

El viaje de la identidad y el nacionalismo vasco en Iparralde (1789-2005)

(Vol. I)

Igor Ahedo Gurrutxaga



Ganador del premio «Realidad Social Vasca» 2005

EUSKO JAURLARITZA



GOBIERNO VASCO

LEHENDAKARITZA

PRESIDENCIA

EL VIAJE DE LA IDENTIDAD Y EL NACIONALISMO VASCO EN IPARRALDE (1789-2005)

Igor Ahedo Gurrutxaga

Ganador del Premio «Realidad Social Vasca» 2005

Volumen I

EUSKO JAURLARITZA



GOBIERNO VASCO

LEHENDAKARITZA

Azterlan eta Lege Araubide Zuzendaritza
Prospezio Soziologikoetarako Kabinetea

PRESIDENCIA

Dirección de Estudios y Régimen Jurídico
Gabinete de Prospección Sociológica

Eusko Jaurlaritzaren Argitalpen Zerbitzu Nagusia

Servicio Central de Publicaciones del Gobierno Vasco

Vitoria-Gasteiz, 2006

AHEDO GURRUTXAGA, Igor

El viaje de la identidad y el nacionalismo vasco en Iparralde (1789-2005). Volumen I / Igor Ahedo Gurrutxaga. – 1ª ed. – Vitoria-Gasteiz : Eusko Jaurlaritzaren Argitalpen Zerbitzu Nagusia = Servicio Central de Publicaciones del Gobierno Vasco, 2006

p. ; cm.

ISBN 84-457-2495-9

I. Nacionalismo-Iparralde-1789-2005. I. Euskadi. Gabinete de Prospección Sociológica.
II. Título.
323.17(447.9)“1789/2005”

Esta investigación se presentó al Premio «Realidad Social Vasca» 2005 con el título: *El viaje de la identidad y el nacionalismo vasco en Iparralde (1789-2005)*, resultando ganadora del mismo. La Presidencia del Gobierno Vasco ha considerado oportuna la publicación de este trabajo en virtud de su notable interés científico, sin embargo la responsabilidad del texto íntegro del mismo corresponde totalmente al autor de la investigación.

Edición: 1.ª Noviembre 2006

Tirada: 1.000 ejemplares

© Administración de la Comunidad Autónoma del País Vasco
Presidencia del Gobierno

Edita: Servicio Central de Publicaciones del Gobierno Vasco
Donostia-San Sebastián, 1 - 01010 Vitoria-Gasteiz

Autor imagen portada: Gaizka Iroz

Fotocomposición: Ipar, S. Coop.
Zurbaran, 2-4 - 48007 Bilbao

Impresión: Grafo, S.A.
Avda. Cervantes, 51 - 48970 Basauri (Bizkaia)

ISBN: 84-457-2494-0 (Obra completa)
84-457-2495-9 (Volumen I)
84-457-2496-7 (Volumen II)

D.L. BI - 2.674-06

AGRADECIMIENTOS

Este libro es el resultado de un esfuerzo colectivo.

Por eso, sus verdaderos protagonistas no pueden ser otros que aquellos y aquellas ciudadanas vascas de ambos lados de la frontera que, de forma incansable, anónima, ilusionante y tenaz, han trabajado por el desarrollo de la identidad vasca en el Norte de Euskal Herria. A ellos se dirige, pues, nuestro primer recuerdo sincero.

Un homenaje que también queremos hacer extensible desde estas primeras páginas a la figura de uno de los historiadores que más esfuerzo y dedicación ha concedido al estudio de la Historia de Euskal Herria. Sin el trabajo titánico de Goyhenetche, esta obra, simplemente, no habría sido posible. Agur eta Ohore Manex!

Muchas han sido las personas que se han embarcado en esta aventura y nos han ayudado a afinar en el contenido, objetivos y retos de este viaje: Gloria Totoricagüena, Joseba Zulaika, Ander Gurrutxaga, Alfonso Pérez-Agote, Patxi Juaristi, Xabier Aierdi, Joseba Agirreazkuenaga —a quien agradezco sinceramente las largas horas de debate y discusión que me ha regalado, así como el prólogo que abre esta obra—. Tampoco puedo olvidar a mis compañeros de Partehartuz que han tenido que soportar mis desvelos: Imanol Telleria (a quien debo agradecer el haber encontrado el «manuscrito perdido» de esta obra), Andere Ormazabal, Asier Blas, Miren Arbelaz, Zesar Martínez, Ainara Riveras, Domi Saillard, Rafa Ajangiz, Alvaro Marcos, Mario Zubiaga, Mercè Cortina, Iñaki Barcena...

Tampoco quisiera dejar de recordar a aquellas personas que desde siempre me han acompañado en la trayectoria que se concreta en este libro, apoyándome incluso antes de que se me ocurriera solicitarlo: Fernando Iraeta, Txetx Étxeberri de la Fundación Manu Robles, Merche, José María Muñoa y Rafa Hueso del Gobierno Vasco, Antxon Lafont, los compañeros y compañeras de Gaindeia y de Eusko Ikaskuntza, el Consejo de Desarrollo y de Electos, ELB, Batera, la CCI de Baiona-Pays Basque, el movimiento Demo, Udalbiltza y Udalbide... Gracias, como no, al Gobierno Vasco y, especialmente a Iñaki Martínez de Luna y a Larraitz Mendizabal, por su confianza y animo. Gracias, también y sobre todo, a todos y todas las investigadoras de las que

me he nutrido para realizar este trabajo. Desgraciadamente, no es posible en estas breves líneas nombrar a todas aquellas personas que voluntaria o involuntariamente también me han aportado un caudal de conocimiento necesario para comenzar a captar la lógica de la realidad social en Iparralde: Ihintza, Peio Etxeberri-Aintxart, Franck Dolosor, Eneko Bidegain y el resto de profesionales de Berria o Le Journal du Pays Basque son algunos de los nombres que representan a las decenas de personas entrevistadas, con las que he compartido ideas, expectativas, cafés y cervezas... y, por qué no!, ilusiones y sueños a lo largo de estos años.

De entre ellos destacan dos compañeros que siempre me han arropado. Paco Letamendia, a quien se debe que un día ya lejano comenzase a interesarme por la realidad del norte de Euskal Herria, quien propició mis primeros pasos en la Universidad, y a quien he de agradecer un titánico esfuerzo intelectual del que me he alimentado durante años. Pedro Ibarra, nuestro Pedro, recogió el testigo de Paco cuando este último necesitó concentrar todas sus fuerzas para defenderse de una indigna injusticia que aun sigue sin ser resarcida. Pedro me ha acompañado desde entonces, mostrándome cada día que la sabiduría no solo está en las letras, en las ideas, en las palabras... sino también detrás de ellas..., en lo que realmente vale, en los hechos, en el compromiso humano, con todos y todas, desde un alumno a un activista pasando por el más ilustre de los ilustres personajes.

No he podido disfrutar de esta larga aventura que inicié a finales de la pasada década con Dani, mi compañero incansable de la infancia y la adolescencia, el hermano con el que aprendí a cantar los versos de Labèguerie o Telesforo mientras ascendíamos el Auñamendi... Una jaula feroz atrapó sus ansias de libertad, nos lo arrancó de nuestros brazos. Hoy, cuando nuevos vientos comienzan a mecer el futuro de nuestra tierra, esperamos que ese ave que nació para volar recupere sus alas... askatasun hegalak, alas de libertad...

Agradecimiento sincero. Ese es el sentimiento, en ocasiones más difícil de expresar para con quienes más quieres, Aita, Ama, Alvaro, Maria, Isa, Estrella, Joaquin. Y sobre todo, gracias, Marijo, por mostrar siempre tu sonrisa en los momentos de flaqueza, por regalarme una mirada de ilusión, brillante, sincera, a pesar de las ausencias y el constante repiqueteo de las teclas en la habitación de al lado. Gracias, Marijo, por mirar siempre al futuro con alegría, por insuflar de energía a todo lo que tocas. Como a Jokin, esa criatura que nació cuando esta aventura comenzaba, y que hoy ya corretea por todos los rincones de nuestra casa. Con todo el cariño, eskerrik asko, Marijo eta Jokin!

Maite zaituztet!

ÍNDICE

Presentación , por Joseba Agirreazkuenaga.	15
---	----

PRIMERA ETAPA - VOLUMEN I

La mochila de nuestro viaje	27
--	----

Capítulo 1. EL CAMINO HACIA «EL MUSEO VIVIENTE»	35
--	----

1.1. El territorio como condición de plausibilidad	37
--	----

1.1.1. La frontera inter-vasca.	39
---	----

1.2. La integración de la nación	41
--	----

1.2.1. Modernización y perifericidad de Iparralde	42
---	----

1.2.2. La instrumentalización religiosa	44
---	----

1.2.3. El modelo notabiliar y la traducción cultural	49
--	----

1.2.4. Movilidad y crisis del modelo inerte de reproducción social	51
--	----

1.3. La maquinaria del Estado	53
---	----

1.3.1. El modelo de construcción nacional en Francia	53
--	----

1.3.2. La organización territorial del Estado	56
---	----

1.3.3. La unificación lingüística	59
---	----

1.3.4. El modelo escolar	64
------------------------------------	----

1.3.5. Morts pour la Patrie	66
---------------------------------------	----

1.3.6. Periferización y el camino hacia el museo viviente	69
---	----

1.4. Primera conclusión: ¿Un nacionalismo cívico francés?	71
---	----

1.5. Segunda conclusión: El juego de «suma cero»	79
--	----

Capítulo 2. EL VASQUISMO Y LA DIFUSIÓN NACIONALISTA EN IPARRALDE	83
---	----

2.1. Las pistas del nacionalismo en Iparralde	90
---	----

Capítulo 3. DE GARAT A CHAO: DE LA NUEVA FENICIA AL PUEBLO DE LA LUZ	95
3.1. La Revolución francesa	95
3.1.1. El fervor republicano	98
3.1.2. La acomodación vasca	100
3.1.3. El comienzo de la desilusión	102
3.1.4. Los efectos de la guerra	105
3.2. Garat y la diferencialidad vasca	110
3.2.1. El reconocimiento de Iparralde	110
3.2.2. La unificación vasca	111
3.2.3. ¿El precursor del nacionalismo?	116
Capítulo 4. CHAO: EL «PADRE» DEL PUEBLO DE LA LUZ	125
4.1. Edad de oro y lucha planetaria	126
4.1.1. La religión original	128
4.1.2. Libertad, fraternidad y... ¿Jerarquía?	131
4.2. ¿Otro precursor del nacionalismo?	134
4.3. ¿La invención de la tradición?	144
Capítulo 5. SABINO ARANA Y LOS DOS HERMANOS	153
5.1. La estructura de plausibilidad	155
5.1.1. Contigüidad territorial	157
5.1.2. El peso de las elites	162
5.1.3. El sentimiento de urgencia	163
5.1.4. La reconstrucción de la historia	164
5.1.5. Entre el primordialismo y el modernismo: entre el nacionalismo cultural y el cívico	165
5.2. Sabino Arana y el <i>Zazpiak Bat</i>	166
Capítulo 6. LAFITTE, MUERTE Y «RESURRECCIÓN» DE LA IDENTIDAD VASCA: EL MOVIMIENTO AINTZINA	173
6.1. Xuri, gorri... eta orlegia?	175
6.1.1. El desarrollo industrial: la fractura rural-urbana	175
6.1.2. El conflicto con la Iglesia: la fractura laico-religiosa	178
6.1.3. El clima político en Iparralde: la fractura entre progresistas y conservadores	181
6.1.4. La construcción del Estado y la crisis de la identidad: el fin de la fractura identitaria	186
6.2. Tras la pista de la identidad vasca: el movimiento Aintzina de Lafitte	192
6.2.1. Los primeros pasos	193
6.2.2. Las paradojas del nacionalismo sabiniano	194

6.2.3. El Regionalismo de los Eskualerristas	196
6.2.4. La posición ideológica	200
6.2.5. Entre el difusionismo y el pragmatismo	205
Capítulo 7. LEGASSE: LA VANGUARDIA EN UN TERRITORIO DE «RETA- GUARDIA»	213
7.1. La periferia de la periferia	213
7.2. El punto de partida	216
7.2.1. ¿Entre la gloria y la deshonra? El nacionalismo vasco en la contienda ..	220
7.2.2. La estrategia nacionalista (PNV) en Iparralde: la primera retaguardia ..	228
7.3. La primera expresión nacionalista	233
7.3.1. El ave fénix: Aintzina II	233
7.3.2. Los candidatos nacionalistas	235
7.3.3. El Estatuto de Autonomía	241
7.3.4. La carta a Agirre	243
7.3.5. El complejo de Edipo y la estrategia parricida	248
7.3.6. Contra viento y marea	253
Capítulo 8. MICHEL LABÈGUERIE: ENTRE LA CALMA Y LA TORMENTA	255
8.1. La lucha cultural	256
8.1.1. Eskualdun Gazteriaren Biltzarra	256
8.1.2. VII Congreso de Estudios Vascos	259
8.1.3. Euskaltzaleen Biltzarra	265
8.1.4. Herria	268
8.1.5. Euskaldun Gazteria	271
8.2. La politización del movimiento cultural	272
8.2.1. De Euskal Ikasleen Biltzarra a IKAS	272
8.2.2. La Guerra de Argel en Herria y Gazte	275
8.2.3. El colonialismo interno y «Vasconia»	283
SEGUNDA ETAPA - VOLUMEN II	
Capítulo 9. ENBATA: EL VIENTO QUE PRECEDE LA TORMENTA	301
9.1. Génesis del movimiento: de Embata a Enbata	303
9.2. La politización del movimiento: la Carta de Itsasu	306
9.3. La acción electoral y el «affaire» Labèguerie	312
9.3.1. El sistema político local	312
9.3.2. Los primeros pasos en política	315
9.3.3. La ruptura	316
9.3.4. La sombra de ETA	318
9.3.5. Las dos patrias: la «patria» pequeña	319
9.3.6. La Patria grande: su papel en la política francesa	321

9.4. La influencia de ETA	325
9.4.1. La estrategia electoral	326
9.4.2. La relación con ETA	332
9.5. Mayo del 68, fracturas y el giro a la izquierda	343
9.5.1. La evolución de Enbata	345
9.5.2. La socialización abertzale: de Amaia a Ezker Berri	350
9.5.3. De mayo del 68 a los fusilamientos de 1975: la competencia con la extrema-izquierda	356
9.5.4. La lucha por los refugiados y el debate sobre la violencia	360
Capítulo 10. LA TORMENTA	367
10.1. Iparretarrak y la cuestión de la violencia	368
10.1.1. El debate sobre la violencia: entre la ética y la estrategia	368
10.1.2. Las «oportunidades» para la violencia	371
10.1.3. La influencia de ETA	377
10.1.4. Su definición ideológica	382
10.1.5. La justificación de la violencia y su relación con otras formas de lucha	383
10.1.6. La relectura de la historia	386
10.2. Una nueva experiencia frustrada: EHAS	388
10.2.1. Su posición ideológica	388
10.2.2. El trabajo unitario con Euskadi Sur: el nacimiento de EHAS	390
10.2.3. El trabajo unitario en Euskadi Norte: los intentos de convergencia ..	393
10.2.4. La estrategia electoral	397
10.3. Las nuevas fracturas: del «frente unido» al «frente prioritario»	402
10.3.1. La nueva constelación abertzale: de los Comités Xan a Herri Taldeak	402
10.3.2. La radicalización de Iparretarrak	409
10.3.3. La apuesta por la Autonomía	415
10.3.4. Del frente unido al frente único-prioritario	418
10.3.5. La fractura entre EMA y EB	422
10.3.6. Nuevas fracturas: el nacimiento del nacionalismo moderado	426
10.3.7. Hacia una estrategia unitaria.....	428
Capítulo 11. LA DÉCADA DEL CAMBIO	431
11.1. Las estrategias sectoriales	432
11.1.1. La demanda institucional: del colectivo Izan al Llamamiento de los 100	433
11.1.1.1. Las interpretaciones del territorio	434
11.1.1.2. La Cámara de Comercio y la Demanda departamental	435
11.1.1.3. La Asociación por un Nuevo Departamento	438
11.1.1.4. La Asociación de Electos por un Departamento Pays Basque	440
11.1.1.5. El Partido Socialista y la demanda departamental	442
11.1.2. La economía identitaria: el movimiento cooperativista	446

11.1.3. Por un sindicalismo agrícola vasco: Euskal Herriko Laborarien Batasuna	451
11.1.3.1. Los primeros pasos	451
11.1.3.2. La Euskal Herriko Laborantza Ganbara	455
11.1.4. Los cambios en las expresiones festivas: del folklore a la movilización política	459
11.1.4.1. Las expresiones festivas	459
11.1.4.2. La politización del folklore	464
11.1.5. El movimiento cultural y lingüístico: De Ikas a las políticas lingüísticas	468
11.1.5.1. El papel de IKAS	468
11.1.5.2. Los movimientos del Estado	471
11.1.5.3. Las políticas lingüísticas	473
11.1.5.4. La nueva estrategia	479
11.1.5.5. La ¿perennización? de la política lingüística	480
11.2. La unidad de acción abertzale: Abertzaleen Batasuna	484
11.2.1. La autocrítica de Hegoalde	485
11.2.2. El camino de la unidad de acción	489
11.2.3. Los dos modelos del nacionalismo radical	492
Capítulo 12. LA CENTRALIDAD ABERTZALE EN LAS DINÁMICAS LOCALES	499
12.1. El papel del nacionalismo en las políticas de desarrollo	500
12.1.1. Las redes de Gobernación	500
12.1.2. La importancia para los abertzales: la eclosión del territorio y la centralidad nacionalista	504
12.2. La demanda de institucionalización	511
12.2.1. La confluencia de los actores departamentalistas	511
12.2.2. Las oportunidades para el movimiento	517
12.2.3. El clímax del primer ciclo de protesta	520
12.2.4. La fase de recomposición (2000-2002)	528
12.2.5. La nueva estrategia y el nuevo ciclo de movilización (2002-)	532
12.3. Hacia un nuevo contrapoder	535
Capítulo 13. LA ECLOSIÓN DEL TERRITORIO	539
Capítulo 14. HACIA UN NUEVO HORIZONTE	555
14.1. La recomposición abertzale	555
14.1.1. La escisión Abertzaleen Batasuna-Batasuna	556
14.1.2. El contra-modelo a la violencia	562
14.1.3. La implosión del sistema electoral y la eclosión del vasquismo	569

14.2. El actual panorama identitario	573
14.2.1. Un indicador necesario: la lengua vasca	574
14.2.2. La evolución identitaria.....	576
Capítulo 15. FIN DEL VIAJE: PRÓXIMA ESTACIÓN, «ESPERANZA»	583
15.1. Posibles escenarios de futuro.....	585
Glosario.....	591
Bibliografía.....	593

ÍNDICE DE TABLAS

Volumen I

Tabla 1: Crecimiento poblacional por cantones.	295
---	-----

Volumen II

Tabla 2: Sentimiento de pertenencia	579
Tabla 3: Evolución del sentimiento de pertenencia por zonas	579
Tabla 4: Sentimiento de pertenencia por origen.	580
Tabla 5: Sentimiento de pertenencia por competencia lingüística.	580

PRESENTACIÓN

El autor de esta obra —tan ambiciosa como sólida— ha creído que la presentación del que suscribe pudiera resultar de interés. Agradezco sinceramente la confianza depositada y procuraré informar al lector desde el campo de la historia, desde la mirada de un historiador que subraya la discontinuidad de las características que componen eso que antes se llamaba el «carácter» y ahora denominamos identidad.

Todo cambia en el fluir del agua del río... y como escribió un eminente geógrafo del siglo XIX, Elysée Reclus,¹ Euskal Herria, en ese momento parecía un pueblo que se iba, en trance de desaparición. Y ciertamente, en el curso de la revolución liberal y la revolución industrial un pueblo se iba; diversas civilizaciones de los vascos que habían cuajado entre los siglos XVI y XVIII desaparecían y otras nuevas tomaban cuerpo..., el agua nueva seguía fluyendo por el lecho de un río constante y cambiante.

Y en este ir y venir, sin duda gravitan diversos depósitos. Este libro es una aportación de primer orden para quien desee conocer la realidad vasca, particularmente la realidad social vasca de la Euskal Herria de Francia. Por un lado, aporta un profundo conocimiento de la teoría de las identidades, y por otro, una capacidad de análisis de fuentes de información exhaustivas sobre lo que sucede en la Euskal Herria continental, para cuya comprensión también hay que tener presente lo que acontece en la Euskal Herria peninsular.

El autor arranca en la revolución francesa para trazar los rasgos fundamentales que le sirvan para interpretar lo que sucede en el presente. Es por ello que me permito una breve reflexión histórica sobre el tránsito del Antiguo Régimen al Estado liberal. Ciertamente, en el siglo XIX, naciones culturales transitaron a naciones políticas que en unos casos lograron la estatalidad. En otros casos, su reflejo político quedó en manifestaciones subestatales... o simplemente fracasaron en sus objetivos.

¹ RECLUS, E. (1867): «Les Basques, un peuple qui s'en va», *Revue des Deux Mondes*.

Pero, en última instancia, las naciones políticas son sistemas o formas de integración y solidaridad regidas por una constitución. La aprobación de una nueva constitución política federal en 1778 en Estados Unidos de América representaba el triunfo de la independencia, por un lado, pero también la organización del poder político convertida nación política. Diez años más tarde una «matxinada» o emoción popular en París se transformó en Revolución (1789) y la consiguiente Declaración Universal de los Derechos del Hombre. Fueron, estos, acontecimientos que tuvieron una influencia e impacto determinante en la organización social y política de los vascos del fines del siglo XVIII. No en vano, la nueva República de Francia y la Monarquía española se declararon las hostilidades en 1793, de forma que la Guerra de la Convención fue la primera contienda que asoló el territorio de Euskal Herria, en una larga secuencia de guerras que continúa hasta 1945.

Después de una guerra, nada resulta igual. Y cada generación de vascos desde 1789 ha realizado una evaluación política de la que resultan nuevas experiencias que dan pie a nuevas perspectivas. La decisión, por ejemplo, que tomaron los representantes de Gipuzkoa reunidos en Getaria en 1794 —conscientes de su poder para ejercer un derecho sobre las relaciones que debían acordar con sus vecinos en el futuro—, o la reunión que durante cuatro días celebraron en Bilbao en 1793 los representantes de las Juntas Generales de Álava, Bizkaia y Guipúzcoa —por iniciativa de la primera— para fomentar una unión más estrecha... son referentes inexcusables en la primera modernidad política de los vascos. El orden del día de las Conferencias, según nos manifiesta Prudencio María Verástegui, era *tratar de todo aquello que se considere ser de interés común de las tres (...) para afianzar más nuestra recíproca amistad*. De forma que el acta es una excelente síntesis de los problemas y preocupaciones con las que se enfrentaban los dirigentes y gobernantes de Bizkaia, Gipuzkoa y Álava a fines del siglo XVIII. Concretamente, en el primer párrafo expusieron su *deseo de conservar sus Fueros, Franquezas y Libertades* porque se habían introducido novedades. Según el acta de la reunión, les preocupaba *mejorar la Constitución del País y consolidar la Hermandad que desean perpetuar*. Es decir, estaban interesados en un programa de integración, racionalización y fortalecimiento de su constitución política, partiendo de la realidad institucional de los fueros². En Francia ya se había proclamado la nueva Constitución,. En Bilbao la elite dirigente vasca, que en términos sociales representaba a una aristocracia fundida con valores burgueses, también pretendía perfeccionar la constitución de sus territorios, de manera que el edificio social no sufriese quebranto ni revolución, sino reforma, pudiendo conservar su protagonismo político y su dirección política.

Siguiendo con el argumento anterior, los acuerdos de Bilbao (1793) significan la carta fundacional del sistema de las Conferencias y de la constitución de un poder político en los territorios de Euskal Herria occidental. El carácter programático, pero también de acción de gobierno común, quedó patente en los compromisos que contra-

² Las actas de las conferencias comunes en AGIRREAZKUENAGA, J. (1995): *La articulación político-institucional de Vasconia. Actas de las Conferencias firmadas por los representantes de Álava, Bizkaia, Guipúzcoa y eventualmente Navarra (1775-1936)* Bilbao. 2 Vol.

jeron cada una de las delegaciones. La siguiente Conferencia se iniciaría analizando el grado de cumplimiento de los acuerdos adquiridos. El programa que suscribieron no hubiera sido posible sin la experiencia que le reportó a la nobleza de título y elites gobernantes la fundación y las asambleas anuales de la Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País.

Poco después, en 1794, se produjo la ofensiva de los ejércitos de la Convención Francesa. Pese a la proclamación de independencia de Gipuzkoa³, ésta sería administrada como un país conquistado, a pesar de que en los versos en euskera de los combatientes revolucionarios se manifestase una mística liberadora. Mientras tanto, la Junta de Merindades de Bizkaia, después del desplome de las defensas en la frontera española y de la estabilización del frente en la línea del Deba, consecuente con los acuerdos suscritos el año anterior, propuso una unión para la guerra de las tres provincias y la villa de Oñati.

El sistema de integración y gobierno que se establece mediante las Conferencias, recibe en 1800 —merced a la directa intervención del bilbaíno Mariano Luis Urquijo— la sanción real. Es decir, fueron legalizadas en el marco del sistema legal de la monarquía católica tradicional. En adelante, un gobierno de acción común —formado con representación de cada uno de los territorios— intervino en la política vasca, y también en la española. La personalidad política foral común «vascongada» adquirió de esta forma un perfil político.

Y este hecho no pasó desapercibido a un observador político bien instruido como lo fue W. Von Humboldt quien tomó contacto en París con J. D. Garat. En sus cuadernos de viaje y en el libro que sobre los vascos escribió, éste adelantó diversas observaciones de interés para los vascos contemporáneos. En primer lugar se lamentaba que los vascos de un lado y otro de los pirineos no tuvieran una denominación común, en las lenguas románicas. En la nota introductoria a su libro *Los Vascos. Apuntaciones sobre un viaje por el país vasco en primavera del año 1801 con investigaciones sobre la lengua y nación vascas, y una breve exposición de su gramática y de su caudal de voces* se veía obligado a la siguiente observación: *Cuando se quiere nombrar a todo el conjunto de la nación vasca cae uno en perplejidad y se busca en vano el término aceptable a la vez por españoles, franceses y alemanes. Los franceses no conocen ninguna denominación general. Dicen biscayens, cuando hablan de los de la Península; basques, cuando hablan de los vasco-franceses, y en caso necesario recurren al nombre antiguo: cantabres. Los españoles limitan el nombre Vizcaya solo al señorío, y dicen por los demás del país: las provincias bascongadas; y del idioma el bascuence. Los habitantes mismos se nombran según las provincias: vizcaínos, guipuzcoanos, alaveses. Así ha perdido este desdichado pueblo hasta la unidad de su nombre. Para ser a la vez breve y claro, y utilizar todos los nombres usuales en estas diferentes naciones, me servirá de las siguientes denominaciones. Cuando se trate de todo el pueblo esparcido por el país vasco-francés,*

³ CASTILLO, T. (1985): «Ugazaba eta morroiaren arteko dialektika: Konbenzioko gerraren garaian (1793-1795)», en AGIRREAZKUENAGA & LÓPEZ ATXURRA (éd.): *Euskal Herriaren historiaz*. Bilbao.

*provincias vascongadas y Navarra: vascos; cuando hable de la parte española: Biscaya; cuando hable de los vasco-franceses: bascos; cuando me refiera al señorío en particular: Vizcaya*⁴.

Ahora bien en la lengua vasca existe un nombre común para el conjunto: Euskal Herria; y euskaldunak sus habitantes. Pero la observación de Humboldt resulta significativa porque es la visión del viajero culto que informa sobre la débil integración político institucional de un pueblo cuyas características culturales propias son evidentes

Para Humboldt, el territorio de la nación cultural se extendía por la geografía de los hablantes de la lengua vasca. Según sus observaciones, las características diferenciales étnicas de los *Basques*, los vascos franceses, eran más acusadas y perceptibles: *los vasco franceses habitan pequeños e insignificantes distritos, no tienen absolutamente unión alguna política ni nacional entre sí y se pierden en la nada de la nación de la que tan solo se distinguen por su idioma, sus costumbres y su apasionado amor al hogar, en el que desean alcanzar posición independiente. Sin embargo, la nación reflexiva, laboriosa, perseverante con firmeza en sus planes y que se somete de buen grado a un estreñimiento necesario es la que comprende el territorio de los Biscayens, es decir los habitantes de las provincias de Gipuzkoa, Álava y el Señorío de Bizkaia. Todos los vascos constituyen una nación; no obstante, solamente los Biscayens un estado en sentido estricto*⁵.

De ese modo, hace 200 años se diferenciaba entre *Basques* y *Biscayens*, ambas, partes de la nación vasca, para concluir: *nunca he encontrado un pueblo que haya conservado un carácter tan nacional y una fisonomía que aparezca tan original ya a primera vista*⁶.

Respecto a las tres provincias occidentales Humboldt sabe distinguir la unidad en la diversidad: *las prerrogativas que distinguen a las provincias vascongadas son en total comunes a las tres. Pero la organización de cada una se diferencia considerablemente. A su juicio, los vascos de Francia carecen de las cualidades sólidas y esenciales de los Biscayens, pues estos forman un corps politique respectable et distingué. Este era su diagnóstico en la carta escrita a J. M. Murga: Car il me paraît incontestable que quelque soit le sort qu'aient éprouvé les privilèges des Provinces Basques de l'Espagne, tous les heureux effets que produit le sentiment d'une liberté bien ordonnée et d'une égalité parfaite de droits, se trouvent évidemment exprimées dans le caractère de la nation Biscayenne. La Biscaye est le seul país que j'ai jamais vu où la culture intellectuelle et morale soit vraiment populaire, où les premières et les dernières classes de la société ne soient pas séparées par une distance pour ainsi*

⁴ HUMBOLDT, W. (1920): *Wilhelm von Humboldts Gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Dreizehnter Band, Wilhelm von Humboldts Werke. Herausgegeben von Albert Leitzmann. Dreizehnter Band Berlin. B. Behrs's Verlag(fidrich Feddersen). Berlin*. También en *Los vascos apuntaciones sobre un viaje por el país vasco en la primavera de 1801*. (trad. T. Aranzadi) San Sebastián, 1925, p. 117-118.

⁵ *Ibidem*, p. 278

⁶ HUMBOLDT, W. (1934): «Cartas», en GÁRATE, J.: *Cinco cartas inéditas de Guillermo de Humboldt, RIEV*, p. 45.

*dire immense... On voit là véritablement une nation, la force, le mouvement, meme la forme générale du caractère vient de la masse et n'est que cultivé et raffiné par les individus que leur situation personnelle a mis en état de faire des progrès plus rapides. Dans presque tous les autres païs le peuple n'es qu'une masse inerte*⁷.

En suma, que los vascos del sur eran conscientes de su personalidad política mientras que los vascos del norte que habían visto desaparecer sus asambleas políticas representativas del Antiguo Régimen conservaban una fisonomía cultural diferencial más acusada. Ante este panorama era evidente que se iniciaba un futuro incierto y la interrogante que presentó se refiere al conjunto de Euskal Herria; una cuestión que no ha perdido actualidad: *¿Cómo debe tratar a la nación vasca la monarquía española (pues para la republica francesa solo pueden tener sus distritos vascos una importancia muy secundaria) para hacer su fuerza y su actividad tan provechosas para España como sea posible?... La segunda pregunta tiene un interés práctico superior, y tanto más cuanto que ahora es frecuente el caso de que pueblos diferentes se reúnan en un mismo Estado. Pero hay que confesar libremente que hasta ahora siempre se ha pensado más en desembarazarse solo de las dificultades, que opone la disparidad, que en utilizar lo bueno, que consigo trae la peculiaridad*.⁸

*A sense of separate weakness has kept these provinces together, and has taught the secret of union, the one thing wanting to unamalgamating sectional Spain. The binding ties are a common council of representatives, and a common alliance against all that is not Basque. This federal association is expressed in their national symbol of three hands joined together, with the motto «Irurac Bat» which is equivalent to the tria juncta in uno of the Bath order of our united kingdoms*⁹. Y Victor Hugo en 1843 después de su estancia en Pasajes llegó a manifestar que la lengua vasca es una patria, casi, una religión.

De vuelta hacia los distritos vascos de importancia secundaria en la república francesa, lo cierto es que las divisiones cantonales reconocían los territorios administrativos vascos del norte, sin embargo, en la esfera superior departamental la capitalidad de Pau restó protagonismo político para la obtención de su representación en la gestión político-administrativa del día a día.

Una diferencia política entre el norte y sur que es necesario comprenderla desde su génesis porque se produce antes de la eclosión del vasquismo político. De igual forma, este contraste resultará evidente en el tiempo del primer constitucionalismo político español, que se extiende desde 1808-1812 hasta 1876. Las instituciones

⁷ GÁRATE, J. (1934): «Cinco cartas inéditas de Guillermo de Humboldt», en *RIEV*, p. 439. Carta a J. M. Murga, fechada en París el 20 de Julio de 1801. Se refiere a Bizkaia pero entiendo que incluye, siguiendo la cartografía al uso de la época, a las tres provincias de Bizkaia, Álava y Gipuzkoa.

⁸ HUMBOLDT, W. *op.cit.* pp. 125-126.

⁹ FORD, R. (1845): *A hand-book for travellers in Spain, and readers at home*. London: J. Murray. T. II, p. 922. Elogia la obra de Humboldt sobre los vascos y le considera *a critical German, and free from national prejudices* p. 927.

forales sobrevivieron como manifestación del poder público y político vasco hasta la ley de modificación de los fueros de Navarra en 1841 y su reconversión a la esfera administrativa-fiscal, y la ley del 21 de Julio de 1876 de las Cortes españolas. En adelante, el poder público vasco careció de legitimidad política propia y las Juntas Generales fueros suprimidas, asimilándose las Diputaciones provinciales al régimen administrativo común, excepto en el ámbito fiscal, que derivó desde el decreto de 28 de febrero de 1878 en un régimen político administrativo de conciertos económicos.

En este orden de cosas, la experiencia de Bayona (1808) y los debates que se sucedieron frente al primer proyecto constitucional en España llaman la atención. No en vano, el discurso de los representantes vascos de las Juntas Generales y la Diputación de Navarra inauguró desde el punto de vista político un nuevo concepto y voluntad de articulación política de los vascos del sur en el marco previsto por la nueva Constitución de España.

Por una parte, los representantes de las asambleas de los territorios forales y del Reino de Navarra se manifestaron a favor de sus respectivas «constituciones forales» en claros términos: que *se conserve a Navarra su Constitución particular* (Luis Gainza y Miguel Escudero. 24.6.1808). De igual forma, el 22 de junio de 1808 el marqués de Montehermoso declaró *que la provincia de Álava no sea comprendida en la Constitución que se va a dar a España y que se la conserve la que actualmente goza por fuero porque sería inevitable su ruina, con la falta de la Constitución foral que goza*¹⁰. A su vez, el representante de Gipuzkoa, José María Lardizabal, señaló las incompatibilidades entre la constitución foral y la nueva constitución liberal de España. Finalmente, Juan José María Yandiola, representante de las Juntas Generales de Bizkaia expuso que *había necesidad en España de una Constitución y suplicaba que la Constitución de Vizcaya no quede derogada por la general que se da a España y que en caso de hacerse alguna modificación, se la oiga para la más acertada combinación de sus intereses con los del resto de la Nación*. Finalmente, con la mediación de M. L. Urquijo, consiguieron en Bayona que la problemática foral se incorporase a la nueva Constitución política española como cuestión pendiente de resolución.

En definitiva, estos discursos eran resultado de una vasta experiencia del ejercicio del poder político administrativo de las Juntas Generales y Diputaciones por parte de unas elites habituadas al gobierno público. Así, la legitimidad política y cultural del poder se adaptaba al medio y a la coyuntura política bajo paradigmas formas y formulaciones diferentes que se sucedieron a lo largo del siglo XIX constitucional. Unas formulaciones que traslucen, evidentemente, un particular sistema de unión en la Monarquía hispana, al igual que sucedía en otras monarquías de Europa. Desde Godoy hasta A. Cánovas del Castillo, se garantizó una supervivencia del poder pú-

¹⁰ «Actas de las Juntas de la Diputación General de españoles que se juntó en Bayona el 15 de Junio de 1808 en virtud de convocatoria expedida por el gran duque de Berge como Lugar-teniente general del Reino y la Junta Suprema de Gobierno con fecha 19 de mayo del mismo año». Madrid. 1874. p. 107.

blico foral que se transformaba y se adaptaba a los renovados discursos políticos. Por eso el régimen político foral no se disolvió hasta 1876. Y en esta transición se forjó una conciencia política renovada a mediados del siglo XIX en la que la política foral se transmuta en «política vascongada» y el anti-castellanismo comenzaba a tornarse anti-españolismo, esto último a partir de 1877.

El líder de los liberales progresistas en Bilbao Víctor Luis Gaminde en el curso del debate sobre el arreglo foral-constitucional escribió el siguiente razonamiento que evoca la Constitución americana o la germánica y el reconocimiento de los cuerpos políticos de Vasconia en cuando Estados en el seno del nuevo Estado Español o Union Ibérica ...*la confirmación de los Fueros según la ley de 25 de octubre, equivale a proclamar que las Provincias Vascongadas son por pacto de anexión aliadas de la España (...) más fuera de los casos dados de peligro, estados independientes como de hecho y por conveniencia lo son. Aquí el valle de Andorra... en el Nuevo mundo los departamentos de las República de Washington. Cada fracción de estas naciones es en sí un gobierno bajo del protectorado de una cabeza, denominada monarquía ilimitada, constitucional o republica. Las provincias Vascongadas se hallan puestas en este mismo rango. Son y fueron estados no de hoy, sino durante el transcurso de siglos, y si la nacionalidad radica esencialmente en el ejercicio de ciertas formas propias y en la celebración de tratados (...), las tres provincias hermanas lo son incontestablemente. (...) La ley de 25 de Octubre de 1839, forma el contrato social entre Vizcaya y las Castillas*¹¹.

Otro periódico de la época se titulaba *Irurac bat*, (26-VI-1856) y se convirtió más adelante en diario, siendo el más leído hasta 1870. Su ideario en este tiempo era liberal conservador. El editorial del primer número del periódico *Irurac bat* financiado por J. E. Delmas manifestaba lo siguiente: *Adoptamos por divisa de nuestro periódico el lema más popular y significativo que se conoce en la tierra solariega: Irurac Bat - Tres estados en uno, como lo son las nobilísimas provincias que constituyen la antiquísima Confederación vasca (...) Jamás el pueblo vascongado ha mantenido su espíritu más homogéneo y compacto que hoy, ni jamás tampoco su madre adoptiva ha experimentado sacudimientos más fuertes y repetidos en las capas inferiores de su revolucionarismo... El periódico que hoy nace no militaré sistemáticamente bajo ninguna bandera política que tremole en la Península. El Irurac Bat pertenece a su partido, al partido que vive encarnado en la tierra que abarca su nombre al partido vascongado, más claro, al Partido Fuerista.*

Como se ve, la nueva cultura política vasca en tiempos de constitución se ceñía a la defensa del poder político de las tres Diputaciones unidas. Esta era la seña de identidad de la nueva bandera política institucional. Ahora bien, esta bandera, en modo alguno excluía las manifestaciones de apoyo al expansionismo nacionalista español entre 1860 y 1870.

¹¹ GAMINDE, V. L. (1852): *Impugnacion al proyecto llamado Arreglo de los Fueros de las provincias Bascongadas presentado por la Comisión de Gobierno a las de las mismas provincias*. Bilbao, pp. 14-15 y 5.

Mientras tanto, en el País Vasco de norte o de Francia se desarrolló una conciencia cultural vasca, de nuevo cuño. La perspectiva vasquista cultural adquirió nuevos bríos. En el campo de la historiografía nació «la historia de los vascos», en forma genérica. La literatura de leyendas y de inspiración romántica servía para la recreación de un nuevo imaginario. Dos personalidades destacaron en la Vasconia continental: los inquietos intelectuales Antoine d'Abbadie y Josef Augustín Chaho. Ya en 1837, dedicaron su obra sobre los estudios gramaticales del euskara a los siete países vascos (*Zazpi Uskal Herrietako uskalduner*).

De igual forma, la perspectiva nacionalitaria de los vascos adquirió sus primeras manifestaciones en Baiona por mediación de las iniciativas y las inventivas de Agustín Chaho entre 1835 y 1848. En consecuencia, Baiona debe ser considerada como una de las sedes donde maduró un tipo de imaginario y conciencia cultural identificada con la idea de nación vasca. La producción literaria y política de A. Chaho fue conocida en los ambientes intelectuales de las ciudades vascas. Pero no tuvo arraigo social. Sin embargo, el mapa de las «siete provincias vascas» fue impreso en Londres por Luis Luciano Bonaparte en 1862-1863 para representar la extensión de los dialectos de la lengua vasca. Nació el mapa de la nación cultural vasca.

Por su parte, Iruñea-Pamplona fue sede del pensamiento y la cultura «euskarista» o vasquista, siendo el manifiesto de la Diputación Navarra de 1866 un texto de gran valor para enmarcar este pensamiento: El documento que el 18 de agosto de 1866 remitió la Diputación de Navarra a las otras tres comienza con la siguiente afirmación:

*La historia y la tradición de las provincias Vascongadas y Navarra, su carácter y su fisonomía sus costumbres y sus creencias sus sentimientos y sus intereses son idénticos. Unos mismos son los rasgos de su territorio y uno mismo el aspecto que presenta. El idioma Vascongado que es su language (sic) primitivo y general, se conserva y se conservará perpetuamente en este país y servirá de glorioso escudo al pueblo euskaro para preservarse de las venenosas doctrinas que esparce con inquieta mano por todos los ámbitos del mundo el espíritu revolucionario (...) es cuando los pueblos que tienen la conciencia de su dignidad y fe en sus destinos providenciales deben asociarse y unirse por los vínculos más íntimos a fin de que sin perder su respectiva autonomía realicen la unidad en sus más importantes manifestaciones*¹². Inmediatamente surgió la protesta contra el laurac bat en Navarra. Ahora bien, en 1878 el salto del vasquismo cultural a vasquismo político se produce en la sociedad navarra con el movimiento de los euskaros. Igualmente en Bilbao, a partir de 1877, ya que en este caso maduró desde 1856 y se desarrolló gracias al papel jugado por los Euskalerriacos y su periódico la *Union Vasco-navarra*. Finalmente, en este clima y contexto referencial emerge una nueva reformulación que realizó Sabino Arana, cuya voz se hacía eco de diversas culturas políticas, desde el integrismo tradicionalista hasta el liberalismo conservador.

¹² Archivo Foral de Bizkaia. Archivo Casa de Juntas de Gernika. Régimen foral, Reg. 7, leg. 3 y 7.

Para el análisis político del período véase AGIRREAZKUENAGA, J. (2004): «La Constitución política Foral de los vascos: De Corporaciones político-forales a provincias concertadas y de Reino a provincia de convenio (1808-1878)» en *Historia de Euskal Herria. Historia general de los vascos*. Donosita: Lur Argitaletxea. Vol. IV.

Por su parte, la quiebra de las bases productivas sobre las que se fundaba la economía del País Vasco norte provocó un proceso de emigración acelerada de la población joven —alrededor de 2.000 jóvenes al año— que estabilizó la demografía en 150.000 habitantes pero con una pérdida evidente de su vitalidad. Ahora bien, la interacción e influencia cultural vasquista de los vascos del norte en el sur es manifiesta y la reunión de Hendaia en 1901 fue un claro exponente¹³.

Justamente, la aportación original de Igor Ahedo se centra en su análisis político del siglo xx y sobre todo en su nueva conceptualización de los problemas para una gestión de la cultura inmaterial que conservan las identidades. Porque los ciudadanos individuales tienen la costumbre de organizarse en comunidad, de comunicarse en una lengua y de compartir unos valores. Esta esfera inmaterial, que se puede resumir en el concepto «identidad», es necesario también contemplarla en el mismo plano que el resto de los derechos individuales. Porque no hay ciudadano que no exprese y use una lengua. Precisamente, Iparralde, que fue en el siglo xix un territorio homogéneo en cuanto al uso mayoritario de la lengua vasca, sin embargo en el siglo xxi se halla en trance de perderla por falta de transmisión oral. No extraña que en la *Encyclopedie* aparezca pronto formulada la idea de la lengua nacional, *langue-nation*, al unísono con otros procesos uniformes como el de las medidas, pesos etc. De hecho, en paralelo a la crisis del euskera comienza el proceso de ascenso hacia la construcción de una única lengua como nuevo factor de progreso.

Así, los nuevos revolucionarios se proponen coincidir Estado, nación y lengua. Poco a poco se construye una idea de Francia, de modo que, como recuerda M. Agulhon, primero se inventa Francia y después a los franceses.

Concretamente, en el informe que presentó al Comité de Salud Pública Barrere, todas las lenguas que no fueran el francés son catalogadas como enemigas de la revolución y consideradas como el reino del fanatismo: *Nous avons observé (...) que l'idiome appelé bas-breton, l'idiome basque, les langues allemande et italienne on perpetué le règne du fanatisme y de la superstition, assuré la domination des prêtres, des nobles et des praticiens (...) et peuvent favoriser les ennemis de la France*. Las lenguas de Francia que no fueran el francés se convierten en enemigos de Francia y se considera que su uso sirve para fanatizar a la población. Además, este uso se vincula exclusivamente a los elementos considerados como reaccionarios contrarrevolucionarios. Como se ve, el informe introduce la politización del hecho lingüístico; las lenguas se pasan al campo de la lucha política y, como conclusión, se clasifica a las lenguas en función de las categorías de la lucha política por el poder, creando una oposición bipolar, nacional versus feudal: *Le federalisme eta la superstition parlent bas-breton, l'emigration et la haine de la Republique parlent allemand; la contre-révolution parle l'italien, et le fanatisme parle basque*.

¹³ ETCHEVERRY, L. (1892): *L'Emigraton des Basses-Pyrénées pendant soixante ans*. Pau, 1892. Para una visión general de los cambios en la estructura social y económica véanse LEFEBVRE, TH. (1933): *Les modes de vie dans les Pyrénées atlantiques orientales*. Paris, y LÓPEZ ADÁN, E. (1978): «Ipar Euskal Herria: 150 urte historiariak gabe», *Saioak*, 2. Donostia, pp. 99-135.

Durante los primeros años de la revolución, sin embargo, los actores revolucionarios sintieron la necesidad de usar el euskara como lengua de comunicación y transmisión de los nuevos valores. Pero esta tendencia instrumental de la lengua pronto acabará y, en adelante, el proyecto asimilacionista francés se convertirá en una obsesión de los Prefectos y autoridades políticas del nuevo Departamento.

Ahora bien, durante el siglo XIX y hasta el siglo XX la lengua vasca fue la lengua común de socialización y la Iglesia católica procuró su cultivo y difusión como instrumento aislacionista frente a los cambios liberales y revolucionarios. En la segunda mitad del siglo XIX, algunos dirigentes republicanos también comprendieron el valor que en sí encerraba la lengua vasca y promovieron su cultivo y extensión. Precisamente, dirigentes como Guilbeau participaron activamente en la preparación y creación del Congreso de Hendaia y de la Asociación Euskaltzaleen Biltzarra en 1901.

Todos estos elementos están presentes de una u otra forma en esta obra que presentamos. Pero, más allá de ello, se trata de un libro de lectura imprescindible para el conocimiento y análisis de la cultura política vasca, ya que introduce en la agenda cultural y cotidiana la realidad de los vascos del norte. Entiendo que nos hallamos ante un libro de lectura estimulante, obligada para los que deseen conocer la realidad social vasca en su globalidad. Ciertamente, entre los vascófonos, la realidad social de los vascos del norte mediante el uso de la lengua común, el euskera, nos resulta con frecuencia más fluida. Sin embargo, este libro tiene la virtud de acercarnos a una realidad social contigua a la nuestra y que con frecuencia se presenta como si fuera ajena. Además mediante un lenguaje directo, con un análisis de los discursos históricos, ofrece los elementos para el replanteamiento teórico de las políticas de gestión de las identidades vascas. Un tema que nos atañe directamente.

El siglo XX ha sido el siglo de la nación política vasca, el siglo de la recuperación de los poderes públicos y el de la organización de unas asambleas representativas, las Juntas Generales, y el de la formación de dos instituciones representativas del nuevo poder político: el Parlamento Vasco y el Parlamento Foral de Navarra. Y si bien la población de Iparralde participa activamente de las iniciativas civiles, culturales y educativas con la vista puesta en nuevos horizontes asentados en su propia institucionalización, iniciativas como la creación de la eurociudad Donostia - Baiona son elementos que evidencian nuevas dinámicas de organización social y de gestión de la cultura y la memoria de la población. En este sentido, la reflexión de Igor Ahedo abre el camino para articular la búsqueda de nuevas redes de solidaridad en el seno de Euskal Herria y debemos agradecerle sinceramente el esfuerzo analítico que ha desplegado y los desafíos que nos plantea.

JOSEBA AGIRREAZKUENAGA

Catedrático de Historia Contemporánea
Universidad del País Vasco-Euskal Herriko Unibertsitatea

PRIMERA ETAPA

LA MOCHILA DE NUESTRO VIAJE

Creemos que antes de comenzar esta aventura se hace necesaria una breve anotación para presentar la particular caracterización del nacionalismo (y la identidad) sobre la que se asienta este trabajo.

En primer lugar, como es obvio, debemos diferenciar las dos dimensiones que se abordan en este texto. Así, el concepto de identidad es vinculado en las próximas páginas a un sentimiento de pertenencia diferencial que sirve de argamasa para la eclosión de un «nosotros» que se opone al «otros»; un «nosotros» y su consecuente oposición que en la mayor parte de los casos se asienta sobre una serie de elementos objetivos como «puede» ser la existencia de una lengua, cultura, tradiciones etc... definidas como «propias» al territorio que delimita los contornos identitarios. Por el contrario, en un primer acercamiento que profundizaremos a continuación, entendemos que el nacionalismo sólo surge cuando esta identidad se politiza y organiza, asociada a una reclamación de poder para la comunidad y el territorio de referencia.

Descendiendo aún más, y muy ligado a lo anterior, debemos tener en cuenta la diferenciación que en muchas ocasiones se establece en la literatura académica entre varios tipos de nacionalismos: concretamente entre el nacionalismo cultural y el político. Sin embargo, en nuestro caso, y sin negar la pertenencia de esta distinción en determinados contextos, para captar la complejidad de la evolución de la identidad y el nacionalismo en Iparralde, hemos optado —reiteramos que se trata de una opción que no niega la pertinencia de la divisoria política y cultural de los nacionalismos— por poner el prisma de nuestro análisis única y exclusivamente en la dimensión más política. Es decir, la concepción de nacionalismo que utilizaremos se asienta en la del nacionalismo político: en consecuencia, en este trabajo sólo hablaremos de nacionalismo cuando exista una clara demanda de poder político para el territorio vasco. En nuestra opción no basta con simples o complejas demandas culturales. Es necesaria su politización y transformación en exigencias de poder. Sólo desde esta visión que entiende el nacionalismo como un movimiento o discurso que reclama poder podremos abordar la compleja oposición entre las dos Patrias (una pequeña, la vas-

ca, ámbito de la acción cultural; una Grande, Francia, ámbito de la acción política) presente en muchos de los personajes a los que acompañaremos en nuestro viaje. En consecuencia, desde nuestra óptica, solo habrá nacionalismo en Iparralde cuando el discurso o el movimiento se vertebre por una única Patria: la vasca, reclamando para ésta un poder en cuyo horizonte se sitúa la demanda estado-nacional.

Finalmente, se hace necesario avanzar un paso más para diferenciar el discurso nacionalista (y también el proto-nacionalista) del movimiento nacionalista como tal. Concretamente, en nuestro caso, podemos encontrar discursos que prefiguran o que configuran una doctrina nacionalista en las primeras etapas de nuestro viaje —sobre todo cuando la identidad diferencial adquiere cierta politización que se asocia a la demanda de poder político para la comunidad de referencia—. Sin embargo, para que podamos hablar con propiedad de la existencia de un movimiento nacionalista no basta con la existencia de un discurso elaborado por una u otra personalidad significativa, sino que es imprescindible la existencia de una mínima organización y una mínima estabilidad de esta organización en el tiempo. En consecuencia, puede haber nacionalistas sin que exista un movimiento nacionalista, como de hecho sucede en nuestro caso.

Por último, debemos señalar que este trabajo entiende que no solo existe un nacionalismo, el periférico, sino que en la medida en que el nacionalismo se orienta al poder, puede servir de base tanto para una reclamación de comunidades periféricas carentes del mismo o que pretenden aumentarlo, como para comunidades centrales que se resisten a cederlo. Habrá, desde nuestra óptica, nacionalismos periféricos y nacionalismos centrales, aunque en nuestro caso nos centraremos en el primero (nacionalismo vasco), analizando el segundo (nacionalismo francés) solo en la medida en que este análisis nos permita captar la evolución del primero.

Resumiendo, entendemos por nacionalismo (periférico) todo aquel movimiento político que goza de un discurso articulado asentado en una identidad claramente diferencial, un mínimo de organización interna y una estable proyección externa en la comunidad que hace suya y que define como nación, realizando en consecuencia una clara y explícita demanda de poder político al centro del que depende el territorio que el movimiento reclama para sí. Esta demanda de poder político puede ser adecuada por el movimiento nacionalista a la luz de la correlación de fuerzas existente en cada momento respecto del centro, asumiendo táctica o estratégicamente, en la mayor parte de los casos, alguna de las formas regionalistas, autonomistas, federalistas, soberanistas o independentistas.

Esta visión, esta propuesta que hacemos, implica varios elementos capitales que guían el recorrido de este trabajo.

- 1) No basta la simple reclamación cultural organizada para hablar de nacionalismo. Es necesaria una demanda explícita de poder político para la periferia a partir de la autodefinición de su comunidad como nación. Y también es imprescindible que esta demanda se dirija al centro (o los centros) de los que la comunidad diferenciada culturalmente depende(n).

