<sup>590</sup> Declaraciones recogidas en 1998.

<sup>591</sup> Telesforo de Aranzadi: anotación manuscrita. *Documentación personal inédita*. Barcelona, Arxiu Municipal, sf.

<sup>592</sup> Declaración recogida en 1998.

<sup>593</sup> Declaración recogida en 1998.

<sup>594</sup> *cf. supra*, en este mismo capítulo.

manifestaciones musicales: clases de *txistu*<sup>595</sup>, *trikitixa*<sup>596</sup>-*acordeón*, *txalaparta*<sup>597</sup> y danzas vascas, o actuaciones de los diversos grupos o solistas de los instrumentos mencionados en acontecimientos diversos –además del ya mencionado coro de la entidad. De este modo, en esta etapa se abrirán, como ya habíamos mencionado más arriba<sup>598</sup>, las clases de *txistu* –en colaboración con la Casa de los Navarros-Nafarren Etxea, con quien se comparte el grupo de *txistularis*–; cursos de *trikitixa*-*acordeón*<sup>599</sup> (1997), *txalaparta*<sup>600</sup> y danzas vascas<sup>601</sup> (1998)– y *pandereta*<sup>602</sup> (1999).

(...) Da gusto cuando en la cena social<sup>603</sup> oyes los *txistus*. (...) Eso no se oye en ninguna parte (...) más (que entre vascos<sup>604</sup>) (...)

(Varón, guipuzcoano, 69 años<sup>605</sup>)

Los instrumentos vascos (*txistu*, *txalaparta*, *trikitixa*, etc.) parecen dar a los actores un cierto sentimiento de *propiedad* y de *exclusividad* –“eso no se oye en ninguna parte más”– que les convierte en *únicos* además de en “nuestros”. Devienen, de esta manera, instrumentos que establecen una forma –de algún modo– “sensorial” de reconocimiento y de expresión de la etnicidad, vivida, establecida y recreada *desde dentro* por los propios actores.

Sin embargo, la mayor parte de los interrogados sobre este particular –y, como parece evidente, en especial aquellos entrevistados pertenecientes al coro de Euskal Etxea– parecen estar de acuerdo, igualmente, en que la unión de música y letra –en

<sup>595</sup> El *txistu* es un instrumento de viento de madera. Se trata de una flauta recta de 43 cm. que consta de tres agujeros: dos en la parte inferior delantera y uno en la parte inferior trasera. Se toca con la mano izquierda. Es el instrumento vasco más popular y conocido. Se suele tocar acompañado del *danbolin* o tamboril –en castellano–, que es un tambor que el *txistulari* mantiene colgado bajo el brazo izquierdo mientras lo toca con un bastoncillo que aguanta con la mano derecha (Tolosa, 1996:23).

<sup>596</sup> La *trikitixa* es el instrumento popular más reciente de la música tradicional vasca. Este acordeón diatónico fue introducido de pleno en la música vasca a finales del siglo XIX, pero hoy en día no puede casi hablarse de música tradicional vasca sin citar la *trikitixa*. En todas las romerías y fiestas de pueblos se encuentra bien presente, siempre acompañada de un panderero (Tolosa, 1996:23-24).

<sup>597</sup> En toda Europa no se conoce un instrumento musical de las características de la *txalaparta*. El instrumento consiste en dos o más tableros de dos metros o dos metros y medio de largo por veinticinco cm. de ancho y cinco de grueso. Los tableros se disponen de forma horizontal sobre dos cestas o por defecto sobre dos sillas o soportes protegidos por sacos –o por pieles, en el caso de la *txalaparta* de la Euskal Etxea de Barcelona. La *txalaparta* es tocada por dos personas, cada una de las cuales toca con dos palos redondos y alargados, elaborados con madera de roble o de fresno. Los palos golpean los tableros verticalmente, de arriba a abajo (Tolosa, 1996:23-24).

<sup>598</sup> Cf. *supra*, el capítulo dedicado específicamente a la Euskal Etxea.

<sup>599</sup> *Euskal Etxea. Boletín informativo* 9/97, de octubre de 1997.

<sup>600</sup> *Euskal Etxea. Boletín informativo* 4/98, de abril de 1998.

<sup>601</sup> *Euskal Etxea. Boletín informativo* 2/98, de febrero de 1998 y *Euskal Etxea. Boletín informativo* 3/98, de marzo de 1998.

<sup>602</sup> *Euskal Etxea. Boletín informativo* 4/99, de abril de 1999.

<sup>603</sup> Se refiere aquí el informante a las cenas sociales que organiza una vez al mes la Euskal Etxea de Barcelona y en donde se reúnen aquellos socios que lo desean, ante un menú –en principio– típicamente vasco y por un precio relativamente módico.

<sup>604</sup> Sobre la capacidad de la música para movilizar sentimientos y sensaciones, resulta interesante la observación de la cita ya transcrita más arriba perteneciente al libro de Luis de Castresana, cuando en el puerto de Bilbao, en la despedida de los niños vascos que van hacia el exilio: “(...) de pronto se oyó un *chistu*, solo, sin tamboril, (...) tocando un *zortziko* habitado de melancolía. Y un dolor súbito se desparramó por toda la sala” (Castresana, 1974:31).

<sup>605</sup> Socio de la Euskal Etxea. Declaración recogida en 1998.

euskera, principalmente<sup>606</sup>— dan su máxima expresión a cualquier interpretación vasca. En este sentido y a través de lo que hemos venido observando hasta el momento, el campo musical en sí mismo constituye un vehículo especialmente activo y útil en lo que a la expresión étnica se refiere. Un ejemplo muy claro de ello pueden ser determinados *himnos*, como por ejemplo el “Agur Jaunak”, interpretado habitualmente por el coro de Euskal Etxea en ocasiones solemnes, o como canto de salida o despedida en la mayor parte de sus conciertos. En este mismo sentido se manifiesta Del Valle, cuando señala que algunos cantos como “Eusko gudariak” o el mismo “Agur Jaunak” ya señalado, “se utilizan expresamente como vehículos de etnicidad” (Del Valle, 1985:244).

La solemnidad de “Agur Jaunak” acostumbra a clausurar los conciertos del coro de la Euskal Etxea: “Es la canción más adecuada (para terminar); es (...) un himno solemne. Después de esto, ya no se canta nada más”, comentaba durante uno de los ensayos el director del coro a los integrantes de éste. Pero, igualmente, “Agur Jaunak” es —al igual que otros temas, como el ya mencionado “Eusko Gudariak” o, ya más oficialmente, el “Gernikako Arbola”—, uno de los temas claramente *vascos* que hacen poner “los pelos de punta”. Como manifestaba una integrante del coro:

(...) Yo lo oía cantar de pequeña y ya era... Pero ahora, cantarlo nosotros, así en directo, delante de gente... ¡No me digas que no es un orgullo! (...)

(Mujer, guipuzcoana, 64 años<sup>607</sup>)

La música, desde esta perspectiva, es motivo de “orgullo”; y, desde este mismo punto de vista, es también *representación*. La interpretación del “Agur Jaunak” supone para aquellos que la llevan a cabo algo más que un simple tema musical. Si la casi totalidad del repertorio del coro de Euskal Etxea es, de uno u otro modo, reconocible como *vasco* y, de esta manera, susceptible de expresar una etnicidad determinada, un tema como “Agur Jaunak” es aún más que eso: es un *himno vasco*. De este modo y tal como señalaba Del Valle en la cita expuesta más arriba, es “susceptible de expresar identidad”.

### ***Nuevas vías de identidad musical: el Festival Euskal Herria al CAT***

Pero, como hemos dicho ya anteriormente, no únicamente la música *tradicional*, transmitida generacionalmente, es capaz de generar un sentimiento de etnicidad. En este sentido, también las nuevas expresiones musicales, las *nuevas apuestas* que pretenden una renovación de lo ya existente —y que, en determinados casos, se están convirtiendo ya en cierto modo en “clásicas” y en *generacionalmente transmisibles*

<sup>606</sup> “Hay canciones que si no las cantas en euskera no... No es lo mismo (...)” (Varón, barcelonés de origen vasco, 19 años. Declaración recogida en 1999).

<sup>607</sup> Miembro del coro de Euskal Etxea. Declaración recogida en 1998.

para el futuro–, pueden movilizar a un público determinado en torno a un sentimiento étnico específico.

Más arriba, al hablar de la Euskal Etxea de Barcelona y de la revista *De Bat a Bat*<sup>608</sup>, nos hemos referido ya al *Festival de Musica Folk Vasca. Euskal Herria al CAT*. Este festival, como hemos visto, estuvo, desde 1996, directamente organizado por el equipo director de la mencionada revista en colaboración con el centro cívico *Centre Artesà Tradicionari* (CAT), perteneciente al Distrito de Gràcia –Ayuntamiento de Barcelona– y del cual toma su nombre. En dicho festival, como pudimos ver más arriba, llegaron a participar algunos de los mejores intérpretes de la música vasca contemporánea, como pueden ser, entre otros, *Negu Gorriak*, *Oskorri*, Amaia Zubiria o el popular Kepa Junkera.

No nos referiremos nuevamente –ya lo hemos hecho antes<sup>609</sup>– al proceso de creación del festival ni a su desarrollo, vinculado a la revista *De Bat a Bat*. Simplemente nos interesa recordar aquí que la creación del Festival tendrá como objetivo el traer a grupos y a solistas vascos, tanto noveles como consagrados, para darlos a conocer de algún modo en Cataluña. El CAT facilitará la infraestructura y el local y la *Associació Cultural Euskal Herriko Berriak* –entidad editora tanto de la revista *De Bat a Bat* como organizadora del Festival– se encargará de seleccionar e invitar a los grupos participantes, de obtener las subvenciones –del Gobierno Vasco, por ejemplo– y de promocionar el acto.

Pero lo que más nos interesa destacar en este apartado es la capacidad identificadora y aglutinadora –étnica– de este tipo<sup>610</sup> de música. El festival se organiza, desde la perspectiva expuesta, en función de la procedencia territorial de la música y de los autores que actúan; su mismo nombre lo indica: *Euskal Herria al CAT*.

Pero el festival se organiza también en función de otra importante variable: la lingüística. Los grupos y cantautores que actúan son euskaldunes y cantan, por lo tanto, en euskera. De este modo y tal como habíamos visto más arriba, en este mismo capítulo, en referencia al coro de Euskal Etxea, el diacrítico lingüístico se alía con la música –también entendida ésta como diacrítico–, además de la ya mencionada variable territorial, para actuar conjuntamente en función de una identificación étnica efectiva. En este sentido, un espectador asistente al Festival nos comentaba:

(...) (Vengo porque) Me gusta la *música vasca* y este festival es la [...]. Toda esta gente no viene aquí si no es una cosa así. Junta, quiero decir. (...) Porque en pocos días los tienes aquí a todos (...)

(Varón, barcelonés, 36 años<sup>611</sup>)

<sup>608</sup> Cf. *supra*, el apartado dedicado específicamente a esta revista.

<sup>609</sup> Cf. nota anterior.

<sup>610</sup> O más bien “tipos” de música, ya que la palabra “tipo” no se refiere a un conjunto homogéneo, sino de una agrupación aleatoria llevada a cabo por nosotros mismos en función del origen territorial –étnico– de esta música contemporánea.

<sup>611</sup> Asistente al primer Festival *Euskal Herria al CAT*. Declaración obtenida en 1996. La cursiva es nuestra.

Por parte de los asistentes, sea cual sea su origen, el Festival es reconocido como un “festival vasco”, en el que se interpreta “música vasca”. Pero no una música vasca cualquiera, sino *música inequívocamente vasca*. Tal como nos refería otro informante en referencia a los intérpretes que actuaban ese año en el Festival:

(...) Hacen música vasca; son vascos todos. (...) Bueno, yo qué sé... Mocedades también son vascos, ¿no?, pero no... [...], no es música vasca... O sea, sí lo es porque son vascos ellos, pero la música no es vasca, porque... O sea, la puedes encontrar en cualquier parte, ¿no? Cantan con otra gente y tal. Con otra gente que no es vasca, ¿no? O sea, la música no... En cambio la de los que actúan...