- 2) Esta demanda de poder implica una estrategia de acción diferenciada y diferenciadora en la intervención política del movimiento o de sus adherentes, en comparación con las de otras fuerzas no nacionalistas. Es decir, hablamos de movimiento nacionalista cuando ese movimiento tiene una autonomía propia, de forma que a la hora de orientar su acción colectiva lo haga desde sus propios parámetros organizativos y no desde los de organizaciones de obediencia estatal.
- 3) El hecho de que existan determinadas personas que se reclaman como nacionalistas en un determinado periodo histórico no implica que exista el nacionalismo como realidad política significativa. Es necesario, como decimos, un discurso articulado, una mínima organización interna y una proyección externa en clave de poder político.
- 4) Aunque sus adherentes pueden compatibilizar una doble identidad (la periférica y la del centro), el sentimiento de pertenencia dominante que vertebra políticamente al movimiento debe asentarse en la «diferencialidad» del territorio al que pretende dotar de poder político.

Es decir, en el caso que nos ocupa no podemos hablar de la existencia de nacionalismo en Iparralde hasta 1963, fecha en la que el Movimiento Enbata presenta sus objetivos en la Carta de Itsasu. Previamente, es posible encontrar nacionalistas como Legasse, sin que ello implique que podamos hablar con propiedad de la existencia de nacionalismo organizado en ese periodo (1945). De igual forma, en los contextos anteriores, encontramos personalidades (Garat o Chao) y movimientos políticos (como Aintzina) que anticipan los contenidos del nacionalismo posterior. Pero no serán identificados en este trabajo como nacionalistas (los primeros) ni como movimiento nacionalista (el segundo). A lo sumo, habida cuenta del carácter prefigurador de sus discursos y prácticas en la evolución posterior del nacionalismo en Iparralde, podemos hablar de personalidades protonacionalistas o de movimiento protonacionalista.

Concretamente, la reclamación político-cultural que promueven Garat, Chao (y Aintzina) o la demanda reconocimiento territorial que realizan al centro... se supe-dita —en estas personalidades y en el movimiento Aintzina— al desequilibrio en un doble sentimiento de pertenencia que les impulsa a asumir la lógica de la «Gran Patria» (Francia) en el ámbito de la intervención política... en detrimento una lógica de acción periférica, la de la «patria pequeña», que se refugia preferentemente en el espacio cultural. Por eso, desde esta perspectiva, el nacimiento del nacionalismo en Iparralde sólo se explica cuando este desequilibrio identitario se invierta, gracias a la politización de la intervención cultural, dando paso a una nueva lógica en la que la «pequeña patria» se convierte en la única del movimiento (aunque, como decimos, en su seno puedan coexistir personalidades que reivindiquen su doble pertenencia). Sólo desde ese momento podemos hablar de la existencia de una idea nacional que se proyecta políticamente y organizadamente: base de la definición de nacionalismo que adoptamos.

Entendemos, en consecuencia, el nacionalismo como *un movimiento político (comportamiento colectivo organizado en torno a la ideología nacionalista dirigido*

a la obtención de los objetivos allí formulados) e ideológico (doctrina). (...) El nacionalismo, en definitiva, *está relacionado con el poder político*. El nacionalismo es una forma de práctica política que lleva implícita una proposición de carácter normativo con el objetivo de «preservar a la nación y defender sus intereses particulares» (DE LA ENCINA, 2003: 327).

O, yendo más lejos, como defiende IBARRA (2005a: 25), *el nacionalismo afirma la necesidad de poder político para la nación, porque entiende que ese pueblo, ese «demos», configurador de la nación es —y sólo puede ser— un auténtico pueblo en cuanto no depende de otros. Cada pueblo, cada nación, se considera que distinto a otra nación y sólo cree que puede ser distinto, sólo puede sostener el hacer creíble esa categoría de «singularidad» (que le da cohesión y lealtad interna) si no es gobernada por otra nación y su correspondiente Estado*. En consecuencia, afirma IBARRA *la demanda de poder político desde la nación es el hecho consustancial al nacionalismo*. Y esta exigencia de poder político, continúa, se explica, *sobre todo, desde la demanda de ser unos solos, diferentes y autónomos*.

Esta aproximación, en parte, podría complementarse con la de SMITH (2004: 23), para quien *el nacionalismo es una ideología que pone a la nación en el centro de sus preocupaciones y que busca promover su bienestar*, sobre la base de tres objetivos: *autonomía nacional* (autónomos), *unidad nacional* (solos), *identidad nacional* (diferentes). Y decíamos que podría complementarla ya que reiteramos el peso que en nuestra aproximación juega el componente normativo y organizativo: concretamente la demanda de poder político y la mínima estructuración discursiva y proyección exterior.

Por ello no extraña que el propio SMITH (2004: 20) diferencie *un movimiento ideológico organizado de nacionalismo, por un lado, y un sentimiento más difuso de pertenencia nacional, por otro*. Una distinción suficientemente clara *como para permitirnos tratar el concepto de conciencia o sentimiento nacional separadamente del de nacionalismo, aunque en la práctica suela haber algún grado de solapamiento entre ellos*. Es decir, podemos encontrar en Garat, Chao, Lafitte, etc... una conciencia nacional o protonacional sin que ello implique que podamos hablar de la existencia de nacionalismo vasco en esos periodos.

Cuando hablamos de nacionalismo desde esta aproximación, nos apoyamos sustancialmente en dos conceptos: el de nación y el de conciencia (o sentimiento de pertenencia o identidad) diferencial. Sin embargo, en este trabajo no pretendemos, como ya hemos apuntado, asumir una posición convencional. Soslayaremos el eterno debate sobre la científicidad de ambas nociones en su aplicación al caso vasco (existencia de *una* nación vasca, o existencia de *una* identidad nacional vasca). El prisma que proponemos en nuestro viaje es el inverso.

Como destaca TEJERINA (1992: 38-45) para el caso de las identidades colectivas, siguiendo a PÉREZ-AGOTE (1994) o CONNOR (1994) —que también extiende la reflexión al concepto de nación—, *la cristalización de la identidad colectiva (...) se basa en atributos comunes o en la participación en hechos simbólicos comunes;*

elementos éstos *que son convertidos por los actores en categorías de adscripción o identificación*, con la particularidad de *generar diferencialidad frente a otros grupos sociales, es decir, establecen unos límites o fronteras entre los grupos*.

A pesar de todo, la importancia de estos atributos no viene dada por su cientificidad —ni siquiera parece, para TEJERINA, *posible determinar los contenidos culturales, atributos y hechos simbólicos comunes*, ya que desde el punto de vista científico *no parece posible hacer una definición esencialista de la identidad colectiva*— sino por su *significación social*. De hecho, aunque no se pueda mantener una definición esencialista de la identidad colectiva, *no ocurre lo mismo con los discursos que los actores mantienen sobre la conciencia de pertenencia al grupo*. Cuestión ésta que en última instancia remite al objeto central de este trabajo: analizar no tanto la existencia de una nación, sino la forma en que ésta se entiende como una *realidad*, una *evidencia social*, al ser compartida colectivamente (o no) por *sus* miembros.

Así, también para CONNOR (1994: 71), las conductas que se asocian al nacionalismo *no se inspiran en «la realidad», sino en «lo que la gente cree que es real»*, de forma que asume la posición de Walter Sulzbach para quien *la historia de la conciencia nacional, a semejanza de la historia de la filosofía, no debe limitarse a describir las ideas de un grupo reducido de personas eminentes sin prestar atención a cuántos seguidores tienen. Como en el caso de la historia de las religiones, necesitamos saber cuál ha sido la respuesta de las masas a las diferentes doctrinas* (1994: 81, cita 22).

Pero, esta respuesta de las masas ante las elaboraciones discursivas nacionalistas —da igual ya que sean ciertas o falsas— no se construye sobre la nada, sino que está mediatizada por la relación o conflicto entre estas propuestas y las de la comunidad objetivada estatalmente en la que se puede insertar la comunidad periférica.

En consecuencia, este trabajo pretende analizar los mecanismos que reproducen la identidad vasca en Iparralde a partir de la forma en que ésta es elaborada primero por ciertas élites (al comienzo de este recorrido no nacionalistas vascas o simplemente protonacionalistas), y después (cuando se cumplan las condiciones antes descritas), por personalidades y sobre todo por movimientos explícitamente nacionalistas; pero con el objetivo fundamental de facilitar un acercamiento que nos permita captar la forma en que estas elaboraciones son asumidas o no (y por qué) entre la ciudadanía. Para ello debemos partir del sustrato de un conflicto de legitimidades, una de las cuales —la estatal— trata de sedimentarse y otra —la periférica— trata de eclosionar primero, asentarse después, y alcanzar la hegemonía finalmente.

Discurriremos, por tanto, en una suerte de bucle ascendente —que no tiene por qué ser melancólico— para analizar primero la forma en el conflicto identitario se resuelve en Iparralde en un juego de suma cero en el que a la estabilización del Estado francés le sigue la consecuente crisis de la identidad vasca y la difuminación objetiva y subjetiva de su territorio. Sin embargo, de la complejidad de este proceso da cuenta el papel que juegan dos figuras determinantes como Garat y Chao quienes, a pesar de asumir la lógica del centro (ambos son fervientes Republicanos), con sus discursos

también comienzan a alimentar esos *atributos comunes* (...) *que son convertidos por los actores en categorías de adscripción o identificación*, con el objetivo *generar diferencialidad frente a otros grupos sociales, es decir, establecen unos límites o fronteras entre los grupos*.

A pesar de todo, si seguimos nuestra propuesta —insistimos en que se trata de una propuesta de acercamiento sin mayores pretensiones que las de enmarcar este viaje—, deberemos completar esta primera aproximación —objetivadora— con la premisa subjetiva que también guía nuestro prisma de análisis, tratando de captar la forma en que estos atributos sedimentan (o no, y por qué) en la ciudadanía. Efectivamente, su imposible sedimentación en un primer momento nos remite de nuevo al conflicto identitario y al consecuente juego de suma cero: es decir, estas elaboraciones, o no son integradas por la ciudadanía, o no existen voluntad en las anteriores élites para que sedimenten..., o ambas cosas. Lo que indudablemente invalida la hipótesis de la existencia de un nacionalismo vasco en Iparralde en el periodo en el que intervienen Garat o Chao. Forzando un poco el argumento, en este periodo podríamos hablar de *un difuso sentimiento de pertenencia nacional* —en Garat o Chao— (decimos que «forzando el argumento», ya que ambos asumen sin complejos su pertenencia a Francia), pero en ningún caso de un *movimiento ideológico organizado*.

Más tarde, en la década de los 30, el movimiento Aintzina recupera todos estos atributos presentes en el discurso diferenciador de Garat o Chao, y los orienta a la acción política. ¿Podríamos hablar, en consecuencia, de un movimiento nacionalista en este periodo? A nuestro juicio tampoco, porque aunque la premisa de la organización política se cumple, en Aintzina, ese *difuso sentimiento de pertenencia nacional* del que habla SMITH no logra superar en Iparralde —imbuida más aún en los efectos del juego de suma cero por los efectos de la I Guerra Mundial— la lógica de las dos patrias que inauguran Garat y Chao. En consecuencia, la preeminencia de la Patria Grande (Francia) sobre la patria chica (Euskadi) impide que se configure un movimiento cuya *ideología ponga a la nación en el centro de sus preocupaciones*. Entre otras cosas —reiteramos— porque, al margen de los deseos de sus (o algunos de sus) dirigentes, en la práctica, Aintzina sigue contando con dos centros, dos naciones.

El nacionalismo sin embargo, eclosiona pocos años más tarde, pero no en forma de movimiento sino en la más acabada expresión individual de un sentimiento de conciencia nacional. Expresión individual, la de Legasse —y antes, en Aintzina, de Goyheneche— y algunos de sus seguidores, que sin embargo no es capaz de sedimentar en forma de un movimiento organizado. Nuevamente, la realidad nos remite a la recepción de «la idea» en la ciudadanía: a la importancia, no de «la idea» (nacionalista) sino de la forma en que la ciudadanía la asume (o no, y por qué).

Será necesario, en consecuencia, avanzar dos pasos en la segunda parte de este trabajo. El primero hace referencia al cómo y por qué se configura ese movimiento político a comienzos de los sesenta de la mano de Enbata. Pero, retomando el hilo argumental de la anterior etapa de este recorrido, su eclosión sólo puede ser captada desde las prefiguraciones identitarias previas (en nuestro viaje las de Garat, Chao, Aintzina y Legasse) a las que se unen los efectos seductores de la existencia de un

nacionalismo arraigado y con mayor recorrido en los territorios vasco-navarros del sur. Sin embargo, la mirada nacionalista en Iparralde no se orienta sólo al pasado y al presente, sino también el futuro, de forma que se hace necesario un duro recorrido de elaboración argumental por parte del primer nacionalismo, de forma que a los aportes previos (Garat, Chao, Aintzina, Legasse) y a los aportes transversales (Campión, Sabino Arana, PNV,...) se una la incertidumbre de un futuro que viene marcado en Francia y en Europa por la efervescencia de las ideologías progresistas. Todo ello aderezado por la extensión de la violencia a las tierras del norte, con sus claras consecuencias sobre la ciudadanía y su sentimiento de pertenencia.

De esta forma, paulatinamente, el nacionalismo entra en un callejón sin salida. Una vez explicitada(s) su(s) propuesta(s) política(s) toma consciencia de sus límites en la difusión social de «la idea». Se entra, así, en una nueva etapa, la actual, de este viaje. Una estación en la que el movimiento nacionalista vuelve a los orígenes de su recorrido: el juego de suma cero que se asienta en la «invisibilización» de los atributos diferenciadores se rompe cuando los nacionalistas sean capaces de ponerse en el centro de la reconfiguración de los mismos (de estos atributos) sobre la base de la «visibilización» del territorio.

Desde ese momento, el territorio se convierte en un atributo más maleable que los anteriores —lengua, historia, tradiciones—, sirviendo las estrategias de adscripción territorial asentadas en el papel de los abertzales en las dinámicas de desarrollo y de reconocimiento local como base para la ruptura de los diques anteriores. Una vez que el viaje que comenzaba en la necesidad ciudadana de «uniformización» nos lleva a la actual estación de «necesaria diferenciación» —sobre la base de un territorio que es apropiado por la ciudadanía— el nacionalismo parecería estar en mejores condiciones para seguir alimentado la adhesión a otros elementos como la lengua, la tradición o la historia que antes eran impermeables para muchos de los y las ciudadanas del norte.

Pero, éste es otro viaje que está comenzando. Todavía nos queda un largo trecho para llegar a esta nueva estación de salida en la que se encuentra la identidad y el nacionalismo vasco en el norte.

Por ahora comenzaremos por el principio.

Capítulo 1

EL CAMINO HACIA «EL MUSEO VIVIENTE»

Cuando se vive durante algunos años en la expirante Euskaria, se han visto tantos, se han jugado tantos partidos de pelota por doquier..., que éstos casi han perdido ya el poder de dar a la imaginación la nota local. Y hoy, además, día de la gran fiesta en la ciudad llamada a convertirse, ¡ay! en una vulgar estación de baños, las gradas que rodean la plaza están atestadas de un público cosmopolita de lastimoso aspecto de banalidad.

Pierre Loti, «La Danza de las espadas», San Juan de Luz, 17 de agosto de 1897, en *El País Vasco. La visión de un mundo que terminó en el XIX*. Zarautz: Bibliomanías.

El siglo XIX casi se cierra en Iparralde con las palabras que pronuncia el Delegado del Ministerio de Instrucción Pública y de las Bellas Artes en la apertura del Congreso de la Tradición Vasca en Donibane Lohitzune:

Hay una tradición que vivifica: es la tradición de los pensamientos espontáneos transmitidos de generación en generación. Hay una tradición que deseca y mata: la tradición de las fórmulas. Las cosas de antaño perseveran, en ciertos aspectos, en las de hoy (...). ¡Cuántas profundidades se ilustran, a menudo, consultando al pueblo sobre sus costumbres, sus usos, su lenguaje! Sin que ello contradiga que, desde una perspectiva superior, tenemos y tendremos la necesidad unos de otros. Pero no es verdad que el punto de vista superior reclame sacrificios inútiles. No, cuanto más vascos seáis, seréis mejores franceses. Trabajaréis con todas vuestras fuerzas para el progreso de vuestra provincia. Y dotaréis a Francia —la dulce Francia, como decían los poetas— de elementos originales (DE FOURCAUD, 1897).

Y no le faltaba razón... Es cierto que habían existido en las décadas previas precursores de la unidad vasca como Garat, Chao o D'Abbadie. Incluso encontramos en sus escritos ciertos ecos que parecerían anteceder a una formulación proto-nacionalista. Pero, sin embargo, en esas fechas no nos es posible constatar la existencia de un nacionalismo organizado en Iparralde: los *elementos originales* de los que habla el Delegado del Ministerio —datos objetivos como la existencia de una lengua propia— carecen de contenido político; a finales de siglo XIX en Iparralde no hay un salto desde la diferencialidad cultural o lingüística a la movilización política, como había sucedido pocos años antes en Bizkaia.

Por el contrario, las palabras que el Delegado del Gobierno pronuncia en la apertura del Congreso de la Tradición *No, cuanto más vascos seáis, mejores franceses seréis*, resuenan atronadoras en la mente de los habitantes de Iparralde de finales del XIX. La identidad de la mayor parte de los vascos del norte había comenzado a integrar el discurso que —entonces, con la urgencia derivada por el «despertar» cultural y político de

la identidad vasca del sur de la mano de Sabino Arana— exclamaba ante el auditorio el Delegado del Gobierno:

Comparo las provincias con familias distintas, iguales en derechos y en deberes, solidarias entre ellas, indisolublemente unidas por una ligación esencial. De la misma forma que cada familia tiene su nombre y sus tradiciones, su patrimonio..., cada provincia tiene su personalidad, sus recursos, sus herencias. Cada una su particularismo y todas se absorben en la indivisible nación. No una nación en exclusión a otras, sino que la nación está a la vez en todas y cada una. Se afirma así un organismo inviolable.

Particularismos absorbidos por la Nación francesa entendida como un organismo inviolable. Este es el punto de partida.

* * *

La verdad es que poco importa si el discurso del Delegado es cierto o no. No es ésta la pregunta a la que debemos responder; tampoco el sociólogo de la religión, como a menudo nos recuerda PÉREZ-AGOTE (1994), debe resolver la veracidad de la existencia de Dios. Lo que importa es que tanto uno —Dios—, como otra —Nación francesa como organismo inviolable—, *existan* a los ojos de la población. Y, parece evidente que, a finales del siglo XIX, Francia *existe* para la ciudadanía de Iparralde. Incluso diríamos más. Es probable que estas palabras aduladoras de la diferencialidad vasca hubieran sido recibidas pocos años después con incredulidad por unos excombatientes que hacía poco habían abrazado una única identidad, francesa, forjada a sangre y fuego en las trincheras de la I Guerra Mundial. Por el contrario, también convendremos en que esas palabras habrían sido rechazadas por importantes sectores de la ciudadanía «del sur», que a finales del siglo XIX descubría un nacionalismo que ya para la Guerra Civil presentaba un inmenso poder social.

¿Por qué esta contradicción? ¿Por qué «los elementos originales» —como el euskera— se abandonan pronto a su suerte en Iparralde, mientras que en el sur se pone en marcha una dinámica de renacimiento cultural y lingüístico? ¿Por qué este espejo inverso? La respuesta debemos buscarla en la forma en que se edifica el Estado a ambos lados de la frontera; y también en la forma en que se asume —o no— esta idea nacional (poco importa ya que sea imaginada) en el sur y en el norte.

Estamos, por tanto, en el punto de partida del viaje identitario en Iparralde. Un viaje que se asienta en las dos dimensiones que necesitamos abordar, la objetiva y la subjetiva:

- Una dinámica «externa» (dirigida desde París) que se concreta en la acción objetiva, real, fáctica de un Estado francés cuya intención es la laminación de aquellos *elementos diferenciales* que pudieran generar una identidad (vasca) que compitiese con la francesa;
- Otra dinámica «interna» (integrada por la ciudadanía de Iparralde) que se suscita en la asunción subjetiva de la pertenencia a la nación francesa.

Bascularemos, por tanto, entre las estrategias del Estado y la forma en que éstas se integran en la ciudadanía, para alcanzar el punto de llegada: la crisis lingüística

e identitaria vasca que eclosiona tras la I Guerra Mundial haciendo omnipresente y omnipotente la identidad francesa frente a la vasca; pero también sentando las bases para que surja, crezca y se reconstruya esta última; para que renazca como «el ave fénix» (JACOB, 1994). En cualquier caso, previamente, debemos acercarnos al proceso que posibilita la delimitación territorial de los Estados francés y español, base de la división de la comunidad vasca, y condición de posibilidad para su integración en dos proyectos nacionales diferenciados.

1.1. El territorio como condición de plausibilidad

Desde una primera dimensión fáctica y objetiva, el territorio se nos presenta como la condición de posibilidad sobre la que se sustenta un determinado Estado. Configura el marco en el que éste está capacitado para ejercer el monopolio legítimo de la violencia sobre sus ciudadanos. Para ello, para su propia existencia, el Estado necesita ser obedecido. Y esta obediencia se obtiene en la medida en que los ciudadanos se perciban como miembros de una determinada comunidad y no de otra (IBARRA, 2005a).

Ello, cuando menos, requiere dos procesos complementarios. Como veremos, el Estado debe construir la Sociedad Nacional sobre la que se sustenta, resultado (a) de la creación de un mercado unificado y de una Administración eficiente, (b) de la socialización política de las masas a través de la enseñanza universal obligatoria, y/o (c) de su integración mediante mecanismos políticos tales como el sufragio universal. Pero esta objetivación no es suficiente sin anclar sus raíces en la conciencia de la ciudadanía. Se hace imprescindible que el Estado, además de la Sociedad Nacional, edifique también una Comunidad Nacional sobre la base de una cultura política que alimente la lealtad de los ciudadanos al Estado y genere un sentimiento de pertenencia a la nación (LETAMENDIA, 1997).

Para ello, paulatinamente, el Estado construye una historia compartida que se asienta en una bandera, un solo modelo de educación, una lengua unificada...; un aparato cuya argamasa no es otra que un nacionalismo que otorga a esta construcción un papel dual: *la* «madre» Patria, símbolo maternal que permite y posibilita la unidad y cohesión de la familia ciudadana, cobijando a sus súbditos, otorgándoles un sentido de solidaridad comunitaria; *el* Estado, delimitado de forma contundente por unas fronteras explícitas que concretan geográficamente el marco sobre el que se asientan las dos condiciones de posibilidad de este proyecto compartido: la obediencia y la diferencia. Y ambas dimensiones se objetivan en el territorio nacional a través de la coerción que únicamente puede ejercer legítimamente el nuevo sujeto colectivo emanado del conjunto de los individuos que interactúan en el marco de unas fronteras claramente delimitadas.

Delimitación y diferencia son, pues, factores determinantes, ya que como apunta IBARRA (2005a: 7) *cada pueblo, cada nación se considera distinto a otra nación y*

sólo cree que puede ser distinto, solo puede sostener y hacer creíble esta categoría de «singularidad» (que le da cohesión y lealtad interna) si no es gobernada por otra nación y su correspondiente Estado.

En definitiva, el nacionalismo (en su acepción moderna) dota de contenido un poder establecido. Configura un nuevo sistema de lealtades necesarias para responder al colapso del fraccionalismo del poder del Antiguo Régimen. Un nacionalismo que activa la identidad colectiva: condición de plausibilidad del Estado.

Pero, como toda identidad, el sistema de identificaciones y lealtades que se pone en marcha para mantener y reproducir el Estado necesita reflejarse en el espejo inverso del «otro» (DUBAR, 1998). Las identidades — y la nacional también — existen en la medida en que se define un «nosotros» en contraposición con «otro»: el resto de colectividades. Por eso, el nacionalismo — y entre ellos el Estatal — reclama y refuerza la diferencialidad subjetiva («nos sentimos diferentes») y objetiva («vivimos diferentes»): ambas se alimentan mutuamente.

La lengua, las comunicaciones, la administración, la prensa e imprenta, las políticas sanitarias y de seguridad... posibilitan que la ciudadanía se sienta ligada al resto de la comunidad, compartiendo un mismo destino, una misma cotidianeidad: esto es, una «comunidad imaginada» que genera lealtades y afinidades entre personas que nunca llegarán a conocerse, a interactuar directamente (ANDERSON, 1993). Todos ellos son elementos objetivos que refuerzan la subjetividad comunitaria. Sin embargo, uno es más sensible, por su carácter liminal. Así, mientras que la unificación lingüística, las — diferenciadas y diferenciadoras — políticas públicas, las redes de comunicación y difusión emanan del centro constructor a las periferias, la frontera, por su esencia, es la pura expresión de la periferia hecha Estado. *Las fronteras son las membranas políticas a través de las cuales la gente, bienes, riqueza e información deben pasar para ser consideradas aceptables o inaceptables por parte del Estado. De este modo, las fronteras son agentes de la seguridad y soberanía del Estado, y la constatación psíquica de las relaciones presentes y pasadas del Estado con sus vecinos* (WILSON & DONAN, 1999: 9). Las fronteras, en definitiva, son las primeras líneas de defensa, instituciones de coerción social y símbolos de una diversidad de poderes estatales. Una barrera roja y blanca, que —baje o suba con mayor o menor facilidad— mana inexorablemente del centro a la periferia, atravesando la (in)con(s)cienza de cada uno de los habitantes de cada Estado.

En consecuencia, la frontera excluye porque se convierte en el límite sobre el que incide el nacionalismo que dota de contenido el Estado. Y excluye doblemente porque este nacionalismo debe impedir la expansión de los vectores que legitiman al Estado vecino.

Respectivamente, en su proceso de consolidación, los Estados necesitan que las «zonas de contacto» sean para sus ciudadanos «zonas de exclusión». Y más aún en territorios como el vasco, que se convertirá durante el siglo XVIII en el punto de encuentro de los modelos enfrentados de construcción estatal, que acometen con todo su ímpetu un choque de trenes que fragmenta definitivamente una comunidad ligada

por una lengua y cultura común. Desde 1789, en consecuencia, la frontera vasca es el límite entre el modelo revolucionario liberal de construcción Estado-nacional y el del conservadurismo del Antiguo Régimen; tampón entre la herejía —para unos— y la reacción —para otros—.

1.1.1. La frontera inter-vasca

Esta frontera que separa a España de Francia (y viceversa) tiene su origen, como apunta LAFOURCADE (1998: 2), en un cierto número de fenómenos de carácter político y económico. Así, el Tratado de los Pirineos de 1679 delimita ésta por primera vez en un acto destinado a *sellar la paz entre las dos monarquías, alterada por enfrentamientos continuos*. Sin embargo, en ningún caso se establece una clara y precisa demarcación. De hecho, un estudio sobre *los límites territoriales de Francia en 1789*, realizado en 1807, concluye la imposibilidad de fijar con precisión las fronteras de Francia en la época de la Revolución. Elemento éste que se explicita en los Cuadernos de Quejas del Bèarn y Bigorre ante los Estados Generales, en los que se demanda una clara delimitación de la demarcación con España. Finalmente, son necesarios tres tratados firmados por Napoleón III e Isabel II en 1856, 1862 y 1866 para la definición del trazado definitivo de una frontera que acaba separando políticamente las comunidades vascas siguiendo el curso del río Bidasoa. A su vez, en este tratado se delimitan las zonas de pesca y se establece el control de paso sobre el río; y a partir de ese momento, se obliga al pago de ciertas tasas para el transporte de mercancías, lo que es aprovechado por parte de algunos habitantes de las poblaciones fronterizas —conocedores de los corredores naturales que unen ambas zonas—, para obtener beneficios del contrabando y el paso ilegal de las fronteras¹⁴.

Pero, además de la dimensión político-diplomática apuntada, también debe subrayarse el papel que juegan las relaciones económicas entre las poblaciones de ambas riveras del Bidasoa a la hora de delimitar la frontera. Así, los tratados (facieras) que se establecen entre comunidades del mismo valle a ambos lados de la *muga* con el objeto de evitar enfrentamientos por el uso de las tierras para el ganado, acaban explicando el sinuoso trazado que se establece a mediados del siglo XVIII (LAFOURCADE, 1998: 12-14).

En consecuencia, aunque el linde político y administrativo entre España y Francia se demarca teniendo en cuenta las previas relaciones económicas de las comunidades que conformarán la frontera, responde sobre todo a la lógica de la construcción de unos Estados que necesitan una clara delimitación del territorio en el que ejercen su soberanía. Sin embargo, este proceso de objetivación político administrativo, necesi-

¹⁴ Nace de esta forma la mítica figura del «mugalari», descrita magistralmente por LOTI (2000a) en su obra *Ramuntxo*, y cuyo halo de misterio y admiración impregna la literatura vasca hasta nuestros días, sirviendo en casos como *Dorregarai, la casa torre* (REKALDE, 1998) de hilo conductor para la reconstrucción novelada de la historia vasca.

ta de la previa cristalización de la diferencialidad de los territorios estatales, y sobre todo de aquellos más sensibles: los fronterizos. Para ello, el Estado debe movilizar todos sus esfuerzos¹⁵.

Así, la historia de enfrentamientos entre Francia y España es determinante para el proceso de construcción de ambos Estados. Las incursiones españolas en Lapurdi durante el siglo XVII, contestadas con ocupaciones francesas en Guipúzcoa, sedimentan —en el largo plazo— la adhesión a Francia y España entre la ciudadanía vasca. Una adscripción que, para PEILLEN (1998), era desconocida a principios de siglo, y que demuestra que el sentimiento de protección y lealtad de los ciudadanos de ambos lados de la frontera hacia sus respectivos Estados va calando en ambas comunidades, distanciándolas inexorablemente.

Por esta razón, la unificación lingüística juega un papel clave desde los primeros años de la Revolución Francesa. Las nuevas élites *tratan de establecer una barrera lingüística en la demarcación franco-española, para impedir contactos transfronterizos en la misma lengua* (PEILLEN, 1998: 109). De la misma forma, los revolucionarios encuentran en estos idiomas un obstáculo a la creación de un mercado unificado, base, como hemos visto, de la consolidación de la Sociedad Nacional. Como apunta el *Informe Grégoire sobre la necesidad de destruir los patois y universalizar el uso de la lengua francesa*, adoptado por la Convención Nacional en 1794...

Esta disparidad de dialectos (existentes en Francia) se ha opuesto a menudo a las operaciones de vuestros representantes en los departamentos. Aquellos que se encontraban en los Pirineos Occidentales en 1792 os señalan que, entre los vascos, un gran número de ellos era accesible al fanatismo, porque el idioma es un obstáculo para la propagación de Las Luces.

Es sobre todo a través de las fronteras que los dialectos —comunes en los límites opuestos— establecen con nuestros enemigos relaciones peligrosas, mientras que, en la extensión de la República, estas jergas son constricciones que incomodan los movimientos del comercio y atenúan las relaciones sociales (Citado en TORREALDAI, 2003: 25).

En paralelo, en la vertiente española se inicia una política de represión (a comienzos de siglo XIX) de la mano de los Borbones, que se acrecienta finalmente con las dictaduras de Primo de Rivera y Franco¹⁶. El euskera, en consecuencia, se convierte en doble enemigo del proceso de construcción estatal. Enemigo del Estado que se edifica a cada lado del Bidasoa, y enemigo de ambos por el carácter transversal de una lengua que no entiende de límites políticos, sino humanos.

En definitiva, la diferenciación de cada escuela nacional obligatoria, de cada sistema de comunicaciones —que en nuestro caso alcanza el paroxismo con el cambio del ancho de vía—, de cada lengua, de cada literatura, la vocación europeísta de

¹⁵ Incluso la represión pura y dura, como veremos en el caso de ciertas comunas de Lapurdi, cuyos ciudadanos son deportados a las Landas, por las sospechas de los Revolucionarios ante la gran cantidad de desertiones en una zona sensible por la contigüidad fronteriza con la España reaccionaria.

¹⁶ Ver, a este respecto, TORREALDAI (2003).

Francia en el siglo xx y aislacionista de España durante el franquismo, acaban por fijar entre muchos de los vascos la más importante de las fronteras: la mental. En consecuencia, durante décadas, la divisoria vasca se jalona de elementos identificadores del Estado, desde el idioma de las señales viarias al estilo de la arquitectura urbana. *Algo que hace evidente a la persona que cruza la frontera que está pasando de un espacio particular a otro. Como en los pasajes rituales, este cambio de contexto obliga al individuo a reflejar su posición ante el cambio de ambiente* (BRAY, 2002: 10). Un pasaje ritual que alcanza su expresión más irrisoria en las «ventas» de la frontera vasca, jalonadas todavía de carteles sobre toros en un lado, y de anuncios de Ricard en el otro. Irrisorios, pero eficaces, porque el Estado pierde su componente nacionalista más expresivo cuando ha triunfado. Desde ese momento se vuelve banal (BILLING, 1995), pero no por ello menos eficaz que 300 m² de bandera rojigualda izada por un ministro de Defensa —da igual que socialista o popular— en la celebración del Día de la Constitución española.

Establecida —o consensuada para unos / impuesta para otros— la frontera entre los dos Estados, puede comenzar el proceso de construcción del Estado-Nación, que como hemos visto necesita de dos pre-requisitos. Una Sociedad Nacional que se *construye* (entendido este término como creación deliberada de un aparato de control político por parte de una clase, partido...); y una Comunidad Nacional que se *forma* (lo que designa un proceso conflictual, involuntario y largamente inconsciente, conducido en el desorden de los enfrentamientos y los compromisos de una masa de ciudadanos anónimos) (BAYART, 1998). Más adelante observaremos los factores que objetivan (*construyen*) el Estado a los ojos de la ciudadanía (territorio, lengua, escuela, ejército, administración unificados...). Pero, para comprender su efectividad, debemos adentrarnos antes en las fórmulas que posibilitan (*forman*) la adscripción individual al nuevo proyecto que se teje en las vías de comunicación, se enseña en la escuela, se «habla» en francés... y que, en última instancia, reclama su deuda de sangre y honor.

1.2. La integración de la nación

Creemos que MEES, DE PABLO y RODRÍGUEZ (1999-2001: 20) nos muestran una importante clave que explica la contradictoria evolución identitaria que se observa a ambos lados de la frontera. Una clave que se asienta en dos formas de acometer el proceso de construcción Estatal (el de España y Francia), configurando también dos escenarios diferentes para el desarrollo de la identidad vasca.

Mientras que en Francia las élites posrevolucionarias, sobre todo las de la III República, afrontaron la construcción de la nación y todos los problemas que conlleva esa tarea con una actitud activa, agresiva e incluso «colonialista», convirtiendo este objetivo en el eje de los presupuestos públicos del nuevo discurso nacionalista, en la España decimonónica predominó la pasividad, la ineficacia y la incapacidad. La debilidad del estado liberal y su angustiada situación financiera se encuentran en la base de las gran-

des lagunas registradas en el proceso de *nation-building* y de las enormes dificultades ante los problemas de penetración, participación en la identidad y la legitimidad. La nación solo se construyó a medias, lo que por otra parte no resultaba sorprendente, ya que según el discurso del moderantismo dominante no había nada que crear, puesto que esta nación española ya era un fenómeno histórico con una larga existencia cuyas raíces se perdían en las tinieblas del pasado. En el marco de este escenario, de *nation-building* laxo e incompleto, las lealtades y particularismos locales y regionales no llegaron a fundirse con el proyecto de la nación española. Contrariamente a lo que ocurría en el Estado francés, quedaba suficiente espacio para su supervivencia, y en algunos casos, para la evolución hacia proyectos nacionales alternativos. En definitiva no fueron los nacionalismos periféricos los que destruyeron una supuesta unidad nacional española, sino que fue el fracaso del nacionalismo español del siglo XIX, o la crisis de su penetración social, el que facilitó, por reacción, el éxito político de los nacionalismos alternativos.

Estos autores destacan el contraste entre el proceso de construcción estatal en España y Francia, haciendo referencia especialmente a los discursos y prácticas de las respectivas élites y a su eficacia sobre la ciudadanía. En este sentido, el papel de las élites del centro —París o Madrid— es determinante, ya que ellas son las portadoras, elaboradoras, *traductor*as de discursos que tratan de interrogar, movilizar e integrar a la ciudadanía de las periferias en el nuevo proyecto nacional: consiguiéndolo en Francia... y menos en España¹⁷. Pero los discursos no bastan. Es necesaria una estructura de plausibilidad, de posibilidad, que permita que éstos sean incorporados, asumidos por la ciudadanía; que permitan que la propuesta de la pertenencia a una nación francesa, más allá de estar basada en la existencia verdadera, verificable de ésta, se fundamente sobre su *verosimilitud* (es decir, que la existencia de la nación sea creíble) para la ciudadanía. Acerquémonos a estos elementos.

1.2.1. Modernización y perifericidad de Iparralde

Ya hemos apuntado cómo el Estado es el resultado del doble proceso de construcción de una Sociedad y una Comunidad. Pero esta doble construcción también discrimina a otros grupos, diferentes del dominante en el centro, los cuales ven impedido su acceso en igualdad de condiciones a los bienes culturales, políticos y, en ocasiones, económicos que distribuye el Estado. Estos grupos pueden permanecer pasivos, o bien reaccionar, al principio, en defensa de su lengua, religión y cultura; o más tarde, reclamando algún tipo de institucionalización política de su territorio (LETAMENDÍA, 1997). En cualquier caso, la emergencia y consistencia de los movimientos nacionalistas periféricos dependerá de la mayor o menor fortaleza de la

¹⁷ De hecho, en el caso francés, la Revolución marca el punto de partida de la construcción del Estado-Nación. Como recuerdan MEES, DE PABLO y RODRÍGUEZ (1999), la divergente evolución del proceso de *nation-building* en España y Francia se encuentra en la voluntad constructora de la nación entre las élites francesas, frente a la arrogancia de las españolas, que consideran que no hay nada que crear. Así, como decimos, no extraña que la Revolución comience, de la mano de Sieyès, por la propia definición de pueblo, del sujeto del Estado y la Nación que se pretenden imbricar.

doble construcción de la Comunidad y la Sociedad nacionales por parte del centro, lo cual, en gran medida, viene determinado por su capacidad para construir un mercado cohesionado. Así, mientras que en el caso francés no se da contradicción entre la localización del centro político y el económico —situados ambos en París—, el motor económico se situará en la periferia política (Euskadi y Cataluña) en el caso español; algo que explica en parte los diferentes grados de desarrollo alcanzados por los movimientos periféricos en ambos Estados¹⁸.

De esta forma, las condiciones de partida son óptimas en el caso de Francia, y apenas existen impedimentos para la consolidación estatal, sobre todo a finales del XIX. Mientras que en «el sur» se da una estructura de plausibilidad que posibilita que una élite económica reclame con éxito el derecho de la periferia política vasca para constituirse, además de en centro económico, en centro político —dotando por tanto de contenido práctico, diferencial... de *utilidad* política a la lengua—, por el contrario en Iparralde, por su carácter política y económicamente periférico, no hay condiciones para que una élite económica sea capaz de elaborar —ni con éxito ni sin él— un discurso que reclame la diferencialidad política vasca a partir de su diferencialidad lingüística (o histórica, o cultural, o de las costumbres...).

Numerosos investigadores han apuntado la importancia de las élites políticas en la elaboración de un discurso nacionalista en respuesta al proceso de modernización (GELLNER, 1988). Esta modernidad se caracterizaría por varios elementos materiales, socio-políticos, científico-técnicos, e ideológicos..., todos ellos derivados del proceso de industrialización y de las condiciones económicas que de él se derivan. Por eso, como resume DE LA ENCINA (2004: 70), *si el proceso de cambio trastoca el estatus tradicional de la gente, ésta ya no podría identificarse en los mismos términos en los que lo hacían las relaciones sociales anteriores al haberse homogeneizado sus modos de vida. No habría posibilidad de establecer nuevas relaciones que configurasen una nueva base identitaria aceptable. En lugar de eso, la gente tendría que echar mano de los atributos que les fuesen propios y cercanos, como el lenguaje, la religión o las distinciones físicas. El nacionalismo se basaría, entonces, en una apelación a tales atributos como expresión de una nueva identidad*. Pero, como decíamos, para que este proceso se desarrolle, es determinante el papel de las *intelligentsias* locales, que tratan de dotar de contenido político a sus culturas respectivas, a sus elementos diferenciales. Parece claro, a este respecto, que el surgimiento del nacionalismo en Bizkaia puede encontrar algunas de sus explicaciones en los efectos de la modernidad, y más concretamente del proceso de industrialización que socava los cimientos de la sociedad tradicional (LINZ, 1986; MEES *et al*, 1999; CORCUERA, 1979). Es un lugar compartido reconocer que este proceso que «aboca a la destrucción del alma vasca» sienta las condiciones de posibilidad para que pueda ser elaborado un discurso nacionalista de la mano de un representante de la élite bizkaína, Sabino Arana; y también posibilita que este discurso cale entre otras élites, para difundirse en parte de la ciudadanía.

¹⁸ Más adelante profundizaremos sobre este proceso de uniformización del mercado nacional y sus efectos sobre las economías periféricas (o periferizadas).

Sin embargo, el hecho de que esta modernidad sea «externa» a Iparralde (JAU-REGUIBERRY, 1994), que la industrialización sea «exógena»; (ETCHEVERRY, 2005)... imposibilita este salto, de forma que el papel «constructor» de la nueva identidad recae en manos de actores externos, la administración del Estado, que se vale de la imposición de un sistema educativo, de una lengua, una historia oficial y unos medios de comunicación homogeneizadores para abanderar el proceso de consolidación de la Comunidad Nacional, también en Iparralde. En consecuencia, las diferencialidades culturales —existentes a ambos lados de la frontera— son hechos pre-existentes que *pueden* condicionar el crecimiento de las naciones, pero sólo eso (DE BLAS, 1984): sólo pueden, como decimos; nada determina que de ellas se derive un discurso nacionalista. O como apunta CONNOR (1998: 4), *bien considerado, la conciencia de los tradicionales atributos tangibles de la nacionalidad, tales como la lengua o la religión compartidas, no resulta determinante. El requisito básico es subjetivo y consiste en la identificación de la población con el grupo: con su pasado, su presente, y lo que es más importante, su destino.*

Pronto volveremos sobre este carácter «arbitrario» de las identidades colectivas (PÉREZ-AGOTE, 1994), ya que es una cuestión determinante para romper la lógica «esencialista» que impide comprender la razón por la que, en un mismo «pueblo»¹⁹ con una misma cultura y lengua, el nacionalismo y la identidad vasca presenten desarrollos tan diferentes en función del lado de la frontera sobre el que hagamos descender el prisma.

Por eso, como veremos más adelante, la Revolución supone un punto de partida en Iparralde. Desde ese momento, con más o menos éxito, las clases en el poder edifican un nuevo discurso desde claves nacionales, comunitarias, que se acompaña de un nuevo modelo de ordenación administrativo, político y cultural. Sin embargo, el Estado Revolucionario encuentra en Iparralde un problema para extender su proyecto. Y es que, como vemos, aunque parece claro que no puede hablarse de la existencia de élites capaces de elaborar un discurso periférico en Iparralde, paradójicamente, el mismo carácter exógeno de la modernización en el País Vasco de Francia también explica la particular relación que se establece durante un cierto periodo de tiempo entre la cultura y tradiciones vascas por una parte, y el clero por otra.

1.2.2. La instrumentalización religiosa

GOÑI y CHARRITTON (2005: 208) no dejan lugar a dudas:

La historia contemporánea de la Iglesia comienza con la Revolución Francesa en la medida en que ésta lanza un gran desafío a las redes monárquicas europeas de la Vieja Cristiandad con el anuncio de la *Declaración de los derechos del hombre y del Ciudadano*, que apartando toda referencia a Dios y a los valores religiosos, se presenta de hecho como una religión de sustitución al cristianismo.

¹⁹ Quizá ahora esté «más de moda» el concepto de «nación», gracias a —algunos— interesantes debates que se están suscitando en torno a la reforma de los estatutos de ciertas Comunidades Autónomas de España.

Concretamente, la importante presencia del catolicismo en Iparralde durante el periodo post-revolucionario va a asentarse en la profunda imbricación de las élites religiosas con la cultura de sus feligreses: simplificando, podría resumirse que para mantener la legitimidad, el clero no tenía otra opción que aceptar los usos y costumbres vascos. Por esta razón, desde el momento en el que triunfa la Revolución francesa, se profundiza la alianza entre unas clases religiosas que tratan de mantener sus privilegios, y los sectores que intentan salvaguardar sus tradiciones y lengua. Y ambos se enfrentan al espíritu laico y centralista sobre el que se pretende edificar el nuevo Estado (JACOB, 1985, 1994; ORPUSTAN, 1980, ITÇAINA, 2005). Paralelamente, y en un juego de espejos, la acción anticlerical de París se une a la negación total de una identidad y cultura local que se identifica con la fe y los principios anti-republicanos.

Para abordar este juego de alianzas y fracturas, debemos tener en cuenta que el proceso de construcción del Estado francés puede ser caracterizado como el más claro ejemplo de difusión de un nacionalismo secular: *El modelo institucionalizado de separación entre Iglesia y Estado, la formación de una cultura nacional secularizada, así como la privatización de la religión, combinan la formación del Estado-nación francés con un nacionalismo secular o laicista* (que se concreta en) *la identidad nacional* (SPOHN, 2003:272). Una perspectiva secular, y en ocasiones anti-religiosa, que se expresa desde la Revolución francesa..., en el nacionalismo francés. En última instancia, este laicismo, además de fundamentarse en la doctrina de Las Luces, se explica por el apoyo e influencia del clero respecto del Antiguo Régimen (REIFFER, 2003), así como por la originaria tradición anti-republicana de la Iglesia católica. Por eso, este nacionalismo secular se enfrenta a la realidad socio-comunitaria de Iparralde. Y aunque, como apunta ITÇAINA (2005: 226), la construcción estado-nacional apenas encuentra en Francia *un discurso global de contestación al Estado-Nación* —en contraste con la respuesta fuerista en el sur—, sí que existen resistencias sectoriales *que se expresan en las reticencias cara a la uniformización del Código rural (...), disposiciones del Código Civil concernientes a la transmisión de la propiedad, a la política lingüística o a la circunscripción*.

Concretamente, al comienzo de la Revolución, la Diócesis de Baiona regía en gran parte de los territorios bajo-navarros, además de los de Lapurdi. Por su parte, Zuberoa quedaba inscrita en el obispado bearnés de Olorón. De esta forma, el Prelado Bayonés Monseñor Villevielle es elegido como diputado por el estamento clerical de Navarra en las elecciones a los Estados Generales de Francia, recibiendo el mandato de velar por el mantenimiento de los fueros, privilegios y libertades de la provincia. A juicio de DESPLAT (1991), éste es uno de los inspiradores del Cuaderno de Dolencias navarro, en el que se reivindicaba el juramento del rey a sus vasallos y viceversa, recordando de esta forma el carácter constitucional y electivo de la monarquía navarra. Evidentemente, y a la luz de la evolución de los acontecimientos, esta posición dejaba al sacerdote en una situación delicada. Lo que se concreta en su exilio tras la negativa a aceptar la constitución civil del clero en 1790. Pero con su salida de Iparralde —que se acompaña de muchos otros sacerdotes refractarios— se

deja también vía libre para el nombramiento de eclesiásticos constitucionales, que sin embargo, van a sufrir en ocasiones el rechazo de parte de la ciudadanía vasca. La razón de esta desafección ciudadana al clero constitucional se encontraría, a juicio de DESPLAT, en un profundo conservadurismo religioso que, sin embargo, éste no se atreve a extender al ámbito social y político. Pero, de lo que no cabe duda es que por su hostilidad hacia el mensaje revolucionario, el clero vasco *se convirtió* — sobre todo desde mediados del XIX — *en el defensor de los valores de las derechas políticas, defendiendo la familia y el trabajo, e insistiendo sobre la irreductible diferencialidad de la identidad regional* (DESPLAT, 1991: 74).

En este sentido, el clero se sirve del euskera como barrera para exorcizar los valores republicanos. *En sus manos, la lengua vasca se convertía en un instrumento de reacción clerical que politizaba a la población tras la influencia de los notables locales y las élites religiosas (...) La iglesia, a través de la manipulación de los elementos étnicos, garantizaba un predominio en el País Vasco que sobrepasaba el nivel de religiosidad de cualquier otra región* (JACOB, 1994: 42). Algo, por otra parte, que ya se intuía en los periodos inmediatamente posteriores a la Revolución, como refleja el «Informe del Comité de Salvación Pública sobre los idiomas», el «rapport Barrère»:

Quiero hablaros del pueblo vasco. Ocupa la extremidad de los Pirineos Occidentales (...) Una lengua sonora e imaginada es observada como el punto de partida de su origen y herencia transmitida por sus ancestros. Pero hay sacerdotes, y éstos se sirven de su idioma para fanatizarles; (porque) ellos ignoran la lengua francesa y la lengua de las leyes de la República (Citado en TORREALDAI, 2003).

Como se ve, el clero goza en ese periodo de una posición de fuerza con respecto a la administración del Estado. Estos últimos sólo dominaban el francés, idioma todavía poco usado en el ámbito rural, mientras que los sacerdotes, por su conocimiento de ambas lenguas, se convertían en los únicos mediadores entre la realidad local (expresada en euskera) y las aspiraciones del centro (elaboradas en francés).

Además, como veremos a continuación, el sistema de sucesión vasco que garantizaba la unidad de la *etxea* otorgando la potestad de la herencia únicamente al primogénito, establecía un sistema de jerarquía social inerte, incentivaba la emigración vasca, y servía de «surtidor» de nuevas generaciones que engrosaban de «segundones» las filas del clero. En definitiva, se convertía en un instrumento evidente de control social conservador, posibilitando el establecimiento de una válvula de escape que garantizaba la estabilidad social, incrementando indirectamente el peso específico del clero²⁰. En consecuencia, no debe extrañar que estas élites religiosas se convirtieran en abanderados (interesados) del mantenimiento de la tradición sucesoria vasca, o de la enseñanza del euskera: en definitiva de las costumbres

²⁰ Como señala JACOB (1994: 48), *la habilidad de la Iglesia y las leyes comunitarias para crear una válvula de escape a través de la cual el conflicto social y económico era controlado, servía para reforzar su propia autoridad y para mantenerla inmutable durante generaciones.*

vascas, explicitadas políticamente en un modelo de organización asentado en las *Biltzarrak*²¹.

En consecuencia, *la influencia del clero en la cultura vasca debe ser comprendida desde dos contextos: primero, como una relación orgánica que se desarrolla en Iparralde durante centurias; segundo, como una forma social y política de autoridad que se consolida ante la ausencia virtual en Iparralde de una estructura feudal o real de control, común en otras áreas de Francia, incluido el cercano Bèarn* (JACOB, 1994: 48).

Esta cuestión, indudablemente, tiene que ver con el hecho de que la intrusión de la autoridad del Estado en Iparralde se mostrase de forma bastante incompleta hasta la Tercera República (1870) (JACOB, 1994). Como recuerda WEBER (1979), *se había creado Francia; ahora faltaba crear a los Franceses*; y para ello era necesario establecer una acción eficaz que se asentase sobre los pilares de la educación, el transporte, el desarrollo militar... y sobre todo en la transformación de las relaciones entre el Estado y la Iglesia para penetrar en una sociedad rural que «ignoraba» al Estado republicano, cuando no le era hostil²². Como resume JACOB (1994: 40):

El País Vasco en los primeros tiempos de la Tercera República ofrece un esquema estable de autoridad política y social que lo convierte en un bastión de conservadurismo religioso en el clima político anticlerical y radical de la nueva República. (...) (Pero) los temas étnicos se encontraban subordinados a los religiosos, y no existía movilización local más allá de la égida de la iglesia. La identificación entre la cultura vasca y la religión es la base de su potencia en este periodo. En consecuencia, cuando el Estado rompa el vínculo entre la cultura vasca y el catolicismo, la cultura vasca se verá huérfana de una élite unificada, (incapaz de trascender) los tradicionales contornos de su movilización política contra el Estado.

No extraña, en consecuencia, que la administración del Estado comience a observar con preocupación esta situación, concretándose las primeras medidas tras la definitiva consolidación de la III República. Así, en 1901 se redacta el primer catecismo en francés, se rechazan las autorizaciones para las congregaciones y se les impide el derecho a la enseñanza. De igual suerte, el 11 de diciembre de 1905 se vota la ley de separación de la Iglesia y el Estado, en febrero se hace inventario de los bienes ecle-

²¹ En el caso de Lapurdi, su legitimidad se fundamentaba sobre la base de la *costumbre*, apoyándose en un Biltzar con poderes de gestión (tierras comunes, impuestos, comunicaciones). Este Biltzar se componía de delegados parroquiales —sin representación de la nobleza—, con lo que se configura como una suerte de Tercer Estado sin poderes legislativos ni judiciales (pertenecientes al Rey y al Parlamento de Burdeos respectivamente). De la misma manera, Soule —o Zuberoa— se rige por el principio de la costumbre. La organización del Tercer Estado se establecía en el *Silviet* (equivalente al Biltzar de Lapurdi), constituido por representantes de las diferentes circunscripciones y burgos. Por su parte, la nobleza y el clero se reúnen en la Corte de Orda, estableciéndose grandes conflictos entre ambas instituciones que precipitan finalmente la crisis de este modelo institucional. Por último, Baja Navarra conserva las estructuras de gobierno anteriores, organizándose en las Cortes de Navarra (o Estados Generales), entendidas como instancia de gobierno con capacidad legislativa hasta 1748. Estos Estados Generales, a diferencia de las otras dos provincias, aglutinan a representantes del clero, nobleza y tercer estado (GOYHENETCHE, 1999).