(Varón, guipuzcoano, 27 años<sup>612</sup>)

Interrogado más específicamente sobre cuál es la diferencia entre el grupo que él mismo menciona, *Mocedades* y que reconoce como vasco y los intérpretes que actúan en el Festival, el mismo informante nos dice:

(...) Pues que éstos de aquí (Festival) hacen *música vasca*, ¿no? O sea... Cómo lo explicaría... Cantan en vasco, ¿no? Son gente que se dedica a hacer *música vasca* y no cualquier música (...)<sup>613</sup>

La diferencia, pues, entre lo que se consideraría *música vasca* o no, estribaría de manera importante en el idioma en el cual se expresa: “Cantan en vasco, ¿no?”. Como destaca Urla (1999:155) con relación a *Negu Gorriak* (uno de los grupos participantes en el Festival): “*Negu Gorriak* (...) fue muy identificado con la izquierda *abertzale*, sobre todo con la voz de la juventud “radikal” de Euskal Herria y con el movimiento en favor de la recuperación del idioma autóctono; el euskara”. Sin embargo, no será éste el único requisito:

(...) La música *suen*a vasca, la melodía es... No sé como explicarlo, ¿no?, pero es... *vasca*, ¿no?, (...) la reconoces (...). Los otros<sup>614</sup> igual te cantan algo vasco que una de Juan Pardo, ¿no? Y éstos se dedican a *lo vasco* (...)<sup>615</sup>

Este último párrafo transcrito resulta especialmente significativo. No se trata únicamente de cantar en euskera –aunque ello sea una condición *quasi sine qua non*–; la música ha de “sonar vasca”, “reconocerse como vasca”; en definitiva, son intérpretes que se “dedican a lo vasco” y no a cualquier tipo de música.

De todos modos, la música que suena en el Festival es lo suficientemente variada y amplia como para suponer un grave problema para aquél o aquéllos que pretendan reconocer un “sonido vasco” específico, reconocer “lo vasco” más allá de lo idiomático. Como destaca asimismo Urla (*ibíd.*): “*Negu Gorriak* manifestó su compromiso lingüístico eligiendo cantar siempre en euskera, pero no se aferraban en absoluto a

<sup>612</sup> Asistente al primer Festival *Euskal Herria al CAT*. Declaración recogida en 1996.

<sup>613</sup> *Ibíd.* La cursiva es nuestra.

<sup>614</sup> Se refiere aquí nuevamente al grupo *Mocedades*.

<sup>615</sup> Se trata del mismo informante citado. Las cursivas son, nuevamente, nuestras.

una visión rígida de la *tradición* o del *purismo*, sino que juntaban este *símbolo de lo autóctono*<sup>616</sup> con códigos visuales y fórmulas visuales del hip-hop afroamericano, así como el punk, ska, reggae, rai y rock duro”.

Evidentemente y sin embargo, la apreciación de nuestro informante tiene de todas formas un cierto sentido de coherencia. La música que podía escucharse en los Festivales *Euskal Herria al CAT* sitúa sus inicios en el movimiento de la nueva música vasca que empezó en la década de los sesenta y se desarrolló a partir de la década siguiente, con cantautores tan emblemáticos como Mikel Laboa y que fue seguida ya en la década de los ochenta por el fenómeno musical conocido como el *Rock Radikal Vasco*. Y es en este mismo sentido en el cual determinada música, dentro de esta corriente abierta en los sesenta, especialmente la de los cantautores, aunque también la de determinados intérpretes muy actuales –aunque con una larga trayectoria artística– como Kepa Junkera, han intentado a menudo bucear en las raíces de la música vasca, en la recuperación de instrumentos o en la experimentación con nuevos ritmos a partir de la recuperación de otros anteriores. Es en este sentido en el cual dicha música puede, desde el punto de vista de los espectadores, “sonar vasca”, pertenecer, de este modo, a la categoría de “lo vasco”.

En el caso específico de agrupaciones como *Negu Gorriak*, su pertenencia a “lo vasco” no presenta tampoco ningún tipo de duda. Su elección del euskera como única lengua de expresión –el “símbolo de lo autóctono” que señalaba Urla–, así como los mensajes de sus temas y la apelación al “orgullo de ser *euskaldun*”<sup>617</sup> hacen que su música y sus letras/mensajes sean reconocidos inequívocamente como vascos, sin importar si los ritmos que utilizan para dicha expresión son europeos, afroamericanos, caribeños o magrebíes. La combinación única de música y de idioma nos acerca a un universo de estrategias identitarias bastante complejo, pero que, en cualquier caso, ofrece un resultado final específico: la expresión y la reivindicación de la etnicidad, la cual puede observarse, en lo que a los actores vascos se refiere, con relación a todo el Festival. En palabras de nuestros propios informantes:

(...) ¿Por Qué? Porque (esta música) es la mía y es la mejor del mundo (...)

(Varón, guipuzcoano, 24 años<sup>618</sup>)

(...) Si vienes a ver esto vienes a ver un espectáculo vasco y (...) por eso aquí no pintarían nada grupos irlandeses o escoceses, o... Porque no es un festival de música celta, sino vasca y no es (...) lo mismo. (...) ¡Si es vasco es vasco! (...)

(Varón, guipuzcoano, 33 años<sup>619</sup>)

<sup>616</sup> La cursiva de “símbolo de lo autóctono” es nuestra. Dicho “símbolo” se refiere al compromiso citado, por parte del grupo, de cantar en euskera.

<sup>617</sup> Vasco y hablante del euskera. La cita pertenece a Lahusen (1993), citada por Urla (1999:156).

<sup>618</sup> Asistente al segundo Festival *Euskal Herria al CAT*. Declaración recogida en 1997.

<sup>619</sup> Asistente al segundo Festival *Euskal Herria al CAT*. Declaración recogida en 1997.

El discurso expresado en las dos citas expuestas aporta elementos interesantes para nuestro análisis. Por un lado, la música “es la mía” (en el sentido de “nuestra”, perteneciente al grupo) y, por lo tanto, es “la mejor del mundo”. Desde esta perspectiva, esta música “propia” no es otra cosa sino *vasca* y “si es vasca, es vasca”. La reiteración de términos tales como “mío-(propio)” o –más explícitamente– “vasco” nos dan cuenta de la existencia de una conciencia específica de pertenencia al grupo y, desde esta perspectiva, de una reivindicación que, en el caso que nos ocupa, se expresa a través del hecho musical.

Sin embargo, no se trata en este punto de una música que pueda ser considerada como “tradicional” en el sentido usual del término. Contrariamente al ejemplo que veíamos anteriormente, referente al coro de la Euskal Etxea de Barcelona, las expresiones musicales presentes en el Festival *Euskal Herria al CAT* pertenecen a tipologías muy variadas a pesar de su origen común y que, o bien se alejan, modifican y/o innovan significativamente los ritmos populares vascos, o bien pertenecen a categorías que muy difícilmente podrían ser catalogadas como “tradicionales” ni entrar, por otro lado, en categorización alguna como “músicas étnicas”; sería ciertamente curioso, además de erróneo e incluso descabellado, intentar etiquetar, por ejemplo, al *Rock Radikal Vasco* como *música étnica*, a pesar de ser cantado en euskera. Sin embargo, la capacidad de cohesión de dichas músicas alrededor de una identidad específica, de la expresión de una etnicidad determinada, se hace, a nuestros ojos, significativamente manifiesta.

Al igual que la música interpretada por el coro de Euskal Etxea y aunque desde una concepción artística ciertamente diferente, la música interpretada en los Festivales *Euskal Herria al CAT* aglutina a su alrededor una expresión manifiesta de la etnicidad vasca en la diáspora barcelonesa. En ambos casos, el diacrítico musical –los “sonidos vascos”, los “ritmos vascos”, las “tonadas vascas”; la “música-reconocible-como-vasca”, en definitiva– se alía con el diacrítico lingüístico, con el euskera, además de con el diacrítico territorial –el origen común en Euskal Herria– para identificar *étnicamente* a un colectivo que (re)crea en la diáspora nuevas vías de construcción grupal de la *vida en común*.

# Conclusiones:

(04)

# ¿Quién es vasco?

A lo largo de estas páginas hemos hablado de la etnicidad y de su construcción. A través de los diferentes capítulos, hemos observado y analizado, a partir del caso de la diáspora vasca en la ciudad de Barcelona, diversos hechos partiendo de determinados presupuestos. Por un lado, hemos analizado la identidad en tanto que construcción social y cultural. Más que cualquier otra cosa, la identidad, entendida de este modo, nos ha llevado al análisis del individuo en tanto que miembro de un grupo, susceptible, de esta manera, de construir colectivamente una vida en común y un proyecto de futuro entre *semejantes*.

Con relación a esta construcción de la identidad y para la creación y recreación de esta *semejanza*, hemos partido de la base de la presencia de determinados diacríticos —entendidos éstos como identificadores sociales y culturales definidores de la identidad y a través de los cuales se elabora, desde el interior del grupo, la singularidad cultural. Es dicha singularidad, creada desde los diacríticos, aquella que permite la semejanza entre los actores, que a su vez participan dentro del marco paudado por ellos (*cf.* Fernández-Martorell, 1988:13-14). En tanto que categorías en construcción, la presencia de ciertos diacríticos en el seno de los diversos grupos étnicos no tiene por qué ser constante, sino que son los colectivos concretos —y no olvidando que la noción de identidad étnica no es en ningún momento algo rígido, sino dúctil, estratégico y en continuo movimiento— los que expresan su identidad a través de los diacríticos que consideran más representativos de su identidad sincrónica. Así, si unos determinados rasgos diacríticos adquieren carta de identificadores

colectivos, es porque han sido aceptados y consensuados por la mayor parte de individuos a los que dicha definición respecta. De este modo, hemos visto que lo que caracteriza realmente una identidad concreta no es la existencia de determinados rasgos –lengua, territorio, alimentación, deporte...–, sino la combinación, siempre singular y específica, única, que de ellos y con ellos se lleva a cabo.

Igualmente, hemos observado a través de nuestro análisis que dicha identidad construida se encuentra orientada hacia el pasado. Pero, de cualquier modo, no orientada hacia el pasado en tanto que *tiempo histórico* y mucho menos en tanto que *historia* entendida como *ciencia histórica*, sino, por el contrario, hacia el *pasado* como “historicidad”, considerando este último término como aquella *historia* construida por el propio grupo y en la cual se ponen de relieve aspectos que son de particular importancia tanto para la construcción del *nosotros* como para la pervivencia del grupo como tal: la memoria de la Guerra Civil, el Gobierno Vasco en Barcelona, la antigua sede de la *Euskal Etxea* en Barcelona, los primeros años de las misas vascas en la ciudad. Dicha *historicidad* funda las bases del presente colectivo; es decir, que en tanto en cuanto son los grupos humanos los que cargan de sentido la historia, ésta, construida en común, se convierte en *historicidad*.

Del mismo modo y muy particularmente en un medio como el urbano, hemos podido observar cómo los grupos inmigrantes –y nuestro grupo, en particular, como ejemplo analizado– crean, a la vez que un tiempo-*historicidad* propio, un *espacio* propio donde se establece, se desarrolla y se dota de significado simbólico a la vida grupal: el recorrido de la *Korrikursa* o las áreas de concentración de tabernas y restaurantes en el espacio urbano han servido para ilustrarnos fehacientemente este aspecto. De este modo, el *espacio* se *construye* y se utiliza, se *vive*, también en común.

Pero, muy particularmente y partiendo de todo lo expuesto hasta el momento, hemos demostrado a través de estas páginas que la etnicidad es una *construcción consciente*; es decir, que es edificada desde el interior –en interacción directa con el exterior, evidentemente– del colectivo por los propios actores y, en este sentido y en tanto que consciente, es una construcción susceptible de ser *reconocida* y, asimismo, *reivindicada*. Así, como hemos podido ver a través de toda la investigación, será a partir de este último término –*reivindicación*– desde el cual podamos hablar, en una acepción actual, de *etnicidad*.

*Etnicidad*, en este sentido, equivale, como hemos visto, a *acción* y a *conciencia étnica* y, de este modo, a *reivindicación*. De este modo, nuestro planteamiento nos lleva a la constatación de la afirmación de que no puede existir *etnicidad* sin una *reivindicación* específica de la identidad. Es decir, que la *reivindicación* y la *conciencia de acción* son elementos indispensables para que la *construcción* de la identidad desde la semejanza adquiera la fuerza que impulse a un proyecto colectivo en común; para el paso, en definitiva, a la *etnicidad*.

Desde la perspectiva de todo lo expuesto, una pregunta final subyace a lo largo de todo el trabajo: ¿Quién es vasco? Y, más particularmente: ¿Quién es vasco en la diáspora? Como hemos podido observar a través del análisis de los elementos abordados en este estudio, la migración, en tanto que ruptura espacial y cultural, impide a los migrantes y a sus descendientes *ser vascos como los vascos de Euskal Herria*. De este modo, se patentizan ciertas diferencias entre el contingente migrado y el grupo que permaneció en el lugar de origen. El colectivo que se instala en el nuevo territorio se encuentra en disposición de expresar una determinada práctica social directamente influida por el nuevo contexto circundante y que afecta de manera importante a los rasgos diacríticos como expresiones manifiestas del colectivo como tal. Es en la observación de la acción cotidiana –construcción y reivindicación– de estos diacríticos, adaptados al medio para permitir la subsistencia del grupo, donde puede verse en sí la esencia del colectivo étnico inmigrado. Así, atendiendo particularmente a sus propias necesidades, el grupo establece, en mayor o menor grado, una reformulación de aquellos aspectos que le permiten elaborar –reelaborar– su singularidad étnica.

A lo largo del texto, hemos observado de manera comparativa cómo, mientras que en el contexto de Euskal Herria se atiende principalmente a determinados diacríticos –nos referimos a la lengua vasca en primer lugar<sup>620</sup>– como claramente definitorios de *lo vasco* y de *quién es vasco*, en la diáspora la situación se torna bien distinta. Como hemos podido observar a lo largo de este trabajo, tanto el contexto migratorio como las circunstancias inherentes a la construcción social y cultural de la vida grupal en la diáspora, imponen sus propias pautas, tanto para la vida en común, la cotidianidad colectiva, como para la identificación como miembros del grupo.

Hemos podido observar, así, cómo existen particularidades específicas que no permiten a los vascos de Barcelona<sup>621</sup> el plantear el diacrítico lingüístico como principal más que a nivel simbólico, aunque no práctico. La situación de debilidad del euskera como lengua de comunicación entre los miembros del grupo estudiado choca, sin embargo, como hemos podido observar, con la reivindicación de la importancia de éste como elemento constituyente de la identidad vasca. El euskera resulta un rasgo distintivo de excepción y como tal es reivindicado y utilizado en el discurso étnico, manifestándose de este modo su eficacia simbólica en el mantenimiento de las fronteras entre los diversos grupos en contacto.

En un nivel intragrupal, un residente vasco fuera de Euskal Herria no vasco-hablante puede sentirse tanto o más vasco que aquellos que sí se expresan en euskera –e incluso participar activamente de la vida *comunitaria* y/o, incluso, de las ideas y la militancia nacionalista. En este sentido, el grupo establece, de manera diferente a la

<sup>620</sup> Cf. al respecto Ramírez Goicoechea (1991:274): “la primera actividad que define la etnicidad (vasca) es hablar euskera”. En el mismo sentido, cf. Del Valle (1988) o Apaolaza (1990).

<sup>621</sup> O de la diáspora en general; cf. al respecto Pérez Agote *et al.* (1997).

que puede darse en Euskal Herria, una reformulación de aquellos aspectos que le permiten elaborar –reelaborar–, en razón de su coherencia interna, su singularidad étnica.

Ante las distintas circunstancias de ambas partes del mismo colectivo, mientras que desde un lado –Euskal Herria– el idioma es impulsado como principal elemento identificador, destacando su potencial integrador respecto a los de fuera, desde el otro –la diáspora– éste es potenciado a un nivel más simbólico que práctico, concediendo, sin embargo, como hemos visto, una mayor atención que en el lugar de origen a otros aspectos de identificación intragrupal, a otros diacríticos, como pueden ser, finalmente, la referencia a la tierra o a los orígenes en Euskal Herria, o las relaciones que los inmigrantes mantienen entre ellos mismos o con los individuos de su lugar de origen.

Ante la pregunta: “¿Quién es vasco?”, los informantes acostumbran a mostrar un cierto desconcierto. No es una pregunta que suela constestarse a las primeras de cambio y, aunque la respuesta parezca obvia, necesita una cierta reflexión. La cita transcrita, escogida como ejemplo y como colofón de esta investigación es, por un lado, una muestra de una tendencia que podemos considerar como consensuada dentro del grupo, ya que es la que, de un modo u otro, han manifestado la mayor parte de los informantes; por otro lado y asimismo, muestran la complejidad de tal pregunta. La longitud de la cita transcrita viene justificada por su interés para nuestro estudio, sirviendo dicha declaración, al mismo tiempo, como complemento final para todo lo expuesto hasta el momento:

– (entrevistador) ¿Quién es vasco?

– (...)

– Me refiero a que, según tú, en tu opinión, quién es vasco y, por ejemplo, quién consideras que no lo es.

– Vasco es quien... es vasco. O sea, ¿Qué quieres decir? El que...

– Me refiero a que, por ejemplo, de aquellas personas que tú conoces y que son vascas, que sabes que son vascas (...) Porque sabes que son vascas; por qué consideras que son vascas.

– [...] Porque...

– Vale, ya sé que no es fácil. Parece fácil, pero...

– No, si... A ver... (...) Porque son de Euskadi, porque han nacido en Euskadi...

– ¿Y todo el mundo que ha nacido en Euskadi es vasco?

– No... Hombre, no. Hay que han nacido allí pero por casualidad o porque son... Son de fuera, o...

– ¿Entonces?

– Yo lo que digo es los que son de allí, no que hayan nacido, ni por casualidad ni de paso, ni... O sea que son de Euskadi.

– Aunque hayan nacido fuera.

– Sí, claro. (Cita el nombre de una persona conocida por ambos interlocutores) nació en París, pero es vasco. Sin embargo, los hay que a lo mejor han nacido en Bilbao o en San Sebastián y son de... La cantante esa, ¿cómo se llama? que canta, no coplas, pero así... flamenca... Bueno, ahora no me acuerdo, pero bueno, esa nació en San Sebastián, pero es de padres andaluces (...)

– Pero, entonces, ¿los que no tengan padres vascos no son vascos?

– [...] ¡Tú lo que quieres es que me pille el toro!

– No, hombre, es que así vamos afinando...

– No... Los hijos de gente de fuera, de fuera de Euskadi, son vascos también, pero sólo si se sienten vascos. Si se integran, si hablan euskera, sí... ¿Me explico?

– Sí, sí. O sea, que para ser vasco, hay que hablar euskera.

– Hombre, es el idioma...

– ¿Tú lo hablas?

– ¡Tío, vete a [...]!

– ¿Pero lo hablas o no?

– Bien no, pero no...

– Pero tú eres vasco...

– ¡Sí, [...]! pero no tiene que ver.

– Vale, vale, sí ya sé por dónde vas, lo que quiero es que me lo expliques un poco más...

– Todo esto no lo irás a poner (...), porque voy a parecer [...]

(...)

– O sea, por partes. Lo último que te decía: los hijos de los de fuera, son vascos si nacen, o si viven, me es igual, en el País Vasco, pero sólo si quieren serlo y para ello se integran. ¿Vale, hasta aquí?

– Estábamos con el euskera...

– Pero como tú sabes, no todos hablamos euskera. Me refiero a integrarse los que están allí, porque les enseñan de pequeños y porque lo estudian. No a los que no estamos, porque aquí de colegio (en euskera), nada, sólo catalán y si fuera por el idioma, seríamos catalanes, porque lo que hablamos es en catalán y en castellano y los ingleses en inglés. En Euskadi se lo enseñan y hay muchos que no lo quieren aprender. En ese caso, yo creo que no se sienten vascos. (...) ¿Y qué más, que me he perdido?

– Sí, te decía entonces que, según tú, pero ahora desde el punto de vista de aquí, desde Barcelona, tal como tú lo ves... Aquéllos, por ejemplo, que no habláis vasco y que vivís aquí y que incluso habéis nacido aquí... ¿Sois vascos?

– Sí.

– ¿Porqué?

– Porque nos sentimos vascos. Porque lo somos.

– Ya. Pero, por ejemplo, si tú tienes a alguien que es, pongamos por caso, (...) Italiano y te dice: “Yo me siento vasco”. ¿Sería vasco? ¿Cualquiera que quiera puede, sólo con sentirse?

– Sí... Bueno, no, si no es vasco...

– A ver, explícame; sí, pero no.

– ¡No, [...]! Sí, sí lo es. Pero no sólo porque quiera. Un italiano es italiano y no se va a sentir vasco. Si se siente vasco es porque es vasco, o porque es hijo de vascos, o porque... ¿Me entiendes?

– Porque tiene origen vasco, vamos.

– ¡Eso es! O padres, o a lo mejor abuelos, pero no... porque se lo invente. ¿Sí o no? Yo te puedo decir que soy sueco y que me siento sueco, pero si no soy sueco, ni hablo sueco, ni tengo nada que ver son Suecia, pues no te lo vas a creer, ¿no?

– O sea, ¿que vasco sería...?

– ¡[...], pues eso! El que es...

– El que tiene sus orígenes en Euskal Herria, haya nacido o no y hable o no euskera.

– ¡Eso! (...) [...] ¿Y decías unas preguntas...? (...)”

(Varón, vizcaíno, 36 años<sup>622</sup>)

La complejidad de la pregunta queda manifiesta a través de la extensa cita transcrita. Encontramos, por un lado, aquella expresión de etnicidad –así como los requisitos que la acompañan– que correspondería a los vascos que viven en Euskal Herria. En ella, el rasgo idiomático cobra una especial relevancia, debido, precisamente, al mismo énfasis que, desde el propio País Vasco, se da al euskera como rasgo identificador. Y así es visto, asimismo, por los vascos de la diáspora, que observan claramente en torno al diacrítico lingüístico la importancia que le es concedida en el lugar de origen. Por otro lado, sin embargo, encontramos aquella etnicidad expresada –igualmente, también, con los requisitos que la acompañan– por los vascos de la diáspora, quienes, partiendo de unas bases comunes, deben reformular su expresión y reivindicación étnica en unos términos también comunes y adecuados a las necesidades y características del grupo en cuestión.

Como decíamos más arriba, la migración, en tanto que ruptura espacial y socio-cultural, impide a los migrantes y a sus descendientes *ser vascos como los vascos de Euskal Herria*. De este modo, a la respuesta: *¿Quién es vasco?*, podemos dar dos respuestas posibles y complementarias: vasco es *quien se siente vasco*, aunque con la condición *sine qua non* de *tener sus orígenes* en Euskal Herria.

<sup>622</sup> Entrevista realizada en 1997.





# Bibliografía

AGUIRRE FRANCO, Rafael.

1983. *Deporte rural vasco*. Donostia, Txertoa.

AGUIRRE y LECUBE, José Antonio de.

1978. "El informe del Presidente Aguirre al Gobierno de la República sobre los hechos que determinaron el derrumbamiento del Frente del Norte". Bilbao, *La Gran Enciclopedia Vasca*.

ALTABA, Ricard *et alt.*

1938. *Album d'Euscadi*. Barcelona (?), s.e.<sup>623</sup>

AJURIA, Peru y SAN SEBASTÁN, Koldo.

1992. *El exilio vasco en Venezuela*. Vitoria-Gasteiz, Eusko Jaurlaritzaren Argitalpen Zerbitzu Nagusia.

ALCEDO, Miren.

1996. *Militar en ETA. Historias de vida y muerte*. Donostia, Haranburu.

ALTABA, Ricard.

sf. *Vuit mesos a la Delegació del Govern d'Euscadi a Catalunya*. Barcelona, Comissariat de Propaganda, Generalitat de Catalunya.

---

<sup>623</sup> En el libro no consta ni la ciudad ni la editorial, aunque suponemos que la primera es Barcelona y la segunda, el Comissariat de Propaganda de la Generalitat de Catalunya.