²² Si bien, como recoge ITÇAINA (2005) de AGULHON (1979a), no se deba subestimar el proceso de politización que se pone en marcha en el medio rural desde la II República.

siásticos, se expulsa a los estudiantes del Seminario Mayor de Baiona y se confisca el de Larresoro en 1906, de forma que sus miembros deben ser acogidos en Belloc. En cualquier caso, y más allá de ciertas reacciones furibundas, la Iglesia vasca se va acomodando a la situación, de forma que para verano de 1903 solo mantenían su postura intransigente 10 sacerdotes «refractarios». En definitiva, el clero se resigna ante la obligación de aceptar las medidas propuestas²³.

De esta forma, como apunta ARBELBIDE (1996), quien había sido el mayor aliado de la cultura vasca pasa a convertirse desde ese momento en un instrumento para su debilitación. Y es que, como subraya ITÇAINA (2005: 227), *la disidencia había sido práctica, pero no ideológica. Si la mayoría del clero predicaba a favor de la integración francesa, no era más que para combatir desde el interior a un Estado anti-clerical. Así el discurso evoluciona de una incitación implícita a la insumisión, a una celebración del patriotismo francés, hasta llegar a la apología del sacrificio en 1914.*

De esta guisa, el patriotismo francés comienza a impregnar los catecismos, que sirven de primera toma de contacto con el Estado para los jóvenes educados por la Iglesia: *¿Tienes compromisos con el pueblo? Si, debo respetar a los dirigentes del pueblo, debo obedecer las leyes (...). Los deberes más importantes para con el pueblo son: pagar los impuestos, defender al pueblo por necesidad y con sangre, votar a conciencia.* Estos son algunos de los compromisos cristianos que podemos rescatar del Catecismo de la diócesis de Baiona en 1950 (ARBELBIDE, 1996: 32). En consecuencia, el vasco, sobre el que la Iglesia ejercía un poder en muchos casos determinante, se encuentra ante una nueva disyuntiva: *una cosa es no obedecer al Estado, vale; la Iglesia había hecho lo mismo hasta entonces. Pero, ahora, ¿se debe desobedecer a la Iglesia (que como hemos visto, en su catecismo obliga la obediencia al Estado)? Era negarse a sí mismos. Fueron tiempos difíciles* (Ibíd., 34). Y es que, también para ARBELBIDE, los sacerdotes de la III República, si bien no serán republicanos en un primer momento, por el contrario, y ante todo, siempre serán franceses. De hecho, son capaces de obedecer al Estado más allá de sus propios intereses religiosos; aunque, sin embargo, muchos de ellos desobedezcan a sus superiores años después, negándose cumplir las órdenes recibidas sobre la necesidad de promocionar la enseñanza del euskera (Ibíd., 35).

En definitiva, como recoge ITÇAINA (2005: 228) de FORD (1993), entre las élites revolucionarias de comienzos del siglo xx, la nación republicana se había modelado, además de gracias a la memoria revolucionaria y a la apropiación del nacionalismo por parte de la Nueva Derecha de los años 1890, también de la mano de la *preeminencia del conflicto religioso como el hecho principal de la vida política y cultural francesa*. Así, los furibundos ataques de la Iglesia y de las élites conservadoras entre 1890 y 1914 —a los que más adelante aludiremos— son dirigidos contra el

²³ Sobre todo tras el concordato con la Iglesia firmado por Napoleón I, que aportaba recursos financieros para pagar el salario del clero, pudiendo el Estado, como contrapartida, tomar parte en el nombramiento de los regentes de cada diócesis.

legislador «anticlerical», pero de ninguna manera condenan el Régimen: *una vez que el principio republicano es aceptado (...), no será puesto en causa, distinguiéndose (por ejemplo en el semanario conservador Eskualduna) esta adhesión de la crítica.*

Pero, siguiendo a ITÇAINA (2005: 229-230),

la centralidad del argumento religioso en el debate político va a dotar a esta integración de una dimensión particularista: la Iglesia acepta el Régimen sin que, sin embargo, asuma una concepción individualista de la ciudadanía. Si el voto era legitimado por el clero, no lo era tanto como expresión de una voluntad individual sino bajo una forma comunitaria y contestataria (...).

La implicación política del clero bajo la III República —como veremos— tiene como efecto hacer aceptar el principio de la participación electoral como rito cívico. El voto deviene en obligación moral, la abstención en pecado.

De forma que, paradójicamente *la actitud de hostilidad hacia el Régimen (...) refuerza la legitimidad de los ritos de participación.* Más aún, sienta las bases de un *voto comunitario*, en el que *la naturaleza del mandato se aleja de la representación libre: es una agregación de intereses, enmascarado por el discurso sobre la representación identitaria de los vascos creyentes.* Se sientan, así, las bases para la «sacralización del clientelismo»

Un elemento determinante éste, ya que, cuando a caballo entre el siglo XIX y XX, la administración del Estado trate de hacer acto de presencia de forma fáctica en este territorio por primera vez —compitiendo así con el anterior modelo de relaciones unívocas entre el clero y la ciudadanía...—, sin embargo, todavía no podrá asumir un papel preponderante. Debe valerse de otros actores claves en Iparralde: los notables, cuyo terreno para consolidarse había sido abonado por la politización de la Iglesia.

1.2.3. El modelo notabiliar y la traducción cultural

Como bien es sabido, el sistema de organización centralizada del Estado francés genera un modelo de desarrollo económico y de control político que fluye de los respectivos centros estatales, regionales y departamentales a las diferentes circunscripciones, comarcas y municipios. De esta forma, a medida que decrece el peso de la Iglesia en Iparralde, una serie de actores van a convertirse en la élite mediadora entre el centro y la periferia, posibilitando la implementación local de las decisiones tomadas a nivel nacional. Pero estos notables no solo facilitan una relación de dominación, sino que son la piedra angular de la interacción e imbricación de los dos ámbitos (locales y nacionales). El notable se configura, en consecuencia, como el mediador entre el centro y la periferia. Pasa a ser el instrumento que coordina unas políticas planificadas desde fuera del territorio, pero implementadas directamente en el terreno local gracias a él.

Más allá de los notarios, médicos y demás «ciudadanos ilustrados», determinados cargos electos asumen un papel esencial en esa tarea. Así, el electo local se ve

condicionado por el límite temporal que marca su reelección: debe conservar obligatoriamente el contacto directo con su electorado, obteniendo resultados en el corto plazo. O dicho de otra forma, si quiere preservar la confianza que le permite obtener el puesto de diputado, consejero general o alcalde, éste debe asumir forzosamente la cultura política de «sus ciudadanos». Esta doble relación del electo con su medio y con el Estado le obliga a realizar un discurso dual: realista en los círculos de toma de decisiones, y empático con el medio (FOURQUET, 1988): un medio conservador y euskaldun, mediatizado durante décadas, como hemos visto, por la Iglesia.

Pero, además del temporal, el límite territorial de su «feudo» también condiciona su acción. *El electo local es electo de su circunscripción electoral*, de manera que su horizonte espacial se reduce al «coto de caza», o como mucho a los territorios sobre los que, indirectamente, puede influir. Según FOURQUET (1988), teniendo en cuenta la falta de reconocimiento institucional de Iparralde, éste es otro elemento que determina la incapacidad local para poner en marcha estrategias políticas para un territorio inexistente como Iparralde. Así, el notable será vasco, pero no será electo de Iparralde, sino de la costa o del interior, de tal o cual cantón o municipio. De tal suerte que, habida cuenta de la falta de reconocimiento institucional local, el territorio vasco se evapora a los ojos de la ciudadanía. Iparralde se fragmenta en un puzzle cuyas piezas dejan de encajar durante décadas.

En cualquier caso, con su cercanía a la ciudadanía local, asumiendo su cultura, y con su prudencia en el centro, admitiendo sus directrices, el notable (electo) se convierte en un nexo de unión para garantizar a la población el desarrollo local, y al centro su control en la periferia: todo ello a través de un modelo de relaciones clientelares que le posibilita mantener una posición política privilegiada en el escenario político local, en ocasiones durante décadas.

Porque este gran electo también es mediador entre dos formas sociales presentes en el hexágono: la tradicional y la moderna. Como apunta el profesor JAUREGUI-BERRY

éste continúa perteneciendo a la sociedad tradicional y participa del funcionamiento de la comunidad. Conoce desde dentro sus prácticas, sus creencias y sus formas de ser. Pero está, así mismo, integrado en la sociedad moderna. Comprende sus compromisos y sus reglas. (...) Gracias a los notables, el Estado se acomoda a las tradiciones locales y las comunidades locales al Estado moderno (...). El notable es un traductor intercultural: adapta las demandas locales a las reglas de funcionamiento institucional nacional, y traduce las expectativas del Estado en términos comprensibles a la mentalidad tradicional (1994: 46).

O dicho de otra forma, la expresión del poder local tras la Revolución hace del Estado una entidad *a la vez cercana y lejana, a la vez material e inmaterial, a la vez visible e invisible* (BIDART, 1991a: 44). Una dualidad en cuyo epicentro se encontrarían estos notables, mediando entre los dos polos sobre los que se asienta la evolución del mundo rural vasco; *la historia de unas relaciones complejas, móviles, a menudo tumultuosas entre dos lógicas* (1991a:45): (a) la de un Estado que comienza a asumir las funciones desarrolladas hasta entonces por la Iglesia —como el registro de na-

cimientos y defunciones—, que posibilita la organización de la expresión política a través de las elecciones, y *que hace del control de la institución municipal la apuesta central de las luchas políticas intra-comunitarias*; y (b) *la lógica comunitaria que inspira el sistema relacional inter-individual (el mantenimiento del uso del derecho del primogénito, del vasco como lengua de comunicación social, de las relaciones de vecindad...)*. Dos polos con los que el gran electo debe lidiar.

Por esta razón, como veremos más adelante, muchos de los notables van a manifestar en un primer momento cierta apertura hacia la cultura y tradiciones vascas (sobre todo, como apunta LARZABAL —2005: 240—, cuando se instaure el sufragio universal), hasta que la crisis identitaria haga innecesaria esta pose, de forma que pasen a abrazar, en la mayor parte de los casos, el discurso jacobino que fluye desde París.

Pero la evolución del contexto complica aún más la pose vasquista de los electos de Iparralde. Así, el desarrollo económico que tiene lugar en Francia se concreta en el País Vasco en un (relativo) proceso de industrialización en la costa, y en la transformación de las relaciones productivas en el entorno rural. Además, la propia configuración geoterritorial que posibilita la evolución del litoral relega al interior a una situación de infra-desarrollo²⁴, amplificándose los efectos desestructuradores de la modernización sobre la identidad en el interior del País Vasco.

Paulatinamente, las tradicionales relaciones de poder se transforman. De anteriores «familias de notables» —algunas de las cuales se apoyaban, además de en el conservadorismo, en la identidad vasca para mantener su dominio en la sociedad—, poco a poco se pasa a una estructura centrada en «partidos de notables» que tratan de movilizar a la población a partir de principios ideológicos y políticos que ahora se explican en clave estatal —y por tanto no local—. De esta forma, conectando con la tradición católica-conservadora anterior, Iparralde se convierte en un terreno abonado para el desarrollo de la derecha: fundamentalmente la democracia-cristiana (UDF), y en menor medida —hasta la V República— el Gaullismo (RPR) (IZQUIERDO, 1998 y 2001).

1.2.4. Movilidad y crisis del modelo inerte de reproducción social

En última instancia, la Revolución habría sentado las bases del proceso de modernización exógeno en Iparralde. Hasta ese momento, como nos recuerda BIDART (1991a, 42) *el principio comunitario que rige las unidades sociales vascas está centrado sobre un dispositivo fundamental que asegura su reproducción, el derecho del primogénito*.

²⁴ La suavidad de los Pirineos en la costa convierte a la provincia de Lapurdi en un eje estratégico en las comunicaciones entre España y el resto de Europa. Por el contrario, en el interior se alcanzan cotas cercanas a los 1000 metros de altitud, con lo que el nivel de aislamiento —sobre todo en Zuberoa— es mayor.

Este no solamente instituye una relación económica —el mantenimiento del carácter indivisible del patrimonio—, sino que crea generalmente una relación de poder: la dominación de los primogénitos sobre los hermanos menores, con los beneficios materiales y simbólicos que los acompañan. La transmisión de una generación a otra del patrimonio familiar en su totalidad (...) imprime al paisaje económico y social de la comunidad unos rasgos de estabilidad, de inercia que solamente pueden turbar las eventuales protestas de los hermanos menores.

Sin embargo, siguiendo a BIDART (1991a: 45-48) la supresión de este derecho del primogénito tras la Revolución introduce en la sociedad vasca el conflicto y el cambio social: surgen expectativas de movilidad social que se insertan en *el corazón de las estrategias educativas familiares, transformando las relaciones sociales tradicionales y haciendo acceder en los ambientes campesinos a nuevas élites detentadoras de un capital cultural* (en la mayor parte de los casos notables a los que hemos aludido) *con el deseo de convertirlo en capital económico*. Un proceso, que a juicio de este profesor, *corresponde a la transformación de los mecanismos de reproducción identitaria (siendo la desvasquización uno de los índices más significativos)*. En definitiva, con la eliminación de las bases tradicionales de la estabilidad familiar (y social) vasca, se abre la espita de una movilidad económica cuyo referente es el centro parisino y la cultura de él emanada. Se hace necesario, en consecuencia, un travestismo identitario en los padres y madres de Iparralde, que se concreta en la transmisión unívoca del sentimiento de pertenencia (francés) y su lengua para sus hijos e hijas.

Expectativas de movilidad / ascensión social y sistema de mediación comunitaria que van de la mano, como reflejan las últimas notas que nos legó Manex GOYHENE-TCHE (2005a: 56), ya que paulatinamente va emergiendo una élite buscada por las autoridades gracias al aumento de los fondos prefectorales, sustentada en la fortuna, la carrera militar o administrativa y el prestigio social, con el objeto de que sirva de intermediaria entre la población y la administración. Un proceso que se traduce en la formación de una «lista de notables comunales», concentrada esencialmente en el cuerpo de electores censitarios, que *ejercen una influencia social, económica y política determinante en el mundo rural del siglo XIX...*

Un mundo, el rural, que comienza a integrar un sentimiento de inferioridad de su cultura e identidad...

* * *

En conclusión, debemos subrayar, por sus implicaciones, el hecho de que la modernidad en Iparralde sea importada, que no surja de la propia realidad local, sino que fluya desde París a la periferia vasca (JAUREGUIBERRY, 1994).

De forma que volvemos de nuevo al papel de la modernidad como clave para la comprensión del surgimiento del nacionalismo. Por eso, por la externalidad de esta dinámica en Iparralde, podemos entender mejor por qué, a diferencia de Bizkaia o Gipuzkoa, el nacionalismo que se consolida en «el norte» no es el vasco, sino francés. GELLNER (1998) subraya el papel del desarrollo de las economías modernas industriales en el nacimiento del nacionalismo. De la misma forma, considera que

las sociedades más igualitarias —en las que los individuos pueden participar en los procesos políticos de forma directa— son las que generan la estructura de plausibilidad que posibilita la eclosión y difusión del discurso nacionalista. Por tanto, aunque puedan existir expresiones nacionalistas antes de la época moderna (SMITH, 2000), parece evidente que a partir de ese momento resultan más eficaces. Pero, el único nacionalismo que puede adecuarse en Iparralde a las nuevas condiciones modernas, para que sus ideas sean incorporadas por parte de la ciudadanía en su inconsciente colectivo, es el francés. Un nacionalismo que, como veremos a continuación, es cimentado definitivamente por la acción objetiva, fáctica, del Estado.

En definitiva, (a) la inexistencia de élites capaces de elaborar un discurso político diferencial como consecuencia de la perifericidad de Iparralde se une a (b) la crisis de las élites religiosas que instrumentalizaban para sus intereses a la cultura vasca, (c) a la consolidación de un sistema clientelar que fluye de París a la periferia vasca a través de unos notables mediadores entre la tradición y la modernidad y (d) a la introducción de un sistema de movilidad social que aparca, por su «ineficacia», los elementos culturales y lingüísticos diferenciadores de los vascos. Se sientan las bases subjetivas para que la máquina Estatal pueda hacer creíble en la mente de los y las ciudadanas de Iparralde su pertenencia a una nación que habla francés, y que como mucho... mantiene sus «particularismos».

1.3. La maquinaria del estado

Salta a la vista que el doble proceso de construcción de la Sociedad y Comunidad nacionales necesarias para que cristalice la idea Estado-nacional se fortalece en Francia a consecuencia de las implicaciones prácticas e ideológicas de la Revolución.

1.3.1. El modelo de construcción nacional en Francia

Pero antes de abordar la forma en que el Estado revolucionario acomete la ordenación territorial de su poder, debemos detenernos brevemente para comprender la base ideológica sobre la que se sustenta.

Dicho de otra forma, la caracterización del control político del poder ejercido sobre el territorio permite acercarnos al análisis de los Estados. Así, el primero de los modelos que se asume históricamente es el unitario, y nace con la instauración del absolutismo en el espacio geográfico de las naciones imperiales marítimas entre las que se encontraba Francia. En estos territorios, la formación del Estado, que requería de la ausencia de una densa concentración de ciudades poderosas, fue tanto más fácil cuanto más alejado se hallaba de la Contrarreforma Católica. En cualquier caso, según el profesor SEILER (1999) la configuración del Estado francés puede caracterizarse como una construcción por dominación, de tal forma que para edificarlo

se utilizó el monopolio de la coacción física legítima en sentido weberiano. Se trata en consecuencia —señala— de un modelo de construcción en el que el Estado es el centro que instruye lo social. Elemento éste que configura a Francia como un Estado «fuerte» en el que apenas existe espacio para la sociedad civil tras la eliminación de las formaciones corporativas que le son propias (TOCQUEVILLE, 1982).

Como decimos, hemos de tener en cuenta que el Estado no abarca la totalidad de la vida social y económica en las sociedades occidentales. Queda una esfera de acción independiente, la de los individuos y las asociaciones privadas. A pesar de todo, la frontera entre el Estado y esta sociedad civil es difusa, lo que nos obliga a distinguir entre dos modelos de sociedades: las de *Estado Fuerte*, en las que éste se concibe por encima y separado de la sociedad civil, proporcionando estructura para ella; y las de *Estado Débil* en las que éste es más sencillo, más limitado y se funde en la frontera con la sociedad civil misma (KEATING, 1996). Ambas configuraciones estatales van a ser causa y a su vez consecuencia de dos bases teóricas. Así el pensamiento de LOCKE, que planteaba un Estado nacido para preservar a la sociedad defendiéndola de sus peligros, encaja y promueve el modelo anglosajón de Estado débil. Por el contrario, el pensamiento roussoniano, basado en la «voluntad general» que surgía para regenerar una sociedad corrompida por la desigualdad de las fortunas, es asumido por los revolucionarios franceses y, paralelamente, traducido en una fuerte centralización estatal (LETAMENDÍA, 1997). En este sentido, Francia es quien mejor representa el modelo de Estado fuerte, con su tradición centralizada como expresión principal de la nación y su unidad. Principio de unidad que tuvo sus raíces en el absolutismo que había triunfado —en la mayor parte de Francia, aunque en menor medida en Iparralde— frente a los intereses particularistas y locales, pero que es llevado mucho más allá, siendo dotado del discurso de la legitimidad democrática por los regímenes posrevolucionarios.

De esta forma, el cruce del modelo unitario con el fuerte —que se ejemplifica en Francia— establece una forma de Estado en el que la pertenencia a la comunidad nacional está abierta a los que viven en un territorio, donde todos son iguales ante la ley. Las libertades individuales se convierten en el centro, y precisamente a consecuencia de la doctrina de la soberanía popular no se consideran legítimas las formas de acción colectiva que no pasen por el Estado-nación. La tradición roussoniana dota de un contenido cívico al nacionalismo francés, en la medida en que tiende a partir del individuo para edificar la nación; pero posibilita una concepción que no deja espacio intermedio entre estas dos realidades: no hay lugar para una autoridad intermedia entre el Estado y el individuo, ambos fundidos en la idea de «pueblo», «nación», o «la universalidad de los ciudadanos franceses»²⁵. La democracia significa, por tanto,

²⁵ BELLO (1991) realiza una interesante reflexión en torno al nivel «democrático» de los periodos inmediatamente posteriores a la Revolución, tratando de observar hasta qué punto la práctica revolucionaria respondía o no a las tesis de Rousseau. Así, observa las diferentes definiciones de la soberanía popular en las constituciones que median entre 1789 y 1794. Tras destacar las tres delimitaciones terminológicas que hemos apuntado (pueblo, nación y universalidad de los ciudadanos franceses), intenta poner en evidencia las constricciones liberales que a lo largo del proceso reducen el número de ciudadanos portadores de la soberanía popular a partir de ciertos límites materiales (propiedad, renta...).

unidad nacional, centralización y uniformidad (KEATING, 1996). Y un idioma único, como vemos en el Informe Grégoire sobre la «necesidad de destruir los *patois* y universalizar el uso de la lengua francesa». Un texto de 1794 en el que tras una extensa argumentación económica, cultural... se concluye *que la unidad del idioma es una parte integrante de la Revolución* (citado en TORREALDAI, 2003: 27).

Como apunta LABORDE (2001) esta cuestión está íntimamente ligada con los principios identitarios de la libertad, fraternidad, igualdad y laicidad desde los que se erige el nuevo Estado tras la Revolución. Así, *libertad* implica auto-determinación racional desde el ejercicio de la autonomía individual: *desde Descartes a Sartre, a través de Voltaire y Benda, los intelectuales franceses han tomado esta cuestión como paradigma que posibilita al ser humano la capacidad de decir no, de usar las facultades racionales para superar las tradiciones y prejuicios*. Las ligazones particulares son atributos contingentes de la identidad individual y, por lo tanto, la dignidad humana se liga con la emancipación de las limitaciones culturales. Desde este punto de vista, continúa LABORDE, la razón de ser de la educación republicana, tal y como se elabora desde la perspectiva revolucionaria, es aportar al niño unos elementos críticos esenciales para ejercer derechos asociados con la libertad de autonomía. De forma que la función de la escuela no es garantizar el respeto de las particularidades culturales, sociales o étnicas, sino tratar que este niño sea capaz de desarrollar su autonomía, permitiéndole distanciarse de sus afiliaciones originales. Se separa, así, la adscripción cultural (diferente a la estatal) de la esfera pública, como forma de garantizar la igualdad (o uniformidad) en el tratamiento de los individuos²⁶.

De hecho, el término *igualdad*, como recoge LABORDE de SCHNAPPER (1999), remite a una concepción según la cual las diferencias culturales no son importantes cara a la esencial unidad humana. Como consagra la Declaración de Derechos del Hombre de 1789, esta unidad demanda que los individuos sean respetados *sin distinción de origen, raza o religión*. Así, las políticas estatales deben tratar de reducir las desigualdades estructurales, más que contribuir a la creación de la diferencia cultural a través de políticas de acción positiva y de atribución de derechos especiales a comunidades particulares. De forma que la concepción de *fraternidad* acaba remitiendo también a la visión de la República como comunidad pública de similares, más que comunidad privada de «otros». En última instancia, los ciudadanos deben ser capaces de dejar tras de sí los intereses privados y sus identidades particulares para promover el bien común.

Estos tres pilares, en última instancia, se resumen en el principio de la *laicidad*. Y aunque en primera instancia éste remitía a la necesidad de diferenciación entre Iglesia y Estado, ha acabado refiriéndose finalmente a la separación entre la esfera pública y la privada. En definitiva, en la ideología republicana actual, esta esfera pública —en nombre de la autonomía, de la igualdad de respeto, de la solidaridad cívica— debe permanecer neutral respecto de las prácticas sociales privadas, incluidas la religión, los estilos de vida y las preferencias culturales (LABORDE, 2001)...

²⁶ Vid. *Infra*.

... aunque las ascuas humeantes de los incendios de los suburbios de Paris, Toulouse, Marsella, Saint Denis lo contradigan... hasta el punto de que Chirac haya reconocido «errores» en el desarrollo de una identidad francesa sustentada en los cuatro pilares a los que hemos aludido...

1.3.2. *La organización territorial del Estado*

En paralelo, a medida que avanza la Revolución se profundiza en el carácter contradictorio de la nueva democracia que se alumbraba. Sieyès, asumiendo la teoría del Contrato Social de Rousseau identifica la nación con el pueblo francés, no desde un punto de vista étnico sino social. Una concepción universal de la ciudadanía que, como hemos visto, exige el abandono de las particularidades locales y religiosas para alcanzar la igualdad. Sin embargo, esta concepción extensa de la ciudadanía republicana se ve limitada en la práctica desde dos puntos de vista. Así, como señala LETAMENDIA (1991: 152)

la respuesta del Abate Sieyès en el panfleto (...) ¿Qué es el Tercer Estado? (...) funda el orden censitario de las democracias burguesas del siglo XIX (...). El Estado —continúa— es una empresa cuyos accionistas son los ciudadanos propietarios (...). Si bien la base de la pirámide es relativamente amplia (...) las referencias teóricas a la igualdad quedan rotas en mil pedazos al establecerse la equivalencia entre el voto y la propiedad²⁷.

De la misma forma, el problema de los mandatos políticos se sitúa pronto en el centro del debate sobre los principios políticos de la nueva constitución.

Rechazando estrictamente todo mandato para los diputados, la Asamblea descarta de una vez por todas la idea de que la voluntad general de la nación podría formarse fuera de su representación política, a saber, la Asamblea misma. La soberanía, según este pensamiento, no es delegada a los diputados por el pueblo o los electores, sino que se forma en el seno de la Asamblea de diputados que son los representantes del pueblo porque se constituyen en parte representativa y no porque fuesen mandatarios (GEIGER, 1990: 148).

Por ello, para descartar la idea de un mandato político que significase una expresión particular, parcial, de la soberanía del pueblo, la primera constitución de 1791 sentenció que *los representantes nombrados en los departamentos no serán representantes de un departamento particular, sino de la nación entera y no se les podrá dar ningún mandato*. Esta cuestión, evidentemente, se explicita en la acción política de los diputados de las minorías de Francia, anulando la posibilidad de expresión política periférica en el corazón legislativo de la República. De esta forma, vemos cómo la práctica Revolucionaria limita el principio de la igualdad y de la democracia representativa; lo que no es incongruente con que, en su nombre, se levante el aparato territorial de Estado más centralizado de Europa.

²⁷ Para un análisis detallado de las implicaciones de este modelo censitario en el sistema político de Iparralde durante el XIX ver LARZABAL (2005).

Esta concepción de la democracia, en consecuencia, impregna la praxis de los nuevos administradores del Estado, hasta tal punto que la eliminación de las particularidades locales se convierte en la esencia sobre la que se levanta la nueva configuración territorial de un poder para el que no hay espacio entre el ciudadano y la soberanía nacional emanada de éstos y representada en la Asamblea Nacional. Así, el responsable del Comité encargado de la redacción de la nueva Constitución será tajante, al afirmar cómo

todo el mundo sabe cuánto en un vasto imperio importa para la uniformidad de la administración, la buena vigilancia de los administradores, la facilidad de los gobernados, el tener divisiones del territorio más o menos iguales y una extensión calculada sobre la que conviene al mejor ejercicio de los diferentes poderes.

En paralelo, el modelo de construcción del Estado francés combina este racionalismo matemático con la *eliminación de los «cuerpos intermedios»* existentes entre el centro detentador del «poder legítimo» y la ciudadanía. Se trata, en definitiva, de trascender las antiguas estructuras políticas y administrativas existentes en Francia, y que en el caso vasco se concretaban en una serie de organismos provinciales propios (GOYHENETCHE, 1999). Para ello se ordena el nuevo Estado en base a departamentos, siguiendo una lógica claramente instrumental que no solo no respeta los límites culturales de las colectividades históricas, sino que se establece, conscientemente, tratando de evitar cualquier similitud con las demarcaciones del pasado. El objetivo, sin duda, es *destruir el espíritu de la provincia, que no es en el Estado más que un espíritu individual* (citado en GEIGER, 1990).

Por ello, el criterio utilizado para delimitar las nuevas estructuras institucionales —los departamentos— entra dentro de esta lógica pretendidamente objetiva; de forma que sólo se consideran las vías de comunicación de la época para la demarcación de estas entidades. Así, se establecen sus límites calculando que nunca fuese mayor de una jornada el tiempo necesario para que un ciudadano llegase a caballo desde cualquier punto del Departamento hasta su ciudad principal (LOUGHLIN, 1999)²⁸.

Este proceso de reordenación se concreta en Iparralde en dos actos. Primero: la abolición de los organismos provinciales de Lapurdi, Zuberoa y Baja-Navarra la noche del 4 de agosto de 1789. Segundo: la integración posterior de las provincias vascas en un nuevo departamento junto a los territorios occitanos del Bèarn.

Como veremos, tras la abolición de las antiguas instituciones, los «representantes vascos» ante el Estado, dirigidos por el diputado labortano Dominique Joseph Garat,

²⁸ El departamento se configura desde sus orígenes revolucionarios como una figura administrativa cuya función es facilitar el control del aparato estatal en todo el territorio a través de la figura de los Prefectos. Estos representantes del Estado, delegados del poder central, se encargan del cumplimiento de la legislación nacional en la periferia y sirven de mediadores entre París y los actores locales. Para ello se divide al departamento en varias estructuras desconcentradas, marcos en los que se instauran las diferentes sub-prefecturas departamentales. De esta forma, desde la lógica local, el departamento es actualmente un organismo descentralizado, y se dirige por el Consejo General; pero desde la perspectiva nacional también es una estructura desconcentrada —mecanismo de territorialización de la política estatal en la periferia—, y los servicios del Estado son pilotados por el prefecto departamental y sus respectivos sub-prefectos (MOUREAU, 1999; IRIONDO, *et al*, 1997).

proponen la creación de un departamento que integrase a Lapurdi, Behe-Nafarroa y Zuberoa en un último intento por salvaguardar la unidad de un espacio común que consideran definido por la *costumbre* y la cultura (CHAUSSIER, 1997). En realidad, con esta petición se presentan las condiciones de los representantes locales para la aceptación del nuevo orden institucional que plantea París: ante la política de hechos consumados que suponía la abolición del marco institucional, las élites vascas tratan de condicionar su pérdida de privilegios y autonomía a la puesta en marcha de una institución que reconociese la especificidad local.

Sin embargo, el sustrato cultural que sirve de fundamento a estas reivindicaciones territoriales (CHAUSSIER, 1997) choca con la inspiración racionalista, geométrica y matemática del proyecto de ordenación que propone el nuevo Estado. De esta forma, el 12 de enero de 1790, se rechaza la propuesta de los diputados vascos, pasando las provincias históricas de Lapurdi, Baja-Navarra y Zuberoa a integrarse junto al Bèarn en el Departamento de Bajos Pirineos. Desde ese momento, Iparralde deja de existir institucionalmente; condición para que se (des)configure como una realidad «etérea» para el conjunto de la ciudadanía, retroalimentando así la crisis de una identidad que carece de expresión institucional.

Tras el triunfo de la Revolución Francesa y la abolición de las instituciones vascas, el departamento de Bajos Pirineos divide en cinco *arrondissements*²⁹, dos de los cuales aglutinan los territorios históricos: el primero unifica la mayor parte de los municipios de Lapurdi, y el segundo los de Zuberoa y Baja Navarra. Sin embargo, el departamento se reordena a partir de 1926 en tres nuevos organismos desconcentrados:

- Por una parte se amplía el de Baiona hacia el interior (con lo que absorbe los cantones de Baigorri, Donibane Garazi, Iholdi y Donapaleu);
- Por otra parte, las comarcas de Maule y Atharratze —pertenecientes anteriormente al *arrondissement* de Maule— se unen a otras del Bèarn en la nueva institución con capital en Oloron.

De esta manera, Iparralde pasa a depender de dos sub-prefecturas: la de Baiona y la de Oloron. Por tanto, hasta 1997³⁰ el País Vasco carece de existencia administrativa, estando integrado junto al Bèarn en un departamento, y dividido internamente en dos estructuras desconcentradas.

Sobre la base de este modelo se ordenan no solo los diferentes servicios del Estado, sino también gran cantidad de estructuras privadas. A este respecto, resulta in-

²⁹ A diferencia de las estructuras descentralizadas (regiones o departamentos), las estructuras desconcentradas son mecanismos de territorialización del poder del Estado a escala local. Por ejemplo, un *arrondissement* (circunscripción) es el marco de actuación de un sub-prefecto o sub-delegado del Gobierno. Por el contrario, la región y el departamento presentan actualmente un doble carácter, ya que además de ser la escala de intervención de los prefectos, también son organismos descentralizados con su propio gobierno (IRIONDO, *et al*, 1997; MOREAU, 1999).

³⁰ En 1997 se configura el *pays* Pays Basque, que supone el primer reconocimiento administrativo al territorio vasco. Sin embargo, esta figura, que también se aplica a otros territorios de Francia, carece de competencias. Por esta razón, su puesta en marcha pasa desapercibida en Iparralde.

terezante hacer notar los efectos de la decisión que toma la Cámara de Comercio e Industria de Baiona (CCI), por la que se escinde en 1945 en dos organismos consulares —uno en Pau y otro en Baiona— en buena lógica con su apuesta por la creación de un departamento Pays Basque. Sin embargo, como veremos, a causa del marco administrativo, ésta deja de controlar la provincia de Zuberoa, que al pertenecer a la subprefectura de Oloron se integra en la recién creada CCI bearnesa. Por poner otro ejemplo, cuando medios de comunicación como Sud-Ouest comienzan a publicar ediciones locales hace un par de décadas, éstos asumen el modelo territorial definido por el Estado, con lo que Zuberoa queda al margen de la sección Pays Basque (AHEDO & DOLOSOR, 2003)³¹.

En definitiva, esta inexistencia y división local se une a otros elementos que determinan la profunda crisis identitaria a la que se ve sometida la ciudadanía de Iparralde y que se hace evidente en la primera mitad del siglo XIX, asociados directamente al proceso de construcción del Estado: lengua común, educación, armada y desarrollo económico son los engranajes que el Estado instrumentaliza para integrar a los ciudadanos vascos al discurso y la praxis republicana.

1.3.3. *La unificación lingüística*

Dejar a los ciudadanos en la ignorancia de la lengua nacional es traicionar a la Patria. Es dejar que el torrente de Las Luces se envenene o se obstruya en su curso (Rapport Barrère, citado en TORREALDAI, 2003: 21)

Como apunta IZQUIERDO *a lo largo de todo el siglo XIX hasta el comienzo del XX, Francia trata de asegurar su dominación gracias al desarrollo de la ideología republicana* (1998: 49). Sin embargo, ya antes, con el Renacimiento, *la lengua* (había devenido) *en objeto de interrogación, aunque su finalidad no fuera siempre científica*. (De esta forma,) *se distinguen dos tipos de lenguas: las nobles y las vulgares*. Así, para BIDART (1991b: 146-147), durante todo el siglo XVII, teniendo en cuenta la emergencia del nacionalismo, el centralismo y el etnocentrismo, se consolida una oposición que más allá del dualismo anterior (noble / vulgar), se asienta a su vez sobre la lógica, también binaria, de idioma *civilizado / bárbaro*. En consecuencia, la nobleza trata de consolidar su peso social, dañado por la pérdida de influencia económica, *exacerbando su autoridad en el plano cultural*. Contexto que explica un trabajo de *depuración del lenguaje* que privilegia el *bel usage*, es decir, el de la Cor-

³¹ Ciertamente, la especificidad de Zuberoa ha sido subrayada por la mayor parte de los autores que se han acercado a este territorio. Al margen de la más que evidente diferencialidad lingüística suletina, lo cierto es que estos territorios van a gozar de un desarrollo que se explicita, por ejemplo, en una serie de tradiciones culturales que les son propias y que tienen su origen en los rasgos históricos de esta provincia. De igual manera, encontramos una tradición de cooperación comunal en ocasiones diferenciada de la del resto de Iparralde. Un modelo, en parte autónomo, que se hace más evidente en la medida en que la costa comienza a asentar un cierto desarrollo industrial ligado al puerto de Baiona primero, y terciario —vinculado al turismo— después, mientras que esta provincia del interior mantiene sus pautas productivas, centradas esencialmente en el ámbito rural y una industria tradicional.

te. Finalmente, con la ideología de «las Luces», la idea de *la Lengua-Nación conoce su primera formulación en la Enciclopedia (...). Se debe dejar al «poblacho» en la ignorancia, y disponer de sus propios recursos lingüísticos que son los «patois»: ésta es la perspectiva de Voltaire y los enciclopedistas, en la que el término lengua no remite solo a una forma de lenguaje en un país civilizado, sino que entiende las otras como «patois» que se han abandonado al populacho* (BIDART, 1991b: 147). Y si bien parece cierto que no puede identificarse el comienzo de la construcción del aparato estatal con la Revolución (ya que la Monarquía ya había iniciado mucho antes un proceso de centralización y había sedimentado entre las clases aristócratas y burguesas un cierto sentimiento de pertenencia a la nación) también parece claro que en estos periodos previos, el afrancesamiento de las masas no era una preocupación para los mandatarios reales. Se trataba de cooptar a las élites que accedían a los puestos administrativos.

Pero, para la República emergente tras la Revolución

El pueblo es percibido como una masa a la que hay que civilizar, iniciar en los principios revolucionarios. Y la concreción del trabajo de civilización del pueblo se va a ilustrar en la Nación, ideal político de un pueblo que ha alcanzado la claridad de ideas. En este sentido, la Revolución de 1789 opera un cisma en el uso del concepto de nación: el pueblo no es como en el tiempo de los romanos una etnia superior que dicta su ley a las naciones bárbaras (...), sino que es la nación la que es soberana porque ha conquistado las libertades políticas para cada uno de sus miembros, teniendo el deber y el derecho de hacer un llamamiento al resto de los pueblos para seguir su ejemplo. Así, la política lingüística de los actores de 1789 tendente a imponer el francés —lengua del progreso— pasa a ser una condición indispensable para la construcción y afirmación de la nación francesa (BIDART, 1991b:148)³².

Como decimos, el instrumento más adecuado para la construcción de la Comunidad Nacional es la unificación lingüística, y los informes del Abate Grégoire sobre la necesidad de eliminar los *patois* y universalizar el uso de la lengua francesa son reflejo del carácter voluntariamente uniformizador que asume el modelo revolucionario: *el federalismo y la superstición hablan bajo-bretón; la emigración y el odio de la república hablan alemán; la Contrarrevolución habla italiano y el fanatismo habla vasco. Rompamos estos instrumentos de dominio y error.*

Y es que, como recoge BIDART (1991b: 150):

Mientras que los enciclopedistas veían en el francés «la lengua de la capital» y en los idiomas de las zonas rurales, *patois*, la Revolución identifica el francés como «la lengua nacional» y los otros idiomas como producciones feudales. La sustitución de la fractura capital / mundo rural (dimensión geográfica) por la fractura nacional / feudal (dimensión histórica) subraya el cambio en la posición de la cuestión lingüística: la erección de la lengua en institución política.

En cualquier caso, en Iparralde, en un primer momento no parece que las autoridades revolucionarias vinculen directamente el uso del euskera con posturas feuda-

³² Además, BIDART (1991b: 149) apunta el significativo cambio que opera la burguesía, reemplazando el *bel* uso por el *bon* uso.

listas. Más bien al contrario, el *Rapport Barrère* subraya la existencia de un fermento de civismo republicano en el País Vasco, aunque denuncie el activismo ideológico del clero contra la república (de ahí, apunta BIDART, que el euskera se vincule premeditadamente con el fanatismo, pero no con la contrarrevolución o el odio a la República)³³.

Veamos, pues, la descripción de Barrère sobre Iparralde:

En otra extremidad de la República hay (...) un pueblo de pastores y navegantes, que jamás ha sido esclavo (...), que el Cesar no pudo vencer (...) y que el despotismo (...) no ha podido someter (...): voy a hablaros del pueblo vasco. Ocupa la extremidad de los Pirineos Occidentales que se acercan al océano. Una lengua sonora e imaginada se observa como el eco de su origen y herencia transmitida por los ancestros. Pero hay sacerdotes, y estos se sirven de su idioma para fanatizarles; ignoran la lengua francesa y la lengua de las leyes de la República. Hay que conseguir que la aprendan, ya que a pesar de la lengua y de sus sacerdotes son devotos a la República que han defendido con valor a lo largo del Bidasoa.

De forma que, en un primer momento, se trata de instrumentalizar el euskera para difundir los valores republicanos, a través de la traducción de textos legales y revolucionarios a la lengua vasca; propuesta que se recoge en la única de las contestaciones documentadas de ciudadanos de Iparralde (concretamente el electo Dithurbide) a la encuesta de Barrère sobre las lenguas periféricas (OYHARÇABAL, 1994: 69):

Será esencial y de toda necesidad traducir en lengua vasca buenas obras sobre la Revolución para aclarar a estos hombres extraviados (REGNIER, 1972; citado en TORREALDAI, 2003: 19)³⁴.

Sin embargo, esta actitud acomodaticia pronto da paso a una persecución sistemática contra las lenguas regionales, sobre todo desde 1793, cuando los representantes y responsables de esta misión cuasi-apostólica concluyan que estas lenguas no solo son un obstáculo a la propagación de la ideología republicana, sino que constituyen un fermento de resistencia contra-revolucionaria³⁵. Así, se recupera con más fuerza aún un proceso de uniformización lingüística que es entendido primero como una desvalorización de las lenguas vernáculas, de los *patois*, y, por el contrario, de valorización del francés.

³³ De la misma opinión será OYHARÇABAL (1994: 65).

³⁴ ARCOCHA (1991) ha analizado varios documentos revolucionarios traducidos al euskera por las autoridades entre 1789 y 1795. De su análisis se desprende el interés de ciertos responsables para socializar las ideas revolucionarias entre la población, en la que sería una fase previa que daría paso pronto a una estrategia que directamente pretende hacer tabla rasa con la lengua vasca. Así, nos apunta una serie de curiosas adecuaciones entre los términos franceses y los vascos, sobre todo en temas tan sensibles como el de la frontera (traducida como *azken mugerri* para resaltar su papel de divisoria institucional entre dos Estados), o el de «ciudadano» (que primero se traduce como *frantzés*, lo que reproduce la divisoria simbólica entre éstos y los vascos; después como *herritar*; para finalmente ensamblar ambos conceptos en *herritar eta frantzés*). Curiosamente, ARCOCHA encuentra licencias particulares de los traductores, como por ejemplo en el caso de los Cahiers de Lapurdi, en las que se añaden cargas emocionales que destacan las diferencialidades locales en el trato fiscal.

³⁵ Curiosamente, estas «idas y venidas», estas estrategias contradictorias van a estar presentes también durante la III República, como ha mostrado CASTOREO (2005).

Los vascos rabiosos, intrépidos, hablan una lengua que no tiene ninguna relación con las lenguas conocidas. Esta lengua no es escrita aunque es muy fácil de escribir. Algunos libros de devoción son los únicos que existen en este idioma (...). Los vascos son muy fanáticos y faltos de instrucción (Citado en TORREALDAI, 2003).

Pero esta presión no solo se circunscribe al plano ideológico, sino que se concreta en la práctica en una serie de medidas represivas de las que no se salvan ni los hermanos Garat, que son detenidos, uno —Dominique— por negarse a que la Asamblea de Ustariz ratificase el Acta Constitucional de julio de 1794 por no estar redactada en euskera; y el otro —Joseph Dominique, que llega a ser Ministro de Gobernación—, por recibir una carta de su familia en esta lengua, al ser intervenida por las sospechas levantadas ante las autoridades. De la misma forma, los nombres de los municipios de Iparralde son cambiados, tratando de evitar sus reminiscencias religiosas y su etimología vasca³⁶.

En cualquiera de los casos, hasta la III República, los esfuerzos de las élites centrales caen en saco roto (JACOB, 1994), hasta el punto de que el 65% de los habitantes de Iparralde sean todavía euskaldunes en 1868 (MATEO & AIZPURUA, 2003)³⁷.

Sin embargo, a partir de este momento es cuando definitivamente se imponga una política feroz que se concreta en la enseñanza universal en francés y en la eliminación del euskera del sistema educativo privado. Como subraya WEBER (1979 y 2005), entre 1860 y 1880 existe la creencia de que zonas y grupos importantes de población no estaban civilizados en Francia. De forma que se hacía necesario enseñar las maneras, la moral y el alfabeto, dándoles un conocimiento del francés y de la historia de su nación. *El campesino debe ser integrado en la sociedad, en la economía y la cultura nacionales: la cultura urbana por excelencia; la de París* (WEBER, 1979: 20). En consecuencia, la masiva introducción del francés de la mano de una administración ilustrada se une a la definitiva crisis de la sociedad tradicional, y favorece el fin de un modelo de relaciones sociales que se habían mantenido inmutables durante décadas y que se habían caracterizado por la estabilidad del sistema local.

A su vez, el desarrollo industrial y administrativo abre las puertas en Iparralde a la movilidad social. De esta forma, como hemos visto, hablar francés se convierte paulatinamente en un medio para crecer en la jerarquía social. En consecuencia, el comienzo del ocaso del euskera y la eclosión del francés es, a la vez, expresión de la crisis identitaria vasca y de la crisis de las relaciones tradicionales; así como de la consolidación del poder del Estado en la periferia vasca.

A este respecto resulta interesante la aproximación de BOURDIEU (1985, 2000, 2001) al análisis de las relaciones lingüísticas. Este propone el concepto de mercado

³⁶ Baiona pasa a llamarse durante una breve temporada como Port de la Montagne, Saint-Esprit se denomina Jean-Jaques Rousseau, Donibane Lohitzune Chauvin-Dragon, Sara La Palombière, Arrosa Grand-Port, Saint-Etienne de Baigorri es Grande-Redoute, o Kanbo La-Montagne (CASTAINGS-BERETERVIDE, 1994:37).

³⁷ OYHARÇABAL (1994) recoge de la encuesta realizada por Coquebert de Montbert en 1808 la cifra de 108.000 euskaldunes, lo que suma más de dos tercios de la población del momento. A su juicio, en el citado estudio se delimitan las zonas bascofonas (trabajo que OYHARÇABAL atribuye al Prefecto), en un primer mapeo con sorprendente parecido al que 6 décadas después popularizan Broca y Bonaparte.

lingüístico, que define en términos abstractos como *un tipo determinado de leyes (variables) de formación de los precios de las producciones lingüísticas* (2000b: 123). De forma que, al apuntar que hay leyes de formación de precios, pone de manifiesto *que el valor de una competencia particular depende del mercado particular en el que se pone en práctica, y más exactamente, del estado de las relaciones en que se define el valor atribuido al producto lingüístico de los distintos productores*. De ahí que podamos hablar de «capital», y en consecuencia de «beneficios lingüísticos»: interpretación que explica el travestismo lingüístico de Iparralde, que posibilita a un determinado individuo acceder a un status diferente, asociado al valor positivo de nueva lengua que incorpora, y al negativo de la que abandona.

Pero —continúa BOURDIEU—, más allá de la dimensión racional-individual, también existe una relación muy clara de dependencia entre los mecanismos de dominación política y los mecanismos de formación de precios lingüísticos característicos de una situación social determinada. En consecuencia, toda lengua oficial tiende a reforzar la autoridad en la que se asienta su dominación sobre las lenguas minoritarias o dialectos. Así, *es en el proceso de creación de un Estado cuando se sientan las bases de la constitución de un mercado lingüístico unificado y dominado por la lengua oficial: obligatoria en las ocasiones oficiales y en los espacios oficiales (...) esta lengua del Estado deviene en la norma teórica desde la cual son medidas objetivamente todas las prácticas lingüísticas* (BOURDIEU, 2000a: 71). Por eso, para el sociólogo francés, desde la perspectiva estatal no sólo hay que imputar la política de unificación lingüística a las necesidades técnicas de la comunicación entre diversas partes del territorio, y concretamente entre París y la provincia, o verla sólo como la voluntad de un centralismo decidido a eliminar las particularidades locales.

El conflicto entre el francés de la *intelligentsia* revolucionaria y los idiomas locales o *patois* (también) es el conflicto por un poder simbólico que tiene por objetivo la formación y re-formación de las estructuras mentales (...) Concretamente, no se trata solamente de comunicar sino de hacer reconocible el nuevo discurso de la autoridad, con su nuevo vocabulario político, sus términos de referencia, sus metáforas, sus eufemismos, y la representación del mundo social que vehiculiza (2000a: 74).

Es más, continúa BOURDIEU

El reconocimiento de la legitimidad de la lengua oficial no es solo resultado de una creencia expresamente profesada, deliberada o revocable, ni es (solo) un acto intencional de aceptación de una norma; se inscribe en disposiciones que son insensiblemente inculcadas, a través de un largo proceso de adquisición, por las sanciones del mercado lingüístico, y que se ajustan, más allá de todo cálculo cínico (...) a las oportunidades de aprovechamiento material y simbólico que las leyes de la formación de precios de un determinado mercado prometen objetivamente a los detentadores de un cierto capital lingüístico (Ibíd., 79).

Y esta inculcación insensible, a juicio de BOURDIEU se inscribe en actos aparentemente insignificantes (formas de mirar, de guardar silencio...) que están cargadas de imperativos difíciles de revocar, gracias a una fuerza de sugestión que dota de contenido al poder simbólico de una determinada lengua oficial. En este sentido, resulta interesante hacer notar la significativa variación que sufren los textos de las

pastorales, a las que nos referiremos explícitamente en otros capítulos, pero que manifiestan el cambio que se venía operando en la realidad local. Así, en pocos años, éstas pasan de finalizar con el cántico religioso del «Te Deum», a acabar en su «azken peheredika» con el «Biba Errepublikak» (URKIZU, 1991³⁸)...

Pero también existen actos significantes, fácticos, institucionalizados, siendo su escenario privilegiado el del sistema escolar.

1.3.4. *El modelo escolar*

Siguiendo a BOURDIEU (2000a: 75) *en el proceso que conduce a la elaboración y la imposición de una lengua oficial, el sistema escolar cumple una función determinante: fabricar las similitudes de las cuales resulta una comunidad de conciencia que es el cimiento de la nación.*

Pero, además de ello, existe a juicio de este sociólogo

una relación directa entre la escuela y el mercado de trabajo, o más precisamente entre la unificación del mercado escolar (y lingüístico) —ligado a la institución de títulos escolares dotados de valor nacional, independiente, al menos oficialmente, de las propiedades sociales o regionales de sus portadores—, y la unificación del mercado de trabajo (con, entre otras cosas, el desarrollo de la administración y los cuerpos de funcionarios), que juega un rol determinante en la devaluación de los dialectos y en la instauración de una nueva jerarquía de usos lingüísticos.

Para conseguir que los poseedores de competencias lingüísticas dominadas colaboren en la destrucción de sus instrumentos de expresión, esforzándose en dar ejemplo hablando francés ante sus hijos y exigiendo que ellos lo hablen en la familia —y eso con la intención más o menos explícita de incrementar su valor sobre el mercado escolar—, es necesario que la escuela sea percibida como el medio de principal, sino único de acceso a los puestos administrativos, más anhelados cuando el proceso de industrialización es más débil (2000a: 76).

En cualquier caso, y al margen de la dimensión individual que juega la escuela republicana en la movilidad social, también es cierto que ésta se convierte en un instrumento precioso para profundizar la construcción social de la nación francesa. Para SMITH (2000; 90), la función de la educación nacional de masas ha sido *unificar* (a la ciudadanía) *en torno a ciertos valores, símbolos, mitos y recuerdos compartidos, permitiendo a las minorías que conviven en su seno retener sus propios símbolos, recuerdos, mitos y valores, e intentando acomodarlos o incorporarlos a la cultura pública en sentido amplio y a la mitología nacional.* Recordemos, en este sentido, las palabras del Delegado del Ministerio de Instrucción Pública en el Congreso de Donibane Lohitzune, con las que abríamos este capítulo.

Una actitud acomodaticia y nacionalizadora que también se desprende, por ejemplo, de las palabras del Subprefecto de Maule, quien en 1802 saludaba la apertura de

³⁸ Parte de este texto puede encontrarse en PEILLEN (1991V: 206).

un colegio en la capital zuberotarra para *acabar con la ignorancia de un pueblo que no tiene más que un idioma particular*, (por lo que) *no puede establecer relaciones con el resto de la Nación*. Este centro educativo, en consecuencia, será *un gran medio para afrancesar a los vascos* (citado en TORREALDAI, 2003: 29)

De forma que parece evidente que el modelo de enseñanza que se erige en Francia tras la Revolución, y sobre todo durante la III República, se asienta más sobre la perspectiva que asume GELLNER (1998), según la cual su función primordial sería educar a las masas en una apasionada lealtad hacia la nación. Así, las leyes escolares de 1882 y 1886 establecen la enseñanza universal y obligatoria en francés, de forma que la educación juega su papel en la conquista de las mentes y en la construcción de la identidad nacional francesa, tratando de engrandecer y glosar la integridad de Francia en un contexto marcado por la derrota en la guerra Franco-Prusiana. Como describe SAVARESE (2002):

En 1870, la crisis de Sedan pone fin a las ambiciones de Napoleón III, y Francia «pierde» Alsacia y Lorena en provecho de Alemania (...). Unos años más tarde, cuando la República sea instaurada, se trata de una comunidad política frágil, ya que no se beneficia de una verdadera legitimidad. Es esta la razón por la que los Republicanos se marcan como objetivo favorecer la asimilación nacional y crear, tras el siniestro episodio de la Comuna³⁹, las condiciones de una nueva concordia. (Y todo ello) desarrollando y modernizando el territorio con la construcción de una amplia red ferroviaria o con la implantación de las oficinas de correos, la libertad sindical, (...) el progreso social, la uniformización cultural y la valorización de la igualdad de oportunidades con la promoción de una escuela laica, gratuita y obligatoria: en definitiva, medidas que tratan de recrear el sentimiento nacional identificado con el proyecto republicano. Y en el marco de este dispositivo de «republicanización» de las conciencias, la educación nacional ocupa un lugar destacado: tiene el objetivo de favorecer, sobre todo gracias a la enseñanza de la historia y de la moral, la construcción de un «ser nacional ciudadano» convertido en la causa esencial de la nueva República. Así, el papel asignado a la historia es eminentemente político, ya que se trata de contribuir a la emergencia de una memoria nacional al servicio de la integración republicana.

En este sentido, SAVARESE encuentra en el modelo de enseñanza que se instaura en la III República el sustrato del pensamiento durkhemiano, que diferencia entre el «ser individual» y el «ser colectivo». A juicio del padre de la sociología francesa este segundo «ser» remite a las representaciones colectivas que expresan la pertenencia del ser individual a la sociedad. De forma que Durkheim subraya el papel de la educación para configurar ese ser social gracias a la uniformización relativa de los imaginarios colectivos, para así establecer las condiciones de la concordia y la integración social.

En esta óptica, destaca la figura de Ernest Lavisse, director de estudios históricos de la Sorbona, redactor de una monumental obra de 27 volúmenes *que fija, durante largo tiempo, el modelo historiográfico y pedagógico dominante en la disciplina, en la medida en que sirve de base para la elaboración de todos los manuales escolares destinados a la enseñanza primaria y secundaria* (SAVARESE, 2002). Un trabajo de conciencia-

³⁹ A este respecto, ver LISSAGARAY (2004).

ción del historiador francés, a través de los manuales escolares, que tratan de imponer esquemas de representaciones que configuran al Estado como centro vital del niño o la niña: *tu debes amar Francia porque la naturaleza la ha hecho bella y la historia la ha hecho grande* (citado en IZQUIERDO, 2001: 52). Frases de este estilo son algunas de las perlas que los escolares deben asimilar en su proceso de socialización nacional. Y todo ello porque el estudio de la historia no tendría el objetivo de desarrollar entre los niños el gusto por el espíritu crítico o el conocimiento profundo del pasado,

sino (el de) inculcar entre los escolares un cierto número de preceptos morales y de deberes cívicos —en particular su deuda hacia la República—: *Niño, serás el ciudadano de un país libre y glorioso... Jamás una generación antes que la vuestra ha sido obligada al deber de reconocerse en sus mayores. Para pagar vuestra deuda sagrada, os debéis en cuerpo y alma al restablecimiento de Francia, debilitada por la ruina de su riqueza y la sangre derramada. Es necesario que trabajéis lo mejor que podáis* (SAVARESSE, 2002).

En definitiva, a partir de los textos de Lavissee, el modelo pedagógico y directo que se mantiene hasta la década de los 60 se asienta en una clara simplificación de la historia en la que *la carga de la prueba es abolida, la reflexión metodológica excluida*⁴⁰. A partir de cortas frases y de algunos datos fundadores insertados en un modelo inseparablemente pedagógico, patriótico y republicano, Lavissee recompone la historia de Francia:

El 4 de septiembre de 1870 la República ha sido restablecida. La República nos da todas las libertades. (...) Protege al trabajo y a los trabajadores. La República es pacífica, pero debe hacer respetar nuestros derechos y nuestro honor. Así lo ha probado defendiendo victoriosamente a Francia, atacada por Alemania en agosto de 1914; la gran guerra ha terminado con la vuelta a la madre patria de los territorios anexionados de Alsacia y Lorena (LAVISSEE, 1920: 270-271).

Como recoge CHALOT (2001), el objetivo final de esta particular enseñanza de la historia sería hacer visual la unidad de la patria. Una unidad exenta de conflictos sociales o de divisorias. Y todo ello enmarcado, sobre todo el Petit Lavissee —evangelio republicano, tal será denominado— en una concepción clara de revancha respecto de Alemania, de forma que sus obras pedagógicas se convierten no sólo en instrumentos para la formación de los buenos ciudadanos, sino también de «buenos soldados».

1.3.5. *Morts pour la Patrie*

Y de esta forma llegamos a la última de las etapas en las que se forja la nueva identidad de los ciudadanos de Iparralde: con un euskera asimilado como lengua arcaica, con una educación que les invita a forma parte de un gran proyecto nacional,

⁴⁰ CHALOT (2001) señala la forma en que Lavissee instrumentaliza las imágenes que incorpora en sus textos pedagógicos, como por ejemplo el dibujo que simboliza los festines de Luís XIV, representados al lado de otro diseño que ilustra las hambrunas de las clases populares. De igual forma, las lecciones se descomponen en frases numeradas y utiliza la 1.ª persona del singular para inscribir al lector en la historia de Francia que describe con un tono simple.

finalmente el ejército acaba de modelar a sangre y fuego la personalidad de los vascos. Como veremos más adelante, la acogida de la población a las guerras posteriores al triunfo de la revolución es, cuando menos, bastante fría en un primer momento⁴¹. En este sentido, los efectos del conflicto bélico con España en una zona sensible y estratégica como es la frontera de Iparralde tienen innumerables consecuencias negativas para la población. Esta situación excepcional —unida a la desilusión provocada por la persecución religiosa y la pérdida institucional— acrecienta la distancia de los ciudadanos con la Revolución, desincentivando la adhesión nacional sobre la que se sustentan los conflictos bélicos modernos. En cualquiera de los casos, el salto que provoca la Revolución es evidente, aunque en Iparralde tarde en sedimentar: *la identificación de la defensa de Francia con la defensa de la libertad frente a la tiranía tiñe a las guerras exteriores y a los propios ejércitos de un acusado matiz ideológico, tanto dentro como fuera del país. El soldado del rey, mercenario y desmotivado, va a dar paso al soldado-ciudadano que combate apasionadamente para defender su propia soberanía* (FERNÁNDEZ & MIRANDA, 1991: 81)

En consecuencia, será después, «gracias» a las guerras que Francia conoce en los siglos XIX y XX, y sobre todo tras la Segunda Guerra Mundial y la Guerra de Argel⁴² —una vez que ya es palpable el Estado—, cuando el joven de Iparralde pueda ser voluntariamente sustraído de su entorno cotidiano e integrado en un sistema global, desplazado geográficamente de sus tierras y mezclado en las trincheras con otros 8 millones de franceses de todos los rincones del país, todos ellos obligados a expresarse en la misma lengua. Paralelamente, el enemigo exterior, «el otro», cohesiona un «nosotros» que se forja en las vivencias de cada uno de los habitantes de Iparralde. Un «nosotros» que queda marcado en la memoria colectiva y se expresa en cada uno de los monumentos a los caídos en los que aparecen tallados los nombres de todos *los Etcheverry* que murieron por Francia.

Existe, por tanto, una relación clara entre el desarrollo del nacionalismo estatal y los conflictos bélicos, de forma que a juicio de BRUBAKER (1992: 8), *si el Estado nación francés fue inventado en 1789, el nacionalismo francés fue producto de la guerra*. Por su parte, LETAMENDIA (1991) ofrece una versión similar sobre el papel del ejército y la guerra en la conformación de todo Estado-Nación, aunque señala cómo el nacionalismo es la condición de posibilidad de la participación de la ciudadanía en la armada. En paralelo, el conflicto externo acaba por apuntalar al Estado.

A su juicio, en la medida en que el Estado aparezca ante los ciudadanos como el productor y reproductor de sus condiciones de existencia, se comprende mejor la voluntad de éstos para sacrificar sus vidas por los símbolos y los intereses de la Nación. Así, para LETAMENDIA, las situaciones de guerra son las que mejor imbrican a la comunidad nacional con la sociedad nacional, *en la medida en que las condiciones*

⁴¹ A este respecto ver ARBELBIDE (1994).

⁴² ARBELBIDE (1996) cuenta una anécdota narrada por su padre, movilizado en la guerra del 14, quien siendo interpelado por un superior por su patriotismo, contesta: *Mon capitaine, ma Patrie, c'est ma peau!*

mismas de la existencia de los ciudadanos se ven amenazadas por un enemigo exterior y su salvaguarda depende de la potencia guerrera del Estado.

Pero, para ello, se hace necesario un previo proceso de «nacionalización» —de democratización— que posibilite a la ciudadanía considerar que forma parte del proyecto nacional. Como resume LETAMENDÍA —para explicar la participación de la clase obrera en la primera Guerra Mundial— éste es un proceso lento que va a necesitar de la ampliación del modelo de representación democrática. En consecuencia, es en las fases inmediatamente previas al conflicto bélico mundial en las que se asiste a la ampliación del derecho de voto a las clases populares. De esta forma,

la igualdad jurídica proclamada en la Revolución francesa de 1789, y expresada en el sufragio universal, se hace real en el momento mismo en el que los Estados-Naciones europeos, habiendo nacionalizado todas las capas sociales, incluidas las obreras, van a inmolar a sus ciudadanos en el holocausto de una Guerra Mundial.

Resulta importante señalar que esta relación entre (a) la democratización e incorporación de la clase obrera de la que habla LETAMENDIA y (b) la consolidación de la conciencia nacional a través de la Guerra, puede tener un claro paralelismo en el caso de otras minorías, en este caso culturales. De hecho, si amplias capas populares de la ciudadanía vasca tratan de evitar su participación en la I Guerra Mundial a través de la desertión, de la emigración, o del absentismo⁴³, no sucede lo mismo en el periodo de entreguerras, y sobre todo tras la II Guerra Mundial. Desde 1914, hubiesen participado o no en la Gran Guerra, los ciudadanos de Iparralde lloraban por sus vecinos, hermanos o amigos muertos por Francia... y por los que vendrían años después.

En paralelo, y más allá de los dramáticos efectos de la I Guerra Mundial, el sentimiento ex-combatiente que se forja desde ese momento refuerza la consolidación de la identidad francesa (LARRONDE, 1994). Como recuerda ARBELBIDE (1996: 20), tras pagar su tributo de sangre, el campesino entra en el Panteón de los héroes de la nación:

Tras pasar 4 años de sufrimiento y dolor ahí estaban los honores. Ellos, agricultores de pequeños pueblos, comían con el Prefecto, el General y los grandes señores, incluso en su misma mesa. Les daban la mano a unos y otros, mientras que a los que no eran excombatientes no les sucedía lo mismo. (...) Eran homenajeados, como franceses de la anterior guerra.

Todavía hoy, recuerda ARBELBIDE, se sigue rindiendo honores a los excombatientes en Iparralde, como en 1996 sucedía en su pueblo con la entrega de la medalla

⁴³ ARBELBIDE (1996 y 1994) considera que los centenarios de jóvenes vascos movilizados luchan más contra el enemigo que por Francia, al sentirse en primer lugar Euskaldunes (que no nacionalistas) y sólo en segundo lugar franceses. De hecho, como contabiliza ARBELBIDE, en Garazi serían movilizados 1314 soldados, siendo 1359 los desertores. De la misma forma, en Baigorri, serían 594 los soldados y 347 los desertores. No extraña, en consecuencia, que el Prefecto de Pau se interrogase en 1914 sobre la situación de su departamento:

Su deplorable resolución (de desertar) ¿puede ser explicada mejor todavía por esa mentalidad especial que hace que entre muchos vascos se consideren como si no tuvieran otra patria más que la esquina de tierra que les ha visto nacer? (Citado en ARBELBIDE, 1996: 18).

de la legión de honor a un anciano de 97 años. En consecuencia, el escritor de Iparralde hace suyas las palabras de MALHERBE (1977: 33) para el periodo que se abre en 1914: *El País Vasco estaba inmerso en la ideología de los «Antiguos combatientes» que su jefe de fila —como veremos pronto— Jean Ybarnégaray, voluntario de 1914, encendía con fogosidad. Hablaba de la Francia eterna, de una grandeza que debía ser preservada y acrecentada.* En definitiva, Ybarnégaray consiguió —junto a otros electos— que calase un sorprendente clima místico nacionalista en Iparralde. Y esta ideología excombatiente finalmente se acrecienta tras la segunda Guerra Mundial y la guerra de Argel.

Como apunta BILLING (1995), incluso los nacionalismos más «cívicos» van a trascender la diferencia entre la esfera pública y la privada, sobre todo en el periodo de entreguerras, en los que el Estado nacionalista invade la segunda de las esferas. Mientras tanto, el nacionalismo se vuelve banal, deviene en un nacionalismo latente, un hábito rutinizado e interiorizado. El francés, modelo «cívico» por excelencia a juicio de ciertos analistas, también lo hará. Cuando no se vea «obligado» a recurrir a la fuerza será tan banal como constante. Cada año, cada conmemoración a los «muertos por la patria»...

En cada pueblo hay tres banderas, porque cada *gudari* de cada guerra tiene la propia (...) Cuando muere un excombatiente ahí están las tres banderas, en la Iglesia, delante de todos, en primera fila. Allí están en cada celebración, en cada aniversario del final de cada guerra (ARBELBIDE, 1996).

1.3.6. Periferización y el camino hacia el museo viviente

Por último, queremos rescatar el elemento con el que comenzábamos el capítulo. Iparralde es una periferia política y económica del centro parisino. Pero es una periferia no por azar, sino por el mismo proceso de construcción del Estado. LAFONT (1971) realiza a finales de la década de los sesenta un documentado y extenso trabajo en el que trata de mostrar cómo la propia construcción del Estado francés aboca a las periferias «al círculo vicioso del subdesarrollo». De hecho, su análisis muestra cómo la situación dependiente de la economía bretona y occitana —en la que inserta a Iparralde— ancla sus raíces en una lógica que entiende a estas regiones como enlaces, tentáculos de la economía central. Como apunta,

la alianza del poder y la clase capitalista que ocupa todo el siglo significa un servicio recíprocamente prestado entre la expansión industrial y el centralismo administrativo. La lógica del fenómeno está en marcha: resulta más práctico desarrollar la capital (París) que las regiones lejanas; es inevitable construir vías de comunicación que sirvan ante todo a la capital; se hace urgente pensar en los intereses de la sociedad parisina, la cual se considera que representa la promoción de la vanguardia de la sociedad francesa (LAFONT, 1971: 163).

En consecuencia, existe un proceso sociológico paralelo de alineación cultural de las etnias por una parte y de alineación económica de la región por otra; un proceso que se manifiesta de forma temprana en la alta burguesía —la primera en abandonar

la lengua regional—, después en la clase media, y finalmente —y aunque de forma más tardía, pero también más acabada y radical— en las clases bajas⁴⁴.

Desde esta perspectiva, el espíritu regional se interpreta a menudo como un residuo folclórico en el que el turismo juega un determinante papel de «colonización» interna. A juicio de LAFONT, quien conozca la realidad de, entre otros lugares de Francia, el País Vasco, *comprenderá lo que estamos denunciando. Encontrará países en representación de sí mismos.*

Se llega hasta el punto de que el autóctono, desposeído de los recursos de su país, se ve obligado a jugar un papel como elemento de un paisaje humano representado. Se convierte en un empleado, en el sentido amplio de la palabra, de un sindicato de iniciativas. Estamos, pues, ante el proceso más grave: la indigenización de las poblaciones (...) Desculturización y exotismo son siempre sinónimos (1971: 177).

Países en representación de sí mismos... como evocan los clarificadores relatos de Pierre Loti de finales de siglo XIX.

Entonces se vió al viejo que tocaba la flauta de Pan avanzar hasta el centro de la plaza, y a los danzarines —unos treinta— formar en torno a él un ancho círculo, sin darse la mano. Al son de un pequeño silbo misterioso y como llegado de muy lejos, que brota de la enorme flauta arcaica, los hombres comenzaron a moverse gravemente al compás... No dejaron de oírse acá y allá algunas bestiales risas que brotaron de debajo de sombreros elegantes (...) ⁴⁵.

La cultura vasca se mantiene, en consecuencia, en el seno de la República... Pero su papel queda confinado al folklore de un «museo viviente». Perdido todo componente político en los elementos diferenciales, entendemos mejor las palabras del Delegado del Ministerio de Instrucción pública y de las Bellas Artes en el citado Congreso de 1897: *Est-ce que vos langue n'est pas à vous, et a-t-elle nui, nuira-t-elle jamais au développement de la grande langue nationale?*

Como vemos, se cierra el círculo identitario, pero llegamos a unas conclusiones muy diferentes a las que describe JUARISTI (1997) en su «Bucle melancólico». El comienzo de su argumentación conecta con nuestra reflexión:

⁴⁴ Las conclusiones de LAFONT no dejan lugar a la duda: *autoritarismo centralista, colonialismo interior, imperialismo étnico son, con el colonialismo exterior, las características esenciales del poder burgués en Francia, poder que ha utilizado las formas de Estado y las ideologías nacionalistas para engañar a una parte mayoritaria de la opinión, incluso a la extrema izquierda* (1971: 170-171).

⁴⁵ 100 años después, la situación y la angustia se acrecienta en ciertos sectores, como reflejan las palabras de la escritora Itxaro BORDA (1996):

A todos les parece normal esta situación. La única forma de vida aquí es el turismo, por lo menos hay dos meses asegurados a tope a lo largo del año, dos meses limpiando desechos humanos, las cacas del perro, las manchas de esperma que salpican las blancas sábanas de los veraneantes que durante dos meses vienen desde fuera a los lujosos hoteles de la costa, a cambio de unos raquíticos sueldos que ni la propia miseria aceptaría (...).
—y de qué os quejáis, ¡somos nosotros los que os damos de comer!

No extraña, como veremos, que la lucha contra el turismo sea uno de los ejes privilegiados sobre los que incide el nacionalismo en Iparralde.

La identidad étnica y el folclore proporcionaron al visitante alicientes complementarios de los baños de mar. (...) (pero, a diferencia de a los bearneseos) a los vascos les hacía interesante su lengua. Era el euskera lo que les daba el aura y lo que transustanciaba en misterios insondables sus costumbres folclóricas (...). En todo ello se veía un conjunto de atavismos enigmáticos que tenían que proceder necesariamente de una civilización ya perdida en la noche de los tiempos. Los vascos se convertían así, por alquimia lingüística, en un museo viviente (1997: 46-47)

Pero, lo que para LAFONT es un efecto del colonialismo interno de Francia, para JUARISTI se convierte en una obligación patriótica: *El estereotipo étnico* —insiste el ex-Director del Instituto Cervantes— *se creó para consumo del turismo, pero pronto llegó a ser un imperativo patriótico para cualquier vasco ajustarse en lo posible a esa imagen de diseño que impone incluso una pedagogía de la etnicidad* (1997: 47).

¡Curioso patriotismo vasco que se concreta en las danzas para los turistas, pero que en la práctica se realiza desde el francés —porque el euskera se ha abandonado—, y no se explicita en un compromiso político...! Curioso sofisma el de JUARISTI...

Porque, como nos recuerda BOURDIEU (2001: 71), *para que un modo de expresión entre otros (él habla de las lenguas, aunque la reflexión se puede extender a las culturas) se imponga como la única legítima, es necesario crear un mercado lingüístico unificado y que los diferentes dialectos (de clase, religión o etnia) sean prácticamente circunscritos al de la lengua o el uso legítimo. La integración en una misma comunidad (...) es producto de la dominación política (...).*

1.4. Primera concusión: ¿un nacionalismo cívico francés?

Convenimos con SMITH (2000: 229) en la necesidad de subrayar el papel de la Revolución francesa, no solo como revolución burguesa, sino también nacionalista:

Ya en sus primeros pasos los revolucionarios franceses diseminaron y politizaron algunas ideas preexistentes como la *nation*, *patrie* o le *citoyen* y eligieron una nueva bandera francesa, la tricolor, para reemplazar al viejo estandarte real (...) Recurrieron a la *Marseillaise* (...) Los Estados Generales se convirtieron en la Asamblea, se inventaron los juramentos por la *patrie* que se dejaron oír en el Campo de Marte, se cantaron himnos nuevos, se adoptaron héroes al estilo romano y mártires recientes (...) En toda Francia se abandonó la costumbre y se abolieron las asambleas regionales así como los dialectos que se hablaban en ellas. Se difundió la *belle langue* y se adoptó un nuevo calendario, todos los ciudadanos fueron requeridos para luchar y morir por la patria. El nacionalismo francés de los jacobinos llegó incluso a sacralizar las ideas de misión y destino nacional, y la necesidad de deponer a los tiranos y liberar a los pueblos de Europa.

De igual forma, parece que ha existido un cierto consenso para identificar el francés como referente del modelo de nacionalismo político o cívico (KAMENKA, 1976a y b; BRUBAKER, 1992; KEDOURIE, 1988). Una visión inaugurada por

KOHN (1944, 1967), quien considera este modelo —propio del oeste de Europa— como el que mejor sintetiza los valores democráticos con una creciente lealtad hacia la comunidad nacional. A su juicio, el modelo cívico se caracteriza como un fenómeno político que precedía o coincidía con el proceso de construcción estatal; que a diferencia del modelo cultural del Este, no se asentaba en mitos históricos; y que se ligaba a la libertad individual y al cosmopolitanismo, mientras que el otro modelo se manifestaba por sus rasgos opuestos (KUZIO, 2002).

En este orden, BRUBAKER señala cómo las políticas de asimilación lingüística revolucionarias respondían más a consideraciones de carácter político que a una visión de la nación entendida como una entidad etnolingüística. En suma, apunta cómo la concepción de pertenencia territorial sobre la que se sustenta la tradición francesa da lugar a un nacionalismo de corte cívico o político.

Recientemente DELANNOI (1999) explicita en el conflicto franco-prusiano en torno a Alsacia los dos modelos nacionalistas:

Los franceses tenían la intención de poner por encima la voluntad popular y la libre opción política para recuperar Alsacia, mientras que los alemanes (tenían) el interés de agarrarse a criterios etnográficos. En cualquier caso, la oposición era más profunda. No solamente se remontaba a la Revolución francesa, sino que tenía una significación que superaba de lejos el caso de Alsacia.

La respuesta del anterior —no es «cualquiera», sino el Director de Investigación de la Fundación Nacional de Ciencias Políticas—, llega pronto: *tras la estela de las revoluciones americana y francesa se asienta (...) un criterio principalmente cívico y popular. Este criterio supone la democracia de masas* (1999: 42-43). Por esta razón, parecería que el nacionalismo francés, a diferencia del alemán, se fundamenta en un concepto de la ciudadanía que no se asienta en el territorio (lugar de nacimiento), sino que es un acto de voluntad, pero también de prescripción: la ciudadanía puede adquirirse, pero también perderse por el propio comportamiento político de los y las ciudadanos. Así, por ejemplo, sucedió en los primeros años de la Revolución tras la sublevación de la Vendée:

Desde ahora se priva a los habitantes de Longwy del derecho de ciudadanos franceses por un tiempo de 10 años (Art. 2.º del Decreto de 31-VII-1792, citado en FERNÁNDEZ & MIRANDA, 1991: 81).

Pero, como advierte MAIZ (2004), con la argumentación que inaugura KOHN, en última instancia se abre la espita a un modelo dicotómico, binario, según el cual, de la mano de los principios ilustrados *el nacionalismo occidental opondría los valores de la razón, la libertad y la igualdad a las formas tardo-feudales y absolutistas del poder, situando la ciudadanía, la igualdad ante la ley y la libre voluntad de convivencia como criterios de pertenencia a la nación; y el liberalismo, el parlamentarismo, el constitucionalismo y la tolerancia como rasgos del Oeste cívico* (MAIZ, 2004: 112)

Sin embargo, en la práctica, parece claro que este modelo cívico puro se ve matizado. Así, más allá de la dimensión política o contractual sobre la que «parece» que

únicamente se asienta el nacionalismo francés⁴⁶, existe todo un aparato propagandístico, en ocasiones mitológico, que parecería concordar más con el modelo culturalista. Un corpus imaginario que es obvio que exista, ya que debe *haber* (SMITH, 2000), debe *ser creado* (HOBSBAWN, 1990) o *imaginado* (ANDERSON, 1983) algún tipo de sustrato histórico, de «continuidad nacional» que nos permita entender que la mayoría de la gente sacrificase su vida voluntariamente por algo más que una mera relación contractual.

Así, AGULHON (1979a y b, 2001) hace un exhaustivo recorrido de la imaginería republicana desde la revolución hasta nuestros días, mostrando el papel de la bandera, la marsellesa, el Panteón, la Cruz de Lorena, y hasta el símbolo del Gallo... como expresiones de la unidad, orgullo y hasta excelencia deportiva de Francia; pero sobre todo como testimonio de la lucha y el triunfo de la Francia republicana frente a la monárquica. Podríamos decir, en consecuencia, que tras la Revolución se levanta todo un aparato simbólico que hace atractivos y poderosos estos símbolos en la medida en que invocan una filiación común; base de la autenticidad de los valores únicos de una comunidad también única (SMITH, 2000; SMITH, 1997; JONHSON, 1993). Algo a lo que no se escapa ni en el seno del núcleo familiar:

En ningún lugar como aquí —dice ARBELBIDE (1996) para el caso de Iparalde— hay tantos «Campeones de Francia», con la medalla que corresponde al título, colgando con la banderita azul-blanca-roja: campeonato de Francia de mus, campeonato de Francia de *makilaris*, campeonato de Francia de fandango, y especialmente, campeonato de Francia de pelota: ya sabéis que todos los años unos doscientos niños logran esos títulos, desde las criaturas de 9 años a los más mayores, por el trinquete, la pared izquierda, de plaza, rebote, paso o a mano libre, en todas las modalidades de pala, paleta, *xixtera handi eta tiki*, de uno en uno o en parejas... En todos los pequeños pueblos veréis en una media docena de casas esa bandera, con sus tres colores, con su medalla colgando. ¡Campeón de Francia! ¡Qué pensabais que era! (ARBELBIDE, 1996: 22).

En cierta medida, la simbología nacional sirve para que, como describe CITRON (1987), los revolucionarios puedan transferir a la Nación el espacio de poder encarnado hasta entonces por el Rey. Lo absoluto, la seguridad regia o divina, en consecuencia, se dota de nuevo contenido en el cuerpo de representantes de la nación reunidos en la Asamblea, una e indivisible. La nación deviene en lo absoluto, fuente de todo poder, entidad meta-política que sustituye a Dios, manteniendo, aunque de forma oculta, un orden sagrado. Para ello, durante el siglo XIX se reconstruye la historia de Francia, que para autores como MICHELET o THIERRY se convierte en la obra de un pueblo cuya unidad espiritual latente se concreta en Juana de Arco en la Fiesta de la federación⁴⁷.

⁴⁶ Tampoco parece que el artículo 2 del Decreto de Respuesta a los sucesos de la Vendée concuerde con la lógica contractual con la que únicamente se suele asociar la perspectiva cívica. Más bien, parece poco congruente con el espíritu de la «voluntad», la capacidad que el Estado se erige para otorgar o no la ciudadanía. De la misma forma, tampoco parece que el primero de los artículos de este decreto asuma el componente contractualmente democrático con el que se asocia al nacionalismo francés: *luego que la nación francesa recupere la ciudad de Longwy, se derribarán y arrasarán todas las casas y edificios, a excepción de los nacionales* (citado en FERNÁNDEZ & MIRANDA, 1991: 98, nota 116).

⁴⁷ De hecho, como recuerda MARX (2003) este mito simbolizaría la unidad nacional anterior a la modernidad, aunque lo fuese en un principio sobre bases católicas para diferenciarse frente a los enemigos interiores —hugonotes— y exteriores —ingleses—.

A su vez, esta reinención de la historia consagra a los galos como ancestros originales de los franceses, de forma que los ciudadanos se convierten en hijos de una nación cuyo origen se pierde en la noche de los tiempos, dotando a ésta, de paso, de una homogeneidad racial (concepto utilizado sobre todo en el siglo XIX) y de una coherencia cultural (CITRON, 1999: 315). Pero esta historia mítica también se liga con la propia Revolución, de forma que *las querellas ideológicas oponen a los partidarios de los Francos, ancestros de la nobleza y los que defienden en nombre del Tercer Estado a los ancestros galos (...) La Revolución marca así el triunfo de los Galos sobre los Francos. O como recuerda MAIZ (2004, 118) será con el Imperio y la Restauración (...) cuando frente al patriotismo cívico (...) se introduzca el tema de la «lucha de razas» como motor de la historia francesa, y la fidelidad a la «raza primitiva» y el mito fundador céltico que devuelve al tronco común ario, y por tanto en pie de igualdad con Alemania, a la nación francesa. De forma que esta presencia de un patriotismo republicano céltico ejemplifica la inseparabilidad entre la dimensión histórico cultural y mítica, y la dimensión cívica.*

En consecuencia, paulatinamente se etniza la nación. El esquema de la historia de Francia comienza con una Galia que existe ya antes de la conquista romana:

Francia, cuya figura territorial se preinscribe en una Galia sin comienzo, es una persona extra-histórica que asiste a su propia edificación histórica. Este esquema es oficializado durante la III República... Trama de construcciones y de vulgarizaciones escolares, deviene en soporte mental desde el que se edifica, a partir de 1880 y hasta la Segunda Guerra Mundial, la memoria colectiva de los franceses. En consecuencia, el collage entre una «Galia-Francia» (...) es la historia de un aparato de Estado adosado a un mito de origen (CITRON, 1999: 316).

Así, la Tercera República impregna en la memoria popular un utillaje ideológico e historiográfico que permite nacionalizar a los campesinos de Bretaña, Occitania e Iparralde. Como recoge WEBER (1979 y 2005), el patriotismo cívico se impone en el conjunto de Francia valiéndose de las infraestructuras viarias, del sistema educativo, de la generalización del francés, y de la difusión de la historia y los símbolos de la nación. Como hemos visto, la escuela republicana pone en marcha un dispositivo destinado a permitir la unificación lingüística, lengua de las élites sociales e intelectuales, y se inoculara a la ciudadanía un patriotismo que encuentra sus raíces en las epopeyas de Vercingétorix. Se (re-)crea así un nuevo imaginario colectivo en torno a un esquema del pasado cuyo objetivo es la legitimación de las conquistas y anexiones logradas por *La France*, a través de una historia de celebración del poder. Historia de la nación una e indivisible simbolizada por el Panteón de los grandes personajes que encarnan el pasado del Estado (CITRON, 1987)⁴⁸.

⁴⁸ Todavía en 2002 el historiador Pierre NORA (2002) señala en su discurso de recepción como miembro de la Academia francesa: *no conozco una historia de Francia digna de ese nombre que no acabe o comience por una declaración de amor*. El profesor, que es calificado por René REMOND (2002) como el continuador actual de Lavissee, populariza el concepto «lugares de memoria» (NORA, 1984-1992), que incluye no solo los objetos nacionales que se encuentran en el espacio (edificios, monumentos, panteones...), sino también libros referenciales como el «Petit Lavissee», acontecimientos históricos y su conmemoración... En su obsesión por evitar la disociación entre memoria e Historia el objetivo de NORA es identificar esos «lugares de memoria» que concentran los elementos constitutivos del «ser nacional»: *el esfuerzo humano y la misma historia transformaron esos lugares en símbolos importantes de «lo francés».*

En este orden, REVEL (2004) considera que la historiografía francesa ha cumplido una triple función: ha permitido afirmar una identidad, ha servido para garantizar la continuidad y ha conformado una comunidad de destino. En primer lugar, se inaugura una lógica que identifica a Francia con una persona, planteamiento que alcanza su máximo exponente en Michelet: *Inglaterra es un Imperio, Alemania un país, una raza. Francia es una persona*. Esta visión personalista es, a su vez, la mejor forma de afirmar la continuidad esencial del destino francés.

A los niños de la III República, el Petit Lavis (1884) enseñaba una anécdota edificante en la que Juana de Arco era la Heroína: un día, para animar el coraje de Carlos VII, ella le habla de Saint-Louis y de Carlomagno. Así, esta niña del pueblo muestra su conocimiento sobre una Francia que existía desde hacía mucho tiempo antes y cuyo pasado estaba lleno de grandes gestas (REVEL, 2004).

Un modelo que se asienta en un tiempo homogéneo, imprescriptible, pleno de enseñanzas. Pero Lavis también deja claro el punto de partida: *Los Galos, vuestros ancestros, han sido valientes. Los Francos, vuestros ancestros, han sido valientes. Los franceses, vuestros ancestros, han sido valientes*. La victoria, por tanto, es parte del destino de Francia. De ahí se entiende, en consecuencia, que Francia sea identificada en los manuales de historia como una comunidad de destino cuyo origen se remonta a la Galia. La nación no se sustenta en consecuencia en la sangre, ni en la tierra, sino en la historia. Y de la misma forma, la comunidad francesa se convierte en excepción universal, siendo esta excepcionalidad dotada de contenido, medios y eco tras la Revolución francesa: *como si la ruptura revolucionaria (fuese) un nuevo comienzo en los tiempos de la humanidad, un segundo nacimiento, verdadera encarnación (...): Francia, el Cristo de las naciones* (REVEL, 2004).

De esta forma, la afirmación universal democrática permite ofrecer la singularidad francesa como modelo para la humanidad. Un mesianismo que se expresa en las guerras, la colonización, y sobre todo, en la consideración de ser el centro del mundo y el modelo de un nuevo nacionalismo a exportar: un nacionalismo que no oculta tras su contenido cívico un profundo componente culturalista que ancla su estructura de posibilidad en un mito fundador que dota de contenido al orgullo patrio. Como otros muchos nacionalismos...

* * *

Como se ve, los límites entre el modelo cívico y el cultural son difusos en el paradigma francés de nacionalismo voluntarista. Pero los puentes existen, y entre ellos destaca, por ejemplo, la fascinación del instructor francés por excelencia, Lavis, en relación con el modelo educativo alemán. Así, en 1881, en su conferencia *L'Enseignement historique en Sorbone et l'Education Nationale* apunta:

Son las universidades alemanas y los sabios alemanes los que han formado el espíritu público en Alemania ¿Qué divisa han gravado en el frontispicio de su obra estos hombres de Estado, estos sabios que se han hecho escuchar para hacer creer que hacía falta levantar a la Alemania humillada derramando el conocimiento y el amor de la patria, apoyado en las fuentes de la historia? (CHALOT, 2001).

Pero, incluso en los discursos del propio «padre de la idea», RENAN, encuentra MAIZ (2004) una serie de consideraciones que pondrían en cuestión la pureza cívica de la base sobre la que se sustenta el voluntarismo del nacionalismo francés. *En primer lugar, en el conjunto de su obra (de la obra de Renan) menudean los usos del concepto de nación alejados del voluntarismo democrático y plebiscitario que se le atribuye. Así, por ejemplo, en un texto de 1881 (...) podemos leer «una nación no es la simple adición de individuos que la componen; es un alma, una conciencia, una persona, un resultado vivo (RENAN, 1947: 361) (...) En segundo lugar, en «Qu'est-ce qu'une nation?» la concepción voluntarista se encuentra muy matizada y resulta tributaria, ante todo, de la coyuntura de la anexión de Alsacia y Lorena por Alemania y los argumentos «objetivos» (lingüísticos, étnicos) empleados en aras de su justificación; y además, por la presencia de elementos provenientes precisamente de la tradición enemiga, étnica, germánica (...). Así «una nación es un alma, un principio espiritual» (RENAN, 1944: 903) (MAIZ, 2004: 109-110). De hecho, continúa MAIZ (2004, 110), además del consentimiento o el deseo explícito de los con-nacionales a vivir juntos, en el discurso de RENAN se incorpora el pasado, la historia, la posesión en común de (...) un pasado heroico, grandes hombres, la gloria... ahí reside el capital social desde el que se asienta una idea nacional (RENAN, 1944: 904). Argumento que lleva a MAIZ a definir a este autor como el primero en apuntar a la tensión articuladora entre política y cultura, entre particularismo y universalismo, entre lo propio y lo ajeno, entre comunitarismo y liberalismo.*

En consecuencia, como apunta HUNKINTON (2003) no cabe duda de que

en la práctica, muchas naciones son una mezcla de identidades étnicas y cívicas. Incluso Francia, ejemplo de la nación cívica, mantiene un sustrato de mitos medievales y de memoria, mientras que Alemania, arquetipo de nación étnica, ofrece una ciudadanía también asentada sobre categorías no (solo) étnico-territoriales alemanas.

Pero SMITH (2000) llega más lejos, señalando que no solo el modelo cívico se solapa a menudo con el cultural o étnico, sino que *si el modelo étnico-genealógico tiende a la exclusividad, el defensor del tipo cívico-territorial que proviene de la Revolución Francesa (también) se muestra a menudo impaciente con la diferencia étnica. (También) Tiende hacia una asimilación radical, que algunos podrían calificar de «eticida» de las diferencias culturales y las minorías.* En este sentido, para KUZIO (2002) el proceso de construcción nacional en Francia fue acompañado de la destrucción de las lenguas y culturas locales de la periferia, y la imposición de la cultura de una Ile de France que *conquista, integra y anexiona al resto de territorios.*

De la misma forma, podríamos apuntar que los principios identitarios constitutivos de construcción nacional francesa se asientan en la relegitimación de la tradición jacobina, basada en el igualitarismo, el rechazo al reconocimiento de cualquier tipo de cuerpo intermedio entre el Estado y el individuo y la soberanía nacional. En este sentido, SCHNAPPER (1999: 301-302), refiriéndose a la problemática de la inmigración, apunta —como ya hemos visto— que la democracia francesa se asienta sobre una clara distinción entre lo privado, dominio de la libertad del individuo, y lo público, lugar común de la unidad de todos los ciudadanos. En consecuencia,

en el espacio privado, cada uno puede usar su lengua, su cultura particular o practicar la religión como él desea, a condición de que esas prácticas no amenacen el orden público. Esta política implicaba que todas las particularidades fuesen mantenidas en el orden de lo privado y que los ciudadanos se conformasen a la lógica francesa en el espacio público. No había lugar para reconocer las «comunidades» particulares. La política de asimilación no prohíbe jamás el multiculturalismo en el orden de la vida personal y social, pero impide que se manifieste en la vida pública.

Sin embargo, otros autores van más lejos en sus críticas, considerando que en Francia se configura *un integrismo republicano que se desarrolla asentado sobre la intolerancia con respecto a las manifestaciones no conformes al modelo nacional. Es así que la reafirmación jurídica del estatuto de la lengua francesa conduce a manifestaciones nuevas de intolerancia con respecto de las lenguas regionales* (WOERHLING, 124). O como subraya BOURHIS (et al, 1997: 384), la ideología republicana puede ser identificada como una variante de la ideología asimilacionista, invocando la *noción de la igualdad del ser humano universal como forma de legitimación de la supresión de las diferencias etno-culturales en pro de la unidad nacional*.

Como vemos, la dualidad entre nacionalismos étnicos y cívicos, ejemplificado este último con el francés, se manifiesta como una tesis tan reduccionista como falaz, que es puesta en cuestión cuando es analizada a la luz de los hechos. Ciertamente, en el plano teórico habría permitido diferenciar empíricamente dos concepciones históricas de la nación, posibilitando una distinción normativa de los principios liberales, estableciendo los límites entre los nacionalismos defendibles y los indefendibles. Sin embargo, como expresa claramente MAIZ (2004), actualmente se muestra inadecuada empíricamente, ya que las naciones occidentales, como hemos visto en el caso que nos ocupa, poseen más componentes étnicos y culturales de los que se les presuponen, mientras que muchos nacionalismos étnicos tienen más componentes cívicos y políticos que los que se asocia a su estereotipo. De la misma forma, es insostenible la continuidad histórica entre ambas tradiciones, ya que, por ejemplo el nacionalismo francés *lejos de permanecer fiel a una supuesta exigencia originaria, política, evoluciona de forma cambiante en función de los contextos* (2004, 108). En última instancia, continua MAIZ, esta dicotomía se formula desde una posición que en absoluto es neutra ni equidistante: *desde el nacionalismo del Estado-nación...*

... se formula desde un punto de vista normativo que permanece ciego ante la eficacia naturalizadora del mito, que presenta como evidente en su despliegue la división del mundo nacionalista en dos campos desiguales. Esto es, el estereotipo que nos ocupa se formula desde el nacionalismo cívico para exorcizar, desplazando enteramente al otro campo, todas las dimensiones de la «etnicidad»: mitos, símbolos, historia, cultura, etc. De este modo, depurando el contenido étnico y cultural, el nacionalismo cívico deviene, mediante este dispositivo discursivo, enteramente «político»; dicho de otro modo, centrado de modo exclusivo en la libre voluntad de la ciudadanía democráticamente expresada. En suma, el nacionalismo cívico deviene de hecho en «puro patriotismo» (cívico, republicano, constitucional) «que no tiene nada en común con el nacionalismo» (...) Se desconecta así, ciudadanía y nación, la dimensión de pertenencia a la república del entorno histórico, cultural y específico de la nación. De esta suerte, la ciudadanía se individualiza y se descontextualiza culturalmente, universalizándose. La asimilación a la cultura mayoritaria se presenta como un hecho natural, resultado del *trade off* mediante

el que se procede a la constitución de un Estado de ciudadanos libres e iguales ante la ley. Y finalmente, por su parte, la nación se desrepublicaniza, se despolitiza y deviene el depositario pasivo y vicario de la tradición y el mito de la común ascendencia (MAIZ, 2004: 115).

Pero las implicaciones son aun más importantes si atendemos a la realidad multicultural de Estados como Francia. Así, para MAIZ (2004, 124), este postulado de la pretendida neutralidad estatal en materia cultural, *habida cuenta de que todo estado es y fue simultáneamente cívico y cultural, excluye de la evaluación normativa dos hechos*:

1) la imposición de la cultura, lengua, narrativa histórica y mítico-simbólica de la comunidad mayoritaria sobre las minorías, abocadas a la aculturación y la asimilación como contrapartida de la adquisición de la ciudadanía igual; 2) la consiguiente desigualdad estructural, generadora de una ciudadanía de segunda, que deriva de este contrato de adhesión asimilacionista para los grupos y minorías internos, allí donde en lugar de un *demos* existe una pluralidad de *demoi*.

La falacia «es/debe» que se oculta en el *trade off* entre ciudadanía libre e igual (patriotismo) y asimilación masiva en la cultura y lengua mayoritaria (nacionalismo) resulta así evidente: del hecho empírico de la construcción histórica de los estados nacionales, se deriva a la irrelevancia étnico-política de la multinacionalidad.

* * *

Y al final de este proceso... lo único que quedan son los particularismos, como reflejan las palabras del actual Ministro del Interior, pronunciadas en su visita a Baiona en 2004 (VILLEPIN, 2004):

Voy a exponeros mi convicción: Francia es fuerte en su diversidad, Francia se enriquece con el País Vasco: su historia, sus tradiciones y sus instituciones multiseculares como el Biltzar (...). Vuestros padres han derramado su sangre por la Patria, vosotros dais hoy a Francia toda vuestra energía: sois uno de los fermentos de nuestra unidad nacional.

Nuestra ambición común para el País Vasco: reconocer y apoyar su identidad en el seno de la organización republicana de nuestro territorio.

La diversidad cultural es un triunfo, pero tengamos cuidado de que ésta no se desarrolle en detrimento de la unidad. Cada uno debe encontrar su lugar, las lenguas regionales de un lado, y la lengua y la unidad nacional de otro. Estamos hoy en día en un equilibrio que es bueno, el equilibrio republicano.

Palabras asombrosamente parecidas a las del Delegado del Ministerio de Instrucción Pública, pronunciadas 107 años antes en el Congreso de Donibane Lohitzune. Permítasenos recuperarlas:

De la misma forma que cada familia tiene su nombre y sus tradiciones, su patrimonio..., cada provincia tiene su personalidad, sus recursos, sus herencias. Cada una su particularismo y todas se absorben en la indivisible nación. Se afirma así un organismo inviolable. Cuanto más vascos seáis, seréis mejores franceses. Trabajareis con todas vuestras fuerzas para el progreso de vuestra provincia. Y dotareis a Francia — la dulce Francia, como decían los poetas — de elementos originales.

Como también es similar la distancia entre los discursos y los hechos. Así, uno de los sucesores del segundo, el Ministro de Instrucción Pública y de Bellas Artes, Monzie, en una carta dirigida a los Rectores sobre el empleo de los idiomas locales en la enseñanza primaria, redactada en 1925, «concreta» la forma en la que «cada particularismo será observado por la nación»:

Se me permitirá hacer notar, además, que quedan aún demasiados ignorantes entre nosotros para que podamos distraer, a favor de los más respetables idiomas regionales o locales, una porción del esfuerzo necesario para la propagación del francés. *Solamente es verdaderamente francés de corazón, de alma y de cabeza a los pies, aquél que sabe, habla y lee la lengua francesa.* Hasta que esta sentencia de Musset sea aplicable unánimemente a los ciudadanos adultos, la enseñanza del *patois* debe ser considerada como un lujo y os suplico que creáis que nuestra época no es nada favorable a los gastos de lujo por cuenta de la colectividad (Citado en TORREALDAI, 2003: 77).

De la misma forma, 79 años después, Villepin, tras glosar la importancia del euskera para los vascos, concreta la «voluntad» del Gobierno en relación a la demanda de oficialización realizada por el representante de los electos de Iparralde previamente a la visita del Ministro del Interior: *La jurisprudencia del Consejo Constitucional y del Consejo de Estado es extremadamente precisa*⁴⁹; *reflexionemos, pero avancemos también en el marco actual, que ofrece ya posibilidades concretas* (VILLEPIN, 2004): es decir, nada nuevo «bajo el sol francés»; el euskera, por ahora, seguirá sin reconocimiento oficial. De oficialización... ni hablar...

Sin embargo, el discurso de Villepin no recibe el unánime aplauso que había cosechado cien años antes el representante del Gobierno en Biarritz. Para 2004, la visita de Villepin ya era calificada como «colonialista» por parte del nacionalismo organizado y por el vasquismo. Y si la comparación de ambas alocuciones muestra que poco ha cambiado en el discurso de las autoridades francesas, su recepción refleja los cambios identitarios operados en Iparralde. Villepin se enfrenta en 2004 a una identidad que resurge, mientras que 107 años antes agonizaba.

1.5. Segunda conclusión: el juego de «suma cero»

Como hemos descrito, la frontera que separa a los vascos determina un proceso de construcción estatal que abre las oportunidades para el surgimiento y consolidación del nacionalismo vasco en ciertas zonas de Hegoalde, y las cierra en Iparralde.

En consecuencia, ni la primera de las olas de las reacciones periféricas (LETA-MENDIA, 1997) que sacuden a Europa, la legitimista-reaccionaria que se concreta en el Carlismo, ni la segunda, la populista que se explicita en el PNV, tienen apenas efecto en la ciudadanía de Iparralde. Será necesario, en consecuencia, esperar a la ter-

⁴⁹ A este respecto ver BEHATOKIA (2004).

cera de las reacciones, la progresista, para que el nacionalismo surja en este territorio, determinado su marcado carácter de izquierdas.

Pero, aun más, en Iparralde no se explicita el sentimiento de urgencia que cataliza las reacciones periféricas: (a) frente a la todavía caliente abolición foral desde la que Sabino Arana elabora su doctrina, los fueros de Lapurdi, Baja-Navarra y Zuberoa habían sido eliminados hacía más de 100 años, y el rechazo de Garat y las asambleas vascas, a pesar de su radicalidad inicial, había sido atemperado por la fuerza de los hechos; (b) frente al choque cultural que explicita la entrada de la modernidad en Hegoalde, de la mano de miles de inmigrantes, esta modernidad se había ido importando de forma paulatina del centro francés a la periferia vasca, y se había explicitado en la salida de miles de nativos hacia otras zonas de Francia y del mundo; (c) frente a la sensación de ruptura en el status de la cultura, lengua e identidad en Hegoalde como consecuencia de los anteriores fenómenos, que son interpretados por ciertas personas como cincelazos sobre su identidad, la crisis cultural en Iparralde se asemeja más a un suave, pero inexorable moldeado que transforma la identidad local: una estalla en un tiempo concreto, otra se merma en la *longue durée*. Y (d) finalmente, los nacionalistas de Hegoalde pueden construir (o inventar, igual da) una historia de lucha por la soberanía que conecta la batalla de Arrigorriaga con las Guerras Carlistas, mientras que la ciudadanía de Iparralde no puede dejar de escuchar las palabras del delegado del Gobierno en 1897: *Dites moi donc en quelle bataille française le sang basque s'est ménégé, sur la terre ou sur la mer?*

En definitiva, en el momento en el que se consolida el nacionalismo en ciertas zonas de Hegoalde, asistimos en Iparralde a un panorama caracterizado por varios elementos: (a) la crisis de las élites religiosas y políticas vinculadas a la cultura vasca, (b) las consecuencias de un proceso de industrialización que socava los cimientos de una sociedad eminentemente rural, (c) los resultados de la introducción de la enseñanza obligatoria en francés, y (d) los efectos psicológicos de la participación de la juventud en dos guerras en las que matan y mueren por una *nación* que comienzan a conocer. Estos elementos configuran un nuevo sentimiento de identidad francés que se asimila con los valores de la modernidad. Una nueva identidad que se confronta con la anterior pertenencia vasca, definida en base a la lengua y cultura, y que va a ser asociada con el pasado y la tradición entendida desde un punto de vista negativo.

Por ello, la incorporación del vasco a la modernidad provoca una visión crítica de su doble pertenencia, lo que en la mayor parte de los casos se traduce en la interiorización de un estatuto de inferioridad de la lengua y cultura vascas frente a las francesas (FOURQUET, 1988). Finalmente, los efectos del Estado republicano acaban convirtiendo al euskera y a las antiguas tradiciones *en una reliquia del pasado anacrónica a la sociedad moderna* ante los ojos de la población (JAUREGUIBERRY, 1994: 47). Una consideración de la identidad vasca que es el corolario del descubrimiento de la modernidad desde una única dimensión: la de la eficacia, la racionalidad instrumental y la rentabilidad.

En consecuencia, y desde el punto de vista identitario, podríamos resumir estos años que median entre la Revolución francesa y el fin de la Segunda Guerra Mundial

en Iparralde como los del paso «patológico» de la lógica del «campo» a la del «aparato». Como apunta BOURDIEU (2000b, 135-136),

en un campo, los agentes e instituciones se hallan en lucha y de acuerdo a las reglas constitutivas de este espacio de juego, por apropiarse los beneficios específicos que están en juego en el juego. Los que dominan el campo poseen los medios para hacerlo funcionar en beneficio propio; sin embargo, han de contar con la resistencia de los dominados. Un campo se convierte en aparato cuando los dominantes poseen los medios para anular la resistencia y las reacciones de los dominados (...). Los aparatos son, por tanto, un estado de los campos que se puede considerar patológico».

Hemos entrado en la lógica del juego de «suma cero».

Capítulo 2

EL VASQUISMO Y LA DIFUSIÓN NACIONALISTA EN IPARRALDE

No tenemos constancia de que las palabras citadas del Delegado del Ministerio de Instrucción Pública fuesen contestadas por los vasco-franceses presentes en el Congreso de la Tradición Vasca de Donibane Lohitzune. Por contra, sí que conocemos la respuesta de dos personalidades de este lado de la frontera: uno de ellos considerado uno de los máximos representantes del renacimiento cultural y foral navarro; el otro definido como el «padre» del nacionalismo vasco.

Arturo Campión participa en el Congreso de 1897 presentando una extensa aportación sobre la lengua vasca que comienza por destacar su originalidad frente a las acusaciones de ciertos intelectuales que la identifican como un idioma bárbaro. Este inicia su exposición con un repaso a los dialectos existentes, la fonología del euskera, su ortografía, la composición de las palabras, el género, los pronombres, los subfijos, etc... Y tras un acercamiento a su origen y su vinculación con la raza vasca, Campión finaliza su trabajo con unas duras palabras que tratan de encender las alarmas sobre la situación lingüística en Iparralde, a la par que sirven de contrapunto al optimismo gubernamental —que como hemos visto, ligaba el desarrollo de Francia a la promoción de sus particularismos—:

Físicamente, los hijos de aquellos que hablaban euskera y no lo utilizan, pertenecen a la misma raza; pero, sin embargo, ¡una cosa les falta! Antes que nada: ¡han cambiado de alma!

Han perdido el nombre de Vascos; han renegado de su raza, su raíz, su linaje. ¡Desgraciados! Han renegado de su madre (CAMPION, 1897).

Por su parte, el segundo, Sabino Arana, responde a las palabras del Delegado del Gobierno con contundencia e ironía desde las páginas de un diario bilbaíno:

He aquí el caso más curioso del mundo: un pueblo, una raza, que tiene una patria pequeña y varias patrias grandes: los españoles y los hispanófilos nos dicen que nuestra patria grande es España; los franceses y los francófilos nos aseguran que nuestra patria grande es Francia.

He aquí un hijo que tiene dos padres... que es como si no tuviera ninguno.

He aquí dos hermanos que tienen distintos padres...

He aquí Francia y España jurando y perjurando ser madres del pueblo Euskeriano (Citado en LARRONDE, 1994: 33).

Sabino Arana había captado la percepción, el dilema de «las dos Patrias» que, como veremos, sirve de desvío para sortear los males del juego de suma cero identitario.

* * *

Decíamos que la frontera es el registro temporal y espacial de las relaciones entre comunidades locales y Estados. En el anterior capítulo hemos visto cómo ésta es la condición *sine qua non* para la delimitación del marco de la soberanía Estatal; del límite de su nacionalismo en su doble sentido: interno y externo. Pero si atendemos a la primera de las variables —la de las comunidades locales que divide—, la ambigüedad de la frontera se nos presenta en ocasiones de forma clara: de la misma forma que separa a los habitantes, como acabamos de ver también genera nuevas oportunidades de contacto para éstos.

Siguiendo la definición Weberiana de Estado como la única institución capaz de ejercer el uso legítimo de la violencia, es posible entender que las fronteras puedan ser los dominios privilegiados de la contestación de este poder. Unos espacios en los que los grupos locales, nacionales e internacionales negocian las relaciones de subordinación y control. Así, aunque la frontera, como apuntan WILSON y DONAN (1999: 10) sea la estructura básica del Estado, esto no significa que éste sea capaz de garantizar la seguridad absoluta de sus lindes frente a las influencias externas. *Los pueblos fronterizos, a causa de sus historias y culturas objetivadas y subjetivadas, no solo tienen que negociar con las instituciones de su propio Estado, sino también con los otros Estados que se sitúan al otro lado de la frontera, entidades de igual poder soberano que eclipsan cualquier relación fronteriza que atraviesa cualquier vinculación transfronteriza.*

Pero, en muchas ocasiones, la población fronteriza se inserta en redes informales e instituciones políticas que compiten con el Estado.

Así, en nuestro caso, la lectura de obras como las de Pierre LOTI demuestra cómo la historia moderna de la frontera es también la historia de profundos y estables intercambios entre los municipios de ambas riveras.