- ANASAGASTI, Iñaki y SAN SEBASTIÁN, Koldo.  
1985. *Los años oscuros. El Gobierno vasco en el exilio (1937-1941)*. Donostia, Txertoa.
- ANDRÉS MARTÍN, Faustino.  
1987. *Juegos y deportes autóctonos*. Salamanca, Centro de Cultura tradicional, Diputación de Salamanca.
- ANDRÉS ORIZO, Francisco.  
1991. *Los nuevos valores de los españoles*. Madrid, Fundación Santa María.
- ANDRÉS ORIZO, Francisco y SÁNCHEZ, Alejandro.  
1991. *El sistema de valores dels catalans. Catalunya en l'enquesta europea de valors dels anys 90*. Barcelona, Institut Català d'Estudis Mediterranis.  
*Anuari Estadístic de Catalunya 1997*  
1997. Barcelona, Institut d'Estadística de Catalunya.  
*Anuari estadístic de la ciutat de Barcelona (1987-1998)*  
*Anuario estadístico de España, año 1990*.  
1991. Madrid, Instituto Nacional de Estadística.  
*Anuario de Migraciones 1996*  
1997. Madrid, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.
- APAOLAZA, Txemi.  
1990. "Euskara: caracterización, usos y contextos", en CUCÓ, Josepa y PUJADAS, Joan J. (coord) *Identidades colectivas. Etnicidad y sociabilidad en la Península Ibérica*. Valencia, Publicaciones de la Generalitat Valenciana.  
1993. *Lengua, etnicidad y nacionalismo. Su concreción en Salvatierra (Álava)*. Cuadernos de Antropología, 13. Barcelona, Anthropos.  
1997. "Lengua y territorio", en RODRÍGUEZ CAMPOS, Xaquín (coord) *As linguas e as identidades. Ensaio de etnografía e de interpretación antropológica*. Santiago de Compostela, Servicio de Publicacións e Intercambio Científico, Universidade de Santiago de Compostela.
- APRAIZ, Ángel de.  
1920. "Memoria de la Sociedad leída en la inauguración del II Congreso de Estudios Vascos", en *Eusko Ikaskuntza-Sociedad de Estudios Vascos. Memoria de la Sociedad. Estado de cuentas. Títulos y cargos. Lista de socios. 1918-1920*. San Sebastián, Imprenta "San Ignacio de Loyola".  
1924. "Memoria de la Sociedad leída y aprobada en la Junta General celebrada en Vitoria el 7 de septiembre de 1924", en *Eusko Ikaskuntza-Sociedad de Estudios Vascos. Memoria de la Sociedad. Estado de cuentas. Títulos y cargos. Lista de socios. 1922-1924*. San Sebastián, Imprenta de la Diputación de Guipúzcoa.  
1926. "Memoria de la Sociedad leída y aprobada en la Junta General celebrada en Vitoria el 30 de julio de 1926", en *Eusko Ikaskuntza-Sociedad de Estudios Vascos. Memoria de la Sociedad. Estado de cuentas. Títulos y cargos. Lista de socios. 1924-1926*. San Sebastián, Imprenta de la Diputación de Guipúzcoa.

1929. “Memoria de la Sociedad leída y aprobada en la Junta General celebrada en San Sebastián el 1 de julio de 1928”, en *Eusko Ikaskuntza-Sociedad de Estudios Vascos. Memoria de la Sociedad. Estado de cuentas. Títulos y cargos. Lista de socios. 1926-1928*. San Sebastián, Imprenta de la Diputación de Guipúzcoa.
1931. “Memoria de la Sociedad leída y aprobada en la Junta General celebrada en Vergara el 8 de septiembre de 1930”, en *Eusko Ikaskuntza-Sociedad de Estudios Vascos. Memoria de la Sociedad. Estado de cuentas. Títulos y cargos. Lista de socios. 1928-1930*. San Sebastián, Imprenta de la Diputación de Guipúzcoa.
1935. “Memoria de la Sociedad leída y aprobada en la Junta General celebrada en Bilbao el 16 de septiembre de 1934”, en *Eusko Ikaskuntza-Sociedad de Estudios Vascos. Memoria de la Sociedad. Estado de cuentas. Títulos y cargos. Lista de socios. 1932-1934*. San Sebastián, Imprenta de la Diputación de Guipúzcoa.
- ARAMBURU, Mikel.
1989. “El grupo folklórico: exponente de la cultura tradicional en el medio urbano”, en *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, núm. 53, enero-junio.
- ARANZADI, Juan.
1982. *Milenarismo vasco. Edad de oro, etnia y nativismo*. Taurus. Madrid.
- ARANZADI, Telesforo de.
1967. “Síntesis métrica de cráneos vascos”, en ARANZADI, Telesforo de; BARANDIARÁN, José Miguel de y ETCHEVERRY, Miguel Ángel de. *La raza vasca*. Donostia, Auñamendi.
- ARCHETTI, Eduardo P.
1995. “Nationalisme, football et polo. Tradition et créolisation dans la construction de l’Argentine moderne”, en *Terrain. Carnets du patrimoine ethnologique*, 25. París.
- ARETXAGA, Begoña.
1999. “Lo Real: violencia política como realidad virtual”, en BERIAIN, Josetxo y FERNÁNDEZ URBIETA, Roger (coords) *La cuestión vasca. Claves de un conflicto cultural y político*. Barcelona, Proyecto A Ediciones.
- ARREGUI, Gurutzi.
1988. “Alimentación y cultura”, en ROQUE, Maria-Àngels (coord) *Encontre d’Antropologia i diversitat hispànica*. Barcelona, Generalitat de Catalunya, Departament de Cultura.
- ARRIEN, Gregorio.
1991. *Niños vascos evacuados en Gran Bretaña (1937-1940)*. Donostia, Caja de Ahorros de Guipúzcoa.
- ARTAMENDI, José Antonio.
1994. “Identidad nacional vasca”, en APALATEGI, Jokin y PALACIOS, Xabier (eds) *Conciencia y espacialidad. Dudas y creencias en la conciencia de los pueblos y de*

*las naciones*. Vitoria-Gasteiz, Instituto de Estudios sobre Nacionalismos Comparados/Nazionalismo Konparatuen Ikasketarako Institutua.

ARZAK, Juan María:

1992. "Presentación", en IDROQUILIS, P.A. *Gastronomía*. Bilbao, Departamento de Comercio, Consumo y Turismo, Eusko Jaurlaritza/Gobierno Vasco.

ATXAGA, Bernardo

1994. *El hombre solo*. Barcelona, Ediciones B.

AUGÉ, Marc

1994. *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona, Gedisa.

1996. *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona, Gedisa.

1999. "¿Un deporte o un ritual?", en SEGUROLA, Santiago (ed) *Fútbol y pasiones políticas*. Madrid, Debate.

AZCONA, Jesús

1981. "Notas para una historia de la antropología vasca: Telesforo de Aranzadi y José Miguel de Barandiarán", en *Ethnica*, 17. Barcelona.

1982. "La delimitación antropológica de lo vasco y de los vascos", en *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, núm. 40.

1984. *Etnia y nacionalismo vasco. Una aproximación desde la antropología*. Barcelona, Anthropos.

1993. "Etnia", en AGUIRRE, A. (ed) *Diccionario temático de antropología*. Barcelona, Boixareu.

AZURMENDI, José Félix.

1999. "Intervención del Director de EITB Internacional, Sr. D. José Félix Azurmendi. Ponencia Congreso Mundial de Colectividades Vascas", en *Euskal Gizataldeen Mundu-Batzarra/Congreso Mundial de Colectividades Vascas*. Vitoria-Gasteiz, Eusko Jaurlaritza (documento inédito).

AZURMENDI, María José.

1990. "La juventud vasca con relación con el euskara", en ELZO, J. (dir) *Jóvenes vascos 1990. Informe sociológico sobre comportamientos, actitudes y valores de la juventud vasca actual y de su evolución en los últimos cuatro años*. Vitoria-Gasteiz Servicio Central de Publicaciones del Gobierno Vasco– Eusko Jaurlaritzaren Argitalpen-Zerbitzu Nagusia.

BARANDIARAN, José Miguel.

1988-89. "Contribución al estudio etnográfico del pueblo de Ezkurra. Notas iniciales", en *Anuario de Eusko-folklore*, Vol. 35. Donostia.

BARANDIARÁN, José Miguel de y MANTEROLA, Ander (dirs)

1990. *Atlas etnográfico de Vasconia. La alimentación doméstica en Vasconia*. Bilbao, Eusko Jaurlaritza-Etniker Euskalerrria.

- BARTH, Fredrik.  
 1976 (1969). "Introducción", en BARTH, F. (Comp.) *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México, Fondo de Cultura Económica.
- BASALDUA, Pedro de.  
 sf. (1938) *Al compás de la fusilería. El dolor de Euzkadi*. Barcelona, Comissariat de Propaganda de la Generalitat de Catalunya.
- BASTARRECHE, F.; BENET, J.; CALERO, A. et al.  
 1987. *España en Guerra. 1936-1939*. Documento visual-sonoro de la Guerra Civil Española. Madrid, Tve.s.a. (video).
- BATISTA, Antoni.  
 1992. "Lo que se cuece en Euskadi", en *La Vanguardia Magazine*, Barcelona, 15 de noviembre.  
 1997. *Terror i negligència. Hipercor i la construcció periodística d'ETA*. Barcelona, La Magrana.
- BELZUNEGUI, Ángel.  
 1994. "La política de gestos mínimos. El diálogo y la violencia en Euskalerrria: un análisis desde la teoría de juegos", en *Generació*, 6. Barcelona.
- BERG, Magnus  
 1990. "Entrevistar... ¿Para qué? Algunos aspectos de la entrevista como método de producción de conocimientos", en *Historia y Fuente Oral*, 4. Barcelona.
- BERGER, Peter L. y LUCKMANN, Thomas.  
 1988 (1966). *La construcció social de la realitat. Un tractat de sociologia del coneixement*. Barcelona, Herder.
- BLACKING, John.  
 1994. *Fins a quin punt l'home és music?* Vic, Eumo.
- BLANCHARD, Kendall y CHESKA, Alyce  
 1986. *Antropología del Deporte*. Bellaterra, Barcelona.
- BONNAIN-MOERDYCK, R.  
 1980. "Sur la cuisine traditionnelle comme culte culinaire du passé", en *Ethnologie Française*, vol. X, núm. 3. París, marzo.
- BOU, Jordi.  
 1994. *Aguirre en Barcelona*. Barcelona, Departament d'Història Contemporània, Universitat de Barcelona (mimeografiado, inédito).
- BOU, Jordi y MEDINA, F. Xavier.  
 1999. Els refugiats bascos a Catalunya durant la Guerra Civil: La *Setmana Pro-Euzkadi* (Barcelona, juny del 1937)", en *L'Avenç*, núm. 241. Barcelona,
- BORROW, George.  
 1967. *La Biblia en España*. Madrid, Cid.

- BROMBERGER, Christian.  
1998. *Football, la bagatelle la plus serieuse du monde*. París, Bayard.  
1999. "El revelador de todas las pasiones", en SEGUROLA, Santiago (ed) *Fútbol y pasiones políticas*. Madrid, Debate.
- BROMBERGER, Christian, HAYOT, Alain y MARIOTTINI Jean-Marc.  
1987. "Allez, l'O.M.! Forza Juve!", en *Terrain*, núm. 8. París, abril.  
1995. *Le match de football. Ethnologie d'une passion partisane à Marseille, Naples et Turin*. París, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- BRUNI, Luigi.  
1987. *ETA. Historia política de una lucha armada*. Bilbao, Txalaparta.
- BUECHLER, Hans y BUECHLER, Judith-Maria.  
1975. "Los Suizos: Galician Migration to Switzerland", en SAFA, Hellen y DU TOIT, Robert (eds) *Migration and Developement: Implications for Ethnic Identity and Political Conflict*. La Haya, Mouton.  
*Butlletí d'Estadística municipal 1986*.  
1987. Barcelona, Ajuntament de Barcelona.
- BUTRON, Joseba (realizador)  
1999. *Companys-Aguirre. Cap a l'últim exili*. Barcelona-Bilbao, TVC-ETB.
- BUXO, M<sup>a</sup>. Jesús.  
1989. "Introducción", en ÁLVAREZ SANTALÓ, Carlos; BUXÓ, M<sup>a</sup> Jesús y RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador (eds) *La religión popular*. Vol. 2. Anthropos. Barcelona.
- CABRÉ, Anna.  
1989. *La reproducció de les generacions catalanes 1856-1960*. Tesis doctoral. 2 vols. Bellaterra, Departament de Geografia, Facultat de Lletres, Universitat Autònoma de Barcelona.  
1990. "Les migracions a Catalunya, 1900-2000", en ROQUE, Maria-Àngels (ed) *Els moviments humans en el Mediterrani Occidental*. Barcelona, Institut Català d'Estudis Mediterranis.  
1991. *Els fluxos migratoris a Catalunya, 1900-2000*. Barcelona, Centre d'Estudis Demogràfics/Institut Català d'Estudis Mediterranis (inédito).
- CABRÉ, Anna y PUJADAS, Isabel.  
1989. "La població: immigració i explosió demogràfica", en NADAL, Jordi (dir) *Història econòmica de la Catalunya contemporània*. Vol. 5. Barcelona. Enciclopèdia Catalana.
- CACHÁN, Roberto y FERNÁNDEZ, Óscar.  
1998. "Esport o religió: una anàlisi antropològica del fútbol com a fenomen religiós", en *Apunts. Educació física i esport*. Barcelona, 2<sup>o</sup> trimestre.
- CALLÈDE, Jean-Paul.  
1985. "La sociabilité sportive. Intégration sociale et expression identitaire", en *Ethnologie Française*, XV-4. París.

CALVO, Lluís.