Pasan por el Bidasoa barcas de lento andar, pasan de una a otra orilla, arrastrando en pos de ellas largas ondas alargadas, rompiendo en algunos sitios las invertidas imágenes de Hondarribia, y de sus morenas montañas. Marineros y contrabandistas las tripulan —rudas figuras, imberbes, a la moda vasca, cabezas cubiertas con la tradicional boina negra—. Hablan su lengua, tantas veces milenaria, como los árabes, aires de sus antepasados. Pierre Loti, «Instante de recogimiento», Hendaia, 22 de noviembre de 1892 (LOTI, 2000b: 8).

El padre de *Ramuntxo* describe en sus notas de campo un tráfico constante de muchachas que atraviesan la frontera para pasear por las calles de Hendaia y observar a los veraneantes; de contrabandistas que transportan mercancía para sortear el pago

de los impuestos; de dantzaris zuberotarras que acuden a los festivales de Irun... Una constante que se facilita por la pertenencia a un mismo pueblo milenario —diría Loti con su deje romántico...—. En definitiva, es gracias a una cultura propia que se mantiene constante hasta fechas recientes, y que fluye a ambos lados del Bidasoa, desde donde se entiende que la de la frontera sea una historia de intercambios que se remonta a la noche de los tiempos (HARAN, 2001: 264).

Así, como relatan HARAN y ORELLA (2001) para el caso del eje Baiona-Donostia, la ordenación administrativa no impide relaciones basadas en una misma comunidad étnica ya desde el imperio romano. Estas relaciones se concretan en el desarrollo mercantil y portuario, en la creación de importantes villas como Baiona y San Sebastián —que vertebrarán siglos después la Euro-ciudad Vasca— o en los flujos demográficos en ambos sentidos. A pesar de todo, la Edad Media se caracteriza por la puesta en marcha de ordenamientos propios en Gipuzkoa y Baiona, que entrañan numerosas influencias recíprocas e incluso técnicas: un desarrollo de acuerdos transfronterizos que responde a la voluntad de las poblaciones de vivir en armonía a través de la frontera. Sin embargo, bajo el Antiguo Régimen, y quizás antes (ORELLA, 2001), las comunidades de Baiona y Donostia comienzan a establecer tanto relaciones comunes como rivales en los ámbitos económicos, mercantiles, industriales o marítimos. Como resume HARAN, si en tiempos de paz las transacciones transfronterizas son sencillas y normales, por el contrario, en periodos de guerra o epidemia los habitantes de ambos lados deben recurrir al ingenio para poder continuar manteniendo sus relaciones. Es desde esta perspectiva desde donde se entienden los tratados de buena correspondencia, de forma que *el desarrollo económico, comercial y marítimo era más importante para las dos comunidades que los enfrentamientos de dos Estados soberanos* (HARAN, 2001: 264-265). Y a pesar de que el siglo XIX es nefasto para las relaciones entre Baiona y Gipuzkoa, también es cierto que Lapurdi sirve de base logística para las milicias carlistas gipuzkoanas, mientras que el intercambio económico se centra en el citado contrabando (LAFOURCADE, 2001). Finalmente, y como recoge PEILLEN, en la época moderna existe una constante histórica de recíprocos flujos poblacionales derivados de acontecimientos económicos, pero también políticos o culturales: desde la simple perspectiva del ocio (con la difusión de la tauromaquia o el fandango en Lapurdi) hasta la intelectual y artística. De la misma forma, desde el punto de vista de las organizaciones culturales, sociales o políticas, es evidente la presencia de intercambios durante todo el siglo XX, que en ocasiones se concretan en la articulación de asociaciones —y más recientemente partidos políticos— a ambos lados de la muga (PEILLEN, 2001; JUARISTI, Patxi, 1998).

En definitiva, como apunta FERNÁNDEZ DE CASADEVANTE (1985: 15), *por lo que se desprende de los datos, parece ser que siempre han existido contactos entre las poblaciones de ambos lados de la frontera, constituyendo este hecho una manifestación más clara de que la frontera no ha constituido nunca una barrera*⁵⁰.

⁵⁰ Para un análisis en profundidad del marco legal de la cooperación transfronteriza ver FERNÁNDEZ DE CASADEVANTE (1985 y 2001).

Aún más, como relata RUBIRALTA (1998: 30), por la propia disposición del macizo pirenaico, la cooperación no solo es importante, sino necesaria. En efecto,

cada una de las tres partes que componen el tríptico pirenaico reproduce, a su vez, la misma disposición interna en la que a una zona central (...) le sigue un corolario de sierras exteriores que, escalonadas, (...) han sido denominadas como pre-pirineo. De esta forma, esta disposición estructural del relieve de la cordillera determina la existencia de valles que, por lo general, transversales a la cadena pirenaica, (...) invalidan la imagen de los Pirineos como obstáculo o barrera geográfica.

Posición que confirman FERNÁNDEZ & MIRANDA (1991: 63):

En el reducido ámbito vasco-navarro determinadas minorías se moverán entre Bayona y San Sebastián, Bilbao o las localidades fronterizas navarras y gipuzkoanas (...), de un lado a otro, como si se tratase de un territorio continuo apenas diferenciado. Para estos grupos de comerciantes, políticos, contrabandistas y aventureros, a caballo entre los dos Estados, el Bidasoa será mucho más un vínculo entre dos escenarios complementarios que una raya separadora.

En definitiva, ni siquiera desde el punto de vista ideológico ha sido capaz la frontera de evitar la difusión de ideas entre uno y otro lado del Bidasoa. Bien conocida resulta la influencia de la Revolución francesa sobre los territorios peninsulares⁵¹, con la *vieja ciudad del Adour* (en referencia a Baiona) como principal centro de irradiación de esta campaña (de propaganda revolucionaria) en todo el área pirenaica occidental, mientras que Perpiñán cumplía un papel similar en la zona catalana (FERNÁNDEZ & MIRANDA, 1991: 67). Inversamente, y como veremos a continuación, la seducción del discurso nacionalista vasco se hace evidente en ciertas élites religiosas y estudiantes de Iparralde desde mediados de los 30 (LARRONDE, 1994). Por esta razón, no será extraño que también el Delegado del Gobierno aluda en su discurso —aunque de pasada— a las ideas nacionalistas que comienzan a fermentar en el sur para 1897:

De la misma forma que cada familia tiene su nombre y sus tradiciones, su patrimonio, cada provincia tiene su personalidad, sus recursos, sus herencias. Cada una su particularismo y todas se absorben en la indivisible nación. No una nación en exclusión a otras, sino que la nación está a la vez en todas y cada una.

⁵¹ A este respecto, ver FERNÁNDEZ & MIRANDA (1991), en la que se detallan ciertas reacciones de las instituciones españolas —especialmente de Foridablanca y de la Inquisición— ante la entrada de innumerables escritos provenientes de la Francia revolucionaria: *los ejemplos podrán acumularse. El lustro que sigue al estallido de julio del 89 fueron interceptados miles de impresos y más de dos centenares de individuos de las más variadas profesiones fueron investigados por la inquisición en Logroño, en Navarra y en las provincias vascas* (1991: 74). Así, tras destacar el papel de emigrantes y exiliados españoles en la difusión de estas ideas en su país originario, llegando incluso a editar semanarios bilingües y hasta adecuados a la ciudadanía rural, valoran la influencia de estas ideas en el territorio español. Y si bien concluyen afirmando que *su espíritu no prendía en la masa del pueblo*, y eso a pesar de las «condiciones objetivas» que podrían favorecerlo, también son contundentes al afirmar que sólo se pueden entender los movimientos que España vive desde 1808 si se tiene en cuenta el periodo de gestación que había posibilitado que surtieran efecto *las campañas propagandísticas de la última década del xviii* (1991: 85-86). Un trabajo de difusión que, sugieren, debe añadirse a los elementos que explican la actitud acomodaticia de las Juntas de Gipuzkoa ante la invasión Napoleónica, y que detallaremos más adelante.

Una relación dialéctica que hace que su discurso sea inmediatamente contestado, como hemos visto, por Sabino Arana.

A pesar de todo, no todo es difusión del sur hacia el norte: también parece claro que en las provincias del norte pueden encontrarse los rastros de una serie de elaboraciones discursivas en torno a los elementos constitutivos de la identidad vasca; semillas que, sin embargo, deben buscar una tierra y un contexto más proclive para germinar, en este caso al sur de la frontera.

En consecuencia, a lo largo de los posteriores capítulos abordaremos un triple argumento. Por una parte, como analizaremos, a pesar del carácter fáctico de la frontera, veremos cómo ésta ha tratado de ser trascendida por las élites políticas e intelectuales de Iparralde desde fechas posteriores a la Revolución. Así, el discurso que elaboran personalidades intelectuales y políticas de Zuberoa y Lapurdi como Agosti CHAO o Joseph-Dominique GARAT en torno a la división institucional vasca es la mejor expresión de la fortaleza del sentimiento de pertenencia transfronterizo existente a comienzos y mediados del siglo XIX.

De la misma forma, encontramos en la elaboración discursiva de ambos autores una serie de aproximaciones a la diferencialidad vasca que preludian un proto-nacionalismo que eclosiona en forma de un poderoso movimiento décadas más tarde en Bizkaia. En este sentido, dejando de lado el componente católico que impregna el discurso nacionalista de Arana —aunque sea mucho pedir—, topamos en su elaboración casi los mismos conceptos que —como veremos— utilizan Chao y Garat. Unos temas que, según SMITH (2004: 45), requiere todo nacionalismo para poder concretar en la práctica los ideales de autonomía, unidad e identidad; es decir, las esencias de la autenticidad, continuidad, dignidad, destino, adhesión y territorio. Unos elementos, en definitiva, que *proporcionan criterios para la evaluación de las etapas presentes y futuras de la nación, así como para la consecución de sus objetivos* (nacionalistas). Todas estas pistas serán rastreadas en esta primera etapa de nuestro viaje por la identidad vasca en Iparralde, aprovechándonos de las figuras de Garat y Chao, para observar hasta qué punto la semilla (repetimos, la semilla) del nacionalismo de Arana ya estaba presente en ciertas élites del norte...

Y decimos semilla porque identificamos el discurso de los dos políticos vasco-franceses como proto-nacionalista. De hecho, creemos que el sentimiento de pertenencia que traslucen las palabras de Garat o Chao carece de expresión política en el momento en que son elaboradas. Aún más, podríamos decir que la actitud de ambos se manifiesta —junto a la de Antón D'Abbadie, por ejemplo— como algunos de los más claros ejemplos en los que las élites de Iparralde elaboran de forma más o menos acabada una idea comunitaria transfronteriza desde claves vasquistas... pero también Republicanas y francesas. Después de Chao, y sobre todo tras la I Guerra Mundial, como hemos visto en el anterior capítulo —y como profundizaremos ahora— se pronuncia la crisis identitaria vasca y se consolida el Estado francés en el territorio y en la mente de los ciudadanos de Iparralde. En consecuencia, la realidad local imposibilita el surgimiento de una idea nacionalista en un espacio que presenta unos rasgos culturales, lingüísticos y comunitarios similares a los del sur, donde, sin embargo,

si cuaja. La arbitrariedad de las identidades colectivas (PÉREZ-AGOTE, 1994), en consecuencia, muestra sus paradojas más evidentes en el espacio vasco.

Previamente, sin embargo, debemos tratar de desentrañar el impacto directo que la Revolución francesa tiene en Iparralde. Como veremos a continuación, en ocasiones se ha recreado una imagen interesada en torno a la recepción ciudadana de la Revolución y sus ideales en Iparralde. Así, desde determinados círculos católicos se convierte a Iparralde en un mártir colectivo de la Revolución —siendo esta interpretación transformada posteriormente en reacción identitaria por el nacionalismo—. Sin embargo, contra esta visión, parecería que la Revolución es saludada efusivamente en un primer momento por parte de los representantes provinciales y municipales. Iparralde, por tanto, no parece ser un territorio reaccionario y contra-revolucionario en el contexto en que se alumbró el nuevo Estado; al contrario, la a-sintonía que hemos apuntado en el capítulo precedente es inmediatamente posterior a la Revolución. Es el resultado —como magistralmente ha demostrado GOYHENETCHE— de la combinación de los efectos de la guerra en este territorio, del discurso jacobino que identifica cualquier disensión con el fanatismo y la contra-revolución, de la instrumentalización del clero en su lucha contra el estado laico, y sobre todo de la falta de reconocimiento de las aspiraciones institucionales vascas. Desde esta perspectiva se comprende la paradoja presente en el discurso de las figuras de Garat y Chao, que siendo ambos fervientes republicanos, también subrayan en sus escritos una serie de elementos que nos permiten a vislumbrar en el norte las esencias del discurso nacionalista que eclosiona en el sur.

En un segundo momento, tras analizar la estructura de plausibilidad que posibilita la difusión del ideal nacional en Bizkaia, veremos cómo el discurso que se elabora de la mano de Sabino Arana debe buscar una base diferencial objetiva (*en sí*) que sea asumida subjetivamente (*para sí*) por la ciudadanía. Por su argumentación, esta base diferencial debe trascender el marco territorial desde el que se edifica su primera elaboración (Bizkaia). En consecuencia, el proyecto nacionalista debe ligar los territorios españoles y los franceses en la medida en que los elementos diferenciales seleccionados (raza, lengua, cultura) no entienden de fronteras provinciales o estatales. Por lo tanto, el primer nacionalismo bizkaino debe superar la frontera originariamente bizkaina en su concepción ideológica, convirtiéndose en nacionalismo vasco; pero también —aunque en menor medida, como veremos— debe trascender esta frontera en la práctica política.

Cuestión ésta que nos lleva a la tercera de las etapas de la primera parte de este viaje, ya que la fortaleza que asume el nacionalismo en la vertiente peninsular hasta la guerra civil incentiva un modelo de reproducción identitaria en Iparralde que combina la difusión de las ideas elaboradas en el sur con la necesaria adecuación a la realidad del norte: todo ello explicitado en el movimiento Eskualerrista dirigido por el canónigo Lafitte. Sin embargo, su fracaso es la mejor prueba de la definitiva crisis de la identidad vasca, una vez que la Iglesia y las élites locales antes vasquistas hubieran mutado su discurso, manteniendo la pose local, pero abrazando la ideología e identidad francesa, cuando no jacobina.

De forma que, gracias al análisis de las figuras de Garat, Chao, Arana y Lafitte, y partiendo de la concepción contradictoria de una frontera que es a la par tampón

y esponja, observamos que entre 1789 y 1945 hay un discurso transfronterizo en las élites vascas. Un discurso que se concreta en un programa común —más o menos explícito, como veremos—; y sobre todo, se explicita en una difusión de las ideas de carácter bi-direccional: del norte al sur hasta 1890, como refleja la relación entre Garat-Chao-D'Abbadie-Arana; del sur al norte desde comienzos del siglo XX, como muestra la influencia de Arana sobre Lafitte, o más tarde la de ETA sobre Enbata.

En última instancia, y desde el punto de vista metodológico, convenimos con PÉREZ-AGOTE (1984) en varias cuestiones claves de este trabajo:

- a) *La eficacia social de las ideas, en el sentido de (que) su capacidad para influenciar el comportamiento no depende de su veracidad científica, sino del grado de evidencia que alcancen, de su capacidad para imponerse como verdaderas, lo que depende, a su vez, de los mecanismos de gestación y reproducción social de las ideas* (PÉREZ-AGOTE, 1984: 2-3). Es decir, no nos interesa analizar la cientificidad de las argumentaciones de Garat o Chao (y en menor medida Arana) sobre el carácter transfronterizo o sobre la unidad de la comunidad vasca y su consecuente diferencialidad respecto de España y Francia. Como ya decíamos, lo que interesa desde una perspectiva sociológica no es demostrar la existencia de Dios, sino la forma en que su idea es integrada por la ciudadanía; esto es: lo que nos preocupa es la razón por la que unas ideas —las elaboradas en Iparralde— no cuajan, mientras que otras —las que inspira Sabino Arana— sí posibilitan el surgimiento del nacionalismo en el sur.
- b) *La realidad social tiene mucho de convencional y cuando los actores sociales definen una realidad grupal, su actuación es predicativa en cuanto que define algo, dicen algo sobre algo, pero es también performativa en el sentido de que hacen algo, pues están generando la realidad que definen* (1984: 3). Es decir, nos interesa aproximarnos a la elaboración de intelectuales como Garat o Chao en tanto en cuanto su discurso no puede ser otra cosa que la expresión de un cierto sentimiento de pertenencia común existente entre los habitantes de Iparralde. De la misma forma, nos interesa analizar la forma en que el discurso territorial de Sabino Arana es asumido en Iparralde —se convierte en preformativo—, aunque sea en un pequeño núcleo como el movimiento Eskualerrista. Además, nos interesará comprobar si sus elaboraciones, como veremos en otros capítulos, perduran —o no— en la memoria colectiva de la ciudadanía del norte. Finalmente, también nos interesará observar cómo serán instrumentalizadas sus figuras por los nacionalistas contemporáneos para legitimar su discurso, reconstruyendo la historia y la memoria local.
- c) *Lo que necesita la definición grupal del actor para tener éxito no es una estructura de plausibilidad lógica o científica, sino una estructura de plausibilidad social, es decir, un medio en que esta definición tenga sentido para los actores, lo que depende de las percepciones que tengan los actores del rasgo objetivo, más que el rasgo mismo* (1984: 3). Esto es, a través de sus figuras buscaremos la explicación por la cual, los valores ciudadanos, una vez (re)elaborados en discurso político por Garat, Chao o Arana, cuando son devueltos a la ciudadanía de Iparralde, sin embargo, no parecen cuajar. A su

vez, nos interesa abordar la razón que subyace a la adecuación discursiva que, de forma preliminar, realiza el vasquismo de Aintzina desde 1933 ante una ciudadanía mediatizada por la mística excombatiente francesa.

2.1. Las pistas del nacionalismo en Iparralde

Como decimos, la frontera presenta un componente esencialmente contradictorio en el caso vasco, de forma que es a la vez fuente de exclusión y espacio de contacto entre comunidades divididas administrativa y políticamente. Una dualidad que ha sido aprovechada por los sectores vasquistas para tratar de mantener unos lazos comunitarios que la trasciendan y que se explicita de forma evidente desde mediados del XIX gracias a los contactos entre los territorios bizkainos, navarros y vasco-franceses a través del triple eje Campión-Arana-D'Abbadie/Chao.

Sin embargo, una de las primeras voces que se alzan cuestionando la división de los vascos es la del que fuera Ministro de Gobernación y de Justicia, el Laboratano Joseph-Dominique Garat. Este representante de Lapurdi en los Estados Generales ya había manifestado años antes una clara adscripción de corte cultural (tal y como la define CHAUSSIER, 1997) hacia su territorio, cuando al ser rechazada la propuesta de integración de Lapurdi, Baja-Navarra y Zuberoa en un departamento único tras la abolición foral, manifiesta ante los diputados de la Asamblea Constituyente la contundente protesta de su provincia. Poco después propone al Emperador la creación de una entidad política autónoma, la Nueva Fenicia, que integrada en la Europa napoleónica unificase a los territorios de ambos lados de la frontera.

En fechas cercanas a la muerte de Garat, el zuberotarra Agosti Chao escribe la novela *Viaje a Navarra durante la insurrección de los vascos*: obra que condensa la visión del escritor sobre la nobleza y libertad original de un pueblo vasco, que de la mano de Zumalakarregi lucharía en las guerras carlistas por recuperar su independencia y libertad. Años más tarde, este fundador de la secta de los Videntes capitanea la revolución del 48 en Baiona, y acaba por pasar a la historia por ser el primer vasco enterrado en un rito civil.

Finalmente, Sabino Arana, tras la «revelación» (tema recurrente también en Chao) inducida por su hermano Luis en el jardín de Abando, elabora la doctrina nacionalista reclamando la independencia de Bizkaia primero, y posteriormente la de conjunto del pueblo vasco. Asentando su doctrina sobre un ferviente catolicismo y una interpretación racial que trascendía la visión fundamentalmente lingüística de la diferencialidad vasca en Campión (pero también en Chao y Garat), pone las primeras piedras de un potente nacionalismo que ya para la Guerra Civil española mostraba su máximo potencial.

Garat, Chao y Arana son, en definitiva, las tres figuras que guiarán este primer recorrido en torno a la (re)construcción identitaria vasca, y a la formulación política de ésta en forma de un proto-nacionalismo primero y un nacionalismo acabado después.

Por su evolución personal, su formación intelectual y su proyección política, los tres pueden ser identificados como una élite portadora y traductora de la realidad, que como toda élite *puede* ser capaz de organizar una nueva visión del mundo, de construir «objetivamente» una realidad que *puede* llegar a ser asimilada «subjetivamente» por el conjunto o una parte de la ciudadanía.

Debemos reconocer que la cuestión de las élites es uno de los temas recurrentes en el análisis de los nacionalismos. Así, las aproximaciones modernistas («el nacionalismo es un fenómeno moderno») tienden a otorgar a estas figuras un papel determinante para comprender el auge de este otro *fantasma que recorre Europa*: el nacionalismo (SMITH, 2000). En este sentido, desde las aportaciones instrumentales —ligadas a las teorías de la elección racional de OLSON (1992)— se tiende a vincular al nacionalismo con el interés de las élites en movilizar al pueblo, coordinar sus intereses, y legitimar sus actos con el fin de apropiarse del poder (BREUILLY, 1993: 402). Desde perspectivas cercanas se ha tratado de ligar el nacionalismo al papel de ciertos intelectuales desarraigados; tesis que alcanza su máxima expresión en los escritos de KEDOURIE (1988), en la medida en que vincula las elaboraciones discursivas de estas élites con presupuestos milenaristas que explicarían la adhesión emocional —y fanática, dirá— de la ciudadanía a sus tesis. De forma similar, aunque en el plano del españolismo militante, JUARISTI (1997) parece otorgar a las élites elaboradoras del discurso nacionalista vasco un papel similar, gracias a las constantes evocaciones a su pasado «de humildes oficinistas y notarios», como si éstos buscasen en sus «quimeras nacionalistas» una vacuna mística a sus —muy humanas— frustraciones. De esta forma, la nación se convierte por arte de alquimia en una representación de sí mismos; o mejor, ellos mismos son la representación de la nación.

No negamos que cualquiera de estas aproximaciones racionalistas, instrumentalistas o sicologistas tengan su parte de razón. Sin embargo, este tipo de interpretaciones tiende a ocultar, cuando no a ignorar un elemento determinante. Como apunta CONNOR (1994), el nacionalismo no puede reducirse a una simple búsqueda racional del poder (sea de una clase o de un individuo, añadimos). El nacionalismo *tan solo puede ser analizado... e invocado*: exactamente lo que hacen los líderes nacionalistas, que entienden perfectamente que *en el centro de la etno-psicología está el sentido de la sangre común y no han dudado en invocarla* (CONNOR, 1994:197). Por lo tanto, lo importante no *es* lo que se *es*, o lo que se dice que se *es*. La clave, en nuestra perspectiva, es lo que la gente *siente* que *es*. Es más

el nacionalismo es un fenómeno de masas y poco importa que sus líderes sean nacionalistas convencidos o no lo sean; no se trata de averiguar su sinceridad propagandística, sino el tipo de instinto de masas al que apela su propaganda. Es incuestionable que Napoleón tenía más de manipulador que de verdadero nacionalista, pero ello no obstaba para que la mayoría de los soldados de sus ejércitos estuvieran inflamados por un auténtico ardor nacionalista (CONNOR, 1994: 72)⁵².

⁵² De los autores citados, sólo KEDOURIE nos habla del papel de las élites en la construcción de una religión civil que es integrada por parte de la ciudadanía; de esta forma, mitiga el rol «manipulador» de las élites, facultando a la ciudadanía para ser libremente... manipulada.

Poco importa que tras nuestro «juicio» a la figura de Garat le acabemos identificando como Ministro de Gobernación de Francia, revolucionario jacobino ejemplar (COLUMBIA ENCYCLOPEDIA, Sixth Edition. 2001)⁵³ o incluso como precursor de la unidad territorial vasca y del nacionalismo (DUHART, 1994); poco importa que Chao pueda ser catalogado al final de nuestro análisis como un oportunista iluminado (JUARISTI, 1997), como un *sui generis* antecesor zuberotarra de Nietzsche (como su obra nos sugiere, aunque no sea nuestro objeto demostrarlo), como un genio (ZABALO, 2004) o como primer independentista vasco (GOYHENECHÉ, 1973); poco importa que nuestra visión final de Arana sea la de un reaccionario ultra-católico (ELORZA, 1979), la del padre del nacionalismo vasco (VV.AA, 1998) o la del Tartarín de Bizkaia (JUARISTI, 1997): lo que nos importa es la respuesta de la ciudadanía a sus ideas (en el pasado, como veremos ahora; o en el presente, como veremos más adelante).

Pero, ¿cómo se identifican las ideas que los nacionalistas utilizan, mediatizan, construyen y/o recuperan para movilizar a la ciudadanía, para tratar que sus ideas tengan resonancia en el pueblo al que se dirigen?

SMITH (2004) nos presenta tres claves fundamentales que se derivan de la doctrina del nacionalismo: autonomía nacional, unidad nacional e identidad nacional. Es decir, todo nacionalismo busca alcanzar y mantener la autonomía, unidad e identidad de una población que algunos de sus miembros consideran que constituye o puede llegar a constituir una nación. La autonomía remite al concepto de autorregulación, *tener sus propias leyes o ritmos internos, escuchando tan solo sus propios dictados, libre de toda interferencia* (SMITH, 2004: 41). Esta idea, a su vez, está vinculada a la de la unidad colectiva: unificación territorial que debe expresar internamente —y de forma más evidente en el caso vasco, dividido en dos estados—, pero también externamente. Esta unidad territorial, finalmente, es la condición de posibilidad de la posterior unificación social y cultural de los miembros de la nación: intenso vínculo *de la solidaridad para luego actuar al unísono en todas las materias de importancia nacional* (2004: 43). Por último, el tercer ideal, el de la identidad se caracteriza por la glosa del carácter colectivo y de su base histórico-cultural: *a cada nación le corresponde una cultura histórica definida, un modo específico de pensar, actuar y comunicarse que (al menos potencialmente) comparten todos sus miembros (...)* De ahí se sigue que (aun) cuando se «perdió», «olvidó» o «subyugó» una de estas culturas específicas, puede y debe ser encontrada, recordada y sacada de nuevo a la luz. *La tarea de los nacionalistas es redescubrir el genio cultural único de la nación y restaurar al pueblo a su auténtica unidad cultural* (2004: 44). Y desde aquí se entiende el papel de los intelectuales o las *intelligentsias*, tratando de buscar la esencia nacional en la arqueología, la antropología, la sociología, el folclore, tratando de responder a las preguntas de ¿quiénes somos?, ¿cuándo comenzó nuestra historia?, ¿cómo nos desarrollamos?, ¿a dónde vamos?...

⁵³ <http://www.bartleby.com/65/ga/Garat-Do.html> (03-01-2005)

Pero, continúa SMITH, estos ideales, por su abstracción, deben concretarse en la práctica política y cultural de los nacionalistas; de ahí la necesidad de elaborar discursos en torno a la autenticidad, la continuidad, la dignidad, el destino, la adhesión y el territorio.

La autenticidad obliga a buscar los originales elementos de nuestra existencia, eliminado todo lo que se ha ido añadiendo en el tiempo, para ser *realmente nosotros mismos*.

Aquí autenticidad se traduce en correspondencia con la «verdad», oponiendo lo genuino a lo falsificado (...). Esto nos lleva a la noción de autenticidad como originalidad y al mito de los orígenes y la descendencia: el «quiénes somos» es función del «dónde venimos» en el tiempo y en el espacio; el carácter viene determinado por el origen. Pero esto se solapa con otro significado: la idea de ser originario o indígena, esto es, no solo por ser el primero de su especie, sino también por ser autóctono. Esto a su vez nos lleva a otro sentido de lo auténtico como algo puro y que permanece sin mezcla (2004: 46).

La continuidad implica que la nación no cambia con el devenir del tiempo; espera el momento de su regeneración. A su vez, la noción de dignidad se opone a la situación de humillación, postración y opresión que se pretende superar. Pero, de la misma forma, la dignidad debe redescubrirse en el seno de uno mismo. De forma que acaba remitiendo a «valores auténticos», tamizados por las desfiguraciones externas. Se promete así un cambio de status *en el que el oprimido y lo periférico restaurarán su anterior grandeza*. Pero la dignidad *también puede retener su origen en un pedigrí noble y antiguo* (2004: 47). Por su parte, el destino habla de trascendencia e inmortalidad: algo glorioso, aunque su pasado sea lejano. *De hecho, las épocas doradas del pasado, ocultas tras el opresivo presente, volverán a brillar de nuevo en el futuro, gracias al espíritu verdadero de la nación que será, pero que aún no ha nacido. Así, el destino de cada nación no es retornar a un pasado glorioso, sino recrear su espíritu en tiempos modernos*.

La adhesión explica que la virtud suprema sea el amor a la nación, amplificado como apunta LETAMENDIA (1997), por el «juego de espejos» que todo nacionalismo concreta tratando de subsumir en su seno el Estado que propone. Así, el movimiento nacionalista se convierte en muchos casos en la proyección de la Sociedad Nacional, y la comunidad nacionalista en la Comunidad Nacional. Finalmente, este amor debe explicitarse, concretarse; y el marco preferencial es el del territorio. *De modo que adhesión y territorio se refuerzan recíprocamente en busca de un retorno a las raíces. Incluso aquellas naciones que viven en sus territorios respectivos necesitan reencontrar sus raíces, vincularse de nuevo a sus orígenes genuinos, a su auténtico ser* (SMITH, 2004: 48). Desde ahí se explica la fascinación nacionalista hacia los valores del mundo agrícola, o su vinculación con el campesinado; tema siempre presente en el discurso nacionalista⁵⁴. De la misma forma, el territorio asume

⁵⁴ A este respecto ver ELORZA (1979). Por su parte, las últimas notas de GOYHENETCHE (2005: 120) se adentran en esta dimensión, destacando una idealización del mundo rural vasco «*que atraviesa los cleavages políticos*» en Iparralde, impregnando el *inconsciente colectivo* a través de una idealización presente en escritores como Elissanburu, Loti, e incluso el propio Víctor Hugo.

un carácter sagrado como la tierra en la que reposan o yacen los antepasados. Es, a su vez, el escenario de las gestas nacionales —da igual que sean reales o inventadas—; y todo ello se enmarca desde un paisaje que se entiende que goza de una personalidad propia.

Con esta bolsa de viaje iniciamos ahora un camino en el que rastreamos todos estos elementos en el discurso de Chao y Garat: los dos personajes de los que nos valemos para la reconstrucción de la primera etapa del recorrido identitario en Iparralde. Un recorrido que es estación de llegada en cada caso, porque sus argumentaciones no pueden ser sino —en mayor o menor medida— la explicitación de los valores de ciertos sectores de la ciudadanía en cada momento; y estación de salida, también, porque como veremos, sus valores son re-elaborados actualmente para ligar el presente con el pasado, legitimando la acción nacionalista y vinculándola con los ancestros.

Capítulo 3

DE GARAT A CHAO: DE LA NUEVA FENICIA AL PUEBLO DE LA LUZ

Joseph Dominique Garat nace en 1749 en Baiona, aunque su infancia transcurre en Ustaritz. Tras cursar estudios de derecho en Burdeos, desde 1777 se convierte en periodista en París y sigue de cerca acontecimientos tales como la Revolución Americana. En 1789 resulta elegido como representante del Tercer Estado por la provincia de Lapurdi para los Estados Generales convocados por el Rey a las puertas de la Revolución. Posteriormente, a pesar de su rechazo a la condena a muerte de Luis XVI, tras hacerse cargo del Ministerio de Justicia en 1792, es el encargado de entregar esta sentencia al Rey. Garat dimite tras su ejecución y es detenido en dos ocasiones por los jacobinos. Entre 1794 y 1795 es miembro de la Comisión encargada de poner en marcha el nuevo sistema educativo y 3 años después es nombrado embajador de Francia en Nápoles. Ese mismo año resulta elegido como presidente del Consejo de Ancianos y es senador durante el mandato de Napoleón. Este encarga a Garat la redacción de un estudio sobre Holanda, en el que el labortano recomienda el mantenimiento de la autonomía de esta región. Tras oponerse a Napoleón con la llegada de Luis XVIII es retirado del Senado, abandona la vida política y vuelve a Iparralde, falleciendo en Basusarri el 9 de diciembre de 1833, dos años antes de la primera edición del «Viaje a Navarra» de Chao.

Pero la figura de Garat es determinante en la historia política de Iparralde sobre todo por su papel ante la abolición de las instituciones vascas tras el triunfo de la Revolución. Y también por su propuesta de reunificación de los territorios vascos de Francia y España en «la Nueva Fenicia», confederación que estaría sometida a la Europa napoleónica. En cualquier caso, para contextualizar su figura y sus posiciones, es necesario que antes nos detengamos para analizar el impacto de la Revolución sobre Iparralde.

3.1. La Revolución francesa

Decíamos en el anterior capítulo que la Revolución Francesa inicia una nueva etapa en Lapurdi, Zuberoa y Baja-Navarra, cuyo punto de llegada es la profunda crisis de la identidad vasca y la consecuente consolidación del sentimiento de pertenencia francés

durante la III República. Como hemos visto, este cambio identitario se concreta en un juego de suma cero en el que «lo francés» parece dominar la realidad identitaria local.

Por esta razón, a la luz del éxito obtenido por el Estado, parecería que la ciudadanía vasca habría tenido que saludar de forma efusiva la Revolución, o cuando menos el surgimiento del nuevo Estado, como si por arte de birlibirloque el vasco pasase a ser más francés que la Marsellesa de la noche a la mañana. Sin embargo, paradójicamente, a partir del análisis que hemos presentado en el anterior capítulo también podría pensarse que la actitud de la ciudadanía y las élites de Iparralde se asentaría, ya desde el mismo momento de la Revolución, sobre principios profundamente contra-revolucionarios y reaccionarios. Finalmente, del estudio de ciertos componentes del discurso de Garat y Chao podría desprenderse una actitud de rechazo a la Revolución asentada sobre una lógica exclusivamente identitaria, como si la ciudadanía de Iparralde se resistiese a la integración en Francia desde premisas nacionales o nacionalistas ya en los tiempos de la Revolución.

Estas tres interpretaciones contradictorias están presentes en la historiografía sobre el desarrollo y las posteriores consecuencias de la Revolución francesa en Lapurdi, Baja-Navarra y Zuberoa. De hecho, conectan con estudios en ocasiones condicionados por los intereses de los analistas. Como apunta J. GOYHENETCHE (1991a: 11):

La Revolución Francesa, en el Pays Basque y en otras zonas, ha sido invocada en el marco de las luchas, controversias, debates políticos e ideológicos, dando origen a una historiografía apasionante, apasionada, pero que no siempre respeta las reglas del rigor científico (...).

Así, por ejemplo, la adhesión incondicional es defendida por historiadores y sociólogos que tratan de limitar las diferencias en el desarrollo de la Revolución en Iparralde, equiparándolo con otras zonas de Francia. Por su parte, el peso de la Iglesia en la historiografía francesa y vasca determina el discurso de analistas católicos que como HARISTOY tratan de imbricar sus estudios con el conflicto casi perpetuo entre Iglesia y Estado en Francia, destacando el componente martiriológico de ciertas formas de rechazo a la Revolución en Iparralde⁵⁵. Concretamente, a juicio de J. GOYHENETCHE (1991a: 11), *la obra de P. Haristoy (...) se veía marcada por las turbulentas intervenciones del clero vasco, de tradición conservadora y monárquica, opuesto al reforzamiento y a la estabilización del régimen republicano.*

La función asignada a la historia era eminentemente ideológica y apologética, en un intento de legitimación de la ideología, la política, el régimen o la Iglesia que Haristoy decía defender, frente a un (nuevo) régimen, un Estado que combatir. Su iniciativa (...) se inscribe (por tanto) en un proyecto más global portado por una facción importante de la Iglesia del Pays Basque a fines del siglo XIX. La historia se había transformado en un campo de enfrentamiento entre dos grupos sociales ligados, uno al Estado republicano de la III República, y el otro a la Iglesia o una fracción de ésta que rechazaba esta relación. Al centro de la controversia se situaba la Revolución (J. GOYHENETCHE, 1991a: 12⁵⁶).

⁵⁵ A este respecto ver GOYHENETCHE (2005b), GOÑI (2005) Y CARDAILLAC-HERMOSILLA (2005).

⁵⁶ Para un análisis más detallado ver J. GOYHENETCHE (1992)

Por último, desde una vertiente nacionalista, autores como Eugène GOYHE-NECHE (1979) o DAVANT (1970, 2000), en su presentación de los conflictos en el desarrollo de la Revolución en Iparralde sugieren su carácter de primera expresión de una lucha identitaria nacional, equiparando la respuesta local a los nuevos referentes discursivos que abría la (re)interpretación Aranista tras la pérdida foral en el sur. Y es que

fruto de la emergencia de la identidad vasca y su reivindicación política, la historiografía de los últimos treinta años se ha visto marcada por la conciencia de una pertenencia nacional (Vasca) convertida en objeto de la historia, que se enfrenta a la historia institucional tradicional, la del Estado. Estamos en presencia de aquello que Marc Ferro llama una «contra-historia institucional», la de «los vencidos», matriz intelectual de una sociedad que busca su identidad y su memoria colectiva (J. GOYHENTCHE, 1991a: 12)

La realidad, sin embargo, parece ser bastante más compleja; quizá sea una suerte de punto intermedio entre estas tres posiciones tan contradictorias:

1. Como veremos, ya en los comienzos de la Revolución existe un amplio sentimiento liberal en las élites y ciudadanos de los municipios urbanos y costeros, que se une al malestar en las clases populares y campesinado del interior contra la nobleza. Todo ello indica que, contra lo que parecen sugerir afirmaciones precipitadas, la Revolución fue saludada efusivamente por ciertos sectores de la población de Iparralde.
2. En cualquiera de los casos, el mantenimiento del sistema institucional vasco se convierte pronto en el eje discursivo de las élites vascas. Estas argumentan su encaje en Francia en el marco de una «regeneración nacional» que esperaban se abriese con la Revolución. Sin embargo, y ante la política de hechos consumados que se concreta en la abolición de sus organismos provinciales, tratan, en última instancia, de salvaguardar su diferencialidad demandando un departamento propio.
3. En consecuencia, la desilusión derivada de la pérdida de las costumbres y la inserción de las tres provincias en un Departamento junto al Bèarn, unida a la apatía de parte de la ciudadanía vasca —especialmente en Lapurdi— que se niega a participar en la Guerra con España, provoca una contundente respuesta represiva de la Administración que aleja aún más a las desilusionadas clases populares del fervor republicano. Una población, por otra parte, sometida a las penurias derivadas del papel estratégico de su territorio en la contienda. De la misma forma, cuando el Estado inicia una política que lesiona los intereses de la Iglesia, el clero logra canalizar el malestar social instrumentalizando la lengua y las tradiciones gracias a su poder e inserción social para, así, consolidar las posiciones reaccionarias de las que hace gala Iparralde a comienzos del siglo xx.

Nos detenemos, en consecuencia, para realizar un breve recorrido en torno al impacto de la Revolución en Iparralde, ya que sólo desentrañando esta compleja evolución podremos acercarnos mejor a los matices en las figuras de Garat y Chao: solo desde esta perspectiva compleja podremos juzgar si fueron nacionalistas vascos, nacionalistas franceses, revolucionarios o contrarrevolucionarios.

3.1.1. *El fervor republicano*

Gracias a investigadores incansables como ARBELBIDE, pero sobre todo a GOYHENETCHE, podemos analizar hoy el efecto de los momentos posteriores a la Revolución en Iparralde. Porque solo desde este punto de partida, como hemos dicho, podremos captar mejor las pistas que —sobre el sentimiento de pertenencia en esas fechas— buscamos hoy de la mano de Garat o Chao⁵⁷.

La confrontación que se produce entre Baiona y Ustaritz para lograr diputación en París se convierte en la primera de las expresiones de la expectación que parecería haber despertado el proceso que se abría con la convocatoria de los Estados Generales por parte del Rey de Francia y Navarra⁵⁸. Una urgencia por formar parte de «*algo nuevo que comenzaba a andar*», que se observa también, como señala GOYHENETCHE (2002: 113) en la participación de 152 delegados en la reunión del organismo provincial labortano el 19 de abril de 1789 —tras el reconocimiento al derecho de representación del Biltzar de Lapurdi, en perjuicio de la senescalía de Baiona—. La expectación expresa, en consecuencia, la *prueba del interés que la participación en los Estados Generales había suscitado en el país*.

Pero, más allá del interés, no parece que existiesen contradicciones entre las argumentaciones y debates que se dan en municipios como el de Baiona, por una parte, y los que posteriormente tendrían lugar a nivel estatal en los comienzos de la Revolución, por otra. Así, en los cuadernos de las autoridades de este municipio encontramos declaraciones contundentes sobre el carácter *sagrado de la propiedad*, ligada al concepto de ciudadanía; una interpretación que precede a la posterior diferenciación que establece Sieyès entre ciudadanos activos y pasivos. A su vez, la memoria elaborada por Baiona para asistir a los Estados Generales ya prefigura los contornos sobre los que se elabora el posterior discurso republicano en la Asamblea Nacional:

1. Que todas las provincias concurren a la composición de la asamblea de los Estados Generales del Reino en razón de su riqueza y de su población.
2. Que las dos primeras órdenes sean contrapesadas con la tercera.

⁵⁷ Cuando comenzábamos los primeros pasos de nuestras investigaciones sobre Iparralde nos emocionó y alegró una noticia suelta que todavía hoy recordamos de las páginas de Gara. En ella, un Goyhenetche exultante daba a conocer el comienzo de un extenso trabajo sobre la Historia de Euskal Herria que pretendía publicar en las tres lenguas habladas en su pueblo. Nuestra impaciencia dio paso al —ya habitual— olvido, hasta que un día encontramos en Mattin Megadenda el primero de los volúmenes de su obra. Hoy, cuando redactamos estas líneas, con su obra completa sobre la mesa, no podemos más que entristecernos por el día que la montaña nos lo arrancó, sin que pudiéramos seguir bebiendo de las fuentes de su erudición e incansable trabajo. *Agur eta ohore, Manex!*

⁵⁸ A este respecto resulta interesante la perspectiva de WEBER (2005), para quién en los periodos posteriores a la Revolución y hasta la III República, se va a manifestar como una evidencia la existencia de *dos Francias diferentes y hostiles*, opuestas entre ellas: la del campo y la de las ciudades. Prueba de ello sería el desprecio de las élites urbanas hacia los campesinos, que se va a manifestar no solo en las deliberaciones y reglamentaciones administrativas, sino también en una literatura que desde Zola a Balzac refleja a los agricultores como seres oscuros, ignorantes, misteriosos e incapaces. De esta forma, la oposición constante entre las comunas rurales de Lapurdi y Baiona, tamizada por el peso de la cultura gascona en esta última, puede interpretarse sobre claves más complejas que una simple competencia por la centralidad en la provincia.

3. Que las elecciones se hagan en plena libertad.
4. Que los votos no se contabilicen por órdenes, sino por personas (Citado en GOYHENETCHE, 2002: 117).

Es decir, los principios de propiedad, libertad e igualdad asentada sobre los criterios de Tocqueville: igualdad de derechos políticos respecto a la nobleza y al clero; igualación de los estatutos jurídicos y de las condiciones materiales en la medida en que el ciudadano sea poseedor de riqueza.

De la misma forma, los *Cahiers* del Tercer Estado de Lapurdi presentan un serio espíritu moderno y liberal, hasta el punto de que se demanda, por ejemplo, la supresión de la esclavitud. A su vez, se apuesta por una contundente y clara defensa de los derechos individuales y la libertad de conciencia o prensa (*Ibid.*, 147). Por otra parte, GOYHENETCHE (2002: 151) identifica la actitud de la nobleza de esta provincia como *liberal, deseosa de participar en el Gobierno de la monarquía en el marco de un funcionamiento regular de los Estados Generales*. De forma que, desde la concepción eminentemente fisiocrática que trasluce su actitud, *vemos en Lapurdi una nobleza cuyos miembros se sienten llamados a jugar un nuevo rol, con sus propias capacidades. Preservan sus privilegios, y manteniéndose apoyados por la monarquía y los garantes del orden, se convierten en intermediarios entre el rey y el pueblo, en el ejercicio de las tareas de organización social y política, en el marco de la estructura que propone Montesquieu* (*Ibid.*, 152). A su vez, en el caso del clero labortano también encontramos un claro rechazo al absolutismo y a la concentración de poderes. Finalmente, resulta necesario subrayar un documento inédito hasta 1922, del que da cuenta GOYHENETCHE, en el que bajo el nombre de *Dolences du sexe de Saint-Jean-de-Luz et Cibure*, se critican *las modalidades de convocatoria de los Estados Generales que han tenido en cuenta la cuestión de las tres órdenes, pero no la presencia de las mujeres: vuestra majestad ha querido reunir a la nación entera, pero nos olvida en su convocatoria* (Citado en GOYHENETCHE, 2002: 155).

Unas posiciones que concuerdan a la perfección con el papel de Garat, cuya *lógica y sistema de ideas son coherentes y son la mayor expresión de la cultura burguesa y racionalista del siglo XVIII, enemiga de las estructuras del Antiguo Régimen. (...) Su denuncia de la estructura social del Antiguo Régimen no tenía fallas, no aceptaba excepción* (J. GOYHENTCHE, 1991b: 54 y 57).

Aunque las demandas de Baja-Navarra se centran en la inserción de esta provincia en Francia —hablan textualmente de «nación»—, en algunas de sus argumentaciones también se encuentran principios modernos que poco tienen que ver con posturas reaccionarias⁵⁹.

Por último, son destacables los pronunciamientos de diferentes comunas zuberotarras, recogidos por el historiador de Iparralde (GOYHENETCHE, 2002: 163), en

⁵⁹ Aunque también se encuentren argumentaciones sobre la naturaleza hereditaria de la nobleza que poco tienen que ver con las concepciones de la ciudadanía de Rousseau.

los que se apuesta clara y rotundamente por la libertad de prensa y de conciencia, por la igualdad de los deberes fiscales, etc...

En consecuencia, no extraña que Baiona se hubiera situado a la vanguardia revolucionaria cuando se precipitan los acontecimientos. Y es que, como destaca GOYHENETCHE (2002: 178), la Revolución no solo no sería importada desde París, sino que surgiría sobre el terreno e incluso algunos de sus contornos en Iparralde anticiparían la evolución que se da posteriormente en el conjunto del Estado. Lo que explica el hecho de que ciudadanos vascos como Garat, Dhiriart o Daguerrassar fuesen actores destacados de la Revolución a nivel local, pero también a nivel nacional. De la misma forma, entendemos mejor la posición inicial de Barrère respecto al País Vasco, que premeditadamente no identifica con la contra-revolución, destacando su apoyo claro a la causa, aunque añade un matiz importante: la influencia del clero, que probablemente explica, junto a la posición estratégica de estos territorios en la Guerra, la actitud de los revolucionarios: primero de suspicacia, ya manifestada tímidamente por Barrère; después claramente represiva.

3.1.2. *La acomodación vasca*

Este espíritu reformista es el marco desde el que debemos aproximarnos a las demandas institucionales que realizan los representantes vascos, y que a continuación explicitaremos en el papel jugado por Joseph-Dominique Garat en calidad de representante de Lapurdi. Como decimos, las demandas institucionales se insertan en un espíritu de claro apoyo al proceso de reforma del Estado.

En cualquiera de los casos, la primera reacción de los Estados de Navarra es airada, tratando de defender el *statu quo* constitucional. Estos, reunidos en Donibane Garazi el 27 de marzo de 1789 estiman que *la forma de la convocatoria por Baillages y Seneschauesses es, en lo que a Navarra respecta, irregular, ilegal y anticonstitucional*. De la misma forma, el 4 de abril declaran: *las cartas de convocatoria dirigidas a Navarra vulneran los derechos y la Constitución de este reino* (Citado en GOYHENETCHE, 2002: 119); un reino en el que *los Estados Generales de Navarra serían los verdaderos y legítimos representantes de la Nación*. Esta convocatoria, además *califica a Navarra como Provincia del reino de Francia, mientras que Navarra nunca ha cesado de ser un reino separado y distinto del de Francia* (Ibíd., 126). En definitiva, como apunta GOYHENETCHE, en un primer momento se afirman los derechos históricos y jurídicos del reino de Navarra, tanto en la apariencia como en la teoría.

Más tarde, el 19 de junio, se da a conocer un documento que condensaría la posición de la provincia⁶⁰. Se trata de un texto eminentemente político, en el que 63 de sus 71 artículos hacen referencia directa a la organización institucional provincial.

⁶⁰ Aunque GOYHENETCHE (2002: 157) duda de que efectivamente representase totalmente al Tercer Estado, pudiendo haber sido aceptado como consecuencia de las presiones de la nobleza y de ciertos personajes influyentes. Por su parte J. GOYHENETCHE (1991a: 19-30) niega la existencia de un sentimiento nacional vasco o navarro:

(los Estados de Navarra, señala GOYHENETCHE, 2002: 159) se proponen restituir en toda su fuerza la realidad histórica y jurídica de las instituciones de la monarquía Navarra. Se consideran una Asamblea Nacional con competencias de control del poder legislativo, la administración, el ejercicio de la justicia, la recaudación de impuestos, el orden público. Se trata de poner término al debilitamiento de las instituciones representativas restaurando a los Estados de Navarra como Asamblea Nacional, que desde siempre habría representado a la Nación entera. Los Estados (en consecuencia) proponen una vuelta al pactismo original encarnado por el juramento mutuo garante de una monarquía contractual (...).

GOYHENETCHE ve en éste un pactismo que habido sido previsto en el fuero medieval, pero que sin embargo no había sido puesto en práctica desde el siglo XVI. Pero, a su juicio, este pactismo no se asentaría sobre los principios del absolutismo. Más aún, la defensa del marco institucional es compatible con un rechazo contundente del Antiguo Régimen. Así, para este historiador *el gobierno ideal que proponen los Estados de Navarra* (se inserta) *en el derecho ligado al movimiento de las Luces, inspirado a la vez en las ideas de Montesquieu y Rousseau. Hacen del pasado histórico y jurídico de Navarra los fundamentos mismos del principio de la libertad individual.*

Como apuntan los Estados de Navarra

Los Reyes de Navarra juran mantener sus derechos y sus fueros. Esta promesa general se aplica no solamente a los derechos de la Nación *en Corps*, sino también a los de los individuos que la componen. El más importante de todos los derechos de los individuos es el que afecta a su libertad individual (documento citado por GOYHENETCHE, 2002: 160).

Sin embargo, para J. GOYHENETCHE (1991a: 26-29) este pactismo no deriva de un cuestionamiento de la unidad institucional del Estado. Por esta razón se entiende el carácter especialmente jurídico del texto elaborado por los Estados de Navarra, *sin que* (en él) *se puedan encontrar fundamentos o elementos constitutivos de una Navarra Nación-Estado* (1991a: 29):

La nobleza y el Tercer Estado habían adquirido ventajas de orden social y político que nadie deseaba perder en una eventual confrontación con el Estado monárquico francés. Bajo la apariencia de *una administración particular* (...) eran partidarios de un sistema de poder que les había asegurado el control de las instituciones o de las estructuras de gobierno a nivel de Baja Navarra. Se trataba de proteger las ventajas que les procuraba el derecho foral navarro.

La conclusión de Jean, similar a la de Manex, sin embargo parece más matizada:

Las referencias al Fuero, a la *constitución de Navarra*, a sus *franquicias* estaban destinadas, sin cuestionar la preeminencia de la unidad del Estado, a mantener un cierto equilibrio entre el cierre —bajo el amparo de los derechos jurídicos de Navarra— y la flexibilidad —permitiendo eventuales avances del centralismo, que tenían también sus mejores agentes propagandistas en los propios Estados de Navarra— (J. GOYHENETCHE, 1991a: 30).

estamos ante una sociedad del Antiguo Régimen donde cada uno se define en función de criterios tales como la religión, los privilegios, los oficios, el Rey, en el marco de una monarquía que la Revolución de 1789 reemplaza por el Estado (1991a: 19). De la misma forma, apunta que el rechazo inicial a la Convocatoria de los Estados Generales no contaba siquiera con la aquiescencia del Tercer Estado.

Al margen de todo, en el caso de Zuberoa, los *Cahiers de Doléances* también muestran una evidente adhesión a las instituciones locales. Así, para las comunas zuberotarras, la costumbre sería identificada con una constitución (GOYHENETCHE, 2002: 162); cuestión ésta que, como veremos, es recogida por el tardesino Chao, y cien años más tarde por Lafitte. De esta forma, y en un tono moderado, se apuesta por el mantenimiento de los privilegios de los que gozaba la provincia, aunque también se acepte la necesidad de una reforma de la costumbre, sobre todo en materia de sucesión.

Sin embargo, quizá sean los Cuadernos de Quejas de Lapurdi los más conocidos, gracias al papel histórico jugado por Garat. Paradójicamente, la actitud inicial del Tercer Estado —de la que era representante el citado Garat— es profundamente contemporizadora. Así, si bien se solicita la restitución de las prerrogativas en materia legislativa y judicial de los parlamentos provinciales y de las asambleas locales, las demandas del Biltzar no se concretan en propuestas específicas que respondieran al futuro desarrollo institucional, administrativo o social del país. De la misma forma, el mandato del Biltzar a sus representantes no presenta un carácter imperativo, lo que unido al probable deseo de Garat de no desentonar con el resto de diputados de la Asamblea Nacional, explica su inexistente defensa del mantenimiento de los privilegios la noche del 4 de agosto de 1789. Sin embargo, como veremos a continuación, la abolición de estas instituciones provoca la airada respuesta del Biltzar y la consecuente y contundente reacción posterior de Garat.

A pesar de todo, en el *Cahier de remontrances* del clero sí que encontramos desde el primer momento un claro posicionamiento, en el que GOYHENETCHE encuentra una definición clara de la nación vasca (como recuerda, término utilizado en el texto):

Nuestra situación topo-geográfica, nuestro carácter particular, nuestros usos (...), las disposiciones de nuestra costumbre, nuestro idioma, nuestro aspecto, todo en una palabra exige que nos gobernemos nosotros mismos, y que tengamos una administración particular (Citado en GOYHENETCHE, 2002: 154).

Y es que para este historiador, esta noción parece conectar con los principios de la Revolución Americana; o con los de Rousseau, que *había defendido la idea de un carácter nacional de cada pueblo o país*; término el de «carácter particular» que se incorporaba en la Enciclopedia, en los tomos 11 y 12 de la edición de 1765, y que se ligaba al concepto de autogobierno. En definitiva, el clero, adelantándose a los acontecimientos, presenta una posición federalista, en boga en ese tiempo y claramente alejada de los patrones del absolutismo y del jacobinismo posterior a la Revolución.

3.1.3. El comienzo de la desilusión

En este contexto, la decisión de abolir los antiguos privilegios cae como un jarro de agua fría entre los representantes vascos, que aunque continúan expresando su fidelidad a la Revolución, tratan de mantener por todos sus medios el anterior orden

institucional. Así, por ejemplo, la villa de Donapaleu (Saint Palais) redacta en noviembre una carta en la que, tras adherirse a los decretos de la Asamblea Nacional, manifiesta su fidelidad a las leyes y a *sus* reyes; curiosa declaración de vasallaje real, en plural, si tenemos en cuenta que el Rey de Francia y de Navarra había pasado a ser solo Rey de Francia desde octubre.

En el caso de Lapurdi, el Biltzar, tras reprender de forma durísima a sus representantes por el abandono «voluntario» del «mandato» de defensa de sus instituciones, redacta un largo documento en el que presentan sus argumentaciones para evitar la concreción de la ley abolitoria:

Los vascos franceses de Lapurdi no han cesado de repetir desde siempre al gobierno que su constitución actual es la única bajo la cual pueden existir (...). Un decreto de la Asamblea Nacional acaba de dar a conocer la abolición general de los privilegios de las provincias, y en consecuencia la destrucción de la región. (el Biltzar) Lamenta vivamente que no pueda expresar que la primera ley (...), esa ley base de todas las otras y fundamento de los decretos de la Asamblea Nacional, les priva de la dulce satisfacción de sentir sin dolor la bienaventurada regeneración del Estado (Citado en GOYHENE-TCHE, 2002: 185).

Como apunta el historiador *después del tiempo de las esperanzas, de los sueños, de las adhesiones entusiastas, venía el tiempo de la desilusión. Hasta ese momento, el Tercer Estado de Lapurdi se había alimentado de numerosas fuentes para justificar su posición: en primer lugar, los fundamentos históricos y jurídicos se asentaban sobre la costumbre, cuya noción sobre el derecho de los habitantes había sido fermento, a juicio de GOYHENETCHE, de una concepción comunitaria de los problemas locales que compartía con el movimiento de las Luces la visión del regnum non est regis, sed comunitatis* (el reino no pertenece al rey, sino a la comunidad), de forma que el Estado revolucionario debía brotar de la comunidad. En última instancia, los miembros del Biltzar *no se consideraban simples individuos, sujetos de derecho, sin pertenencia y sin adhesión. Su concepción de la ciudadanía no excluía los lazos con el grupo, la sociedad, la colectividad, la herencia patrimonial* (*Ibíd.*, 185-186).

Esta concepción, que como hemos visto está también presente en parte en Renan, se entiende en un contexto marcado por el nacimiento de los EEUU, por la evolución provincial de Holanda, y por la redacción de la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano. De la misma forma —seguimos a GOYHENETCHE— para el

Tercer Estado de Lapurdi, la supresión de los privilegios del Antiguo Régimen no significaba rechazo de cuerpos intermedios como el Biltzar, que continuaba siendo para sus miembros un poder social y un lazo de sociabilidad que podía encarnar el interés general. El pensamiento político de los labortanos —en consecuencia— se enmarcaba en el modelo inglés, cuya evolución del Antiguo Régimen a la modernidad social se estaba operando en un lento movimiento de democratización de las estructuras políticas locales (*Ibíd.*).

Por ello, tras la lectura de los documentos de la época no queda duda de que los laburdinos aceptan la *constitución nacional* (...), asumiendo también el *derecho común*, concepción que no entra en contradicción, desde su punto de vista, con el mantenimiento de la *constitución de la Nación vasca* —tomando la terminología que hemos

encontrado en los textos preparatorios de los *Cahiers de Doléances*—. La ciudadanía era conjugada en plural y podía acomodarse con el mantenimiento del Biltzar ya que, desde su concepción, la Nación era concebida como una federación de provincias cuyas instituciones serían «regeneradas» gracias a la Revolución. Lectores de Locke, Mably, Montesquieu, Rousseau (los miembros del Biltzar) conocen la idea federal. La aspiración a la Nación era conjugada en Lapurdi en términos federales (*Ibid.*, 183)⁶¹.

En consecuencia, se entiende la decepción vasca, que se acrecienta aún más tras la integración de las tres provincias en un departamento —no deseado— junto al Bèarn. De la misma forma, el espíritu del Biltzar y del resto de instituciones vascas chirría con la concepción de la Revolución y la República que se reelabora de la mano de los jacobinos. Un contraste concretado en acusaciones de falta de patriotismo que, sin duda, desencadenan la espiral «apatía ciudadana - desconfianza de las autoridades - represión - más apatía y rechazo ciudadano - más desconfianza...». Un círculo vicioso que se inicia con la concreción política del «fanatismo habla vasco» de Barrère, forjando así la alianza entre el clero y la cultura vasca que fermenta —sobre todo con la III República— esas posturas profundamente conservadoras que hemos avanzado en el anterior apartado, y que detallaremos pronto⁶².

Ciertamente, como recoge GOYHENETCHE (2002), es evidente que entre revolucionarios como Sieyès había bastantes dificultades para aceptar la perspectiva vasca. Pero,

más tarde, bajo el reino de Robespierre, la idea de la «república federal» fue sinónimo de complot aristocrático, de secesión. Sin embargo, a poco que se consulten de forma seria los textos de los archivos, no hay ninguna duda de que no se puede confundir, en lo que concierne al Biltzar, feudalismo y federalismo, ya que si hay una asamblea que mantenga constantemente posiciones anti-feudales y anti-nobiliares, ésta es la del Biltzar (*Ibid.*, 183).

En cualquier caso, la semilla de la acusación de no-patriotismo ya está sembrada, de forma que el Biltzar se ve obligado a salir a la palestra señalando que *es una fatalidad bien extraña no poder ejercer el primero de todos los derechos, la defensa de nuestra existencia, sin ser acusados de obstinación o de falta de patriotismo; razón por la que rechazan ser acusados de malos franceses incapaces de sacrificar nada a la gran obra de la regeneración de Francia.*

⁶¹ J. GOYHENETCHE (1991b: 54-60) presenta una visión similar a la de Manex, aunque subraya con más énfasis la integración de la sociedad laburdina en el marco estatal elaborado por la monarquía. De la misma forma, trata de desdramatizar el efecto de la abolición foral, por considerar que los propios representantes del Biltzar habían identificado estas leyes como una simple «costumbre local». En consecuencia, la postura de este organismo se centraría en el mantenimiento de unas instituciones que tenían por objeto *la administración interior de sus propias comunas*. Pero, paradójicamente, no irá más allá, preguntándose por el sentido de esta «administración interior». Una pregunta a la que creemos que Manex responde, sin negar la adhesión de la provincia al Estado, al poner sobre la mesa los matices sobre los que ésta se asienta: la institucionalización diferenciada del País Vasco por medio de un departamento.

⁶² No podemos, sin embargo, evitar adelantarnos, citando el artículo de HARISTSCHELHAR (1991a) sobre la «Fiesta de la Nación - Nazioneko Besta - La Fete de la Nation», probablemente escrito publicado en 1845 por primera vez por Agosti Chao, en el que se ridiculiza de forma casi grotesca a ciudadanos y ciudadanas que pretendían celebrar su pertenencia a Francia y acaban bailando bajo los efluvios del alcohol, guiados por un sacerdote constitucional que se convierte en el hazmerreír de sus vecinos.

En definitiva, la maquinaria del Estado comienza su recorrido con la abolición de las instituciones vascas y la difuminación territorial de Iparralde en el marco de un nuevo departamento. Una dinámica que atempera el fervor revolucionario originario, de forma que a partir de ese momento encontramos una clara división entre determinados sectores populares que se ven atraídos por los «cantos de sirena de la Iglesia católica» —necesitada de alianzas en su cruzada contra el Estado laico—, y aquellos que se adhieren al nuevo proyecto nacional. Algo que resulta más claro aún en Navarra: de la radicalidad originaria se deriva hacia una estrategia de acomodación. En consecuencia, *los sentimientos de pertenencia navarros o franceses (también) deben ser analizados en términos de cercanía al poder político, de adquisición y prosperidad económica. La ideología pasa a un segundo plano, suponiendo que pueda ser autónoma* (GOYHENETCHE, 2002: 192).

3.1.4. Los efectos de la guerra

El comienzo de la guerra con España en marzo de 1793 tiene un efecto directo en Iparralde, teatro «privilegiado» de las operaciones. En consecuencia, la población se ve sometida a una movilización humana y económica sin precedentes, que tiene *un impacto real sobre la percepción de la Revolución entre los habitantes del país. En concreto, bajo la presión de los acontecimientos militares, la región asume un nuevo perfil sobre el plano político y también económico* (GOYHENETCHE, 2002: 247).

La primera de las constataciones que puede realizarse es que los llamamientos del Estado a la leva de voluntarios no suscita ningún tipo de entusiasmo en Iparralde; más bien, es un fracaso⁶³. De igual forma que WEBER (2005) a nivel estatal, GOYHENETCHE (2002: 266-273) detalla la desazón de las autoridades locales, incapaces de cumplir con las exigencias decretadas para sus comunas o comarcas. Así se desprende, por ejemplo, del caso de Heleta:

Hemos hecho lectura de la citada carta por parte de nuestro secretario a toda la Asamblea General de nuestros ciudadanos añadiendo todas las exhortaciones que nos ha sido posible para comprometer a todos aquellos que están en edad de tomar las armas al objeto de que se inscriban en nuestros Registros, pero ni uno solo ha querido escuchar, habiendo sido claramente humillados (Tomado de ARBELBIDE, 1994 en GOYHENETCHE, 2002: 271).

Una situación que se repite en otras comunas, hasta el punto de que la administración trate de tomar cartas en el asunto bajo el Directorio responsabilizando económicamente a las familias de los hijos desertores. En cualquiera de los casos, esta desafección parece mantenerse en el tiempo, como nos recuerda ARBELBIDE (1996: 24) para el caso de la Guerra de 1806, contabilizando éste solo 335 combatien-

⁶³ Podemos encontrar en la novela *Peru Abarka* de Mogel una prefiguración del desertor en la persona de Joanis, exiliado voluntario para evitar su participación en la Guerra de la Convención: *Prantziara enuen goan nahi, gerlara eramana izan ez nindin* (citado en ORPUSTAN, 1994a: 29). En cualquier caso, como apunta WEBER (2005) las deserciones y la desafección al ejército es una constante en la Francia rural anterior a la III República.

tes movilizados en el Departamento, de los 1.175 demandados por los responsables militares.

En otro orden de cosas, la economía de las familias de Iparralde se ve sometida durante este periodo a la presión derivada de la presencia de miles de soldados en el territorio durante la contienda (100.000 para ARBELBIDE; 8.000 en abril de 1793 y 70.000 en julio de 1794 para GOYHENETCHE). De hecho, se establece un sistema de requisición de bienes que provoca un sobre-esfuerzo ciudadano que se refleja en los documentos municipales, en los que se describe la situación insostenible a la que se verían sometidas las familias. Así, por ejemplo el Consejo Municipal de Donibane Garazi señala que *la falta de madera ha llegado a su límite (...) Esta municipalidad ha cumplido hasta el presente con su obligación, pero ahora se encuentra totalmente desprovista de madera en su territorio*. A su vez, el grano, el pan, todos los productos de la tierra son puestos a disposición del ejército por decreto, mientras que los artesanos de estos territorios son movilizados para prestar sus servicios a la armada.

No extraña en consecuencia, que la situación se degrade en las comunas:

(El Consejo general de Donibane Lohitzune demanda al Comité de Subsistencia) buscar los medios para proveernos de granos para garantizar la supervivencia de los habitantes de nuestra villa, en vista de que se encuentra actualmente desprovista (...) Debemos estar atentos para prevenir el hambre, por todos los medios.

El mismo grito de alarma se lanza en los siguientes días (a comienzos de 1794) por parte de diferentes municipios del interior, que se ven obligados a vender las tierras comunales para poder garantizar la subsistencia de la población. De la misma forma, se constata un claro incremento de los precios, entre ellos los de la vivienda, por la necesidad de acoger a gran cantidad de funcionarios militares. A su vez, municipios como Baiona comienzan a añorar otros tiempos pasados en los que se mantenían intercambios comerciales privilegiados con España. Finalmente, la aparición del papel-moneda genera un sistema de doble precio que merma los ingresos de la ciudadanía, ya que el valor real de estos billetes es netamente inferior a la de la moneda corriente. Y mientras que la primera es utilizada por los soldados, los comerciantes deben pagar la diferencia al no ser aceptados los pagos en papel por sus convecinos.

A la luz de esta delicada situación podemos comprender mejor el paso de la desilusión por el tratamiento institucional, a la apatía ante la contienda. Y de ahí —teniendo en cuenta los efectos de la guerra sobre la población— a un cierto rechazo por parte de algunos sectores de la ciudadanía. Pero este rechazo todavía se acrecienta más como consecuencia de dos acontecimientos: la represión indiscriminada a la que se ven sometidas poblaciones enteras, acusadas de participar en la «reacción»; y la instrumentalización de esta realidad por parte de un clero que otorga al pueblo vasco un papel de mártir ante el avance revolucionario-laicista.

Así, la desertión de 47 jóvenes de Itsasu —que pasan a enrolar a las filas realistas de Saint-Simon— precipita los acontecimientos y la escalada represiva, de forma que en febrero de 1794 son ejecutadas 4 personas acusadas de complicidad en el acto de insumisión al ejército. En cualquiera de los casos, la sospecha ya había caído sobre

Lapurdi desde el comienzo de la guerra, ya que los responsables revolucionarios tratan de encontrar una explicación que vaya más allá de la lógica militar al repliegue de las posiciones francesas frente al avance español en los alrededores de Sara⁶⁴.

En un primer momento, la sospecha que recae sobre estas comunas ante una supuesta connivencia con los españoles lleva a las autoridades a diseñar una serie de instrumentos para lograr la adhesión incondicional de la ciudadanía; y entre ellos, el uso del euskera. Así, la Sociedad Popular de Baiona demanda en octubre de 1793 que *sean nombrados diversos miembros (...) patriotas que hablen a la perfección la Lengua del País* (en referencia al euskera) *para (realizar) la misión apostólica de la revolución y de todo aquello que tienda a la adhesión a la Patria* (GOYHENETCHE, 2002: 293). Sin embargo, la llegada posterior de nuevos representantes del Estado a Iparralde se une al inicio de una estrategia de depuración que comienza con la redacción de una lista de poblaciones «a evacuar», entre las que destaca la de Sara. Así, la Sociedad Popular de Donibane Lohitzune señala que:

1. La población de Sara ha manifestado constantemente el odio más claro contra la Revolución; esta comuna no es habitada más que por aristócratas, que estando abierta a ambos bandos, se comunican tanto con la República como con sus enemigos; son constantes las noticias de deserciones; todos los espías satélites del déspota español pasan cerca de Sara (...); el incivismo de los habitantes de esta comuna refleja una clara animadversión a todos los patriotas y (un deseo de) venganza a la república; es peligroso dejar en nuestro entorno a individuos corrompidos de esta forma, que por el conocimiento de las localidades podrían reforzar sus criminales lazos con España (Citado en GOYHENETCHE, 2002: 296).

En definitiva, tras una primera toma de posición que trata de acomodarse a la realidad local, pronto se radicalizan las posturas de los revolucionarios, de forma que se diseña un plan que trata de establecer un «cordón de seguridad» en la frontera española para establecer una «tierra de nadie» gracias a la evacuación de comunas sospechosas de su actitud contra-revolucionaria (AGIRREAZKUENAGA, 2005a). En paralelo, teniendo en cuenta la crispación y división existente en el Estado, así como la insurrección de determinadas regiones del norte como la Vendée, las autoridades tratan de cortar de raíz lo que consideran una posible revuelta en Lapurdi. Así, un decreto de marzo de 1794, constata que *el país llamado de aquí en adelante País Vasco, en la parte que bordea nuestras fronteras, parece enteramente vendido a España; que los sacerdotes de esta nación han hecho, en un gran número de habitantes (...) fanáticos y amigos de los reyes* (GOYHENETCHE, 2002: 298). En consecuencia, se demanda la deportación de los habitantes de las comunas «infames» de Sara, Itsasu y Azkain, a las que siguen una parte de los habitantes de Ezpeleta, Ainhoa y Zuraide, además de Luhuso (Louhossoa), Mendionde (Lekorne), Makea, Larresoro, Biriatu y Kanbo.

⁶⁴ Para una interpretación en clave económica sustentada en las relaciones de clase en el momento, ver J. GOYHENETCHE, Jean (1994). Para una relectura novelada de estos acontecimientos ver MARTINEZ de LEZEA (2005). Curiosamente, una de las protagonistas de esta novela será Madeleine Larralde, que como veremos protagoniza uno de los mitos de la interpretación martiriológica cristiana de la Revolución por parte de la Iglesia, aunque ahora MARTINEZ de LEZEA la dote de una nueva dimensión menos religiosa y más política.

En última instancia, esta propuesta encontraría acomodo entre las autoridades revolucionarias ya que castigaba y sancionaba los fracasos militares en la frontera atribuyéndolos al comportamiento de las poblaciones locales, acusadas de pactar con los españoles y de estar bajo la influencia del clero refractario. Así, desde una lógica simplista y maniquea, se identifica a los habitantes de estas comunas como aristócratas y contra-revolucionarios. Por el contrario, como apunta GOYHENETCHE (2002: 297), *en una región favorable a las reformas en materia de justicia o de impuestos, como hemos visto en los Cuadernos de Quejas, no era el fin del Antiguo Régimen lo que la población rechazaba, sino las modalidades de construcción del nuevo modelo político y administrativo*. Una cuestión que se une, reconoce a la resistencia más o menos clandestina a la Constitución civil del clero o a la de la circunscripción forzosa; pero no a actitudes contra-revolucionarias o aristocráticas.

Ciertamente, la ciudadanía de Iparralde va a verse sometida a una profunda división entre quienes se adhieren a los sacerdotes constitucionales y los que apoyan al clero refractario (GOYHENETCHE, 2002)⁶⁵. Pero, más allá de la instrumentalización política de esta fractura existe una dimensión más íntima, personal, a la que alude ARBELBIDE (1996). Tras subrayar la profunda crisis a la que se somete a la ciudadanía en el periodo de guerra, ARBELBIDE analiza el papel que la Iglesia jugaba para muchos ciudadanos:

Viendo que no había otra salida, (los ciudadanos) tenían un sitio para escapar: la Iglesia, sus creencias. Pero las Iglesias fueron cerradas (...). ¡No había sacerdotes! (...) ¡Ni entierros!, ¡Ni bodas! Hasta las mismas cruces fueron tiradas al suelo en algunos sitios para plantar los árboles de la libertad en su lugar. ¡Piensa cómo vivirían entonces los que eran creyentes! (1996: 23).

Comienza a configurarse, así, una de las fracturas determinantes para entender la evolución política de Iparralde y Francia: la que divide a los sectores clericales y los laicos. Y como veremos, entre ambos queda atrapada una cultura vasca que languidece en la medida en que ambos espacios confluyen paulatinamente en un consenso común: el del nacionalismo francés.

Finalmente, no podemos sino acabar este apartado volviendo a recurrir a quien, a nuestro juicio, ha analizado estos acontecimientos de forma más documentada y lúcida. Así, Manex GOYHENETCHE (2002: 314-315) concluye:

⁶⁵ URKIZU (1991) relata varias expresiones populares de descontento en esta cuestión, tales como las *astolasterak* de Zuberoa, o los versos del poeta y sacerdote refractario Salvat Moho; autor analizado por ORPUSTAN (1991), para quién sus poemas reflejarían el viraje (aunque quizá más radical en este caso, por su condición de sacerdote) de la ciudadanía: del saludo efusivo del poeta al papel que podría llegar a jugar Garat, a su calificativo de «monstruo» por su responsabilidad en la ejecución de Luis XVI; todo ello mediado por una tenaz y mordaz crítica a los sacerdotes constitucionales y a la Constitución Civil del Clero. De esta forma, de poeta reformista y realista, Moho, pasa a una ácida crítica que le convierte en uno de los máximos exponentes del espacio anti-revolucionario. En paralelo, ORPUSTAN analiza el papel del personaje de Iparralde, Joanis, en la obra *Peru Abarka*, concluyendo su importancia en la configuración de un imaginario colectivo que posibilita que la lógica del *euskaldun-fededun* se extienda al conjunto de los territorios vascos, también a los del norte (ORPUSTAN, 1994a).

Hemos visto que el País Vasco también estaba dividido entre partidarios y adversarios de la Revolución, pero las actitudes de unos y otros conocieron variaciones y contradicciones en el tiempo (...).

En un país que había deseado de forma mayoritaria las reformas de 1789 y se había adherido a los decretos de la Asamblea Nacional, la desilusión engendrada por la cuestión de la integración departamental y la sospecha hacia la mayor parte del clero se vió agravada en el curso de los años 1792-1794 por la guerra, la hambruna, el crecimiento de los precios, el peso de las requisiciones de hombres y de bienes. Hemos visto (...) la esperanza que representaba para los campesinos y las clases populares rurales el nuevo sistema fiscal y la igualdad teórica ante los impuestos. Ésta era la esperanza de los campesinos, para poder (...) recuperar al menos una parte de la renta del suelo, confiscada antes de 1789 por los diferentes impuestos fiscales. Pero, a pesar del cambio institucional, el campesino continuaba (...) respondiendo, voluntaria u obligadamente, a las diversas órdenes de requisición. Sobre el terreno era fácil actuar para los nostálgicos del Antiguo Régimen y aumentar su influencia en una sociedad rural arrodillada ante el peso de las dificultades y la desilusión (...) (Pero) también hemos visto que la actitud de los jóvenes, su desafección hacia la integración militar e incluso ante la mitología revolucionaria... fue una actitud natural, espontánea. Hacer responsable de este comportamiento a los «aristócratas» o a los sacerdotes refractarios y emigrados acusados de «fanatismo» no corresponde a un análisis lúcido de la situación (...).

La respuesta ofrecida es la represión bajo todas las formas (política, lingüística, religiosa) convirtiéndose en instrumento político para acabar con cualquier peligro que amenazase los intereses del Estado. (La causa última que explica las deportaciones de las comunas del entorno de Sara...) No fue el exceso o los errores (...) del Gobierno revolucionario, sino el comportamiento social y político de los vascos convertidos en cabeza de turco de todos los problemas. Esto justificaría el internamiento de los vascos a los ojos de Pinet: *alejando a los hombres de las fronteras y por consecuencia de los Españoles, dispersándoles, mezclándoles con otros ciudadanos, se podía esperar un cambio de sus hábitos (...); esperanza más fundada aún ya que perteneciendo a la clase de los sans-culottes, sus delitos se deben atribuir a la situación de ignorancia a la que les han avocado los sacerdotes.* ¡Qué confesión de lucidez! No fueron, pues, «aristócratas» las víctimas de la política jacobina, sino *sans-culottes*, es decir, gente ligada a las capas populares.

No extraña, en consecuencia, que el recuerdo oscuro de esas fechas siga en la memoria colectiva de la ciudadanía de Iparralde, más allá de la instrumentalización que la Iglesia habría realizado de estos acontecimientos (VVAA, 2005a). Como recoge ARBELBIDE (1996: 27):

En 1967 (...) el periodista de Sud-Ouest se asombró de lo sucedido en Senpere el 14 de julio. «La Fiesta Nacional», es la fiesta de la nación francesa. Los euskaldunes la llamamos «el día de la República». En el momento del saludo a la bandera, ante el Ayuntamiento, solo se juntaron el alcalde y dos hombres: el jefe de la gendarmería y un guarda fronterizo. El periodista realizó su investigación. Habló con el peluquero, el vendedor de tabaco, y con otros habitantes de Senpere: *¿en el Ayuntamiento?, ¿no sabía que había algo!* El mismo Alcalde confesó que 14 años antes, cuando asumió el cargo, no había nadie en el acto. ¡Como en la mayor parte de los pueblos! Los habitantes de Senpere le explicaron luego al pobre periodista que la Revolución les traía malos recuerdos. Habían pasado 150 años, ¡pero no se había olvidado todavía!

3.2. Garat y la diferencialidad vasca

Como hemos sugerido, en primera instancia solo Baiona es emplazada por el Rey para participar en la convocatoria de los Estados Generales. Un acontecimiento que supone la protesta firme del Biltzar de Lapurdi, que decía no reconocer la capitalidad de esta ciudad y en consecuencia no se sentía representada. Finalmente, y tras arduas negociaciones, el reglamento real del 28 de marzo de 1789 reconoce el derecho de Lapurdi a la elección de diputación, mientras que se niega a Baiona esta potestad.

Por su parte, Baja-Navarra, apelando como hemos visto a *fundamentos doctrinales históricos y jurídicos, en tanto que reino distinto y separado de Francia* (AGIRREAZKUENA, 2005a: 38) rechaza su delegación en los Estados Generales⁶⁶. Finalmente, Zuberoa tampoco goza de representación.

3.2.1. El reconocimiento de Iparralde

Ante la convocatoria, el Biltzar de Lapurdi redacta el *Cahier de Doléances*, que como hemos relatado pretende conjugar el mantenimiento de los «privilegios» provinciales con la nueva realidad que se avecinaba, a partir de su particular visión de lo que debía suponer la «regeneración del Estado». Sin embargo, la voz de los hermanos Garat brilla por su ausencia en el auditorio de la Asamblea Nacional durante la noche del 4 de agosto —en la que fueron abolidas las instituciones tradicionales—; cuestión que les vale la reprobación del Biltzar de Lapurdi. En su descargo, Joseph-Domini que Garat recuerda:

La moción (de la abolición de los privilegios) no solo logró simples aplausos, sino una ola de entusiasmo y generosidad que se comunicaba rápidamente de unos a otros. Se interrumpían para ofrecer, prometer, consagrar sacrificios. Una moción no esperaba a la siguiente, se adoptaban todas en cuanto se presentaban. Los adversarios de ayer se abrazaban con lágrimas en los ojos, y los más desgraciados eran, sin duda, los que no tenían ninguna ventaja que hubieran podido abandonar (DUHART, 1994-I: 162; DUHART, 1997: 36).

Como hemos visto, la respuesta del Biltzar es airada tras el acto de abolición de los privilegios de las provincias y su sumisión absoluta a la Nación, de forma que el 18 de noviembre de 1789 —en la que sería su última asamblea— redacta un escrito que enumera los motivos por los que el mantenimiento de la costumbre es considerada una cuestión de supervivencia de la provincia. Entre los argumentos subraya la modestia de sus recursos agrícolas y las amplias cargas que suponía la vigilancia de la frontera. En paralelo, apunta que la supresión de ciertos impuestos, decretada por la Asamblea, en nada aliviaba la realidad que se avecinaba, ya que nunca se habían satisfecho en la provincia. Finalmente, destaca que Lapurdi rechazaría su integración

⁶⁶ A este respecto ver DESTREE (1955).

con Baiona y el Bèarn en caso de que la Constituyente modificase las estructuras administrativas. Así, el documento redactado por el Biltzar señala:

Sin embargo, si contra nuestra voluntad fuese imposible dejar a Lapurdi como estaba, será con los vascos navarros y los de Zuberoa con los que se podría confraternizar mejor, ya que hay entre ellos una identidad de costumbres y de leyes (DUHART, 1994-I: 162).

En consecuencia, el mandato del Biltzar y el discurso posterior de Garat ante la Asamblea Nacional durante el debate sobre la creación de los nuevos departamentos se van a centrar en la diferencia lingüística con respecto del Bèarn, bajo la argumentación de que sería una barrera infranqueable. Por lo tanto, la propuesta que finalmente se llevaría a cabo uniendo las provincias vascas con las bearnesas en el Departamento de Bajos-Pirineos sería para Garat *psíquica y moralmente imposible*. Esta intervención es apoyada por el representante de la nobleza de Lapurdi, el vizconde de Makea (Macaye) (DUHART, 1994-I). Pero, a pesar de las protestas, el debate se zanja con la aprobación del proyecto: de esta forma, Iparralde se integra en el Departamento de Bajos Pirineos junto al Bèarn⁶⁷. Tras pedir la palabra, Garat se dirige airadamente al Presidente de la Asamblea:

Me queda un solo deber que cumplir; no me es dictado por la razón y por mi conciencia; mi opinión personal es que todos los franceses deben sumisión perfecta a todos los decretos de la Asamblea Nacional; pero tengo una orden expresa de mis electores, dada por unanimidad de votos, que me impone protestar en su nombre contra todo decreto que los reuniera con el Bèarn; pido acta de mi sumisión a su orden» (DUHART, 1994-I: 166; DUHART, 1997: 38).

De nada sirvió la protesta. Finalmente, el 12 de enero se acuerda que los territorios vascos se integren junto al Bèarn en el departamento de Bajos Pirineos, que se divide el 8 de febrero en 6 distritos, tres de ellos correspondientes a las provincias vascas. A juicio de AGIRREZKUENAGA (2005a), a pesar de las protestas iniciales, sin embargo, la nueva estructura administrativa se comienza a aplicar progresivamente, sin que los municipios explicitaran oposición manifiesta. Sin embargo, como hemos visto, con este acto también se comienza a poner fin al fervor con el que las élites vascas habían acogido la reforma del Estado (GOYHENETCHE, 2002).

3.2.2. *La unificación vasca*

Años después de estos acontecimientos, el político de Iparralde propone al emperador Napoleón un ambicioso proyecto que pretendía unir a las provincias vascas de ambos lados de la frontera en una administración única bajo el dominio francés: por primera vez se explicita la unidad territorial vasca desde un proyecto político.

⁶⁷ Una muestra del desencuentro entre la Asamblea Nacional y las aspiraciones vascas, reflejo de la falta de consideración hacia a su voluntad, sería el hecho de que la primera propuesta para la denominación del departamento fuese la de «Departamento del Bèarn». Finalmente, y ante la protesta de Garat, la Asamblea Nacional acaba asumiendo la denominación conocida de Basses-Pyrénées (GOYHENETCHE, 2002).

Sin embargo, la «Nueva Fenicia» que idea Garat no debe considerarse en clave nacionalista vasca, ya que si bien aferra sus raíces en la dimensión lingüística, cultural e histórica (costumbre y fueros), su autonomía se inscribe en la Europa napoleónica. De ahí que la justificación de su propuesta ante el «ciudadano Primer Cónsul» sea eminentemente instrumental.

También parece claro que —más allá de las justificaciones épicas e instrumentales de Garat, a las que volveremos— esta propuesta trataría de modificar la dura realidad a la que se había abocado a los territorios vascos tras el comienzo de las contiendas con España. En este sentido, parecería que la propuesta de Garat intentaba mejorar la situación de sus vecinos: el comercio con España, antigua fuente de riqueza para Lapurdi, se había reducido a nada; la pesca estaba en una situación delicada, sino imposibilitada por la presencia de la marina inglesa, y finalmente, las franquicias comerciales de las que gozaba Baiona habían sido eliminadas desde 1789⁶⁸. Garat, en consecuencia, no ocultaba el potencial dinamismo económico que reportaría su propuesta para Iparralde.

De la misma forma, la propuesta de Garat encuentra apoyo en la actitud de la ciudadanía vasco-española cuyas élites abrían tímidamente las puertas a una regencia francesa de su territorio bajo la condición del respeto a sus leyes y religión. Así, el 7 de marzo de 1793 la Convención había tomado la iniciativa declarando la guerra a la Monarquía española, que a su vez responde con la misma medida el 23 de marzo del mismo año. La reacción de las Juntas Generales de Gipuzkoa es prácticamente inmediata, incluso previa a la declaración de la guerra, de forma que en 1792 se nombra una Diputación extraordinaria que organiza el alistamiento en el ejército foral. En cualquier caso, este ejército entiende su función en clave defensiva, lo que se refleja en el hecho de que tras la toma de Hendaia, Sara y Aldude en 1793 —la ofensiva que había hecho sospechar a los Revolucionarios de la actitud «reaccionaria» de estas poblaciones—, y contra toda orientación táctica de la guerra, las tropas se negasen a penetrar más en territorio vasco-francés. En cualquiera de los casos, la contraofensiva francesa cambia el curso de los acontecimientos, de forma que ya desde abril de 1794 se abren las puertas del Baztán a los republicanos, que avanzan hasta Oiartzun, capitulando Donostia el 4 de agosto.

En el contexto de la retirada, la Diputación de Gipuzkoa trata de emprender una negociación con los invasores, de forma que una Comisión provincial redacta junto a las autoridades de San Sebastián las bases de un acuerdo que partiese del reconocimiento de la independencia de la provincia. Esta iniciativa es rechazada por los franceses, y en consecuencia, el 14 de agosto se reúnen en las Juntas Generales, trasladadas a Getaria, 43 representantes gipuzkoanos. Estos, ante la incorporación de facto de la provincia, acuerdan solicitar a los ocupantes un compromiso de respeto a la religión y a los fueros, ofreciendo como contrapartida el socorro a su ejército.

⁶⁸ Unas dificultades coyunturales que probablemente se unen a la miseria y las extremas condiciones de vida del campo, descritas con toda su crudeza por WEBER (2005).

Pero, a pesar de todo, los representantes franceses no solo rechazan la propuesta, sino que encarcelan a los miembros de la junta, lo que unido a otros elementos, entre ellos las consecuencias directas o indirectas del conflicto bélico, favorecen la sublevación de Gipuzkoa y parte de Bizkaia⁶⁹. En cualquiera de los casos, las autoridades españolas, descontentas por la actitud de los mandatarios gipuzkoanos, nombran una nueva diputación.

Sin embargo, como recoge AGIRREAZKUENAGA (2005a), el General Moncey, al mando de las tropas ocupantes, apunta ya desde el comienzo de la contienda hacia una estrategia que debía propiciar la neutralidad vasca, de forma que en 1795 envía al Comité de Salvación Pública una memoria en la que plasma su propuesta:

Sabéis que el pueblo de este país ejerce su soberanía... todo es democrático entre ellos. Por ello sería rendir un homenaje a la soberanía del pueblo de Gipuzkoa, que siempre la ha ejercido, restaurar su gobierno anterior: que el pueblo continúe reuniéndose como en el pasado... los habitantes de estos lugares se aferran a sus leyes (Citado en AGIRREAZKUENAGA, 2005a: 47)

De la misma forma, Moncey no oculta el riesgo a una posible sublevación que, tomando la forma de guerra de guerrillas, hiciera insostenible la ocupación; algo que por otra parte, sucedería una década después. Según DUHART (1994), para evitar la beligerancia local, Moncey propone la reunión de las provincias de Gipuzkoa, Bizkaia y Álava en un conjunto autónomo e independiente bajo la protección de Francia, que se comprometería a respetar las costumbres, libertades y religión de sus habitantes⁷⁰. Un proyecto que es rechazado, pero que Garat recupera poco después ampliándolo a las provincias de Iparralde y Navarra⁷¹.

Es probable que la iniciativa de Moncey esté en la base de un cambio de actitud entre los franceses que posibilita una alianza táctica con las autoridades locales desde 1795. De esta forma, el nombramiento de Echave como Diputado General se acompaña de proclamas como *el pueblo gipuzkoano es digno de asociarse a la suerte de la brillante República* (citado en AGIRREAZKUENAGA, 2005a: 47). Y aunque a esta iniciativa le sigue la neutralidad de Bilbao en julio de 1795, la posterior firma de la Paz de Basilea se salda con un acuerdo entre España y Francia para recuperar las fronteras estatales anteriores a la guerra. Y ante la actitud «ambigua» de los gipuzkoanos,

⁶⁹ A este respecto resulta interesante el relato de la Pastoral Arizpe, celebrada en 1991 en Muskildi, y cuyo texto fue redactado por BERZAITZ (1991), en la que se narra las gestas de este mariscal de Iparralde, y en la que, concretamente, se representa la intermediación ejercida por Garat para lograr la liberación de varios de los detenidos. De igual manera es interesante subrayar que aunque en esta Pastoral se recuerda la lucha fratricida entre los vascos de ambos lados de la frontera, el autor diferencia claramente a «los vascos» del sur de sus compañeros de armas «españoles», tratando de mostrar cómo la solidaridad fraternal se mantiene aún en tiempos de guerra.

⁷⁰ Mención especial debe hacerse a las Conferencias celebradas antes de la Guerra en Bilbao y en las que participan representantes (con sus cometidos particulares) de las Juntas Generales de las provincias de Alaba, Bizkaia y Gipuzkoa, que prefiguran una suerte de sistema confederal, o incluso «gobierno oculto», que desde 1800 recibe la sanción real. A este respecto ver AGIRREAZKUENAGA (1995).

⁷¹ FERNÁNDEZ & MIRANDA (1991: 100, nota 138) detallan cómo Tallien plantea por esas fechas la eventual reconstrucción del Reino de Navarra como *Estado-tapón independiente, para entregarlo a la corona de Luís XVII*. Algo que también se sugiere para Cataluña.

desde ese momento se desata una cada vez más agria crítica de las autoridades españolas, que acusan especialmente a ciertos sectores de la burguesía local de simpatía con la República francesa⁷². Cuestión ésta que a juicio de BAROJA (1986) genera un sentimiento de revancha entre las autoridades españolas que podría tener mucho que ver con la posterior abolición foral. Así, FERNÁNDEZ (1991: 108) es contundente al afirmar el papel de este acontecimiento en el cambio de actitud de unos liberales moderados españoles que hasta ese momento habían asumido el entramado foral:

La Guerra de la Convención, la rendición de Donostia y, sobre todo, el episodio de las negociaciones de la Diputación guipuzcoana con los republicanos franceses, tuvieron probablemente, entre otras consecuencias, el inicio de un cambio de actitud de algunos *liberales* españoles hacia las instituciones tradicionales vascas. La retórica sobre la «perfecta correspondencia» entre el ancestral espíritu de libertad de los fueros Gipuzkoanos y el de la Convención francesa pudo hacer que determinados sectores avanzados de la política española comenzaran a dejar de ver con buenos ojos el ordenamiento tradicional de las provincias exentas.

Incluso ELORZA (1978) establece una relación —quizá demasiado forzada— entre estos acontecimientos y el surgimiento del nacionalismo, conectando con otras fuentes de la historiografía nacionalista vasca analizadas por AGIRREZKUENAGA (1991)⁷³:

Aunque el episodio de la independencia Gipuzkoana no fuese en modo alguno una expresión de nacionalismo *avant leerte*, si dejó al descubierto el potencial de conflictividad que ante un factor externo encerraba la situación foral... la conciencia foral generaba una peculiar fragilidad en la relación con el Estado. Ahí sí cabe señalar una raíz efectiva de futuro nacionalismo (ELORZA, 1978, citado en AGIRREZKUENAGA, 1991: 141).

A pesar de todo, tras la firma de la paz se concreta una alianza entre las autoridades españolas y francesas, que sin embargo finaliza con la nueva entrada de las tropas francesas tras la instauración de una nueva dinastía, encabezada por José Napoleón. De esta forma, se mantiene entre los representantes vascos una actitud contemporaneizadora, a pesar de que pronto comiencen una serie de revueltas que dan paso a una guerra de guerrillas, nutrida por un caldo de cultivo generado por el bandolerismo resultante de la quiebra de las bases sociales y económicas del Antiguo Régimen⁷⁴.

⁷² Curiosamente, nos encontramos ante un argumento conocido; similar al utilizado por los Jacobinos contra las poblaciones deportadas de Lapurdi, aunque la acusación ideológica sea justamente la contraria.

⁷³ En este mismo texto, previamente, ha analizado los documentos históricos redactados por parte de las autoridades bizkainas y Gipuzkoanas en relación con estos acontecimientos, concluyendo su función en la defensa de su honorabilidad, con el indisimulado objetivo de contentar a las autoridades españolas para que se mantuviera el régimen foral.

⁷⁴ En consecuencia, desde 1809 puede hablarse con propiedad de la existencia de partidas armadas en la geografía vasca, aunque su composición ideológica variara significativamente y no pudieran ser identificadas en un primer momento con grupos exclusivamente reaccionarios. En cualquiera de los casos, la consecuencia de esta forma de sublevación será que, en adelante, *a lo largo del siglo XIX los grupos políticos o sociales opuestos o desplazados del poder instituido volverán a apelar al recurso (...) del alzamiento armado como medio de oposición política* (AGIRREZKUENAGA, 2005a: 57). Cuestión ésta que indudablemente remite a los posteriores levantamientos carlistas.

No cabe duda de que esta posición ambigua de las autoridades vascas anima a Garat a idear una forma de unificación vasca que, a pesar de su argumentación cultural, también sirviese a los intereses de la República. Así, siguiendo la idea de Moncey, la propuesta que este político labortano remite a Napoleón se sustenta en la creencia popular de los habitantes de estos territorios sobre su nobleza secular; en la leyes locales y costumbres; y en la existencia de una lengua compartida: en definitiva, sobre componentes eminentemente culturales, que probablemente poco interesarían al Emperador (pronto volveremos sobre esta cuestión).

En consecuencia, Garat debe hacer atractiva para Napoleón su idea desde una perspectiva más práctica; dimensión que se explicita claramente en el título del informe: *Exposición sucinta de un proyecto de reunión de algunos cantones de España y Francia, en vista a facilitar la sumisión de España y la creación de una marina poderosa.*

Ya sé, ciudadano Primer Cónsul —dice Garat—, que este país sólo es un cantón y que vuestras miradas deben extenderse a toda Francia y Europa; pero el bien que se hace a los hombres nunca puede ser una nimiedad, y en este humilde rincón desde el que os escribo, hay cosas y hombres que pueden llegar a ser algún día instrumentos preciados para aquél que tiene en sus manos los destinos de una gran nación.

Así, en el documento destaca desde varias perspectivas el papel estratégico del territorio que propone: por su capacidad para construir y pilotar una gran flota necesaria para el control marítimo de las tropas revolucionarias; gracias al papel de cinturón de seguridad que podría llegar a jugar la Nueva Fenicia frente a la «reacción» en España; y por el desgaste que supondría para las autoridades españolas el desgaje de una parte de su territorio (DUHART, 1994-II: 107-125).

Supongamos que se ejecutara este plan, no digo que perfecto, no digo que avanzado, sino solo diseñado para el lucimiento y la grandeza: ¡qué fácil es adivinar lo fuertes, numerosos y felices que serían sus efectos sobre España!

1. Los vascos franceses recibirían sin ninguna resistencia todas las impresiones y directivas que se les diera; y los vascos españoles, mezclados con aquellos, a la fuerza tendrían que recibirlas del mismo modo.
2. Solo su reunión difundiría entre estos pueblos un aire de fuerza, de facilidad y bienestar, que los vascos españoles verían de seguro, puesto que lo tendrían ante la vista, y no podrían verlo sin reconocer que sería una locura resistirse.
3. Las escuadras y las flotas no se crean en un instante, pero mientras estuvieran en los astilleros, se formarían rápidamente tripulaciones en navíos corsarios que se lanzarían por todos esos mares de las dos Vizcayas, colocadas precisamente en la ruta de las dos Indias, en verdadera guerra de filibusteros; desolarían la marina mercante de los ingleses y adiestrarían a nuestros marineros, que en nuestras escuadras no tardarían en luchar y vencer a la marina militar de esos insolentes dominadores de los mares. (DUHART, 1994-I: 118; DUHART, 1997: 135).

Sin embargo, este proyecto nunca se concreta, ya que a juicio de AGUIRRE (1987), su propuesta llega demasiado tarde:

En 1811, cuando finaliza su trabajo, se perciben los primeros crujidos que preludian el desmoronamiento del edificio napoleónico. El sueño imperial de los «Estados Unidos de Europa» (...) se ve acosado por la resistencia de España y Portugal a los ejér-

citos franceses y la amenaza en su flanco oriental por los preparativos de la guerra del inmenso imperio de Rusia. El «rincón de Europa» desde el que escribía Garat en 1803 — fecha de su primera carta a Napoleón — volvía a ser, para la «mirada» de Napoleón (...), un minúsculo «cantón».

3.2.3. ¿El precursor del nacionalismo?

No cabe duda, como demuestra su trayectoria política, que Garat es un ferviente republicano francés. Pero ello no quita para que DUHART (1994: 221) considere que se le debe *contar entre los precursores del nacionalismo vasco ya que es el primero en esforzarse en reunir las siete provincias en un único conjunto*. Por nuestra parte, no nos atrevemos a realizar una afirmación tan contundente. Pero sí compartimos la primera parte de la afirmación: a nuestro juicio, Garat sí puede ser considerado un precursor del nacionalismo, pero no tanto por su práctica política — que en su aplicación al caso vasco, creemos que es más instrumental que ideológica —, como porque sus escritos prefiguran los contornos de lo que posteriormente pasan a ser los componentes discursivos del nacionalismo vasco. Retomaremos, en consecuencia, la guía que nos aporta SMITH (2004) para identificar el sustrato de una estrategia nacionalista en Garat.

1. El primero de los elementos que subraya este profesor es el de la *autenticidad*, ligada a la pureza, a la originalidad y también a un mito sobre los orígenes de cada pueblo. Pureza, originalidad y mito que en Garat conectan con los pensamientos más avanzados de la época:

Garat (dice DUHART, 1994-I: 117) reprochaba a los sabios que, queriendo verificar las teorías de Rousseau sobre el «buen salvaje», iban a observar las tribus que poblaban las extremidades del mundo, mientras que, a su lado, existían en el País Vasco hombres que vivían *bajo la influencia* (palabras de GARAT) *de las instituciones primitivas, en las que el instinto de la naturaleza es el único legislador de los pueblos*.

No nos acerquemos a Garat (dice GOYHENETCHE, 1999) con los parámetros de este fin de siglo xx. Él es de su época, esto es, la de las Luces, la de la búsqueda de la «felicidad» de los pueblos. Y si para el legislador, existe una sociedad ideal, considerada de manera bucólica como un modelo, ésta es el País Vasco. Porque los vascos han permanecido — pensaba — en un estado natural sin ser corrompidos a través de la historia. Interpretación que debe a Rousseau, gran vascófilo.

(el euskera, dice el propio Garat) se ha visto obligado a importar cierto número de palabras del francés para expresar cosas que los vascos sólo han conocido después de su unión con Francia; estas palabras desfiguran el antiguo carácter de esta bella lengua (DUHART, 1994-I: 119).

De esta forma, Garat rememora los esfuerzos de su madre para conservar la pureza originaria de su lengua:

(Marie Hiriart) conservaba perfectamente la lengua vasca (...). Viendo las palabras francesas que no nos gustaba encontrar en nuestra lengua, ella las sustituía al instante por otras cuyos elementos tomaba del euskera y que, elegidas por medio de analogías

afortunadas, a pesar de haber sido creadas en el acto, no dejaban ninguna duda sobre la idea que expresaban (DUHART, 1994-I: 119).

Algo, por otra parte, comprensible si se recuerdan las elucubraciones de Garat sobre el origen mítico del euskera:

En cuanto al fenicio, queda el hebreo del Antiguo Testamento; eran probablemente dos dialectos de la misma lengua, y tengo más de una razón y más de una autoridad para conjeturar que el hebreo y el euskera, con la distancia de tantos siglos y tantas regiones, tienen grandes afinidades (DUHART, 1994-II: 112).

En consecuencia, se entiende que la nueva entidad que propone a Napoleón no tenga otro nombre que el de Nueva Fenicia. Como nos recuerda DUHART, esa teoría sobre el origen fenicio de los vascos bebe de las fuentes de Astarloa, en su *Apología de la lengua Bascongada* de 1803⁷⁵. De la misma forma, GOYHENETCHE (2002) cree que estas teorías podrían tener que ver con los planteamientos de Humboldt, Rousseau, y finalmente, Oihenart.

2. El segundo de los elementos subrayados por SMITH era el de la *continuidad*, presente de forma evidente en los discursos de Garat:

Permitidme, ciudadano Primer Cónsul, que os hable un instante de mis vascos: siguen siendo lo que eran hace cuatro o cinco mil años. Mientras a su alrededor todo ha cambiado tantas veces por las conquistas, las leyes, las artes, ellos han permanecido siendo los mismos. La religión cristiana misma, que tiene gran ascendiente entre ellos, les da una fe nueva sin darles un nuevo carácter (...). Bien sea que el progreso de la civilización haya corrompido los pueblos o los haya perfeccionado, los vascos no han tomado parte (en él), ni para bien ni para mal. Ellos han perdido poco y no han adquirido nada. La Revolución francesa ha pasado por encima de ellos como un gran fenómeno en el que no han entendido gran cosa, y que les ha dejado como antes (DUHART, 1994-II: 108).

Roma, que habla a menudo de los vascos, no osa de incluirles entre las naciones que han sucumbido a sus cadenas. En torno a ellos los pueblos han cambiado veinte veces de lengua, de costumbres y de leyes; (pero los vascos) muestran todavía su carácter, obedecen todavía a sus leyes, hablan todavía una lengua que tenían hace 3000 años. Entre ellos, todo resiste a los siglos, y se diría que, tras sus montañas, han encontrado un asilo contra el tiempo, así como contra los conquistadores y sus opresores (DUHART, 1994-I: 116-117).

Pero la continuidad también se liga indefectiblemente a la esperanza de regeneración, porque a pesar de lo dicho, el tiempo no pasa en balde para los vascos, como apunta Garat recordando las penurias de su pueblo: *su población disminuye sensiblemente todos los días. La especie conserva su carácter con toda su fuerza, pero se pierde, el país se despuebla* (Citado en DUHART-I, 118).

⁷⁵ A juicio de AGUIRRE (1987), el discurso de Garat también se apoya en el mito del cantabrismo presente ya en Larramendi, que el labortano liga con el supuesto origen fenicio de los vascos. Desde aquí explica su vocación marítima —también presente en Larramendi—, eje desde el que se apoya la argumentación instrumental del proyecto de «Nueva Fenicia» que remite a Napoleón.

A la luz de estos argumentos, convenimos con GOYHENETCHE (2002: 385) en que su visión historiográfica de los vascos —asentada en el principio de la continuidad— es profundamente inmovilista: el de Garat *es un tiempo histórico vacío de toda noción de desarrollo de «las luces», del «progreso», de la «civilización».* En consecuencia, *la historia de los vascos que nos propone Garat es la de sus orígenes. (...) Nos encontramos ante «la historia de los pueblos sin historia» o «la historia entre paréntesis».* Garat sería, en consecuencia, *víctima del mito del racionalismo del siglo XVIII (...) que confundía lo original y lo auténtico.* De forma que, en su mirada sobre los vascos, Garat no responde a la pregunta de la naturaleza y la historia *ya que el hombre no existe solamente en estado de naturaleza original, sino también siendo un ser histórico, con su capacidad de organización social, de creación y de transformación.* Sin quererlo, Garat inicia una historiografía vasca asentada sobre *los tortuosos caminos de la idealización ideológica:* una idealización que enlaza con los planteamientos de Larramendi, que está presente en el discurso del tardesino Chao, en los foralistas navarros y vizcaínos después, y que alcanza su máximo exponente en Sabino Arana.

3. La tercera pista que tomamos de SMITH para buscar los orígenes del discurso nacionalista en Garat es la de la noción de dignidad frente a la postración; un concepto que remite también a la búsqueda de los valores antiguos y a los criterios de nobleza originaria. Veamos los tres elementos por boca de Garat. Empecemos por la dignidad frente a las adversidades y los intentos de conquista:

Los romanos cambiaron todo (...) pero su dominio en España no ha sido ni largo ni completo (...) Si los cántabros hubieran sido sometidos, ellos habrían devenido Romanos; pero ellos continúan siendo Cántabros. Al comienzo del quinto siglo, los Vándalos, los Suevos, los Godos, después de haber hecho estragos en las orillas del Rhin y la Galia, queriendo arrasar España, encontrarán en los Pirineos, donde residían los Cántabros, pasos, pero no estancias; superarán los Pirineos y no los conquistarán.

Dos o tres siglos después, los Vascos escapan igualmente de la conquista y la dominación de los Árabes que sometieron casi todas las partes de España a su yugo y a la religión de Mahoma (...) En ningún punto de estas comarcas se ha encontrado un solo monumento, una sola tradición, ni de la religión de Mahoma; y lo que queda después de tantos siglos de revoluciones y de destrucciones, es un monumento a los cultos de Fenicia que he visto en la iglesia, puede que la más antigua de todo el País Vasco, en la iglesia de San Vicente de Ustaritz (II-113)⁷⁶.

* * *

Seguimos con la búsqueda de los orígenes antiguos:

Se ve alternativamente en la cabeza de los vascos el gorro frigio y la redecilla de Lidia, y en los riñones la faja que acortaba la túnica de los pueblos del Lacio. Los cántaros, en los que las mujeres van a coger agua en el río, y que vi en Pórtici. La pandereta vasca y la flauta que la acompaña son evidentes instrumentos de la antigüedad más

⁷⁶ DUHART no duda en desacreditar lo «inocente» de este argumento, que por otra parte tendría como objeto verificar las teorías de Garat sobre la vinculación vasca y Fenicia.

remota⁷⁷ (...) Aquí los bailes son todavía solemnidades públicas como en Beocia y en Ática, y los primeros magistrados los encabezan, como Plutarco dirigiendo las danzas de Queronea (DUHART, 1994-II: 110).