1989. *La Antropología en Cataluña (1915-1970)*. Departament d'Antropologia Social i Història d'Amèrica i Àfrica, Facultat de Geografia i Història, Universitat de Barcelona. Tesis doctoral. Barcelona.

1990. *Catàleg de materials etnogràfics de l'Arxiu d'Etnografia i Folklore de Catalunya*. Consell Superior d'Investigacions Científiques, Institució Milà i Fontanals, Barcelona.

1991. *El "Arxiu d'Etnografia i Folklore de Catalunya" y la Antropología catalana*. Consell Superior d'Investigacions Científiques. Barcelona.

1993. "La obra de Telesforo de Aranzadi en Barcelona", en *Revista Internacional de Estudios Vascos*, T. XXXVIII, 2, Donostia.

1997. *Historia de la antropología en Cataluña*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

CALVO, Manuel.

1982. "Migration et alimentation", en *Social Science Information/Information sur les Sciences Sociales*, 21, 3. París.

1989. "La diversité des pratiques alimentaires dans le macro-espace social", en PELTRE, Jean y THOUVENOT, Claude (eds) *Alimentation et régions*. Nancy, Presses Universitaires de Nancy.

CAMY, Jean.

1993. "Usages sportifs de la ville: Essai d'anthropologie urbaine appliquée aux pratiques sportives dans l'agglomération de Lyon", en *International Review for the Sociology of the Sport*. Vol. 28 (23).

CANEVACCI, Massimo.

1984. "Identità e aggressività nel bisogno sportivo di relazione", en CANEVACCI, Massimo; PADIGLIONE, Vincenzo y PANUNZIO, Michele (eds) *Lo sport tra natura e cultura. La costruzione sociale de l'aggressività, della competizione e della solidarietà nello sport*. Nápoles, Guida.

CANTARERO, Luis.

1999. *Preferencias y rechazos alimentarios: factores psicológicos y socioculturales. Un estudio en la población aragonesa*. Tesis doctoral. Barcelona, Departament d'Antropologia Social i Història d'Amèrica i Àfrica, Universitat de Barcelona (np).

CARO BAROJA, Julio.

1982. "Los vascos en Madrid", conferencia organizada por la Sociedad San Miguel de Aralar y pronunciada en el Ateneo de Madrid. Madrid, 30 de abril (inédito)

1985. *Los fundamentos del pensamiento antropológico moderno*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

1985b (1969). *La hora navarra del siglo XVIII. Personas, familias, negocios e ideas*. Pamplona, Institución Príncipe de Viana, Departamento de Educación y Cultura, Comunidad Foral de Navarra.

1986. *Del país: familiares y maestros*. San Sebastián, Txertoa..

- 1986b. *El laberinto vasco*. Madrid, Sarpe.
- 1990 (1971). *Los vascos*. Madrid, Istmo.
1991. *Los fundamentos del pensamiento antropológico moderno*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- CARRASCO, Silvia.
1992. *Antropologia i alimentació. Una proposta per a l'estudi de la cultura alimentària*. Bellaterra, Universitat Autònoma de Barcelona.
- CASTRESANA, Luis de.
1974. *El otro árbol de Guernica*. Madrid, Editorial Prensa Española.
- CAVA, Begoña.
1996. "El asociacionismo vasco en Argentina. Política cultural", en ESCOBEDO, Ronald; ZABALLA, Ana de y ÁLVAREZ, Óscar (eds) *Emigración y redes sociales de los vascos en América*. Vitoria-Gasteiz, Universidad del País Vasco-Euskal Herriko Unibersitatea.
- Cens de població 1991*.
1994. Vol. IX: *Lloc de naixement de la població. Dades comarcals i municipals*. Barcelona, Institut d'Estadística de Catalunya.
- CERRO, Ángel del.
1988. "Deporte", en AGUIRRE, Ángel. (ed). *Diccionario temático de Antropología*. Barcelona, PPU.
- CHAPMAN, Malcolm.
1994. "Thoughts on Celtic Music", en STOKES, Martin (ed) *Ethnicity, Identity and Music. The Musical Construction of Place*. Oxford, Berg.
- CHEYRONNAUD, Jacques.
1991. "Eminemmet français. Nationalisme et musique", en *Terrain. Carnets du Patrimoine Ethnologique*, núm. 17. París, octubre.
- CHRISTIAN Jr., William A.
1996. "Les aparicions d'Ezkioga durant la II República: religiositat popular?", en *L'Avenc*, 204. Barcelona.
1997. *Las visiones de Ezkioga. La Segunda república y el Reino de Cristo*. Barcelona, Ariel.
- COLECTIVO IOÉ
1992. *La immigració estrangera a Catalunya. Balanç i perspectives*. Barcelona, Institut Català d'Estudis Mediterranis.
- COLOVIC, Ivan.
1999. "Nationalismos en los estadios de Yugoslavia", en SEGUROLA, Santiago (ed) *Fútbol y pasiones políticas*. Madrid, Debate.
- CONSEJO NACIONAL VASCO.
- 1991 (1940). "Unidad de acción de la democracia peninsular", en JIMÉNEZ DE ABERASTURI, Juan Carlos (Ed). *Los vascos en la Segunda Guerra Mundial. El Con-*

*sejo Nacional Vasco de Londres (1940-1944) Recopilación documental*. Centro de Documentación de Historia Contemporánea del País Vasco nº 6. Donostia, Eusko Ikaskuntza.

CONTRERAS, Jesús.

1993. “La nostra alimentació contemporània: dialèctica entre tendències contradictòries?”, en *Revista d’Etnologia de Catalunya*, núm. 2, Barcelona.

1999. “Tierra, cocina e identidad”, en GARRIDO ARANDA, Antonio (comp) *Los sabores de España y América*. Huesca, La Val de Onsera.

CONVERSI, Danielle

1990. “Language or Race?: The Choice of Core Values in the Development of Catalan and Basque Nationalism”, en *Ethnic and Racial Studies*, núm. 13.

CORCUERA, Javier y ORIBE, Yolanda

1991. *Historia del nacionalismo vasco en sus documentos*. Donostia, Eguzki.

CORNELL, Stephen y HARTMANN, Douglas.

1997. *Ethnicity and Race. Making Identities in a Changing World*. Thousand Oaks (CA), Pine Forge Press.

CORTADA, James W.

1982. “Aguirre y Lecube, José Antonio. (1904-1960)”, dins CORTADA, James W. (ed). *Historical Dictionary of the Spanish Civil War (1936-1939)*. Westport (Connecticut), Greenwood Press.

DECROOS, Jean F.

1983. *The Long Journey: Assimilation and Ethnicity Maintenance among Urban Basques in Northern California*. Reno, University of Nevada Press.

DEL CAMPO, Salustiano y NAVARRO, Manuel.

1987. *Nuevo análisis de la población española*. Barcelona, Ariel.

DELGADO, Carlos.

1994. *Diccionario de gastronomía*. Madrid, Alianza editorial/Ediciones del Prado.

DELGADO, Manuel.

1998. *Diversitat i integració*. Barcelona, Empúries.

DEL VALLE, Teresa.

1985. “Una aproximación al estudio y análisis de la etnicidad vasca”, en *Actas del 2º Congreso de Antropología*. Madrid, Centro Nacional de Información Artística, Arqueológica y Etnológica, Ministerio de Cultura.

1988. *Korrika. Rituales de la lengua en el espacio*. Barcelona, Anthropos.

1990 (1984). “Korrika, una acción simbólica vasca”, en PRAT, J./MARTÍNEZ, U./ CONTRERAS, J./MORENO, I. (eds) *Antropología de los Pueblos de España*. Madrid, Taurus.

1993. “La importancia del ritual en los procesos de etnicidad”, en ÁVILA, R. y CALVO BUEZAS, T. (eds) *Identidades, nacionalismos y regiones*. Guadalajara (Jalisco, México), Universidad de Guadalajara.
- DEL VALLE, Teresa; APAOLAZA, Txemi y RAMOS, Agustín  
 1990. “Los procesos de etnicidad en Euskadi”, en CUCÓ, Josepa y PUJADAS, Joan J. (coord.) *Identidades colectivas. Etnicidad y sociabilidad en la península Ibérica*. Valencia, Publicaciones de la Generalitat Valenciana.
- DÍAZ VIANA, Luis.  
 1993. *Música y culturas. Una aproximación antropológica a la etnomusicología*. Madrid, Eudema.  
 1997. *Castilla y León: imágenes de una identidad. Notas para un manual de etnografía*. Valladolid, Ámbito.
- DOMINGO, Andreu i OSÀCAR, Raquel  
 1998. “Apunts sobre la immigració a Catalunya al segle XX”, en *L’Avenç*, núm. 226. Barcelona.
- DOUGLAS, Mary.  
 1979. “Les structures du culinaire”, en *Communications*, núm. 31, París.  
 1998. *Estilos de pensar. Ensayos críticos sobre el buen gusto*. Barcelona, Gedisa.
- DOUGLASS, William A.  
 1980. “Inventing an Ethnic Identity: The First Basque Festival”, en *Halcyon*, Reno, Nevada Humanities Committee.  
 1984. “Sheep Rangers and Sugar Growers: Property Transmission in the Basque Immigrant Family of the American West and Australia”, en NETTING, R.M.; WILK, R.R. y ARNOULD E.J. (eds.) *Households: Comparative and Historical Studies of the Domestic Group*. Berkeley, Los Angeles, Londres, University of California Press.  
 1990. “Resurgimiento de la etnia vasca: ¿Consolidación o crisis de herencia?”, en ARANA, I. (coord.) *Los vascos y América. Ideas, hechos, hombres*. Gela-Espasa Calpe-Argantonio, Sevilla.  
 1996. *Azúcar amargo. Vida y fortuna de los cortadores de caña italianos y vascos en la Australia tropical*. Lejona, Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea.  
 1996b. “Studying the Basque Presence in North America”, en GARRITZ, Amaya (coord) *Los vascos en las regiones de México. Siglos XVI-XX*. Vol. 2. México D.F., Universidad Nacional Autónoma de México, Consejería de Cultura del Gobierno Vasco e Instituto Vasco-Mexicano de Desarrollo.  
 1997 (1988). “Factores que intervienen en la formación de la diáspora emigrante vasca al Nuevo Mundo”, en MEDINA, F. Xavier (Comp) *Los otros vascos. Las migraciones vascas en el siglo XX*. Madrid, Fundamentos.  
 1997b. “Los vascos de North Queensland, Australia”, en MEDINA, F. Xavier (Comp) *Los otros vascos. Las migraciones vascas en el siglo XX*. Madrid, Fundamentos.

- DOUGLASS, William A. y BILBAO, Jon.  
1986. *Amerikanuak. Los vascos en el Nuevo Mundo*. Lejona, Universidad del País Vasco-Euskal Herriko Unibersitatea.
- DOUGLASS, William A. y LYMAN, Stanford M.  
1976. “L’ethnie: Structure, processus et saillance”, en *Cahiers Internationaux de Sociologie*, XLI.
- DOUGLASS, William A.; LYMAN, Stanford M. y ZULAIKA, Joseba.  
1994. *Migración, etnicidad y etnonacionalismo*. Lejona, Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibersitatea.
- DUNDES, Alan y FALASSI, Alessandro.  
1986 (1975). *La terra in piazza. Un’interpretazione del Palio*. Siena, Nuova Imagine Editrice.
- ELIAS, Norbert y DUNNING E.  
1994. *Sport et civilisation. La violence maîtrisée*. París, Fayard.
- ELZO, Javier.  
1992. “El dato religioso”, en ELZO, Javier (coord) *Euskalerria en la encuesta europea de valores. ¿Son los vascos diferentes?* Bilbao, Universidad de Deusto-Deiker.
- EPSTEIN, A. L.  
1978. *Ethos and Identity. Three Studies in Ethnicity*. Londres, Tavistock.
- ERIKSEN, Thomas. H.  
1993. *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*. Londres, Pluto Press.  
*Estadística municipal. Butlletí 1986*.  
1987. Barcelona, Servei d’Estadística, Ajuntament de Barcelona.
- ESTEVA, Claudio.  
1973. “Aculturación y urbanización de inmigrados en Barcelona. ¿Cuestión de etnia o cuestión de clase?”, en *Ethnica*, núm. 5. Barcelona.
- ESTORNÉS LASA, José.  
1979. *Un Gudari navarro en los frentes de Euzkadi, Asturias, Cataluña*. Donostia, Auñamendi.
- ESTORNÉS ZUBIZARRETA, Idoia.  
1983. *La Sociedad de Estudios Vascos. Aportaciones de Eusko Ikaskuntza a la cultura vasca (1918-1936)*. Donostia, Eusko Ikaskuntza.
- ETCHEVERRY, Miguel Ángel de.  
1967. “Grupo sanguíneo y factor Rh en los vascos”, en ARANZADI, Telesforo de; BARRANDIARÁN, José Miguel de y ETCHEVERRY, Miguel Ángel de. *La raza vasca*. Donostia, Auñamendi.
- EUZKADI’KO JAURLARITZAREN ORDEZKARITZA NAGUSIA CATALUNYA’N*  
sf. (1937?). Barcelona, Delegacion de Euzkadi en Catalunya-Seix Barral.