* * *

Y acabamos con el criterio de la nobleza originaria

Los vascos españoles y los vascos franceses se creen todos nobles, lo declaran en sus costumbres, en sus leyes (...) Lo que hace este hecho asombroso es el acuerdo, la unanimidad de todos los individuos de las seis o siete provincias en la misma pretensión (...) Y lo que los hace aún más asombroso es que las ideas de nobleza las conservan hasta en los trabajos más rudos (DUHART, 1994-II: 117).

No es la nobleza de familia la que ellos pretenden (...) Entre ellos tienen el sentimiento de igualdad y las distinciones de los privilegios de la fortuna no destruyen ese sentimiento entre poseedores y desposeídos (DUHART, 1994-II: 123).

Unos principios sobre la nobleza universal, que aunque conectan en el caso de Garat con los planteamientos del «buen salvaje» de Rousseau, no cabe duda que también beben de las fuentes de Larramendi, que junto a Garibay son elaboradores de un principio de la «hidalguía universal vasca» deudora de la lucha de bandos y del posible intento de justificar en la *historia remota sus privilegios jurídicos* (CORCUERA, 1979: 14). En cualquier caso, como veremos, y siguiendo a CORCUERA (quien cita a SHAFER), *los mitos, como los demás errores, llegan a perpetuarse y a hacerse no verdaderos, pero sí reales*. Pero, aunque estamos de acuerdo con el análisis, no compartimos el objetivo de CORCUERA (1979: 22) que considera que *la demostración científica de la falsedad de la historia mítica no lleva necesariamente consigo, de modo inmediato, la desaparición de todos los lastres del conocimiento mítico*; porque, como hemos dicho —y reiteraremos hasta la saciedad— no es nuestro objetivo demostrar la veracidad de los mitos (o la existencia o inexistencia de Dios), sino explicar la razón por la que estos mitos son asumidos (o no) por parte de la ciudadanía... a no ser que nuestro objetivo fuese, de paso, acabar con los «lastres» de esta concepción mítica: llámese catolicismo, islamismo... o quizá nacionalismo. El problema es que, en este caso, más que ante un analista, nos encontramos con un activista político.

4. La *adhesión* a la nación (en este caso al pueblo vasco) se manifiesta como el quinto de los elementos, también en Garat, que le vincula indisolublemente a sus paisanos. Una adhesión que se refleja claramente en un pasaje de una de sus obras, fechada en 1785, en la que pone en boca de un amigo (que DUHART no duda en identificar con él mismo) el siguiente suceso:

Iba a pasar las vacaciones al País Vasco, su (mi) patria. Viajaba solo, a caballo. Entrando en las Landas, esos desiertos de cerca de cuarenta leguas que los viajeros no atravesaban en aquél entonces sin riesgo, se le (me) acercó un marinero vasco que le

⁷⁷ Una flauta encontrada en un yacimiento arqueológico en Iparralde se considera una de las piezas musicales más antigua jamás encontrada en Europa occidental.

(me) pidió permiso para acompañarle en su (mi) camino. El marino no había hecho fortuna recorriendo los mares; iba vestido de andrajos y tenía aspecto de haber sobrevivido a un naufragio. Daba pena, pero también podía inspirar temor.

Mi amigo (el propio Garat, a juicio de DUHART, 1997: 19) consintió, en cualquier caso, aceptar viajar con él esos largos desiertos, pero hizo que anduviera delante de su (mi) caballo, para así poder vigilarlo. Al llegar al sitio desde el cual se ven de lejos los Pirineos, el marinero vasco, viendo las cumbres azuladas de la sierra, se paró; sobrecogido por la alegría se quedó inmóvil de pronto; se quitó el sombrero con respeto, y gritó varias veces, con lágrimas en los ojos: «te saludo, mi tierra (pays); mi tierra, yo te saludo». Se puso de rodillas, se levantó y dio unas volteretas, numerosos saltos de Vasco, dando gritos de alegría. Emocionado ante el espectáculo, mi amigo, con lágrimas en los ojos, le gritó desde el caballo: «ahora ya puedes andar como te dé la gana, delante, a mi lado, detrás, ¡ya no te tengo miedo!».

¿Qué es ese sentimiento tan hondo, profundo, que une al hombre a países (pays) pobres en donde ninguno encuentra los placeres que ha disfrutado en otros sitios? La riqueza, el gusto y las artes han reunido todos esos goces en París y en Londres. Dudo que aquellos que nacieron en esas ciudades, después de alejarse algún tiempo, puedan sentir nada semejante a las emociones expresadas por el marinero vasco, al descubrir las torres de Notre Damme o la cúpula de Saint Paul (DUHART, 1994-I: 119).

5. El *territorio*, finalmente, concreción física de las raíces, se explicita en Garat en la fascinación por el paisaje y el carácter sagrado de la tierra.

Imagina el valle más fresco, el más fecundo cortado por un río navegable cuyas aguas siempre azules reflejan el más bello cielo, enmarcado por las colinas cubiertas de vides y bosques, y por una parte de la cadena de los Pirineos.

La naturaleza reúne aquí los distintos tipos de belleza que ha repartido entre Suiza e Italia; y esto viene sin duda de que el cielo del Pirineo se parece del todo al de Italia y la tierra a la de Suiza. Estos dos países han sufrido, en las costumbres, las lenguas, las leyes y los hábitos todas las mezclas y todos los cambios; cuando en el terruño que tengo a la vista, solo una gran revolución se ha producido, la que estableció la religión cristiana. En los demás campos, todo ha permanecido en el mismo estado (DUHART, 1994-II: 110).

De la misma forma, la tierra remite a sus primeros explotadores, campesinos, que conservan el espíritu y la justicia natural...

Más de una vez he charlado en el campo con labriegos que, apoyados en su arado, manifestaban sobre el conocimiento de los derechos y deberes unas ideas que valían por todos los libros de Burlamaqui (jurista autor de los principios del Derecho Natural) (DUHART, 1994-I: 117).

* * *

Todos estos elementos que hemos enumerado (a excepción del cuarto de los que habla SMITH (2004), el de un destino trascendente y glorioso, al que nos referiremos más adelante) se concretan en las tres ideas fuerza sobre las que se sustenta todo nacionalismo: autonomía, identidad y unidad. En relación con la primera, parece evidente que los recordatorios de Garat a la invencibilidad de los vascos no hacen

más que reafirmar su carácter autónomo hasta el advenimiento de la Revolución. La autonomía, a su vez, estaría en la base de la demanda del Biltzar de Lapurdi para el mantenimiento de las instituciones vascas, o en el peor de los casos, de su unión en un departamento con Zuberoa y la Baja Navarra. De la misma forma, la identidad vasca se vincula en el discurso de Garat con la lengua; estela que guía casi un siglo después a la figura de Campi3n.

Estoy persuadido de que todo lo que significa raz3n y extensi3n en la cultura de este pueblo, de energ3a, de delicadeza y sutileza, se debe mucho a la lengua que habla. Las bellas lenguas son como instrumentos f3ciles y armoniosos que perfeccionan el talento al que sirven, que inspiran realmente las ideas que expresan.

Si despu3s de pasar un tiempo sin usarla, la cultivaba de nuevo, apenas comprend3a el efecto que produc3a sobre m3. Al hablarlo, mis ideas ven3an m3s f3ciles, m3s pintorescas y m3s r3pidas, todos mis afectos m3s fuertes y dulces (DUHART, 1994-I: 118).

De la misma forma, en su discurso, la frontera pierde su virtualidad en los momentos en que define su proyecto, ya que para Garat, el peso de la lengua es mayor que el poder de cualquier demarcaci3n pol3tica. La lengua, en definitiva, sustenta una avanzada concepci3n de la unidad territorial vasca (el tercero de los objetivos nacionalistas que define SMITH):

Tienen juntos todas las relaciones que los hombres pueden tener entre s3 y casi ninguna con los Espa3oles con los que est3n unidos, ni con los franceses de los que forman parte. Se entienden muy bien entre s3 y no entienden a sus respectivos compatriotas. El vasco de Lapurdi entiende el euskera de Gipuzkoa con la misma facilidad que el de Zuberoa (DUHART, 1994-II: 116).

De hecho, no solo se niega la eficacia de la divisi3n f3ctica que supone la frontera, sino que —en Garat— el pueblo vasco asume una entidad diferenciada con respecto a los estados en los que se inserta:

Las leyes locales que reg3an a los vascos de Espa3a y en Francia, esas leyes que se denominaban costumbre en Francia y fueros en Espa3a... ten3an las m3s grandes analog3as, y se diferenciaban de forma extrema de todas las leyes espa3olas y francesas; y lo remarcable es que los dos gobiernos, absolutos ambos, hab3an sancionado sus costumbres, sus leyes locales (DUHART, 1994-II: 117).

Es m3s, Garat cree que es necesario borrar cualquier diferencia que Francia y Espa3a hubieran podido introducir en el pueblo vasco. Como detalla en su propuesta de la Nueva Fenicia:

Habr3a que componer cada departamento con los lados espa3oles y franceses mezclados, la Baja Navarra francesa y la Navarra espa3ola, l3mites y ambas vascas, presentar3an a este respecto muchas afinidades; lo mismo pasar3a con el Valle de Bazt3n, que est3 en Espa3a, y el valle de Nive franc3s. Para pasar de uno a otro basta casi en todo su recorrido con rodear un solo monte. Nada impedir3a tampoco que se hiciera entrar en un mismo departamento las dos m3rgenes del Bidasoa, Hondarribia y Hendaia (DUHART, 1994-II: 118).

A su vez, considera que ser3a necesario vacunar a este pueblo contra cualquier injerencia externa.

Convendría ser severo para no permitir la entrada en estos departamentos más que a verdaderos vascos, más que a los vascos que hablen esta lengua (...). Creo que es conveniente posibilitar su enseñanza en las escuelas públicas, aunque la pretensión de hacerla volver a su pureza primitiva sea una quimera⁷⁸.

En última instancia, para AGIRRE (1987: 84) el proyecto de creación de un Estado vasco unificado bajo el Imperio napoleónico se fundamenta en algunos elementos existentes ya en el discurso de Larramendi un siglo antes: la existencia de una lengua común que hay que enseñar; unas instituciones y leyes propias que hay que respetar; una cultura política y un comportamiento social propio de los vascos concretado en la hidalguía universal, que *puede formar el sustrato social de una forma de gobierno particular*. Y a estos rasgos «clásicos» AGUIRRE añade otros *elementos nuevos: la conciencia de una decadencia de los vascos, consecuencia de los antagonismos bélicos y de la rigidez creciente del hecho fronterizo a causa de la consolidación progresiva del modelo centralizado del Estado-nación, tanto en España como en Francia. Para Garat, los vascos, divididos más que nunca, no pueden desarrollar sus potencialidades*.

Unificación vasca, defensa de la lengua, identidad común, territorio único, glosa de la invencibilidad vasca, defensa de las instituciones históricas... ¿Estamos, en consecuencia, ante el primer nacionalista vasco? Creemos que podemos afirmar con rotundidad que no.

En primer lugar porque Garat mantiene una muy cuidada distancia entre su persona y los vascos de los que habla, las propuestas que hace, y las batallas y costumbres que glosa: o bien pone en boca de un amigo ciertas historias que él no quiere contar en primera persona; o bien asume sin contemplaciones las decisiones de la República, aunque se sienta obligado a trasladar la protesta de «su» provincia; o bien habla en tercera persona del plural cuando narra «sus» costumbres... Las pocas ocasiones en las que Garat se vincula personalmente a «sus» vascos, como sucede con los recuerdos de una madre inventora de neologismos puros en euskera... casi siempre se encuentran en escritos previos a la asunción de responsabilidades políticas.

Pero, sobre todo, la razón primordial para una afirmación tan contundente se encuentra en la forma en que Garat dota de contenido el cuarto elemento del que nos habla SMITH: el del destino de su pueblo. Y Garat no tiene duda que éste es servir a la grandeza de Francia.

Señor, creo conocer bastante bien a los cantones y los hombres que querría reunir bajo vuestro Imperio y el pabellón de vuestras flotas; y mi convicción más profunda es que (...) vuestra Majestad hará de estos hombres todo aquello que quisiera hacer. No, señor, entre todos los sujetos de vuestro Imperio (...) no hay ninguno que pueda servir tan eficazmente para lograr la sumisión voluntaria de España y a la próxima humillación de Inglaterra (DUHART, 1994-II: 121).

⁷⁸ N.B.: este texto data de 1803, fecha, por tanto, muy posterior a los trabajos de Barrère sobre las lenguas en Francia.

Retengamos, finalmente, esta frase que reproducimos, que reafirma nuestra posición:

No es para resucitar los privilegios o la opinión de esta nobleza (...) por la que hablo. Sería demasiado ridículo dar la menor importancia a las pretensiones nobiliarias y nacionales de una raza de hombres que no presentan, después de siglos, más que los pequeños restos de un antiguo pueblo (...). Lo que me ocupa (...) es hacer a los vascos más útiles, reuniéndolos a todos bajo una misma potencia y en los servicios más apropiados a sus talentos y a su orgullo (DUHART, 1994-II: 123).

Ciertamente, Garat no puede ser nacionalista, y las palabras de sus escritos tardíos destilan un cierto desprecio hacia los vascos... del que se hace eco en varias ocasiones DUHART (1994). Un desprecio propio de las clases acomodadas, ligadas a los valores de «la ciudad» frente al campesinado del agro (WEBER, 2005). Pero, si leemos atentamente de nuevo la cita anterior, salta a la vista una pregunta. Habla de ridiculidad... y lo hace para referirse a las pretensiones nobiliarias y nacionales de los vascos. ¿Podemos, en consecuencia, inferir que existían estas pretensiones, por muy «ridículas» que fueran para Garat?

La respuesta obliga a considerar que no estamos, por tanto, ante un arribista que inventa una tradición y una mitología para ganarse el beneplácito del Emperador con febriles ensoñaciones. Garat reconstruye, sin duda, como reflejan estas últimas palabras, una serie de mitos, costumbres, gestas nacionales transfronterizas. Pero, sean falsas, o sean reformuladas por él para hacerlas atractivas a Napoleón... de lo que no cabe duda es que... existían en parte de la ciudadanía. Garat solo es un portador de ciertas demandas y sensibilidades diferenciales vascas de las que tenemos constancia documental (como la de la creación de un Departamento vasco, justificado desde una identificación del territorio vasco en claves culturales, a juicio de CHAUSSIER (1997); o las que giran en torno al mantenimiento de las instituciones vascas, como hemos descrito en el apartado anterior). Es un portador de demandas... y es un traductor de las costumbres y de las formas de interpretar lo que los vascos de Iparralde consideraban que significa «ser» vasco. Es un traductor revolucionario, que no reniega de su «pueblo pequeño», pero que trata de subordinarlo a la gloria de su «Patria Grande». En definitiva, trata de hacerlas compatibles. Más que nacionalista vasco, Garat será el primer Republicano vasquista: el inaugurador de «la lógica de las dos patrias».

En este sentido, sus ideas, como apunta GOYHENETCHE (2002: 384) serían resultado de la confluencia de numerosas corrientes. Por una parte, no puede soslayarse la influencia de la Revolución americana. Por otra parte, como Republicano, asume la concepción Napoleónica de la unificación de Europa, y del papel que las provincias vascas debía jugar bajo su yugo, ya que *Napoleón toleraba la existencia de reinos que gozasen de una cierta autonomía (...): un contexto que permitiría, bajo la forma de una organización federal, la reunión de los vascos de todas las provincias, en el marco del Imperio francés de Napoleón.*

Es probable, finalmente, que Garat no quisiera movilizar a la ciudadanía en torno al discurso que elabora. Garat es, sobre todo, un político parisino que no olvida su

país natal. Como acabamos de apuntar, se apropia de mitos ya existentes, de costumbres, de sentimientos diferenciales. Y desde ahí, reformula las tradiciones, las reinterpreta e incluso, ¡cómo no!, las inventa. Pero, ni las devuelve a la ciudadanía —porque se dirigían a Napoleón—, ni parece que en caso de que sus ecos llegaran a los ciudadanos de Iparralde, tuvieran resonancia política, movilizasen. Por esta razón, más allá de su papel en los primeros días de la Revolución, su actividad política como personaje Revolucionario en París no conecta con su pueblo. Prueba de ello son los durísimos versos que le dedica el poeta —y sacerdote refractario— Moho recordando su papel en la muerte del Rey.

Zori gaixto egin zela hunelako hautua
Ala ni kausitzen bainaz ongui urrikitia
Munstro baten ohoretan bertsuak moldaturik
Eta lapurtarren bozak harentzat galdaturik⁷⁹

Un rechazo explícito a su figura... Porque Garat, a pesar de haber sido el defensor de las costumbres y leyes de su país, ve cómo su memoria se mezcla con el desarrollo y los efectos de la Revolución en Iparralde. Y no podemos olvidar la desilusión que sigue a la abolición de las instituciones, a la integración con el Bèarn, a los efectos de la guerra, a la represión a la ciudadanía, y a la instrumentalización del clero... Paradójicamente, quien había sido abanderado de la defensa de los intereses vascos es el primero en sufrir en su persona la desafección ciudadana al régimen que representaba.

Pero, la entrada del nuevo siglo y milenio es más honrosa para Garat. 200 años después de su protesta en la Constituyente, de la mano de un grupo desobediente, resucita para animar a los jóvenes que todavía hoy reclaman que se cumpla el deseo del Biltzar de Lapurdi. Por arte de magia, Garat deja de ser un Republicano para convertirse en el nexo de unión entre el nacionalismo y la historia (AHEDO, 2004a).

Son otros tiempos... la última etapa de nuestro viaje.

Sigamos, pues, este recorrido, deteniéndonos ahora en otra estación...

⁷⁹ Qué desgracia es haber hecho esa elección / ¡Ay! Que apesadumbrado estoy / de haber dado al monstruo unos versos finos / pidiendo por él el voto de los laburdinos.

Capítulo 4

CHAO: EL «PADRE» DEL PUEBLO DE LA LUZ

La complejidad de la figura de Agustín Chao salta a la vista: francmasón, ferviente republicano que juega un destacado papel en Baiona durante la revolución de 1848, periodista y escritor de obras esotéricas en París, lingüista aficionado e imaginativo, anti-español y anti-clerical convencido que pasa a la historia por ser del primer vasco enterrado en una ceremonia civil (VVAA, 1996)..., son varias de las facetas de un personaje que ha sido considerado desde ciertos ámbitos como uno de los precursores del nacionalismo en Iparralde (GOYHENECHÉ, 1973; LARRONDE, 1994)⁸⁰, e incluso un *independentista sin discusión* (DUPRE-MORETTI, 1995: 153)⁸¹.

Esta complejidad, sin duda, nace de la filosofía singular —vista a la luz de las ideas de nuestro tiempo— que está en la base de su pensamiento. Debemos, en consecuencia, detenernos previamente en la base esotérica de su doctrina para intentar comprender (que no creer) su visión⁸² del origen y destino del pueblo vasco. De la misma forma, debemos acercarnos a su práctica política para intentar sortear las contradicciones en las que parece incurrir. Solo así podremos entender, finalmente, su parcial visión del papel que deberían jugar los vascos de uno y otro lado de los Pirineos.

Comencemos por las palabras del Padre ZABALO (2004: 39):

⁸⁰ Este personaje es «recuperado» para el nacionalismo por Engracia Aranzadi en el Diario Euzkadi en 1934. En la misma época Justo Gárate (ANV) rememora también la figura de Chao. En definitiva, como nos ha apuntado Joseba Agirreazkuenanga, a quién agradecemos estas notas, durante la II República Chao se convierte en una referencia clave para el nacionalismo, tanto en su vertiente tradicional como en su vertiente más liberal.

⁸¹ No es éste el contexto para vincular la obra, vida y personalidad de Chao con la de otros ilustres personajes de la historia europea. Pero su megalomanía, sus teorías del eterno retorno, su deseo de unirse al altar de Mahoma, Cristo, Buda y Zoroastro, su pensamiento febril, erudito y también desordenado, su ferviente anti-clericalismo, su rechazo a Platón, su personalidad irascible y su pluma mordaz, su defensa de la jerarquía a la vez que apuesta por un poderoso humanismo, el nihilismo que destilan sus ideas... nos hacen pensar que más que ante «el Genio de Zuberoa» (ZABALO, 2004), nos encontramos ante el Nietzsche vasco.

⁸² No en vano se considerará el líder de la secta de los Videntes, frente a la de los «creyentes cristianos».

Era 1834 y tenía 23 años. Agosti Xaho bajó del Sinaí y proclamó la buena nueva que su ángel le había susurrado al oído. Anunció que de los pueblos que tuvieron su edad de oro durante los tres primeros milenios que siguieron al diluvio, sólo uno había sobrevivido: el de los euskaldun, descendientes de los antiguos Iberos, conservando la lengua de los primeros hombres y su aprecio a la libertad. A treinta siglos de paz, civilización y libertad siguieron las invasiones de los hiperbóreos, escitas y celtas, de sus reyes y sacerdotes, que sembraron el terror y la muerte. De todos los antiguos iberos, únicamente los vascos salvaguardaron en un cantón de los Pirineos su lengua divina y libertad. Desde hace casi veinte siglos la humanidad efectúa un lento ascenso. Más que ningún otro pueblo, cántabros y navarros están en condiciones de contribuir al mismo.

El mito de una edad de oro: un recurso al que se aferran la mayor parte de los movimientos nacionalistas para justificar su originalidad —como nos recuerda SMITH (1997, 2004)—, y que es un tema recurrente en la visión de la historia y del pueblo vasco de Chao.

4.1. Edad de oro y lucha planetaria

El punto de partida de Chao es una teoría según la cual cada *tiempo* duraría 60.000 años, y el paso de un *tiempo* a otro se realizaría por medio de un terrible cataclismo. A juicio de Chao, el último de estos pasajes se produjo con el Diluvio Universal. De la misma forma, cada *tiempo* se divide en cinco *periodos* de 12.000 años, y cada *periodo* lo conforman 4 *edades* de 3.000 años. La primera de ellas es una edad dorada, que es indefectiblemente seguida de una profunda crisis, para continuar así el peregrinaje humano en una suerte de lenta remontada hacia una nueva edad de oro (ZABALO, 2004; DROUIN, 1973 y 1982).

Pero esta idea del eterno retorno se complementa e imbrica en el pensamiento de Chao con la de un enfrentamiento planetario entre las fuerzas del Norte y las del Sur:

El origen de las perturbaciones sociales que alumbraron un orden monstruoso y la superstición del politeísmo hay que verlo en las migraciones de las hordas hiperbóreas y en las invasiones realizadas por millones de bárbaros (Citado en ZABALO, 2004: 51).

Del Norte, de la región del frío y de las tinieblas (es) de donde vino la raza de los gigantes (...) El euskaro y el celta gozan de la misma antigüedad, pero en el porvenir nunca se confundirán las dos razas (...) El pueblo Celta no ha inventado más que la guerra; no ha sembrado más que ruinas; sus obras han sido (...) las matanzas, la superstición y el mal (...) (CHAO, 2000: 17-19).

Para DROUIN (1982), Chao asume con estas teorías los principios de autores místicos de la época, como es el caso de Court de Gébelin o Frabre d'Olivet, aunque nunca llegue a citarlos. Así, siguiendo a Gébelin, Chao acepta la existencia de un orden natural y primitivo que habría sido corrompido. Una interpretación que lleva este autor (1973: 53 y 1982: 90) a considerar a Chao como un tradicionalista *en la medida en que cree en una Tradición primitiva propia del universo en su conjunto*. Conecta,

en consecuencia, con las diversas corrientes de la Francia romántica propias de 1830, que BÉNICHOU (1977) diferencia entre doctrinas liberales, neo-católicas, utópicas pseudo-científicas, y partidarias de la democracia humana. Sin embargo, entre los autores catalogados en su investigación no aparece la figura de Chao, quizá porque a juicio de DROUIN (1982: 91), éste aporte, más allá de los temas tradicionales del Romanticismo (libertad, dignidad de la ciencia, fe en la Providencia, la religión del futuro humano), otros de su propia cosecha; por ejemplo, la búsqueda de un paraíso perdido o la confianza en un pueblo elegido. Sigamos, pues, con nuestro relato.

Hemos visto que en el pensamiento de Chao hay una constante: el enfrentamiento entre los pueblos del Norte y los del Sur. Pero, ¿cuál es la argumentación por la que liga a los pueblos del Norte con la guerra, la invasión y la destrucción?:

El hombre del Norte es notable por su estatura, es verdaderamente gigante. La sangre enrojece y colorea, con ardiente tinte, sus blondos cabellos espesos; sus ojos de azul verdoso, donde se leen pensamientos feroces, imitan el destello del océano, sombreado por los reflejos del cielo tempestuoso (...) Vivió largo tiempo errante con su producto de caza, persiguiendo hasta en los bosques de las Galias, lanza en mano, al reno y al buey salvaje. Su ardor inquieto y la tremenda movilidad de su carácter impaciente le impidieron entregarse a la vida pastoril y al trabajo en el campo; le agradó más verter sangre y robar, que seguir con paso tranquilo las huellas de un rebaño o esperar a la orilla de los setos los frutos tardíos con que la tierra paga los sudores del labrador (CHAO, 2000: 20).

En el misticismo de Chao, en consecuencia, resulta obvio que los vascos sean la antítesis de los invasores del Norte: *¿Cuán diferentes son los hombres de nuestra tierra! Su estatura proporcionada; la acción del clima meridional rizó y oscureció su larga cabellera, dio reflejos de cobre al cutis de su cara. Nuestras muchachas se enorgullecían cuando los bardos comparaban su belleza a la del melocotón, cuya piel dorada ha recibido del sol, el perfume y las tintas rosadas que anuncian su madurez* (CHAO, 2000: 20-21). De forma que, frente al pueblo de la oscuridad —guerrero y cazador—, el del vasco pacífico y recolector *será el pueblo de la luz*, el pueblo de aquellos que *pueden ver*, de los Videntes.

Vascos, cuyo origen, junto al de los pueblos del Norte, se pierde en la noche de los tiempos. Y es que frente a los guerreros celtas, *los euskaros, los iberos, habitantes de los continentes más fértiles y favorecidos por la naturaleza, fueron los primeros pastores, durante la edad de los Patriarcas* (2000: 21). Pero, entonces, ¿cuál es el origen de los vascos? ¿Qué tienen que ver con los Iberos?

Discúlpenos esta larga cita, pero en ella encontraremos respuesta a ambas preguntas; y también importantes sugerencias en torno a temas como la religión vasca, el carácter de su lengua y la relación entre los territorios de ambos lados de la frontera. Sigamos, pues, este diálogo imaginado entre Chao y un campesino que parece conocer a la perfección la lógica de los Videntes:

— V. sabe como yo, señor laburdino, que los Vascos remontan su origen al patriarca Aitor y que todo euskaro, todo soldado ilustre de la raza, todo hombre libre está reputado entre nosotros como noble e hijo de Aitor, *Aitorren Semea*.

— Es cierto, contestó.

— Le diré ahora que el nombre de Aitor es alegórico y significa padre universal, sublime, y fue imaginado por nuestros antecesores para recordar la nobleza original y la alta antigüedad de la raza euskariana.

— Nuestros antepasados —dijo el Viejo— fueron visionarios y letrados, teniendo una multitud de adivinos y profetas (...).

— No ignora, señor laburdino, que nuestros abuelos repoblaron España, la Galia e Italia después del gran diluvio, como atina Humboldt; y que los patriarcas, al formar su república solar, improvisaron con la inspiración de Dios nuestra lengua Euskara, en la cual cada sonido es armonía, cada palabra verdad; y que, en fin, los Vascos, distinguidos entre los pueblos de Occidente por el conocimiento del Verbo divino, se llaman entre sí euskerianos, *Eskualdun*, al mismo tiempo que dan el nombre de *erdara*, verbo imperfecto, medio lenguaje, a los dialectos mixtos, las jergas tenebrosas de los pueblos extranjeros, sin exceptuar a las lenguas española y francesa.

— Todo eso es verdad —repuso el anciano, cuya atención era cada vez más intensa—.

— Tal vez habrá V. oído contar la invasión de los pueblos del Norte y los Tártaros, que terminaron la edad de oro empezando para la humanidad la era de sangre y de tinieblas y el reinado del genio malo. La conquista de los Bárbaros desposeyó a nuestros antepasados de su hermoso territorio y volcó en toda Iberia los robles de sus repúblicas federadas. El país de los euskerianos, *Eskual-Erria*, que abrazaba primitivamente toda la península hispánica y una gran parte de las Galias, se restringió a las siete pequeñas regiones que los Vascos ocupan todavía hoy en los Pirineos Occidentales (CHAO, 1976: 45).

En definitiva, en este diálogo imaginario de su obra «Viaje a Navarra durante la insurrección de los vascos» se compendia la esencia de la visión de Chao sobre el pueblo vasco, que rastreadremos más adelante de la mano de las pistas aportadas por SMITH para identificar el discurso de todo movimiento nacionalista: el pequeño pueblo vasco representaría para Chao un país predestinado a recuperar la edad de oro, un pueblo elegido, heredero de los moradores primitivos y de una religión secreta cuyo objetivo debería ser recuperar la República de Los Videntes (DROUIN, 1973 y 1982).

Por esta razón, y antes de adentrarnos en el meollo de la cuestión, debemos detenernos en la filosofía religiosa y política de Chao, tratando de buscar una explicación a unas conjeturas tan delirantes para nuestro tiempo.

4.1.1. *La religión original*

La concepción religiosa de Chao está condicionada por la lógica del esoterismo. Curiosamente, nos apunta DROUIN (1973: 52), la palabra *ésoterisme* aparece en el *Nouveau Petit Larousse* —por casualidad— justo antes del concepto *eskuara*. Se puede leer a continuación: *Ésoterique* (gr. *Esôterikos*) reservado únicamente a los adeptos. Calificación dada en las escuelas de los filósofos antiguos a su doctrina

secreta; y sigue, término de la historia de la filosofía. Doctrina esotérica, doctrina secreta que ciertos filósofos de la antigüedad no comunicaban más que a un número reducido de sus discípulos. Se opone a «exotérico».

Como decimos, Chao no es un creyente, Chao es un Vidente —más adelante veremos que no es cualquiera, sino «el padre» de todos los videntes (DROUIN, 1973 y 1982; ZABALO, 2004—. *Mi religión es la del teísmo puro, la del intelectualismo del Verbo. Siguiendo a ZABALO (2004: 79), conforme a la tradición teosófica, se reclama no como hombre de fe (no es un «creyente»), sino de evidencia (es «vidente»): el teísmo puro es la filosofía de los videntes, porque está fundada en la evidencia de los principios y de los hechos, religión de la humanidad primitiva, revelación de la ciencia natural.* Así, Chao divide la humanidad en Videntes (los que ven directamente la Verdad), Creyentes (que aceptan lo establecido por la autoridad cristiana), sofistas (los que dudan —que Chao identifica con los liberales españoles en su «Viaje a Navarra»—) y Ateos (los que niegan). En consecuencia, como plantea JUARISTI (1987), los vascos, o cuando menos los carlistas, son también Videntes; son la especie superior: el reducido núcleo de discípulos poseedores del secreto de los Videntes. Por esta razón, frente a los creyentes cristianos, *los patriarcas occidentales, los euskaros, los hijos del sol y del Cordero* (también en CHAO, 1976: 96), *profesan el teísmo sin sacrificios, sin oración y sin culto.*

Es decir, los vascos cuentan con su propia religión, la Primera religión, la del *sol* y *el cordero*, propia de una raza que habla una lengua, también originaria. No extraña, en consecuencia, que Chao se adentre en la lingüística para, de una forma cuando menos curiosa, poder confirmar lo que previamente sostenía.

Los indios primitivos de la raza solar y los iberos occidentales daban a este color etéreo (el color del manto olímpico, el azul del cielo) el nombre de *arki*, que al mismo tiempo significa luz.

El fuego *su* es de un color dorado *suri*, que palidece hasta el blanco *churi*. De ahí los nombres de *suri*, *churi*, *surien*, *churien*, dados al sol por los iraníes, los indo-africanos y los iberos, y conservados en el sánscrito litúrgico y en los dialectos pirenaicos. El sol, así calificado inspiró a los patriarcas meridionales, pueblo generalmente nómada, las palabras de *achuri*, *churiska*, para designar a los corderos, en alusión a su blancura. El vidente (por supuesto que él mismo, Chao) ha sido el primero en exponer sin contradicciones que (...) *Achuri*, el cordero más blanco de los iberos hispánicos, designa (...) el sol (Citados en ZABALO, 2004: 77).

De igual forma, la religión originaria de los vascos, el pueblo del sol y el cordero, se liga incluso a la propia denominación de su país a través de un nuevo mito.

El globo estaba entregado a la acción del fuego poderoso (*su*) que duerme hoy en sus entrañas. Este fuego brotaba por mil volcanes que se abrían por todas partes. La tierra estaba enferma, calenturienta. (...) El incendio terrestre devoró a millones de seres, a innumerables pueblos, continentes enteros (...) (Más tarde) las tierras habitables, los jardines del hombre del porvenir, los territorios que habían de pertenecer a mis tribus (el que está hablando es el Patriarca de los Vascos, por boca del bardo Lara, narrador de la Leyenda de Aitor), habían salido de la hoguera, como sale del horno del alfarero después de ser cocido un elegante vaso: los llamé *erri-ak*, lo que ha sido quemado; de ahí viene que las siete provincias de la federación vasco-cantábrica se llamen hoy *Eskual-erriac*.

Una religión originaria que no solo explica el origen del País Vasco y del término con el que se identifica, sino que le permite a Chao hasta apuntar el origen del propio nombre de Dios:

En la serenidad de los primeros días que siguieron a las creaciones genéricas, en el jardín terrestre que el Padre Supremo le había colocado, el euskaro dotado de gracia y belleza y de bondad no levantaba el tálamo nupcial para crear el culto supersticioso de los fetiches, ni para incensar al sol naciente (en referencia al Catolicismo). Entre las irradiaciones de la aurora y entre las sombras de la noche, cantaba el himno del Eterno. Y entonces, embriagado por su felicidad, exaltado por el agradamiento, inundados los ojos con las claridades del cielo (...) proclamó al ser supremo (...) el más hermoso, el más expresivo de los nombres divinos, ¡IAO! (en el original JAO⁸³), que resume todas las potencialidades de la palabra, todas las armonías del Verbo: nombre sagrado, resplandeciente, que es para los de mi raza un grito de júbilo, un grito nacional (CHAO, 2000: 76-77).

Así, IAO sería la trinidad primigenia: vida, dios encarnado y espíritu (JUARISTI, 1987: 81); *idea de una revelación original, común a toda la humanidad, de una religión anterior a las religiones positivas, cuyos dogmas básicos pueden hallarse aún, más o menos adulteradas, en las mitologías y creencias folclóricas de todos los pueblos*. Un tópico, continúa JUARISTI (1987), heredero de las sectas iluministas y del discurso teosófico animado por Louis-Claude de Saint-Martin⁸⁴.

Por lo tanto, sería comprensible, como apunta JUARISTI (1987: 84) que estas ideas fueran bien recibidas por los sectores más tradicionalistas y católicos del País Vasco y Navarra: *a los defensores del monoteísmo primitivo no podía menos que halagarles la tesis de que los vascos habían conservado el culto del Dios Uno y Trino desde los orígenes de los tiempos. Además, Chao consideraba a los vascos como pueblo elegido por Dios para acaudillar una nueva cruzada que restauraría la religión de verdad, lo que coincide con la imagen del pueblo vasco como nuevo Israel sufriente, difundida por el fuerismo a partir del 1876*.

En cualquiera de los casos, esta religión originaria se opondría a la católica, que para Chao sirve para acabar con las también originales formas de vida igualitarias de los primeros pueblos —y entre ellos el vasco—.

La libertad individual, la igualdad civil se derivan de continuo de la independencia y de la nacionalidad de los pueblos. Tanto una como otra fueron antiguamente destruidas por la invasión de los pueblos del Norte a la federación del Mediodía. El paso del tiempo hizo que se instalaran como costumbres esas distinciones establecidas por el

⁸³ Resulta curioso que la traducción de «La leyenda de Aitor», realizada por Arturo Campión, cambie el término IAO por el de JAO. Desconocemos si se trata de un «error» posterior del editor o un cambio voluntario del traductor. En cualquiera de los casos, remite de forma automática a otro acrónimo trinitario que populariza años después Sabino Arana: el del JEL que da nombre a su formación nacionalista. De hecho, CHAO sienta las bases de este lema, ya que deriva el término IAO de *Jaun*, y de ahí *Jaungoikoa*. El salto y la añadidura del *Eta Lege-zaharra* (JEL) es tan sencillo como poderoso, al conectar la praxis nacionalista con la mitología tradicionalista de Chao.

⁸⁴ ZABALO acepta la influencia de Saint-Martin (2004: 56), figura a la que como hemos visto añade, con DROUIN (1982), la de Court de Gèbelin y Fabre D'Olivet. Este último será el autor de Sapher, corrección del Génesis, de la que Chao toma el nombre de otra de sus novelas, Shafer.

abuso de la victoria y la conquista. La superstición fue el secreto para sacralizarlas (las desigualdades) en beneficio de las clases privilegiadas, y se unió estrechamente al despotismo, consolidando de este modo el Imperio. La «realeza» prestó al «sacerdocio» el apoyo de la espada (Ciado en ZABALO, 2004).

Una crítica permanente que se ceba sobre los dogmas y ritos católicos: *el pan de la eucaristía, del cual los cristianos hacen su alimento espiritual, es terrestre y grosero. No es de ninguna manera el vino de los fuertes (...), sino el veneno del error (...) que les hace caer a los pies de la Bestia y del Infame, objeto de su Culto idólatra* (DROUIN, 1982: 92). A pesar de todo, la adecuación de la que habla JUARISTI entre la religiosidad de Chao y el ultra-catolicismo tradicionalista que fermenta en Hegoalde bien podría ser compatible con este anti-clericalismo radical por dos razones: por una parte, porque la figura de Cristo queda fuera de toda crítica en la obra de Chao, ya que éste tendría *la misión de sustituir el derecho de la guerra, y la ley de la esclavitud establecida por las invasiones del Norte, por la ley de la naturaleza divina y la gracia del amor, el derecho general y la justicia humana que supone el libre ejercicio de las individualidades nacionales sin otro lazo de unidad que el Federalismo primitivo* (citado en DROUIN, 1982: 93). De la misma forma, Chao es indulgente con el clero local, como consecuencia de su vasco-centrismo, comprensible bien por el peso de un contexto marcado por el nacionalismo romántico (ORPUSTAN, 1981), o bien porque considera sus «pecados» como banales en comparación a los del clero no vasco (ZABALO, 2004).

Sin embargo, y a pesar de lo anterior, también resulta cierto que las ideas de Chao no van a gozar de la simpatía del clero, como refleja la catalogación de su obra «Palabras de un Vidente» dentro del *Index Librorum Prohibitorum* del Vaticano. De igual forma, como veremos, sus ideas republicanas y progresistas desentonan con la acusación que desde ciertos ámbitos (JUARISTI, 1997) se realiza a su figura, identificándola con la de un carlista ultra-conservador por su apoyo al carlismo en el sur. Por el contrario, para ARKOTXA (2005) tras sus posiciones avanzadas se encontraría el motivo de su expulsión por parte de las autoridades carlistas de la zona de conflicto. De igual forma, como recuerda LARZABAL (2005: 247) Chao conminará el 10 de marzo de 1848 al obispo de Baiona a manifestar su adhesión a la República, obligándole a gritar el «Señor, Dios salve a la República»

4.1.2. Libertad, fraternidad y... ¿Jerarquía?

Y es que el esoterismo de Chao no presenta una dimensión únicamente mística o religiosa. Por el contrario, para DROUIN (1973) tiene una clara vocación política: Chao busca la resurrección de su pueblo, el vasco, de la mano de una nueva República: la República de los Videntes.

Nos introducimos, de esta forma, en el núcleo de la teoría política de Chao, que prometemos es más «comprensible» que su visión religiosa. Como destilan los párrafos anteriores, para Chao, en el origen de la humanidad, la esencia de las rela-

ciones sociales son la fraternidad y la igualdad. Sin embargo, esta realidad se vería corrompida por las invasiones del Norte, siendo justificadas las desigualdades desde entonces por el cristianismo. A la luz de esta perspectiva parecería que Chao debería ser un adalid de la justicia social.

Sin embargo, la realidad es más compleja. De hecho, aunque Chao rechace la monarquía por ser *la expresión política del mal*, sin embargo, ve con buenos ojos la regencia de Luis Felipe I. Y es que a juicio de ZABALO sus convicciones democráticas se van a ver matizadas en la práctica. Prueba de ello, por ejemplo, será el hecho de que en un primer momento rechace el sufragio universal. En cualquiera de los casos, y en descargo de su figura, debemos recordar que Chao es un contemporáneo de la situación política de su época. Y como hemos visto, ni siquiera con la Revolución se elimina el sufragio censitario en Francia, a pesar de las fervientes glosas a la igualdad de derechos políticos. Sin embargo, Chao llega hasta a argumentar, desde una perspectiva eminentemente elitista, las diferencias de derechos políticos entre los ciudadanos. Incluso cambia la máxima de Libertad, igualdad y fraternidad por la de Libertad, jerarquía y fraternidad.

A pesar de todo, no creemos que se le pueda calificar como *un provocador contrarrevolucionario infiltrado en los medios republicanos con el deliberado proyecto de sembrar la confusión entre los progresistas franceses* (JUARISTI, 1987: 102). Al contrario, GOYHENECHÉ (1973: 33) encuentra la justificación de esta divisa en la propia concepción foral de Chao: *el derecho vasco responde al ideal de Chao, resumido en tres palabras: Libertad, Igualdad, Jerarquía; ¡ya que éste garantiza la verdadera libertad opuesta al liberalismo, la verdadera igualdad opuesta al capitalismo, y la jerarquía opuesta a la anarquía!* ZABALO (2004), a su vez, explica esta aparente contradicción desde dos perspectivas. Por una parte, su elitismo social respondería a la profunda megalomanía de Chao. Si él mismo se trata de erigir en padre de los vascos, ¿no es comprensible que quiera reservar para los de su condición la posibilidad de dirigir los designios políticos de su país? De la misma forma, Chao conectaría con los postulados doctrinarios de su tiempo, partidarios del gobierno de los mejores, los más instruidos, los más ricos. Sin embargo, ARKOTXA (2005: 311) rechaza estas apreciaciones, calificando a Chao como *la vanguardia de la izquierda demócrata-socialista en el País Vasco y el Bèarn*, considerando que se posiciona de forma contundente *por el sufragio universal sin restricción* (*Ibíd.*, 313). Un izquierdismo que explica la reacción del Prefecto que envía en 1949 *una carta confidencial al Ministro del Interior* (para que) *los amigos del orden eviten toda relación con un hombre como M. Chao que busca sublevar a los pobres contra los ricos* (*Ibíd.*, 314). Y es que, como veremos, Chao va a destacar en su carrera política gracias al apoyo de las clases campesinas, pero también de la clase obrera.

Pero retomemos un elemento que podría llevarnos a aceptar la propuesta de JUARISTI; concretamente las simpatías de Chao hacia el Carlismo navarro. En cualquier caso, la ecuación «jerarquía + apoyo al carlismo = Chao reaccionario» sólo tendría sentido si asumiésemos que su visión del Carlismo es la de un movimiento reaccio-

nario que sólo de forma instrumental apoyaba la defensa de los fueros vascos. Pero, hacer esto sería incurrir en un doble error, en nuestra humilde opinión: transfigurar la visión de Chao del Carlismo (a la que aludiremos pronto); y olvidar su papel en la Revolución de 1848. Solo con estos dos «olvidos» se nos aparece Chao como un reaccionario sin matices. Pero su vida y obra, precisamente, está llena de eso: de matices.

Porque, a pesar de su lógica jerárquica, también es cierto que fue Chao quien abanderó la revuelta de Baiona, poniéndose al frente de la muchedumbre en 1848; porque fue Chao quien exigió la entrada de obreros en las filas de la Guardia Nacional; porque es él uno de los 6 promotores de la comisión ejecutiva que dinamiza la revolución en Baiona desde el 27 de febrero del 48. Previamente había resultado elegido miembro del Comité Republicano de la circunscripción de Baiona. Con esta bandera, y asumiendo el cargo de Jefe del primer Batallón del Nordeste de la Guardia Nacional, alcanza el puesto de consejero municipal de Baiona en mayo; vence frente al candidato legitimista en las elecciones cantonales de Atharratze del 27 de agosto; apoya en las elecciones presidenciales al progresista Ledru-Rollin; y queda a 147 votos se ser elegido diputado republicano (CROUZET, 1989⁸⁵; DUPRE-MORETTI, 1995⁸⁶; LARZABAL, 2005). De forma que sus aparentes contradicciones, las idas y venidas a las que alude ZABALO (2004), deben entenderse, a juicio de ARKOTXA (2005), a la luz del clima represivo que vive el escritor suletino habida cuenta de los avatares de la vida política francesa.

Y es que Chao apoya la jerarquía social, cierto, pero también destaca por la defensa de los derechos del libre pasto y el uso comunal de los bosques (emulando al histórico sacerdote Matalaz), intercediendo por los campesinos del interior de Iparralde ante París, y logrando buenos resultados (ZABALO, 2004). De igual forma, como destaca ARKOTXA (2005: 313), Chao apuesta por una serie de políticas sociales del agrado de las capas populares: *está a favor de la enseñanza laica, gratuita y obligatoria para todos, la libertad de conciencia, de reunión, de asociación, de manifestación, la libertad total de prensa:*

Propone el establecimiento de concursos para acceder a la función pública, la imposibilidad de acumular empleos, la repartición equitativa de los impuestos entre la tierra y el capital financiero, la reducción de las tasas de interés a un 2%, leyes severas contra la usura, la creación de un abogado y médico de los pobres, la reforma del código forestal⁸⁷. En Bayona reclama incansablemente la creación de una escuela primaria, de un colegio superior, así como de una biblioteca pública.

⁸⁵ Este es un precioso documento para analizar no solo el papel de Chao o la francmasonería en la Revolución del 48, sino también para captar la correlación de fuerzas políticas y los debates de este periodo en Iparralde.

⁸⁶ Este texto presenta una síntesis muy detallada de su biografía y obra, así como un alegato brillante sobre el independentismo de Chao, que sin embargo, no se adentra en la dimensión republicana (francesa) de su acción política.

⁸⁷ En definitiva, una serie de medidas que responden al oscuro y dramático panorama que WEBER (2005) describe en torno a la campaña francesa.

Finalmente, sus últimos escritos políticos dejan poco lugar a las dudas sobre su ideología, hasta el punto de que autores como BIDART (1979) hayan llegado a calificar a Chao como el primer vasco socialista⁸⁸:

Todas las reformas que reclamamos tienen por objeto la liberación del hombre y del ciudadano. Hasta ahora las minorías han oprimido a las mayorías, lo que era un crimen. No solamente no queremos que este crimen se renueve, sino tampoco que las mayorías opriman a las minorías. Lo que queremos es el libre ejercicio de todas las conciencias, en un espíritu de justicia.

El ejército es un instrumento de opresión y violencia; (...) pone a una clase bajo la dominación de la otra (...): el ejército desaparecerá con la República democrática, siendo confiada la defensa del territorio al patriotismo de los ciudadanos.

(...) Esperamos dejar que cada cual sea juez de sus convicciones: queremos constituir un nuevo cielo, una nueva tierra, basada en la satisfacción de las necesidades y en la independencia de los destinos humanos. ¡El fin de las Revoluciones sociales y políticas es la libertad! (Citado en ZABALO, 2004: 141).

Aunque pronto volveremos al juicio sobre el papel reaccionario o progresista de Chao, para poder continuar con nuestra narración, por ahora proponemos aceptar la hipótesis de que, al margen de las contradicciones de su discurso, de sus idas y venidas, cuando menos existen dos continuidades en la filosofía política de Chao: la buena consideración de la igualdad originaria de los vascos, que vincula en sus interpretaciones esotéricas al carácter de este pueblo y en la práctica política a sus fueros y costumbres; y la consideración de que el modelo republicano es el que mejor garantiza el desarrollo democrático.

4.2. ¿Otro precursor del nacionalismo?

Desde esta perspectiva, podemos acercarnos a los planteamientos sobre los cuales muchos analistas han convenido en el papel de Chao como precursor del nacionalismo vasco.

El origen de los vascos se pierde en los misterios de la antigüedad primitiva. Está ligado al mundo social destruido en Occidente por la invasión celta (...) ¿Cómo eran realmente estos aborígenes durante la edad primitiva, cuando federaciones patriarcales cubrían el suelo de esta bella península y árboles semejantes al de Gernika daban sombra al senado de cada república? Hombres libres, hombres que habitaban Iberia, hombres que hablaban euskera. La irrupción en España de Celtas y Galos después del diluvio (...) determinó el establecimiento de los euskaros-vascos en los Pirineos occidentales. A partir de esta invasión primitiva, el escenario europeo cambió innumerables veces de aspecto y decorado. Las diversas generaciones de bárbaros vinieron y pasaron

⁸⁸ Apreciación similar a la de KINTANA (1976). A pesar de ello, el estudio de ZABALO (2004) nos revela también oscuras facetas oportunistas de este político, mostrando la forma en la que atempera su ácido discurso adecuándolo a las vicisitudes de la cambiante política francesa de la época —aunque, como hemos comentado, ARKOTXA (2005) las entiende como consecuencia de los contextos represivos que le tocan vivir—.

como esas grandes olas que van trayendo una tras otra a sus orillas sonoros estruendos y murmullos tormentosos; y en este perpetuo movimiento, el pequeño pueblo euskaro, inmóvil como las rocas tutelares de sus montañas, no sufrió ningún cambio ni alteración.

Como vemos, Chao se acerca a dos de los temas de todo discurso nacionalista que se precie: (a) responder a la pregunta del ¿dónde viene nuestro pueblo?, mostrando su originalidad; y (b) dejar patente la continuidad de una etnia inmemorial. En este sentido, el segundo de los elementos apenas difiere del elaborado por Garat, aunque sea cargado de un aire más metafísico. Sin embargo, no abandona un pretendido historicismo, que impregna muchas de las páginas de su «Viaje a Navarra», en dónde narra las gestas de los vascos contra los «pueblos invasores».

Diversos pueblos tales como los Cartagineses, los Romanos, los Godos y los Moros, han conquistado a su vez España y durante más de treinta siglos de combates, la federación euskeriana, atrincherada en sus montañas, ha sabido defender contra las hordas de bárbaros la independencia originaria de sus repúblicas, sus costumbres y sus leyes patriarcales, los dialectos de una lengua primitiva y la gloria de su antigua nacionalidad (CHAO, 1976: 46).

Los vascos no han sido nunca vencidos. Son invencibles en su país (*Ibíd.*, 65).

El recuerdo de la sangre derramada por los ancestros, al que a menudo se refiere SMITH para entender el poder seductor de los nacionalismos, es recurrente en Chao:

El efecto de estas últimas palabras (Chao habla con un campesino sobre una posible «guerra de exterminio contra la libertad de nuestra raza») fue eléctrico en el ánimo del vasco francés. Los recuerdos mágicos de la independencia nacional y los esplendores de la patria, mezclados con mil imágenes confusas del porvenir sangriento y peligroso se ofrecieron repentinamente a su espíritu, despertando como con sobresalto el patriotismo exaltado del montañés. Sus ojos se encendieron y las arrugas cubrieron su frente oscurecida por nubes sucesivas (CHAO, 1976: 42).

Todos estos elementos configuran un —no por místico menos acabado— discurso sobre la identidad propia del pueblo vasco; primero de los objetivos esenciales de todo nacionalismo, tal y como apunta SMITH (2004). Y esta identidad se concreta en una nobleza y originalidad de los vascos que se observa en la estética (*la larga cabellera que los montañeses han conservado mientras ha sido atributo de nobleza y signo distintivo de hombres libres, Ibíd.*, 12); en su forma de moverse (*nada iguala a la movilidad de la fisonomía del Vasco; los movimientos más contrarios cambian su alma con la rapidez del relámpago, Ibíd.*, 13); en su nombre (*los vascos se designan así mismos por el nombre de Euskaldun, único nombre nacional, que es un misterio histórico, Ibíd.*, 27); en su fisonomía (*la energía de la frente, la negrura de las bien arqueadas cejas (...) le daría un aspecto duro si la regularidad de la nariz, la belleza del ángulo facial y el corte ligero de la barba no comunicara al conjunto de su fisonomía un carácter dominante de nobleza, de franqueza y hasta de jovialidad, Ibíd.*, 35); en sus sanas costumbres (*«epa usted que soy un euskaro de buena cepa (...) que observa la ley y no hace uso de ese liquido traidor cuyo exceso embrutece al hombre abreviándole la vida. No bebo nunca vino, Ibíd.*, 37); en la lengua (es

*increíble cómo la lengua euskariana, con sus raíces armónicas, con sus palabras compuestas, admirables por la riqueza de sus imágenes y por la transparencia de su idealismo, favorece el desarrollo del espíritu, *Ibíd.*, 59); en sus virtudes (el vasco (...) crece para honrar su virilidad con las más nobles virtudes. Libertad, derecho y justicia son las tres ideas naturales que encarnan profundamente en él, *Ibíd.*, 60)...*

Podríamos seguir mostrando cada frase en la que Chao pone en su boca, o en la de niños, contrabandistas, boticarios, guerrilleros carlistas... los diversos aspectos que confirman la autenticidad, la continuidad, la dignidad y la adhesión a estos ideales de «su raza»... hasta la última página de su «Viaje a Navarra».

Pero quizá sea allí, en esa última página de la novela, donde mejor se refleje otro de los elementos que mediatizan el discurso nacionalista: el destino del pueblo. Esta vez es Zumalakarregi, quien, en la imaginación de Chao, sentencia:

Nuestra sangre, derramada en los combates, hará nacer en los montes una generación de héroes. Testigos de las lágrimas de la patria y de nuestras heridas, nuestros hijos, mecidos con cantos guerreros, alimentarán en sus corazones el odio inextinguible de la opresión y se reunirán como hermanos, en torno al roble de la libertad, enarbolando la bandera de la liberación; y cuando su invencible falange guiada por la estrella brillante de Aitor se precipite en la barahúnda de los pueblos, se la verá como al rayo surcando el horizonte (CHAO, 1976: 177).