## EUSKARAREN JARRAIPENA

1995. Vitoria-Gasteiz, Departamento de Cultura, Gobierno Vasco-Eusko Jaurlaritza.

## EUSKO IKASKUNTZA-SOCIEDAD DE ESTUDIOS VASCOS

1920. *Memoria de la Sociedad. Estado de cuentas. Títulos y cargos. Lista de socios. 1918-1920*. San Sebastián, Imprenta "San Ignacio de Loyola".

1924. *Memoria de la Sociedad. Estado de cuentas. Títulos y cargos. Lista de socios. 1922-1924*. San Sebastián, Imprenta de la Diputación de Guipúzcoa.

1926. *Memoria de la Sociedad. Estado de cuentas. Títulos y cargos. Lista de socios. 1924-1926*. San Sebastián, Imprenta de la Diputación de Guipúzcoa.

1929. *Memoria de la Sociedad. Estado de cuentas. Títulos y cargos. Lista de socios. 1926-1928*. San Sebastián, Imprenta de la Diputación de Guipúzcoa.

1931. *Memoria de la Sociedad. Estado de cuentas. Títulos y cargos. Lista de socios. 1928-1930*. San Sebastián, Imprenta de la Diputación de Guipúzcoa.

1935. *Memoria de la Sociedad. Estado de cuentas. Títulos y cargos. Lista de socios. 1932-1934*. San Sebastián, Imprenta de la Diputación de Guipúzcoa.

## EZQUIAGA, Francisco.

1984. "Miguel Pelay Orozco. Pelota, pelotari, frontón", en *Revista Internacional de Estudios Vascos (RIEV)*, vol. XXIX. núm. 2. Donostia, Eusko Ikaskuntza, julio-diciembre.

## FABIETTI, Ugo.

1996. *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*. Roma, La Nuova Italia Scientifica.

## FABRE, Daniel

1996. "L'ethnologue et la nation", en FABRE, Daniel (*dir*) *L'Europe entre cultures et nations*. París, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

## FABRE, Jaume.

1983. "Els refugiats de la Guerra Civil a Catalunya", dins *L'Avenç*. No. 63. Pp. 15-23. Setembre. Barcelona.

## FERNÁNDEZ, Gerardo.

1992. "La Misa, estudio histórico-antropológico", en *Revista de Antropología Social*, núm. 1, Madrid, Editorial Complutense.

## FERNÁNDEZ DE LARRINOA, Kepa.

1992. *Estatu batuetako mendebalde urrutiko euskal jaiak. Mendebalde urrutiko euskal jaiak antropologiaren harira*. Eusko Jaurlaritzaren Argitalpen Zerbitzu Nagusia. Vitoria.

1997. "The Western Basque Festival: Morfología y contenido en la invención de la tradición", en MEDINA, F. Xavier (*Comp*) *Los otros vascos. Las migraciones vascas en el siglo XX*. Madrid, Fundamentos.

1999. "Fronteras y puentes culturales: folklore, danza tradicional e identidad social", en FERNÁNDEZ DE LARRINOA, Kepa (*ed*) *Fronteras y puentes culturales. Danza tradicional e identidad social*. Pamplona, Pamiela.

FERNÁNDEZ-MARTORELL, Mercedes.

1984. *Estudio antropológico: una comunidad judía*. Barcelona, Mitre.

1984b. “Una teoría sobre la cultura”, en FERNÁNDEZ-MARTORELL, M. (coord) *Sobre el concepto de cultura*. Barcelona, Mitre.

1988. “La ciudad desde la semejanza”, en FERNÁNDEZ-MARTORELL, M. (ed) *Leer la ciudad. Ensayos de antropología urbana*. Icaria, Barcelona.

1988b. “Usos del comer”, en *Confluencias*, Vol. II, núm. 1. Barcelona.

1996. *Creadores y vividores de ciudades. Ensayo de antropología urbana*. Barcelona, EUB.

1997. *Antropología de la convivencia. Manifiesto de antropología urbana*. Madrid, Cátedra.

FLANDRIN, Jean-Louis:

1989. “Problèmes, sources et méthodes d’une histoire des pratiques et des goûts régionaux avant le XIX<sup>e</sup> siècle”, en PELTRE, Jean y THOUVENOT, Claude (eds) *Alimentation et régions. Actes du Colloque “Cuisines, régimes alimentaires, espaces régionaux”*. Nancy, Presses Universitaires de Nancy.

FORTIER, Anne-Marie.

1999. “Historicity and Communitarity: Narratives about the Origins of the Italian Community in Britain”, en CAMPBELL, John R. y REW, Allan (eds) *Identity and Affect. Experiences of Identity in a Globalising World*. Londres, Pluto Press.

FOUCE FERNÁNDEZ, Felisa.

1986. *Evacuación de 4.000 niños vascos a Gran Bretaña durante la Guerra Civil española (1936-1939)*. Tesis de Licenciatura (T. 314 Fouce). Facultad de Geografía e Historia, Universidad de Barcelona, Barcelona (inédita).

FOX KELLER, Evelyn.

1991. *Reflexiones sobre género y ciencia*. Valencia, Edicions Alfons el Magnànim.

FRIGOLÉ, Joan.

1979. “Inversió simbòlica i identitat ètnica. Una aproximació al cas de Catalunya”, en *Quaderns de l’ICA*, núm. 1. Barcelona.

GARINE, Igor de.

1979. “Culture et nutrition”, en *Communications*, núm. 31, París.

GARITAONANDÍA, Carmelo.

1990. *José Antonio Aguirre, primer Lehendakari*. Bilbao, Herri-Ardulararitzaren Euskal Erakundea/Instituto Vasco de Administración Pública.

GARMENDIA, Francisco y BARREDA, Miguel Ángel.

1991. “El ámbito de lo político”, en ELZO, Javier (coord) *Euskalerría en la encuesta europea de valores. ¿Son los vascos diferentes?* Bilbao, Universidad de Deusto.

GARMENDIA, José Antonio.

1982. “Presencia vasca en Madrid”, en *Exposición conmemorativa Pintura vasca en las cajas de ahorros/Aurrezki Kutxetango Euskal pintura, Araba, Gipuzkoa, Bizkaia*. Donostia, Sociedad Guiozcoana de Ediciones y Publicaciones.

- GARMENDIA, José M.  
1979. *Historia de ETA*. Donostia, Haranburu.
- GEERTZ, Clifford.  
1974. "Religión: Estudio antropológico" en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*. Aguilar, Madrid.  
1989. *La interpretación de las culturas*. Gedisa, Barcelona.
- GOICOETXEA MARCAIDA, Ángel.  
1985. *Telesforo de Aranzadi. Su vida y su obra*. San Sebastián, Sociedad de Ciencias Aranzadi-Aranzadi Zientzi Elkarte.   
1995. "El juego y los deportes en la antropología vasca", en *Sukil*, núm. 1. Pamplona.
- GÓMEZ ORTIZ, Juan María.  
1977. *Los gobiernos republicanos, España (1936-1939)*. Barcelona, Bruguera.
- GONZÁLEZ BLASCO, Pedro.  
1992. "Actitudes y sensibilidades sociales", en ELZO, Javier (coord) *Euskalerría en la encuesta europea de valores. ¿Son los vascos diferentes?* Bilbao, Universidad de Deusto.
- GONZÁLEZ-QUEVEDO, Roberto.  
1997. "Identidad étnica y lengua minorizada", en RODRÍGUEZ CAMPOS, Xaquín (coord) *As linguas e as identidades. Ensaio de etnografía e de interpretación antropolóxica*. Santiago de Compostela, Servicio de Publicacións e Intercambio Científico, Universidade de Santiago de Compostela.
- GONZÁLEZ TURMO, Isabel.  
1993. "El Mediterráneo: dieta y estilos de vida", en GONZÁLEZ TURMO, Isabel y ROMERO DE SOLÍS, Pedro (eds) *Antropología de la alimentación: ensayos sobre la dieta mediterránea*. Sevilla, Junta de Andalucía/Fundación Machado.
- GUIBERNAU, Montserrat y REX, John  
1997. "Introduction", en GUIBERNAU, Montserrat y REX, John (eds) *The Ethnicity Reader. Nationalism, Multiculturalism and Migration*. Cambridge, Polity Press.
- HALBWACHS, M.  
1997 (1950). *La mémoire collective*. París, Albin Michel.
- HANNERZ, Ulf.  
1986. *Exploración de la ciudad*. México, Fondo de Cultura Económica.  
1998. *Conexiones transnacionales. Cultura, gente, lugares*. Madrid, Cátedra.
- HEIBERG, Marianne.  
1991. *La formación de la nación vasca*. Madrid, Arias Montano.
- HERNÁNDEZ AUTA, Juan Manuel.  
1994. "La pelotamano", en NAVARRO, Vicente *et al.* *Juegos deportivos tradicionales*. Santa Cruz de Tenerife, Centro de la Cultura Popular Canaria.

- HOBBSAWM, Eric J.  
1991. *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Barcelona, Crítica.  
1992 “Etnicitat i nacionalisme a l’Europa actual”, en *L’Avenç*, 158. Barcelona.
- HOCART, Arthur M.  
1985 (1952). *Mito, ritual y costumbre. Ensayos heterodoxos*. Madrid, Siglo XXI de España.
- HUERA, Carmen.  
1993. “El Museu etnològic de Barcelona”, en *Revista d’Etnologia de Catalunya*, 3. Barcelona, julio.
- HUTCHINSON, John y SMITH, Anthony D. (eds)  
1996. *Ethnicity*. Oxford, Oxford University Press.
- HUTTUNEN, Arja.  
1995. “Encountering Ethnic Groups and their Identities in Sports. Reindeer Races in the Kola Peninsula as an Example”, en KORHONEN, Teppo (ed) *Encountering Ethnicities. Ethnological Aspects on Ethnicity, Identity and Migration*. Helsinki, Suomalaisen Kirjallisuuden Seura (Studia Fennica Ethnologica, 3).
- IDROQUILIS, Patxi Antón.  
1992. *Gastronomía*. Bilbao, Departamento de Comercio, Consumo y Turismo, Eusko Jaurlaritza/Gobierno Vasco.
- JAUREGUI, Gurutz.  
1985. *Ideología y estrategia política de ETA. Análisis de su evolución entre 1959 y 1968*. Madrid, Siglo XXI.
- JENKINS, Richard.  
1996. *Social Identity*. Londres, Routledge.
- JIMÉNEZ DE ABERASTURI, Juan Carlos (ed).  
1991. *Los vascos en la Segunda Guerra Mundial: El Consejo Nacional Vasco de Londres (1940-1944)*. (Recopilación documental). Centro de Documentación de Historia Contemporánea del País Vasco, nº 6. Eusko Ikaskuntza, Donostia.
- JIMÉNEZ DE MADARIAGA, Celeste.  
1997. *Más allá de Andalucía. Reproducción de devociones andaluzas en Madrid*. Sevilla, Fundación Blas Infante.
- KAPLAN, Adriana y CARRASCO, Silvia.  
1999. *Migración, cultura y alimentación. Cambios y continuidades en la organización alimentaria, de Gambia a Cataluña*. Bellaterra, Universitat Autònoma de Barcelona.
- KELLAS, James G.  
1993. *Nazionalismi ed etnie*. Bolonia, Il Mulino.
- KOTTAK, Conrad Phillip.  
1994. *Antropología. Una exploración de la diversidad humana con temas de la cultura hispana*. Madrid, McGraw-Hill.

- KYMLICKA, Will  
1996. *Ciudadanía multicultural*. Barcelona, Paidós.
- LAPIERRE, Jean-William  
1995. "Préface", en POUTIGNAT, Philippe y STREIFF-FENART, Jocelyne. *Théories de l'ethnicité (suivi de Fredrik Barth, Les groupes ethniques et leurs frontières)*. Colección "Le sociologue". París, Presses Universitaires de France.
- LAPITZ, Juan José  
1980. *Comer en Euskal Herria*. Madrid, Penthalón.  
1995. "Introducción", en CASTILLO, José. *Recetas de cocina de las abuelas vascas. Álava-Navarra*. Donostia, Ttartalo.
- LARUMBE, Fernando *et alt.*  
1991. *Pelota*. Madrid, Comité Olímpico Español.
- LEVINSON, David.  
1994. *Ethnic relations. A Cross-Cultural Encyclopedia*. Santa Barbara (CA), ABC-Clio.
- LÉVI-STRAUSS, Claude.  
1969. *La pensée sauvage*. París, Plon.
- LHANDE S.J., Pierre  
1971. *La emigración vasca*. 2 vols. San Sebastián, Auñamendi, 1971 (edición original en francés de 1910).
- LISBONA, Miguel.  
1993. "Del indio a la identidad étnica. El caso de los zoques de Chiapas, México", en *Generació*, núm. 5, Barcelona.  
1994. "Entre la modernidad y la identidad: Apuntes en torno al sistema de cargos y la etnicidad en una comunidad zoque de Chiapas", en *América Indígena*, 1-2. México.
- LÓPEZ, Emilio (BELTZA).  
1977. *El nacionalismo vasco en el exilio 1937-1960*. San Sebastián, Txertoa.
- LÓPEZ DE VIÑASPRE, Iñaki.  
1996. "Ecogastronomía i cuina basca", en *De Bat a Bat*, 2. Barcelona, julio-agosto.  
1997. "Maritxu, me'n vaig a la societat! (I). Alguns mites contra la realitat de la gastronomia basca", en *De Bat a Bat*, 5. Barcelona, verano.
- LLOPART, Dolors.  
1993. "Les arrels del Museu d'Arts, Indústries i Tradicions Populars: L'Arxiu d'Etnografia i Folklore de Catalunya en la gènesi d'un projecte museogràfic", en CALVO, Lluís (ed) *Aportacions a la història de l'Antropologia catalana i hispànica*. Barcelona, Departament de Cultura, Generalitat de Catalunya.
- LYMAN, Stanford M. y DOUGLASS, William A.  
1972. "Ethnicity: Strategies of Collective and Individual Impression Management", en *Social Research*, XL.

MACCLANCY, Jeremy

1993. "Biological Basques, Sociologically Speaking", en CHAPMAN, Malcolm K. (ed) *Social and Biological Aspects of Ethnicity*. Oxford, Oxford University Press.

1993b. "At Play with Identity at the Basque Arena", en MACDONALD, Sharon (ed) *Inside European Identities*. Oxford, Berg.

1996. "Sport, Identity and Ethnicity", en McCLANCY, J. (ed) *Sport, Identity and Ethnicity*. Oxford, Berg.

1996b. "Nationalism at Play: The Basques of Vizcaya and Athletic Bilbao", en McCLANCY, J. (ed) *Sport, Identity and Ethnicity*. Oxford, Berg.

MADRIDEJOS, Mateo.

1978. *La Guerra de todos. 18 de Julio de 1936-1 de Abril de 1939*. Barcelona. Primera Plana.

MAFFESOLI, Michel.

1991. *El tiempo de las tribus*. Barcelona, Icaria.

MANTEROLA, Ander

1984. *Euskaldunak. La etnia vasca*. Donostia, Ayerbe.

MÁRQUEZ, Reyes.

1996. "Colectividad vasca y asociacionismo en Argentina", en ESCOBEDO, Ronald; ZABALLA, Ana de y ÁLVAREZ, Óscar (eds) *Emigración y redes sociales de los vascos en América*. Vitoria-Gasteiz, Universidad del País Vasco-Euskal Herriko Unibersitatea.

MARTÍ, Josep.

1992. "Hacia una antropología de la música", en *Anuario Musical*, núm. 47.

1993. "Noves perspectives per a una etnomusicologia catalana", en *Revista d'Etnologia de Catalunya*, núm. 2. Barcelona.

1996. "Música y etnicidad: una introducción a la problemática", en *TRANS: Revista transcultural de música*, núm. 2.

MARTÍ IBÁÑEZ, Félix.

1937. *Diez meses de labor en Sanidad y Asistencia Social*. Barcelona, Ediciones Tierra y Libertad.

MARTÍN, Emma

1990. "Las asociaciones andaluzas en Catalunya y su función de reproducción de la identidad cultural", en CUCÓ, J. i PUJADAS, J.J. (coords.) *Identidades colectivas. Etnicidad y sociabilidad en la Península Ibérica*. València, Generalitat Valenciana.

1992. *La emigración andaluza a Cataluña*. Sevilla, Fundación Blas Infante.

1998. "Andaluzos a Catalunya: cultures, relacions interètniques i organització social", en *L'Avenç*, núm. 226. Barcelona.

1999. "De los servicios sociales a la cultura: apuntes sobre los procesos migratorios y la integración social", en *Demófilo. Revista de cultura tradicional de Andalucía*, 29. Sevilla.

- MARTÍNEZ SALAZAR, Ángel y SAN SEBASTIÁN, Koldo  
1992. *Los vascos en México. Estudio biográfico, histórico y bibliográfico*. Vitoria/Gasteiz, Eusko Jaurlaritza/Gobierno Vasco.
- MATHY, Jean-Philippe  
1985. *Les basques américains et le Vieux Monde: migration, intégration, ethnicité (1850-1985)*. Tesis de doctorado, École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), París.  
1997. “Del regionalismo a la etnicidad. Identidad vasca y migración a los Estados Unidos de América”, en MEDINA, F. Xavier (Comp) *Los otros vascos. Las migraciones vascas en el siglo XX*. Madrid, Fundamentos.  
1997. “Como un pájaro sobre la rama...: Emigración a los Estados Unidos y regreso de los vascos de Baigorri (1945-1965)”, en MEDINA, F.X. (Comp) *Los otros vascos. Las migraciones vascas en el siglo XX*. Madrid, Fundamentos.
- MEAD, Margaret  
1975. *La antropología y el mundo contemporáneo*. Buenos Aires, Siglo Veinte.  
1994 (1972). *Experiencias personales y científicas de una antropóloga*. Barcelona, Paidós.
- MEDINA, F. Xavier  
1994. “El deporte como factor en la construcción sociocultural de la identidad”, en BARBERO, José I. (ed) *Ciencias sociales y deporte*. Pamplona, AEISAD.  
1997. “La inmigración en la ciudad de Barcelona. Una aproximación desde la antropología urbana”, en MEDINA, F. Xavier (Comp) *Los otros vascos. Las migraciones vascas en el siglo XX*. Madrid, Fundamentos.
- MEDINA, F. Xavier y SÁNCHEZ, Ricardo.  
1997. “Las migraciones vascas en el siglo XX. Una bibliografía orientativa”, en MEDINA, F. Xavier (Comp) *Los otros vascos. Las migraciones vascas en el siglo XX*. Madrid, Fundamentos.
- MENDIOLA, Luis.  
1980. “Barzelona’ko Batzokia”, en *Euzkadi*, 18 de diciembre.
- MERRIAM, Alan P.  
1964. *The Anthropology of Music*. Evanston (Ill), Northwestern University Press.  
1977. “Definitions of *Comparative Musicology* and *Ethnomusicology*: An Historical-Theoretical Perspective”, en *Ethnomusicology*, vol. XXI, núm.2.
- MESSER, Ellen.  
1984. “Anthropological perspectives on diet”, en *Annual Review of Anthropology*, núm.13.
- MILLÁN, Amado.  
1991. “Identité culturelle et innovation alimentaire”, en *Social Science Information / Information sur les Sciences Sociales*, 30 (4). Londres.

1996. “L'émergence du local: identités, régions, cuisines”, en AUBÉ-BORLIGUEUX, Jocelyne; BARBE, Jean-Paul y MARTÍNEZ-VASSEUR, Pilar (eds) *Le fait culturel régional*, vol I. Nantes, Centre de Recherche sur les Identités Nationales et l'Interculturalité, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Université de Nantes.

#### MINISTERIO DE CULTURA

1995. *El exilio español en la Guerra Civil: Los niños de la Guerra*. Madrid, Ministerio de Cultura.

#### MINTZ, Sidney W.

1996. *Tasting Food, Tasting Freedom. Incursions into Eating, Culture and the Past*. Boston (Mass.), Beacon Press.

#### MONTERO-GÓMEZ, Andrés.

1998. “Violencia urbana en Euskadi”, en *Generació*, 10. Barcelona.

#### MORENO, Isidoro.

1991. “Identidades y rituales”, en PRAT, Joan; MARTÍNEZ, Ubaldo; CONTRERAS, Jesús y MORENO, Isidoro (eds). *Antropología de los pueblos de España*. Madrid, Taurus.

#### MORIN, Edgar.

1995. *Els meus dimonis*. Barcelona, Proa.

#### NAVARRO, Vicente.

1994. “Antropología de los juegos tradicionales canarios”, en NAVARRO, Vicente et al. *Juegos deportivos tradicionales*. Santa Cruz de Tenerife, Centro de la Cultura Popular Canaria.

#### NOGUÉ, Joan.

1999. “El retorno al lugar. La creación de identidades territoriales”, en *Claves de razón práctica*, núm. 92, Madrid.

#### ONAINDÍA, Alberto de.

1980. *Obras Completas*. Vol. V: *Hombre de paz en la guerra*. Bilbao, La Gran Enciclopedia Vasca.

#### ORTÍ, Alfonso.

1986. “La apertura y el enfoque cualitativo o estructural: la entrevista abierta semidirectiva y la discusión de grupo”, en GARCÍA FERRANDO, Manuel, IBÁÑEZ, Jesús y ALVIRA, Francisco (comps) *El análisis de la realidad social. Métodos y técnicas de investigación*. Madrid, Alianza Universidad.

#### OTEGUI, Rosario.

1990. *Estrategias e identidad. Un estudio antropológico sobre la provincia de Teruel*. Teruel, Instituto de Estudios Turolenses.

#### OTT, Sandra

1992. “Indarra: Some Reflections on a Basque Concept”, en PERISTIANY, James G. y PITT-RIVERS, Julian (eds) *Honor and Grace in Anthropology*. Cambridge, Cambridge University Press.

- 1993 (1981). *Le cercle de montagnes. Une communauté pastorale basque*. París, Éditions du CTHS.
- Padró d'habitants de la ciutat de Barcelona*.  
1988. Barcelona, Ajuntament de Barcelona.
- PADIGLIONE, Vincenzo.  
1994 (1988). "Antropologia de l'esport", en *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, núm 1 (7). Barcelona.
- PÀMIES, M<sup>a</sup>. Teresa.  
1997. *La filla del Gudari*. Barcelona, Empúries.
- PÉREZ-AGOTE, Alfonso.  
1982. "La identidad colectiva: noción sociológica y dimensión política", en PARRA LUNA, José A. y PÉREZ-AGOTE, Alfonso (eds) *Abertzales y vascos*. Madrid, Akal.  
1986. *La reproducción del nacionalismo. El caso vasco*. Madrid, CIS.
- PÉREZ-AGOTE, Alfonso; AZCONA, Jesús; GURRUTXAGA, Ander y DUMÓN, Gustavo.  
1997. *Mantener la identidad. Los vascos del Río Carabelas*. Bilbao, Universidad del País Vasco-Euskal Herriko Unibersitatea.
- PIQUERAS, Andrés.  
1990. "Formas de relación y organización social. Sociedades deportivo-recreativas en el País Valenciano", en CUCÓ, Josepa y PUJADAS, Joan J (eds) *Identidades colectivas. Identidad y sociabilidad en la Península Ibérica*. Publicaciones de la Generalitat Valenciana. Valencia.  
1996. *La identidad valenciana. La difícil construcción de una identidad colectiva*. Madrid, Escuela Libre Editorial/Fundación ONCE.
- PONS PRADES, Eduardo.  
1997. *Las guerras de los niños republicanos (1936-1995)*. Madrid, Compañía Literaria.
- PORRAH, Huan.  
1999. "La juventud rupturista en el enriquecimiento de la cultura vasca", en MEDEIROS, Antonio; BARRERA, Andrés y FEIXA, Carles (coord) *VIII Congreso de Antropología: Mesas de Trabajo: I. Recreaciones etnográficas. II. Lenguas, identidades e ideologías. Los usos sociales y políticos de la diversidad cultural. III. Antropología de las edades*. Santiago de Compostela, Asociación Galega de Antropología/Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español.
- POUTIGNAT, Philippe y STREIFF-FENART, Jocelyne.  
1995. *Théories de l'ethnicité (suivi de Fredrik Barth, Les groupes ethniques et leurs frontières)*. Colección "Le sociologue". París, Presses Universitaires de France.
- POVEDA, Miguel.  
1994. "Estructuras sociales resultantes de la Historia en la Región de Murcia", en POVEDA, Miguel (Coord) *Arco Latino. Potencialidades de las regiones euromedi-*

*terràneas occidentales. Murcia.* Murcia-Barcelona, Universidad de Murcia/Institut Català de la Mediterrània (no publicado).

PUJADAS, Joan J.

1993. *Etnicidad. Identidad cultural de los pueblos.* Madrid, Eudema.

RAGUER, Hilari.

1976. *La Unió Democràtica de Catalunya i el seu temps (1931-1939).* Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat.

RAMÍREZ GOICOECHEA, Eugenia.

1991. *De jóvenes y sus identidades. Socioantropología de la etnicidad en Euskadi.* Madrid, CIS.

RAULIN, Anne.

1987. "Où s'approvisionne la Culture?", en GUTWIRTH, Jaques y PÉTONNET, Colette (dirs) *Chemins de la ville. Enquêtes ethnologiques.* París, Éditions du C.T.H.S.

RIQUER, Borja de.

1989. "Un país després d'una guerra (1939-1959)", en VILAR, Pierre (Dir). *Història de Catalunya.* Vol VII. Barcelona. Edicions 62.

ROJAS, Carlos.

1983. *La Guerra Civil vista por los exiliados.* Barcelona, Planeta.

ROMA, Josefina.

1988. "Alimentació i cultura", en ROQUE, Maria-Àngels (coord) *Encontre d'Antropologia i diversitat hispànica.* Barcelona, Generalitat de Catalunya, Departament de Cultura.

ROMANUCCI-ROSS, Lola y DE VOS, George

1995 *Ethnic Identity. Creation, Conflict and Accomodation.* Walnut Creek (Ca), Altamira Press (tercera edició<sup>624</sup>).

SAHLINS, Marshall

1988. *Islas de Historia. La muerte del Capitán Cook. metáfora, antropología e Historia.* Barcelona, Gedisa.

SÁNCHEZ MARTÍN, Ricardo.

1991. "El deporte ritualizado y su importancia en la formación de la identidad", en *Apunts. Educació física i esports*, núm. 26, diciembre.

SAN SEBASTIÁN, Koldo.

1984. *Historia del Partido Nacionalista Vasco.* Donostia, Txertoa.

1988. *El exilio vasco en América (1936-1946).* San Sebastián, Txertoa.

SAOUTER, Anne.

1995. "La maman et la putain. Les hommes, les femmes et le rugby", en *Terrain. Carnets du patrimoine ethnologique*, núm. 25. París.

<sup>624</sup> La edición original corresponde a la referencia DE VOS, Georges y ROMANUCCI-ROSS, Lola (eds) (1975). *Ethnic Identity. Cultural Continuities and Change.* Palo Alto (Ca), Mayfield.

- SARASOLA, Víctor.  
1992. *Los héroes están dormidos*. Bilbao, Ekin.
- SAURET, Joan.  
1979. *L'exili polític català*. Barcelona, Aymà.
- SCHEUCH E.K.  
1973. "La entrevista en la investigación social", en KÖNIG, R. (dir) *Tratado de sociología empírica*, vol. I. Madrid, Tecnos.
- SCIAMA, Lidia D.  
1996. "The Venice Regatta: From Ritual to Sport", en McCLANCY, J. (ed) *Sport, Identity and Ethnicity*. Oxford, Berg.
- SEGALEN, Martine.  
1998. *Rites et rituels contemporains*. París, Nathan.  
1998b. "Courses-passion: de l'ascétisme à la fête", en BROMBERGER, Christian (dir) *Passions ordinaires. Du match de football au concours de dictée*. París, Bayard.
- SELIM, Monique.  
1997. "Algunos aspectos sobre la migración vasca femenina a París", en MEDINA, F. Xavier (Comp) *Los otros vascos. Las migraciones vascas en el siglo XX*. Madrid, Fundamentos.
- SEOANE PASCUAL, Luis.  
1986. "En torno a la identidad cultural de la segunda generación de inmigrantes españoles en Holanda", en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas (REIS)*, nº 26. Madrid, CIS.
- SEPPILLI, Tullio.  
1992. "Consumo di pane nella società dei consumi", en PAPA, Cristina (ed) *Antropologia e storia dell'alimentazione. Il pane*. Perugia, Electa Editori Umbri.
- SORIANO, Antonio.  
1989. *Éxodos. Historia oral del exilio republicano en Francia (1939-1945)*. Barcelona, Crítica.
- STOKES, Martin.  
1994. "Introduction: Ethnicity, Identity and Music", en STOKES, Martin (ed) *Ethnicity, Identity and Music. The Musical Construction of Place*. Oxford, Berg.
- SUÁREZ CORTINA, Manuel.  
1999. "La qüestió regional a la Cantàbria contemporània", en *L'Avenç*, núm. 241. Barcelona, noviembre.
- TAMBS-LYCHE, Harald  
1996. "Choisir son pays, choisir son peuple. Remarques sur la genèse norvégienne d'une théorie de l'ethnicité", en FABRE, Daniel (dir) *L'Europe entre cultures et nations*. París, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- TAYLOR, Charles.  
1995. "Multiculturalisme: la política del reconeixement", dins CASTIÑEIRA, Àngel (dir) *Comunitat i nació*. Barcelona, Proa.

TERMES, Josep.

1989. *De la Revolució de setembre a la fi de la Guerra Civil (1868-1939)*, en VILAR, Pierre (dir) *Història de Catalunya*, vol. VI. Barcelona, Edicions 62.

THOMAS, Hugh.

1967. *La Guerra Civil Española*. París. Ruedo Ibérico.

TOLOSA, Andoni.

1996. "Sons ancestrals", en *De Bat a Bat. Conèixer el País Basc*, núm. 4, noviembre-diciembre. Barcelona.

UGALDE, Alexander

1996. *La acción exterior del nacionalismo vasco (1890-1939)*. Bilbao, Instituto Vasco de Administración Pública (IVAP).

UGARTE, Javier.

1988. "Represión como instrumento de acción política del "nuevo Estado", Álava 1936-1939", en *Congreso de Historia de Euskalerría. II Congreso Mundial Vasco*. Vol. VII, San Sebastián.

UNZUETA, Patxo.

1992. "Del monte al llano. Las trayectorias del nacionalismo vasco", en *Claves de Razón Práctica*, núm. 24. Madrid, julio-agosto.

1999. "Fútbol y nacionalismo vasco", en SEGUROLA, Santiago (ed) *Fútbol y pasiones políticas*. Madrid, Debate.

URLA, Jacqueline.

1999. "El nuevo ritmo del euskara: identidad y mestizaje en la obra de *Negu Gorriak*", en MEDEIROS, Antonio; BARRERA, Andrés y FEIXA, Carles (coord) *VIII Congreso de Antropología: Mesas de Trabajo: I. Recreaciones etnográficas. II. Lenguas, identidades e ideologías. Los usos sociales y políticos de la diversidad cultural. III. Antropología de las edades*. Santiago de Compostela, Asociación Galega de Antropología/Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español.

URRUTXURTU, Juan Carlos.

1996. "L'equip de tot un poble", en *De Bat a Bat. Conèixer el País Basc*, núm. 2. Barcelona, julio-agosto.

VALADÉS, Juan Manuel.

1992. *Extremadura, tres. Integración y afirmación étnica en la comunidad extremeña de Leganés*. Mérida, Consejería de Emigración y Acción Social, Junta de Extremadura.

VÁZQUEZ MONTALBÁN, Manuel.

1977. *L'art de menjar a Catalunya. Crònica de la resistència dels senyals d'identitat gastronòmica catalana*. Barcelona, Edicions 62.

VELASCO, Honorio.

1996. "La difuminación del ritual en las sociedades modernas", en *Revista de Occidente*, núm. 184. Madrid.

- VENTURA, Montserrat.  
1994. "Etnicitat i racisme", en *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 5. Barcelona.
- VIDAL, Tomàs.  
1997. "Ciutat i immigració: dos fets inseparables. El cas barceloní (segles XIX i XX)", en DELGADO, Manuel (ed) *Ciutat i immigració*. Barcelona, Centre de Cultura Contemporània de Barcelona.
- VIOLANT i SIMORRA, Ramón.  
1989 (1949). *El Pirineo español*. Altafulla, Barcelona.
- WICKER, Hans-Rudolf  
1996. "Flexible Cultures, Hybrid Identities and Reflexive Capital", en *Anthropological Journal on European Cultures*, vol. 5, núm. 1.
- WIRTH, Louis.  
1988 (1939). "El urbanismo como forma de vida" en FERNANDEZ-MARTORELL, Mercedes (ed) *Leer la ciudad. Ensayos de antropología urbana*. Icaria, Barcelona.
- WHITEHOUSE, Harvey.  
1995. *Inside the Cult. Religious Innovation and Transmission in Papua New Guinea*. Oxford, Clarendon Press.
- YSÀS, Pere.  
1999. "Ciutat i transport" (reseña a *La ciutat transportada. Dos segles de transport col·lectiu al servei de Barcelona*), en *L'Avenç*, 234, marzo.
- ZULAIKA, Joseba.  
1990. *Violencia vasca. Metáfora y sacramento*. Madrid, Nerea.  
1996. *Del Cromagnon al carnaval. Los vascos como museo antropológico*. Donostia, Erein.  
1999. "Terrorismo y tabú: la remitificación terrorista", en BERIAIN, Josetxo y FERNÁNDEZ URBIETA, Roger (coords) *La cuestión vasca. Claves de un conflicto cultural y político*. Barcelona, Proyecto A Ediciones.
- ZULAIKA, Joseba y DOUGLASS, William A.  
1996. *Terror and Taboo. The Follies, Fables, and Faces of Terrorism*. New York. Routledge.





# Índice de tablas

Tabla 1. Empresas vascas (o relacionadas) instaladas en Barcelona en 1937....	56
Tabla 2. Residentes en Barcelona (municipio) por Comunidad Autónoma de nacimiento (1991) .....	82
Tabla 3. Períodos de llegada de los vascos a Barcelona (municipio) .....	83
Tabla 4. Vascos empadronados en Cataluña (generaciones) .....	83
Tabla 5. Naturaleza de los vascos residentes en el municipio de Barcelona con relación a la población de la provincia de origen (1920-1986) (en porcentaje) .....	84
Tabla 6. Naturaleza de los vascos residentes en Cataluña con relación a la población de la provincia de origen (1920-1986) (en porcentaje)...	84
Tabla 7. Naturaleza de los vascos residentes en los municipios de Girona, Lleida y Tarragona con relación a la población de la provincia de origen (1920-1986) (en porcentaje) .....	84
Tabla 8. Distribución porcentual de los vascos en Cataluña, según las principales comarcas de residencia (1975, 1981, 1986) .....	86
Tabla 9. Áreas de residencia (barrios) de los vascos en el municipio de Barcelona (1986) .....	87

Tabla 10. Vascos residentes en el municipio de Barcelona por distritos (total y porcentaje sobre el total de residentes en el municipio) .....	88
Tabla 11. Renta familiar disponible per cápita en el municipio de Barcelona, por distritos (1993) .....	88
Tabla 12. Vascos empadronados en el municipio de Barcelona (1983-1997) .....	91
Tabla 13. Vascos empadronados en el municipio de Barcelona, por sexo (1986-1990) .....	92
Tabla 14. Vascos empadronados en el municipio de Barcelona, por sexo y estado civil (1986-1990) .....	92
Tabla 15. Estado civil de los residentes vascos en Barcelona (municipio) (1986-1990) .....	93
Tabla 16. Emigración andaluza al municipio de Madrid por períodos de llegada	97
Tabla 17. Andaluces empadronados en Cataluña (generaciones) .....	97
Tabla 18. Períodos de llegada de los andaluces a Barcelona (municipio) .....	98
Tabla 19. Andaluces residentes en el municipio de Barcelona por distritos (total y porcentaje sobre el total de residentes en el municipio) .....	100
Tabla 20. Lugar de nacimiento de los socios de la <i>Euskal Etxea</i> de Barcelona (porcentaje) .....	136
Tabla 21. Porcentajes de conocimiento del euskera entre los vascos residentes en Barcelona .....	172
Tabla 22. Porcentajes de uso familiar del euskera, castellano y catalán entre los vascos residentes en Barcelona .....	172
Tabla 23. Inauguración de restaurantes y tabernas vascos en el municipio de Barcelona, por períodos .....	224
Tabla 24. Inauguración de locales vascos en el Distrito II ( <i>Eixample</i> ) entre 1950 y 1999 .....	228