El territorio, sexto de los ejes discursivos de todo nacionalismo está ligado de forma directa en los textos de Chao con el primero de los ideales: el de la unidad nacional. El vasco es un territorio que ya desde el paisaje se diferencia de España y Francia:

El viajero no ha hecho sino cruzar un río (el Ebro) y la naturaleza ha cambiado de aspecto; el hombre de fisonomía (...) De Castilla a Vasconia es completo el contraste cautivador. No lo es menos del lado de Francia (CHAO, 1976: 15).

El Larrun domina un extenso panorama, tal vez el más hermoso de los Pirineos Occidentales, tan rico en paisajes pintorescos. Al mediodía, la Navarra peninsular, cuyos valles se suceden huyendo hasta el Ebro; al norte, las tres provincias de la Vasconia francesa, Bayona, Pau y las Landas; al oriente, la cadena de los Pirineos cuyas cimas gigantescas, semejantes a Titanes, se elevan y se aglomeran por millares como para escalar el cielo; al oeste las costas escarpadas del Golfo de Bizkaia y la inmensidad del océano. La claridad del bello día me dejaba percibir (desde el Larrun), a pesar de la distancia, el lejano puerto de Bilbao (*Ibíd.*, 50).

No extraña, en consecuencia, el carácter accidental de la frontera vasca:

Nos hallamos a alguna distancia de Sara, última aldea de Lapurdi tocando la Navarra peninsular. Su territorio se confunde con el de Vera sin que ningún límite natural marque en los Pirineos la separación de los dos reinos. Un mojón de piedra plantado en el Larrun divide políticamente lo que unió la naturaleza (*Ibíd.*, 31).

Una frontera, en consecuencia, que debe ser abolida en pos de la unidad nacional. Así, en 1835 escribe en su «Viaje a Navarra»:

«Los Pirineos comienzan en el Ebro y terminan en el Adur», decían a los Romanos los antiguos Vascos. Aferrados a sus rocas (...) los euskerianos creían formar parte

integrante de él, no concibiendo que, al margen de la identidad perfecta del origen, idioma, costumbres y leyes, la circunstancia de habitar al norte o al mediodía de un monte fueran suficientes para separar políticamente a poblaciones que se tocan y se confunden en los valles. Fundamentado en este principio y en el derecho histórico, tal vez algún día los Vascos intenten recobrar la unidad nacional, si malas inspiraciones no vienen a contradecir la voz de la justicia y de la sana política. La interposición de un pequeño pueblo previene las luchas que la vecindad de grandes naciones es capaz de hacer nacer (*Ibíd.*, 93).

Palabras que se radicalizan con el tiempo, como refleja el texto publicado en Ariel de abril de 1848, bajo el significativo título de *No más pirineos*:

Mientras las diferentes fracciones del pueblo vasco no estén reunidas políticamente bajo el mismo roble y bajo la misma bandera de libertad, la cuestión de la delimitación de las fronteras entre los dos reinos nunca será resuelta de manera satisfactoria. Los euskaros no conciben en absoluto que sin tener en cuenta la perfecta identidad de origen, de lengua, de costumbres y de leyes, la circunstancia de vivir al norte o al sur de una montaña sea suficiente para escindir políticamente poblaciones que se tocan y se confunden en la intersección de los valles. Tal vez algún día, basándose en este principio y derecho histórico, los vascos intenten recobrar la unidad nacional de que gozaron en otros tiempos. Si malas inspiraciones no vienen a contradecir la voz de la justicia y de la política sana, la independencia de la federación cántabra será proclamada sin combate (Citado en ZABALO, 2004: 72).

En consecuencia, Chao se adentra en el segundo de los objetivos de todo nacionalismo, el alcanzar la autonomía nacional, que en el caso de las provincias del sur se convierte en un auténtico llamamiento a la independencia que «el Vidente» liga con el Carlismo y hasta con la figura de Zumalakarregi. Y esta demanda de independencia se sustenta en la diferencialidad vasca, concretada en una raza y lenguas originales.

La distinción de raza y de lengua (...) establecen bajo nuestro punto de vista el derecho de un pueblo a su independencia política; cuando lo que consagra es una posesión secular, ese derecho nos parece revestido de una inviolable santidad (...) Las marcas de Vasconia serán restablecidas en su independencia patriarcal, protegida por Francia y España, a imagen de los cantones helvéticos. Este acto de justicia política, que la desgraciada Polonia también invoca para sí, para la Navarra española y las provincias vascas se hará realidad sin combate; pero si el derecho fuera negado por la fuerza bruta, nuestros hermanos transpirenaicos sabrían invocar a Dios y a su coraje (Citado en ZABALO, 2004: 68).

Una argumentación que ancla sus raíces en una particular visión de las Guerras Carlistas presente en el discurso de Chao. De forma que, en aparente contradicción con su ideología republicana, apuesta claramente por los carlistas vasco-navarros frente a las pretensiones liberales de los isabelinos o Cristinos (lo que habría sido más «ortodoxo» para un revolucionario). En este sentido, Chao considera que las costumbres y leyes de los vascos (el pueblo de los Videntes) que los liberales españoles (Sofistas) se aprestan a eliminar, son los fundamentos de una vida democrática del pueblo vasco que liga con los valores republicanos que él defiende:

Los navarros tienen un Rey, los vizcaínos un Señor, y ese Rey-Señor es Don Carlos.

¿Qué me dice usted, entonces, de Isabel y de Cristina, liberales sofistas de Madrid? No sabemos quién es Isabel, y no conocemos a Cristina.

La extranjera nunca será proclamada reina en Pamplona ni dama en Gernika.

¿Acaso ignora usted que la libertad constituye para las tres repúblicas de Vizcaya y para el reino de Navarra un privilegio nacional? ¿Sabe lo que significa la palabra privilegio?

Designa una «ley privada», una constitución específica que se deriva de una individualidad peculiar y de una nacionalidad independiente...

* * *

La cuestión que ensangrienta los Pirineos occidentales es muy sencilla. Se trata de saber hasta qué punto los revolucionarios castellanos pueden, sin menoscabar el derecho ni la justicia, imponer a los vascos una fusión vergonzosa que supondría para éstos montañeses la pérdida de la independencia nacional y la libertad civil.

* * *

Si es cierto que la iniciativa del progreso social pertenece a los pueblos más avanzados, a los vascos corresponde entonces colocarse a la cabeza del movimiento español; porque no existe en esta tierra un solo pueblo, repito uno solo, cuyas instituciones sean más democráticas, más igualitarias que las de los montañeses euskerianos.

Entretanto les será imposible a los liberales españoles subyugar a este pueblo que nació libre, o gobernarle con otras leyes distintas a las suyas.

Queréis afrancesar Castilla (pregunta a los liberales); nuestros vecinos españoles pueden ganar con este cambio: nosotros los vascos, solo podemos perder con él. Vuestas instituciones progresistas serán para nosotros retrógradas (Citados en ZABALO, 2004: 60 y en LARRONDE, 1994: 18. Textos originales en CHAO, 2003).

En este sentido, GOYHENECHÉ (1973: 31) y LARRONDE (1994) consideran que *el nacionalismo vasco de Chao reposa sobre cuatro elementos: la unidad natural, geográfica, del territorio habitado por los vascos, la lengua, la historia y el derecho. Este nacionalismo tiene por consecuencia la exaltación de la unidad vasca contra castilla y contra Francia. Chao anuncia la liberación de los vascos y les exhorta a ganársela*. Para el primero de los autores, la adhesión al carlismo de *un socialista revolucionario y anticlerical* (1973: 29) parece una paradoja si asumimos una concepción reaccionaria del carlismo concretada en el apoyo de las monarquías absolutas a este movimiento, y que es hábilmente explotada, dice GOYHENECHÉ, por el mismísimo Franco. Pero, sigue el historiador *hay otro aspecto del carlismo: los vascos han adoptado la causa de Don Carlos solo para defender sus Fueros, atacados o amenazados cada vez más por el liberalismo jacobino importado de España*. Esta sería la interpretación de Chao, a la que — a pesar de ser discutible —, se adhiere el analista. De hecho, el historiador aporta un escrito de Marx de 1834 (que conectaría con su argumentación):

El carlismo — dice el padre del Marxismo — no es un simple movimiento dinástico y retrógrado como han tratado de describirlo, (...), los historiadores liberales, bien pagados; es un movimiento libre y popular por la defensa de las tradiciones mucho más liberales y regionalistas que el liberalismo depredador oficial. La tradición del

carlismo posee bases auténticamente populares y nacionales, de campesinos, pequeños propietarios y el clero⁸⁹.

Por su parte, DUPRE-MORETTI (1995: 152) asume las tesis de GOYHENE-CHE, considerándole un «profeta» o un «ancestro del nacionalismo vasco». Para este investigador, Chao *se fija un objetivo: evangelizar entre los vascos su historia, hacerles tomar conciencia de que son un pueblo* (Ibíd., 153). A su juicio, en Chao existe la nación de los vascos: *tienen una historia que transpira en sus acontecimientos y sus gestas, en sus cantos, mascaradas y pastorales, en su lengua* (Ibíd., 151). Por su papel mesiánico es *un verdadero teórico del patriotismo vasco, ya que define el hecho de que la lucha reivindicativa de los vascos debe apoyarse en el conocimiento de su historia*. Finalmente, a su juicio, su pro-carlismo *no es más que circunstancial en el marco de la lucha de la independencia vasca; más que Don Carlos, es la legitimidad, representada por Zumalakarregi, la que interesa a Chao, este hombre que define como «el último vasco»; se atreve a esperar que este último asuma la vanguardia, llegado el momento, de una lucha por la independencia de los vascos* (Ibíd., 147).

Más recientemente, el citado ZABALO (2004) considera que el «nacionalismo» de Chao se sustenta sobre una serie de principios: (1) los vascos constituyen una nación (cuestión que también asume ARKOTXA, 2005); (2) esta nación «ibera» es la de unos vascos que son un pueblo modelo, el más avanzado, el más demócrata y el más libre; (3) las guerras carlistas no son guerras de independencia, sino unas guerras para mantener la libertad; (4) esta libertad nacional se concreta en los Fueros; (5) los vascos abanderarán con su lucha por el mantenimiento de sus libertades la ascensión de otros pueblos de la oscuridad a la luz, a la nueva edad dorada; y (6) siguiendo a DUPRE-MORETTI, *el carlismo de Xaho no es ni dinástico ni religioso, sino estrictamente fuerista. Don Carlos solo le interesa en la medida en que defiende la libertad de vascos y navarros* (ZABALO, 2004: 62 y 66)⁹⁰.

De hecho, a pesar de la primera identificación de Don Carlos como Rey de Navarra, Chao va distanciándose paulatinamente del pretendiente, hasta el punto de que en 1846 escriba en Ariel que *la causa de la independencia vascona ya está rodeada de bastantes peligros sin que las provincias (...) tengan que recargar su aislamiento con el fardo de una dinastía impotente, rechazada tanto por las ideas de este siglo como por el odio o la indiferencia de Europa entera. ¡Independencia y Fueros! Este debe ser el grito que una a los vascos dignos de ese nombre*.

Así, ya en 1836 Chao asociaba a Zumalakarregi con el más famoso de los reyes navarros: *Los lanceros trotaban sobre las aceras. Zumalacarregui lanzó su caballo soberbio y salió a galope, seguido de su estado mayor, como Sancho el Fuerte ante sus Ricohombres* (CHAO, 1976: 87). En consecuencia, se entiende que el fervor de

⁸⁹ Este texto de GOYHENE-CHE presenta una importancia determinante, y este párrafo lo confirma, en la medida en que sirve de base para que la Izquierda Abertzale pueda sortear el «pecado original» del nacionalismo: el conservadurismo de su fundador «oficial», Sabino Arana. Gracias a Chao se diluye el problema, de forma que se conecta la ortodoxia del independentismo de izquierdas con «la historia» del «independentismo vasco».

⁹⁰ Esta sexta afirmación también es abalada por ARKOTXA (2005).

Chao decrezca ya para 1847 —bastantes años después de la muerte de su líder particular—, de forma que se opona a la nueva insurrección carlista, demandando a sus hermanos del sur una paciencia que se vería recompensada por el destino que espera a su pueblo: *Ilustres hijos de Aitor, todavía no ha llegado su hora, tengan paciencia (...) España y Europa esperan mucho de ustedes, no defrauden sus esperanzas. Tal vez no esté muy lejano el día en que el bascón, dirigiéndose a la cúspide de los Pirineos proclame con voz potente la era de la liberación y la libertad de los pueblos* (Citado en ZABALO, 2004: 71)⁹¹.

En definitiva, la aparente contradicción de la defensa del carlismo por parte de un republicano progresista se resuelve en el discurso de Chao desde una interpretación casi mítica de la organización social de los vascos. Una visión que remite en última instancia a un esencialismo en el que el pueblo vasco es ligado con los pueblos originarios de la humanidad —el pueblo de la luz— sometido a las tinieblas de los invasores del norte (los liberales españoles serían la representación moderna de la esencia del mal en la interpretación esotérica de Chao).

No creemos, en consecuencia, que la visión de Chao sobre el carlismo esconda a un legitimista o un contrarrevolucionario, incapaz de reconocerlo públicamente, como afirma JUARISTI (1987: 106)⁹². Para ello, el Ex-Director del Instituto Cervantes alude a la transformación del término «fueros» en «costumbre» o en «Constitución», como un intento de evitar las connotaciones antiliberales del primero. Sin embargo, caso de que fuera cierto⁹³, no parece que sea éste un giro exclusivo de Chao. De hecho, ya Garat y las instituciones navarras se habían referido a los fueros utilizando también el término de «costumbre», e incluso el de «constitución»; por otra parte, el primero de los términos es habitual en el discurso político francés de la época. Lo que si compartimos con JUARISTI son las consecuencias del discurso de Chao: *Convertidos así los fueros en constitución, los carlistas en los auténticos liberales y don Carlos en el espejo de los monarcas constitucionales (...) Chao no se recata en atribuir a Zumalakarregi su propia concepción del Carlismo. Este no sería*

⁹¹ Por el contrario, DUPRE-MORETTI (1995: 155) considera que la revolución de 1848 debía servir a Chao de pretexto para *acceder a un estatus político que le permitiera continuar con su reivindicación esencial, la de la causa vasca*. De hecho, en su exilio en España escribe *Biarritz. Entre les Pyrénées et l'Océan*, sutil obra que —a juicio de DUPRE-MORETTI— *muestra el talento poético (...) de Xaho, pero también con qué empeñamiento Xaho se extiende sobre la existencia antigua, casi inalterada, de los euskarianos y el poco caso que les ha hecho un emperador que juzga, no sin humor (...) como un «ave de paso»*. Una obra, sin embargo, que le permite a JUARISTI (1997, 2000) identificar a Chao, sin más argumentación, como un *agente de viajes de la época*.

⁹² De hecho, encontramos otros casos de liberales como Marchena, que van a aceptar los fueros vascos, llegando incluso a glosar, de forma parecida a la de Chao, aunque previamente, la supuesta nobleza universal de los vascos, las diferencias paisajísticas... Algo que encaja a la perfección, a juicio de FERNÁNDEZ SEBASTIÁN (1991: 116), con el importante peso del historicismo en el primer liberalismo español. De esta forma, se entiende el viaje de un personaje como Marchena, que comienza su exilio en Francia como propagandista revolucionario, para acabar sirviendo de puente entre el liberalismo y las posiciones moderadas fueristas que hacen presencia en España, después, con la primera Guerra Carlista.

⁹³ ARKOTXA (2005: 307) encuentra hasta 14 referencias al término «Fueros» en la obra de Chao «Palabras de un Vizcaíno...», desacreditando una afirmación que JUARISTI realiza *contra toda evidencia*, a juicio del primero.

ya, contra toda evidencia, una desesperada defensa del Antiguo Régimen, sino la expresión táctica del movimiento independentista vasco (1987: 87) ¿Dónde está pues la contradicción en la que se asienta JUARISTI para desacreditar a Chao?

Porque también nos parece forzada la identificación que JUARISTI hace del origen de la caída a la oscuridad del pueblo vasco por un cataclismo, entendiéndola como una metáfora de las revoluciones liberales. Según la argumentación de JUARISTI, *Aitor podría leerse como una alegoría política: los vascos, que han conservado incólumes sus antiguas libertades a pesar de los embates revolucionarios, se ven amenazados por un nuevo despertar del liberalismo. Deberán, por tanto, acogerse al amparo de sus montañas y resistir allí el temporal de la Historia. Aitor es una invitación al ensimismamiento* (1987: 100). Una interpretación que trata de reafirmar la interpretación aislacionista, melancólica del nacionalismo vasco en JUARISTI, y que podría apoyarse en la concepción jerárquica en la filosofía política de Chao y en su apuesta inicial por la Monarquía de Luis Felipe. Pero, como ya hemos apuntado, no parece que ésta se asiente en principios contra-revolucionarios, sino como apunta ZABALO, en la sintonía de los doctrinarios de su tiempo con el Monarca, a partir de una teoría que *rompía con el pasado, aunque tomando precauciones contra los desbordamientos revolucionarios* (2004: 110). De la misma forma, la actividad política de Chao no concuerda con la imagen de JUARISTI: como hemos visto, Chao se presenta a las elecciones de 1849, perdiendo contra los legitimistas, que logran 8 de los 9 puestos del Departamento. De hecho, la megalomanía de Chao parecería que concordaría más con una apuesta «a caballo ganador» (legitimista), a no ser que su papel en la revolución de 1848 y su posterior apoyo republicano fuese todo lo sincera que podría ser en la compleja personalidad del tardesino.

Por su parte, encontramos en DROUIN (1982) una interpretación contraria a la de JUARISTI. Lejos de identificar los cataclismos con las revoluciones liberales, por el contrario, el pensamiento místico de Chao conectaría, según este autor, con las posturas republicanas de la época. A su juicio, toda la filosofía religiosa de Chao, concretada en la fe de su secta, tendría un objetivo político: lograr una República de los Videntes. Chao confiaría, desde su concepción del eterno retorno, en la llegada de esta República de la mano del pueblo elegido: el pueblo vasco. De esta forma, conecta con el pensamiento de *sus contemporáneos, La Mennais, y después de él, Edgar Quinet, Pierre Leroux y Jules Michelet*, de forma que *Chao se ve el profeta de una inmensa revolución política y social que sería continuación de la Revolución cristiana. Prepara así el espíritu de 1848, donde la religión de la Humanidad y el culto del Pueblo son uno de sus mitos motores más dinámicos* (Ibíd., 95).

La República —dice DROUIN— deviene para hombres como Chao objeto de un verdadero culto, o mejor, la expresión política de una nueva religión que permitiese el retorno a un estado primitivo (sentido etimológico del término revolución). Esta nueva religión daría origen a dos dogmas fundamentales: el sufragio universal y la instrucción popular. Es decir, el programa inicial de la II y la III República.

Si olvidamos el tono lírico e inflamado propio de la época romántica (...) (dice DROUIN respecto a la novela *Palabras de un Bizkaino a la Reina Cristina*), es fácil

encontrar en su deseo de una política a la vez anticlerical y escolar los fundamentos de la III República. Pensamos que los enfrentamientos políticos e ideológicos de Francia en el siglo XIX pueden resumirse en una lucha titánica y permanente entre fuerzas revolucionarias —«La Francia roja»— y las fuerzas de la conservación católica —«La Francia negra»—. Agustín Chao, de forma consciente y deliberada, ha elegido su campo. Su anti-catolicismo aparece a plena luz en su conclusión.

En definitiva, la Revolución de 1848, lejos de ser rechazada —como se sugiere desde las interpretaciones que asocian a Chao con la «reacción»—, es anhelada como primer paso en la búsqueda de una República Democrática. ¿Por qué oponerse, entonces, a las Revoluciones liberales españolas desde una perspectiva «reaccionaria»... sino es porque considera que éstas acabarían con las libertades «republicanas» de los vascos del sur?; en definitiva... ¿sino es porque considera que lo verdaderamente reaccionario para los vascos es la política liberal de las élites españolas?

De hecho, Chao apostaría, incluso, por la extensión de la Revolución a las provincias del sur: *Quizá pronto, es una posibilidad, iremos a plantar en lo más alto de los Pirineos Occidentales la bandera de febrero* (citado en ZABALO, 2004: 123). Un apoyo que a su vez explica la apuesta de Chao por un departamento para Iparralde, asentada, entre otros elementos, en el carácter *excesivamente reaccionario del Bèarn* (*Ibíd.*, 139).

Sin embargo, el independentismo de Chao se limita exclusivamente a la vertiente española, minimizando éste el hecho de que la Revolución había eliminado décadas antes en Iparralde unas leyes forales similares a las que defiende en Navarra o Bizkaia (aunque en ocasiones no oculte un rechazo nostálgico a estos acontecimientos). En consecuencia, al ser Chao preguntado sobre si apoya la determinación independentista de los vascos para el caso de los territorios franceses, responde ambiguamente que aunque la habría podido desear *cuando Francia gemía bajo la tiranía de Luis Felipe*, sin embargo, *esto no estaría en cuestión en este momento* (1848), a menos que se diese *una contra-revolución, o que Francia se encontrase invadida por tropas extranjeras* (CROUZET, 1989: 116; ARKOTXA, 2005: 310)⁹⁴.

Más aún, con la Revolución francesa se concreta para Chao *la fusión libremente aceptada por los Vascos*, que les somete *al imperio de una ley común*, aunque también *a las oscilaciones retrógradas de la regeneración francesa*. Hasta ese momento, *no parece que los laburdinos hayan sido inquietados en el disfrute de sus antiguos privilegios* (CHAO, 1976: 18). Y si bien es cierto que en su «Viaje a Navarra» parece clamar contra los efectos nefastos de la Revolución en Lapurdi...

No habéis olvidado, sin duda, que Laburdi hasta la Revolución del 89 era una de las repúblicas de la federación euskeriana. ¿Quiere decirme dónde se halló situado el roble de Ustaritz, porque no he visto inscripción que indique el lugar en que los ancianos de esta región se congregaban en la primavera para formar la asamblea augusta del Biltzar? Nuestro país es una ruina viva. Todo pueblo que renuncie a su nombre está borrado

⁹⁴ Por su parte DUPRE-MORETTI no ve en esta frase una contradicción con su estrategia (pre-) nacionalista. Desde su punto de vista, no se trataría más que una acomodación a la correlación de fuerzas realmente existente en Iparralde.

de la historia y arrastra el destino de los vencidos. Un siglo más y los aldeanos libres de Lapurdi, que se titulan con orgullo señores nobles de sus casas, no serán sino caseros y siervos de los hombre de finanzas (CHAO, 1976: 46).

... también es cierto que no duda en proclamar su admiración por Napoleón, *a cuya gloria debe Francia el haber subyugado el genio de la nacionalidad euskara* (Ibíd., 40).

Ciertamente, como recoge ZUBILLAGA (1994), la Revolución apenas ocupa espacio en la obra de Chao. Sin embargo, para esta autora, la visión del tardesino es diferente según se ponga el acento espacial en Francia o en Iparralde: en el primero de los casos, posibilita el paso del oscurantismo a un mundo nuevo; en el segundo supone el abandono del Edén para internarse en los oscuros dominios del Apocalipsis. Para su argumentación, cita una decena de párrafos de la obra de Chao, concluyendo que las referencias a la «servitud», «ruina viviente», «oscilaciones retrógradas de la regeneración francesa, lenguas, leyes y costumbres feudales de Francia», «pérdida de privilegios», etc..., implican *una percepción de la Revolución que se vincula a la pérdida de la Libertad local* (1994: 155)⁹⁵. En consecuencia, también para la autora, de acuerdo con la perspectiva de JUARISTI (1987), además de ante un «reaccionario» para el caso vasco, nos encontramos ante uno de los ancestros del nacionalismo tradicionalista —insistimos nuevamente en el adjetivo—.

Sin embargo, como acabamos de ver, no parece que este «nacionalista» acepte para el norte la receta que propone para el sur. De hecho, Chao apuesta más tarde para el caso francés por una descentralización administrativa que no lesionase la acción del poder ejecutivo en los asuntos de interés general, ni la fuerza, la unidad y la indivisibilidad de la República francesa: *como partidario de la unidad francesa, Ariel* (el diario de Chao) *solo admite Estados federales para España, del otro lado de los Pirineos* (ZABALO, 2004: 72). De la misma forma, y a pesar de los planteamientos de DUPRE-MORETTI (1995), no creemos que haya en Chao un intento de movilización de su propio pueblo; todo su activismo político se asienta sobre los parámetros del patriotismo francés.

Y es que creemos que para Chao una cosa es la Patria y otra los lazos de parentesco: *Pues bien, Francia es mi patria, para mi Cantabria es una familia querida, de la que yo sería el primer teósofo, el primer novelista y el primer Bardo. ¡Yo, el Vidente!* (Citado en ZABALO, 2004: 111).

Así, Chao, y Garat antes, abren las puertas a una concepción dicotómica que llega hasta nuestros días en Iparralde, pero que alcanza su máxima expresión entre la década de los 30 y la de los 60 del pasado siglo: una lógica que diferencia la pequeña patria (vasca) —para cuya salvaguarda se debe actuar en el ámbito de la so-

⁹⁵ Sin embargo, a nuestro juicio, reiteramos que no creemos que pueda definirse a Chao como un reaccionario, ni siquiera aun dando por buena la consideración negativa de Chao con respecto a la Revolución. Es más, concretamente, lo que parece extraerse de su análisis no es un rechazo a la Revolución, sino más bien a los acontecimientos posteriores a 1793. De forma que el apoyo sin ambages a la Revolución de 1848 se manifiesta en Chao como expresión de la que él considera que sería la efectiva implantación de los ideales de 1789.

cialización cultural, como si de una familia se tratara⁹⁶ — y la Gran Patria (Francia) — que orienta la acción política de los vasquistas —. De Garat y Chao a Labèguerie, pasando por Lafitte, esta contradicción es insoluble para los vasquistas, hasta que de la mano de Enbata, la patria comience a ser solo una para los nacionalistas: la vasca.

Chao, en definitiva, elabora un discurso diferencial vasco que le posibilita dar rienda suelta a su megalomanía. Si en ocasiones se acusa al nacionalismo de identificar la comunidad nacional con la comunidad nacionalista (GURRUTXAGA, 2000), Chao inaugura la más acabada de todas las identificaciones: construye, inventa un pueblo a su medida, para de esta forma convertirse en su padre. Y como este pueblo es la esencia, el origen de la humanidad, no extraña que reclame su puesto entre los grandes profetas de su tiempo... Como ya hiciera NIETZSCHE (2000) en su tiempo: *ese judío* —en referencia a Cristo— *se me adelantó*.

Pero el hecho de que Chao invente un pueblo a su medida no significa que todo sea resultado de febriles ensoñaciones.

4.3. ¿La invención de la tradición?

Las posiciones de Chao, y en menor medida —aunque también— las de Garat, inauguran un movimiento literario que poco tiempo después alcanza su máximo apogeo en el sur: la literatura fuerista, apologista de los privilegios vascos y navarros. Así, Chao se manifiesta como un continuador de las tesis de Garibay sobre el origen vasco de la península ibérica; pero también del vasco-cantabrismo del que hace gala en sus escritos. El monoteísmo primitivo de los vascos, descendientes de Noe, y la glosa de las gestas medievales están presentes también en sus novelas. Solamente se echan en falta, entre los temas propios de la literatura fuerista (JUARISTI, 1987) referencias al pacto entre los vascos y sus señores. En definitiva, en cierto modo Garat, y sobre todo Chao, forman parte de los forjadores de una literatura histórico legendaria vasca que tiene su continuación en el sur, y que sirve de caldo de cultivo para la eclosión del nacionalismo. No extraña, en consecuencia, que Campión fuese uno de los traductores de obras de Chao como «La leyenda de Aitor»⁹⁷.

⁹⁶ Lo que explicaría el papel abanderado de Chao en la promoción del euskera, por ejemplo editando la primera revista euskaldun, Usual-Herriko Gasetta, o apostando por su enseñanza en las escuelas públicas (LARZABAL, 2005: 248).

⁹⁷ Una literatura que se ve apoyada en su desarrollo por dos fenómenos que convergen en el País Vasco (ZUBILLAGA, 1994): la divulgación de las específicas características de este pueblo en la prensa de la mano de personajes y viajeros como Humboldt; y el interés suscitado en toda Europa por la sublevación vasco-navarra en 1833, en la que Zumalakarregi se presta a presentarse como prototipo del héroe romántico: *envido* que, como hemos visto, recoge Chao, explicando la popularidad de sus obras en el Viejo Continente, traducidas en gran cantidad de idiomas —algo un tanto extraño dado su lenguaje esotérico—.

Como señala ELORZA (1979) en su análisis del movimiento euskaro de Navarra, en este (proto-) nacionalismo —aunque éste hace referencia a Campián, podemos extender también su reflexión a Garat o Chao— la lengua es esencial, ya que...

... para enlazar con la nacionalidad se precisa que dé lugar a una comunidad espiritual de cultura, base a su vez de la conciencia nacional (...) Y ésta (la cultura nacional) incide sobre aquella (sobre la conciencia nacional) en la medida en que va conformando la psicología colectiva y actualizando los datos diferenciales que un pueblo ha ido acumulando en el curso de su tiempo. En este sentido, la historia sirve para que los miembros de una colectividad asuman, con sus hechos gloriosos, aspiraciones y fracasos, el destino de un pueblo. La historia es siempre historia nacional. Y cuando la falta de datos (o su escasez) deja ver grandes lagunas en esa tradición histórica de la nación, la literatura cubre el vacío acudiendo al relato mitológico y a la leyenda (1979: 53).

Así, para ELORZA (1979), el importante número de relatos, romances y epopeyas de la literatura «para-política» vasca, que a su juicio inaugura Chao, plasman y determinan *los caracteres formales de la primera obra de Sabino Arana, Bizkaya por su independencia. De hecho* —señala éste—, *la literatura pre-nacionalista no es anterior a la abolición foral, a la Restauración, sino (que se forja) en medio de las dos guerras civiles, aunque, en buena medida «como respaldo a la conciencia foral».* Así, Chao y Araquistain, cada uno a cada lado de la frontera persiguen la *conformación de una conciencia nacional vasca. De ahí la insistencia en determinados temas, ciclos y el tratamiento épico. Y de ahí también su enlace inmediato con las formas culturales del nacionalismo sabiniano* (1979: 54).

Todos estos textos, a juicio de ELORZA, siguen una serie de pautas comunes, heredadas de la tradición literaria nacionalista que florece en Europa desde 1830: el símbolo heroico, el símbolo trágico y el símbolo esencial; esto es, edad de oro personalizada en las gestas de ciertos vascos; caída y periodo oscuro identificado con el presente; y simbolización de la libertad originaria y la continuidad del pueblo vasco. Elementos todos que encontramos en Chao, y desde una perspectiva más instrumental en Garat.

En última instancia, el papel de estas obras es esencialmente didáctico, de forma que la estética es accesorio, ya que lo que se busca a través de estas novelas es *mostrar a través de los conflictos claves de su historia (cómo) reaccionan las fuerzas de una nación, con la finalidad didáctica de resaltar los buenos comportamientos que ponen por encima de todo la conservación de la personalidad política Navarra (y vasca, añadimos), y los malos de extranjeros, traidores o despreocupados* (ELORZA, 1979: 61). Por esta razón, no extraña que este esquema se repita (a) en el *Viaje a Navarra* de Chao de 1835, siendo Zumalakarregi el modelo ejemplar; (b) en el *Fundamento y defensa de los Fueros* de Oloroiz de 1880, en la que la llamada al patriotismo corresponde a una liga fuerista vasco-navarra que estaba en el centro del proyecto político de los euskaros; o (c) en *Bizcaya por su independencia*, en la que Sabino Arana narra en 1892 4 gestas (Arrigorriaga, Gordexola, Otxandio y Mungia) *todas ellas manifestaciones puntuales de una guerra milenaria que enfrenta a los vizcaínos con los españoles* (JUARISTI, 1987: 201).

ELORZA apunta en relación con la asociación Euskara, que en este tipo de literatura, *aunque la descripción de un momento histórico o de una figura determinada se realice de acuerdo a un cierto rigor crítico o despliegue de erudición (o sin él, añadimos), el objetivo último es engarzar sin excepciones tal reconstrucción en una perspectiva histórica patriótica, dirigida a fortalecer esa ambigua conciencia nacional y regional.* Y es que, como apunta ZUBILLAGA (1994: 156) el género literario en el que se inscribe, el de la novela histórica, encuentra su origen *en la necesidad de los pueblos de partir a la búsqueda de su identidad nacional (...)* *Y aunque esta historia no exista, hay que inventarla, ya que según los Románticos, todas las libertades se le conceden al escritor en materia de arte.* O dicho de otra forma, se trata de una literatura que para JUARISTI (1987: 16) *como toda tradición inventada, responde a la necesidad de reforzar la cohesión de una sociedad cuyas vinculaciones orgánicas han sufrido un considerable deterioro, de legitimar las instituciones y relaciones de autoridad, y de inculcar en la masa de la población sistemas de valores, creencias y convenciones de comportamiento.*

Y aunque estemos de acuerdo con gran parte de estas afirmaciones, no creemos que el carácter «inventado» de la tradición tenga que ser identificado como una falsificación, como una aspiración al engaño colectivo. Ni tampoco creemos que ésta sea una esencia de los nacionalismos periféricos: no hace falta recordar las palabras de Aznar en Georgetown, emparejando la conquista árabe de la península ibérica con el terrorismo de Al-Qaeda, para darnos cuenta que ésta es una estrategia de todo nacionalista que se precie, sea vasco o español, en 1835, en 1892... o en 2004. Entre otras cosas, porque en ocasiones —no siempre, como probablemente sucede con Aznar— son los propios autores de estas afirmaciones quienes son conscientes de la instrumentalidad de sus «invenciones». Como recoge ELORZA (1979: 54) de uno de estos «inventores», Araquistáin, *el valor de las tradiciones no dependía del rigor de las fuentes utilizadas, sino de la capacidad para impresionar la imaginación popular, forjando una conciencia colectiva.* Y continúa citando al propio Araquistáin:

Desengáñese Sr. De Soraluce: la historia formará eruditos, pero no héroes, sobre todo en las masas. Solo las tradiciones, los cantos, en fin, las historias populares, como eco que son de sus sentimientos, de sus ideas y hasta de sus preocupaciones, tienen la fuerza para inflamar la imaginación de los pueblos⁹⁸.

Y es que también la nación necesita de una selección afectiva de los rasgos —y sentimientos, ideas y preocupaciones— de los ciudadanos que deciden compartir sus diferencias con ciertos «elegidos». En consecuencia, como recuerda IBARRA (2005a: 22-23), es evidente que hay un alto grado de subjetividad —y por qué no, de falsificación— en la construcción del sentimiento de pertenencia nacional; pero ello no puede conducirnos a afirmar que por sí mismo sea un sentimiento superficial o artificioso; o que la «invención», si existe, sea falsa o malvada. *Lo único que nos autoriza es a afirmar que es subjetivo. Igual de subjetivo que cualquier otra creencia*

⁹⁸ Incluso el propio Chao hará referencia a su pose: *no tenemos ninguna especie de vocación para el oficio de iluminado. El tono inspirado, las conductas de revelador profético solo constituyeron para nosotros una figura de lenguaje, una ficción literaria*, dirá en su *Philosophie des religions comparées*, II (Citado en ZABAO, 2004: 55).

colectiva; de cualquier otra ideología que —sosteniéndose en la existencia de una comunidad diferenciada— aliente sentimientos y haga propuestas sobre la realidad.

No conviene hacer una interpretación hiper-subjetiva —dice IBARRA—, demasiado literal del ya famoso concepto de comunidad imaginada. Efectivamente, la nación no surge solo porque los individuos necesitan imaginar que pertenecen a algo y así imaginan que hay otros individuos pensando y viviendo las mismas historias que él. El nacionalismo, en sentido de pertenencia nacional, también surge a través de redes reales de interconexiones, a través de una solidaridad que se vive y es exaltada e incorporada en una más amplia comunidad simbólica. Un nacionalista, de alguna forma, no solo imagina la comunidad. De alguna forma la vive.

O como apunta SMITH (2000: 249-250)

Describir a la nación casi exclusivamente en esos términos (de invención de la tradición) es obviar otros elementos importantes que dotan de profundidad al concepto y permiten diferenciar a la nación de otras comunidades imaginarias. Las comunidades nacionales crean grandes narraciones históricas y lingüísticas que resultan vitales para su supervivencia y renovación. Pero conllevan mucho más, símbolos, mitos, valores, y recuerdos, lealtades, costumbres, tradiciones, leyes, instituciones, rutinas y hábitos, elementos todos ellos que conforman la comunidad compleja que es la nación.

Chao inventa «su» nación vasca. Es cierto, y es quizá uno de los ejemplos más obvios de «invención» en el pensamiento político vasco. Pero... si todo aquello de lo que hablaba fuesen ensoñaciones, simples «invenciones fabriles»... ¿Cómo es posible que haya tantas coincidencias entre el discurso de Garat en 1789-1808 y el de Chao de 1835-1849? ¿Por qué en ambos aparecen —como hemos visto— los mismos elementos diferenciales con Francia y España, la misma percepción de la pureza lingüística, la misma visión de la hidalguía vasca, de las leyes históricas...?

La respuesta no puede ser otra que la afirmación de que estas «ensoñaciones» anclan sus raíces en un sentimiento colectivo —da igual que sea objetivamente falso—, cuyos contornos difícilmente podemos rastrear hoy en día, pero que parece remitirnos a una concepción diferencial, a un sentimiento de pertenencia común, vasco, transfronterizo... cuando menos existente, sino mayoritario, en los territorios vascos de Francia. Algo que concuerda con la hipótesis del trabajo de Eugène WEBER (1976 y 2005) para quien hasta la tercera República no se había consolidado el Estado francés en las periferias rurales. Ni el Estado, ni su moneda, ni su judicatura, ni sus redes de comunicación, ni su lengua... ni la identidad, ni el nacionalismo francés parecían haber calado de forma acabada en las clases populares rurales (las mayoritarias en ese momento en Iparralde).

Pero, con esto ni siquiera queremos afirmar que hubiera un sentimiento de diferenciación absoluta con respecto a Francia, como WEBER (2005) hace en innumerables ocasiones y con millares de ejemplos. De hecho, en Iparralde —tierra de la que WEBER (1976 y 2005) habla poco— parece que la tónica general es la de la acomodación apática a la Revolución y su Estado después de un primer apoyo que da paso a la decepción. Una lenta asunción de la pertenencia a la ciudadanía francesa, compatible primero con una identidad vasca, aunque ésta última pierda fuerza poco

a poco como consecuencia de la crisis identitaria a la que haremos referencia a continuación.

En este sentido, como hemos visto, parece que Chao y Garat asumen una cierta diferencialidad vasca existente entre la ciudadanía local... y en las élites vascas, cuando menos hasta que se consolide la Revolución⁹⁹. Pero esta traducción no les convierte en abanderados de la idea nacionalista en sus provincias. El proyecto que presenta Garat a Napoleón pasa sin pena ni gloria por encima de las preocupaciones de los vascos del norte; y si Chao resulta electo, no lo es por sus defensas de la independencia vasca, sino por su encendida defensa de los derechos comunales, rurales y obreros..., o por la potencia de su complejo discurso: capaz de atraer a los católicos por su misticismo religioso, a los republicanos por su anti-catolicismo, y a los «identitariamente» vascos por su glosa al pasado y futuro de su pueblo y a los franceses por sus encendidas soflamas republicanas.

Parecería, en consecuencia, que existe un cierto sentimiento de pertenencia común en la ciudadanía, de diferencialidad que es recogido por Garat y Chao, siendo dotado de contenido legendario, mítico. Pero, una vez elaborado por Garat y Chao un discurso político a partir de las esencias captadas de su ciudadanía, cuando trata de ser devuelto a sus receptores privilegiados, los vascos del norte, no parece que haya una voluntad de recepción... ni menos, la ¿esperada? movilización. Quizá ni siquiera Chao o Garat desearan devolver el discurso a los vascos. O quizá no lo devuelvan porque no encuentran oportunidades de movilización... Incluso, quizá no hay movilización porque el discurso no se democratiza, no se hace comprensible para el común de los ciudadanos vascos.

Por eso, lo único constatable es que no parece que haya condiciones materiales que posibiliten la sedimentación del ideal proto-nacionalista vasco que podrían llegar a destilar los discursos de Chao o Garat. Aunque exista el mismo sustrato diferencial que abre las vías del nacionalismo en el sur, no parece que haya la estructura de plausibilidad (de la que hablaba PÉREZ-AGOTE, 1994) que lo haga factible. La arbitrariedad de las identidades colectivas se manifiesta de forma clara a ambos lados de la frontera.

Es más, parecería que no hay nacionalismo, ni francés ni vasco, entre las capas populares. Sin embargo, no sucede lo mismo en el caso de las élites. Como Garat, Chao es un nacionalista francés... aunque también un peculiar vasquista. Pero este vasquismo es en Garat y en Chao, cuando menos instrumental: podríamos preguntarnos si el vasquismo de Garat, aunque sincero, no le permitiría también conjugar la

⁹⁹ OHYARÇABAL (1994: 89) da cuenta de una carta dirigida por el Alcalde de Baiona, Mr Chegaray, en 1811 a Coquebert de Monbert (autor de un intento de estudio sobre las lenguas minoritarias en Francia) en la que encontramos referencias muy similares a las que están presentes en el discurso de Garat (pobreza de los suelos, importancia de las relaciones comerciales con España, importancia de los puertos de Baiona y Donibane Lohitzune, afición de los sucesos posteriores a la Revolución), y también en Chao (valores tradicionales apoyados sobre el trabajo, la honestidad y la religión, opuestos a la amenaza de corrupción que llega del exterior): *Una temática anti-modernista, en la que el rol social de la religión es magnificado, y que se encontrará presente en las épocas posteriores.*

deuda personal con su provincia y el intento de servir a la grandeza de la República; podríamos preguntarnos si el vasquismo de Chao, además de sincero, no le permitiría también saciar el deseo megalómano de convertirse en el Zoroastro o el Mahoma de alguien... en este caso de los vascos.

Sin embargo, y paradójicamente, es este vasquismo —sea sincero o falso, ya poco importa—, y sobre todo, el misticismo, religiosidad y la contundencia de las «invenciones» —sobre todo las de Chao— la que sirve de sustrato sobre el que se asienta la posterior elaboración tradicionalista del sur, base del foralismo y el nacionalismo. No extraña, en consecuencia, que la figura de Chao gozase de amplia audiencia entre los círculos más tradicionalistas de Hegoalde, a pesar de su práctica republicana. Como tampoco extraña que hoy en día se le recupere por la izquierda nacionalista como el eslabón perdido que liga el origen de «la idea» vasca a la acción política de la Izquierda Abertzale. Chao, visto desde este lado de la frontera, da pié a todo ello: carlista, nacionalista vasco, nacionalista francés, reaccionario, socialista... Todo ello a la vez.

De hecho, poco nos importa el juicio final. Lo que nos interesa en el análisis de Garat y Chao ha sido (y será más adelante):

- a) rastrear la identidad de la ciudadanía de Iparralde entre 1789 y 1848. Y gracias a ellos, creemos haber demostrado que su papel no puede ser otro que el haber sido los modeladores de un sentimiento de pertenencia vasco existente en Iparralde en la época anterior a la efectiva consolidación del Estado (o dicho de otra forma, nos ha interesado demostrar que sus discursos sólo se entienden si aceptamos que manan de una identidad vasca que se mantiene, cuando menos, entre 1789 y 1850);
- b) su papel en la reformulación posterior de este sentimiento de pertenencia en forma de un discurso proto-nacionalista, incapaz de ser asumido por la ciudadanía de Iparralde (o dicho de otra forma, que el discurso tomado de la ciudadanía, una vez que es dotado de contenido político —unidad vasca en Garat; independencia en Chao—, una vez que es reelaborado, no cala en el pueblo porque no había condiciones materiales para el paso del discurso cultural a la estrategia política); y
- c) su legado actual, su importancia en la reconstrucción de la memoria colectiva en Iparralde. Chao será el protagonista de la Pastoral celebrada en Ordiarp en 1988, escrita por Jean-Michel Bedaxagar, en la que se ilustra su papel en el desarrollo del euskera y las costumbres, con el objetivo primero de rescatar del olvido al personaje (ETCHEKOPAR-ETCHART, 2001). Al año siguiente, en la Pastoral Zumalakarregi, escrita por Davant y celebrada en Alçay, se representa el papel de un héroe que *simboliza la resistencia cara a la opresión y (...) es un himno a la tierra vasca, a la lucha de los vascos en su combate por la libertad* (Ibíd., 44). Y Chao encuentra su lugar en la «historia», de forma que a la escenificación de la reunión entre éste y el líder carlista le sigue, en la última escena de la Pastoral (por otra parte la representación más importante), el canto «Euskaldünen Borroka». Más

recientemente los impulsores de una iniciativa que trata de poner en marcha un proyecto radiofónico para el conjunto de Euskal Herria toman el nombre de su asociación de la novela *Azti Begiak, en recuerdo al papel de Chao en la defensa de la lengua vasca y de su unidad territorial*. Garat es recuperado también, en 1993, por Davant en la Pastoral «Eüskaldünak Iraultzan», representada en Gotein-Libarrenx, en la que se muestran los acontecimientos más importantes de la Revolución en Iparralde, y entre ellos su papel en la cuestión departamental y en el proyecto de unificación vasca. De la misma forma, Garat renace en 2001 en el Lapurtarren Eguna, de la mano del movimiento desobediente Demo, donde los asistentes pueden escuchar su deseo de *salir del mundo de los muertos* para colaborar con la ciudadanía organizada en el *Appel des Cent*, que reclamaba un departamento vasco. A su vez, como veremos, la de *Joseph Dominique Garat, notario* será la firma que aparece en el registro de los Archivos Departamentales de Pau en 2000. Con ese nombre, un miembro de los Demo firma la solicitud para consultar *el Cahier de Doléances* del Biltzar de Lapurdi. Y tras una maniobra de distracción, el libro desaparece de Pau, siendo repatriado a Iparralde¹⁰⁰. «Garat» repatria en 2000 el libro en el que se plasman las demandas del Biltzar de 1789, como forma de llamar la atención sobre la inexistencia institucional de Iparralde. Más adelante volveremos sobre esta cuestión.

Para concluir y sortear las paradojas que hemos apuntado podríamos haber recurrido a la sencilla alternativa de identificar a Garat o Chao como nacionalistas vascos de tipo «cultural». Sin embargo, no lo haremos porque creemos, con IBARRA (2005a: 25), que *no hay nacionalismo cultural, en sentido estricto del término (aunque sí podría considerarse la existencia de un patriotismo cultural)*. *En el nacionalismo siempre hay una demanda de poder político*. En Chao hay una demanda de independencia y foralidad; en Garat hay una demanda de autonomía y unidad vasca: pero sus conceptos de poder político no se concretan en nada que no sean leyendas o proyectos sin voluntad movilizadora. Y en el caso de Chao, esta demanda de poder sólo afecta a una parte del territorio vasco... ese territorio que «no divide la naturaleza», pero se diferencia en el discurso de Chao en dos estrategias diferenciadas. Para ARKOTXA (2005: 306) son estas dos orientaciones las que marcan su obra. *De una parte el compromiso a favor de la república, sistema ideal de democracia y libertad, inseparable de su oposición a la monarquía y al poder de la Iglesia, fuentes de la servidumbre humana*: es decir, unos valores republicanos que se enmarcan en la Patria Grande: Francia. *De otra parte, ensalza al País Vasco, sus habitantes, su historia, sus derechos y su lengua*: es decir, su patria pequeña. Pero ambas variables, esta tensión entre la Patria Grande y la patria pequeña que está presente en muchos vasquistas de

¹⁰⁰ Cuando redactamos estas líneas (20 de enero de 2005) 4 desobedientes acaban de ser condenados a una pena que podría suponer su ingreso en prisión por 75 días: condena «simbólica» por una acción también «simbólica» (a juicio del fiscal). Una percepción judicial que asume también el historiador y Euskaltzaina, Pierres Charritton, quién a sus 83 años muestra su disposición a ser encarcelado por autoinculparse como autor de una acción de los Demo que considera justa en tanto no se creen unos archivos vascos.

Iparralde hasta la fecha, encuentra en el complejo aparato argumental de Chao una «lógica» que le ayuda a alejarse de los riesgos de la esquizofrenia. Porque, de acuerdo con ARKOTXA,

En Chao, para ser más precisos, los dos aspectos son indisociables. En efecto, su republicanismo no está solamente ligado a los ideales de la Revolución francesa, y de forma más amplia a los de Las Lucés (...) sino que constituye una de las características mayores de su concepción de una república original destrozada por las invasiones celtas y más tarde germánicas, de las que los Vascos serían los únicos en conservar los vestigios de sus instituciones.

Aunque, a nuestro juicio, más que hablar de vascos en general, debería matizarse haciendo referencia a los vascos del sur. Y en el caso de Iparralde, la prioridad de Chao clara: insistimos, Francia es su patria. Los vascos... su familia. Como en Garat...

Y como en Lafitte...

Capítulo 5

SABINO ARANA Y LOS DOS HERMANOS

Como ya hemos descrito, las fronteras presentan en ocasiones un carácter poroso, que en el caso vasco posibilita la extensión de ideas de uno a otro lado del Pirineo. En este sentido, como veremos, el nacionalismo vasco se elabora de la mano de Sabino Arana en un contexto geográfico y temporal concreto. Sin embargo, por sus implicaciones, este discurso se difunde en el espacio y en el tiempo. De forma que para cuando las ideas nacionalistas lleguen a Iparralde el movimiento en el sur presenta un vigor tal que seduce a un pequeño sector de vasquistas encabezados por Lafitte. Sin embargo, al margen de que éstos asuman o no sus ideas, en la práctica deben adecuar sus estrategias a la realidad en la que intervienen, de forma que abrazan un regionalismo que se también se asienta sobre la lógica de las dos patrias presente en Garat y Chao.

En consecuencia, a continuación analizaremos el contexto que posibilita el surgimiento del nacionalismo en el sur, así como su elaboración doctrinal y sus presupuestos en torno al norte. Después, de la mano de Lafitte, trataremos de analizar la primera experiencia vasquista organizada de la historia de Iparralde: el movimiento Aintzina o Eskualerrista.

* * *

De acuerdo con CORCUERA (1979: 55), con Chao *nace la corriente que interpreta las guerras carlistas como guerras nacionales*, siendo Zumalakarregi el *caudillo de la nacionalidad cuyo móvil era la independencia de Euskal Herria*. Y aunque este autor vislumbra una serie de elementos que podrían confirmar la hipótesis¹⁰¹, no se atreve a afirmar con la rotundidad de JUARISTI si sus planteamientos —en lo que a las provincias del sur se refiere— corresponden a los de *un iluminado, o recogén*

¹⁰¹ Citando la ejecución de un comandante y ocho sargentos por parte de Espartero bajo la acusación de *haber pretendido proclamar la independencia de Navarra*, o los deseos de los liberales bilbaínos de acabar la guerra cuanto antes, *evitando el peligro de que (...) se prolongue indefinidamente, tomando un carácter de nacionalidad que hasta ahora no ha tenido* (CORCUERA, 1979: 56).

un sentir en cierto modo generalizado (Ibíd., 53). Independientemente de esta visión más abierta de la historia, CORCUERA afirma con rotundidad la importancia de esta figura en Arana, aunque no lo sea tanto por su incidencia directa sobre Sabino — que no le cita, bien sea por desconocimiento, bien sea por sus posiciones «liberales» y «anticlericales»—. Más bien, si lo considera importante es por la conjunción de los elementos míticos tradicionales con un claro nacionalismo (algo que hemos puesto en duda, cuando menos en su práctica política) y un feroz anti-españolismo (de la misma opinión serán ZABALO y DROUIN); conjunción que en cierto modo prefigura algunos de los elementos de la ideología aranista (CORCUERA, 1979: 54)¹⁰².

Finalmente, este profesor se sirve del discurso de Chao para poner en práctica una metodología muy similar a la que estamos utilizando: buscar las pistas de la identidad, en este caso en el sur y centradas en torno al conflicto liberalismo-carlismo:

No nos interesa aquí analizar la realidad ni la importancia histórica de planteamientos nacionalistas en la primera guerra carlista (en referencia a la doctrina de Chao). Solo pretendíamos apuntar la posibilidad de que en ella, el enfrentamiento carlistas-liberales hubiera sido interiorizado por los primeros como enfrentamiento entre vascos y españoles. De alguna manera pensamos que esta interiorización pudo realizarse (...). (Pero.) su importancia real parece no ser muy excesiva, puesto que las fuentes contemporáneas que aluden a ella parecen ser muy escasas. No es aventurado, sin embargo, señalar que si la primera guerra carlista no convirtió al pueblo en nación (...), sí fortaleció su conciencia de pueblo (CORCUERA, 1979: 56).

Parece evidente, por tanto, que independientemente de que consideremos a Chao como nacionalista o como precursor, su figura va a sobrevolar sobre las mentes de quienes llegarían a formular el pensamiento patriótico primero, y nacionalista después... en el sur. A su vez, los acontecimientos que determinan la posición de Chao —guerras carlistas y riesgo de la abolición foral— van a catalizar el primer discurso explícitamente nacionalista en el sur, y sirven de argamasa para la instrumentalización política de los elementos étnicos y culturales vascos existentes. Así, de la simple reclamación político-cultural que está en la base del discurso de Garat y Chao —pero que carece de concreción práctica—, se pasa a la movilización, también político-cultural, de las manos de Campián y sobre todo de Sabino Arana.

No es nuestro objeto tratar en profundidad esta última y controvertida figura; ni tampoco las implicaciones de su discurso y práctica política. Solo nos detendremos en dos elementos necesarios para continuar nuestra narración:

- a) los que posibilitan el surgimiento de la «idea» nacional de Sabino, es decir, la estructura de plausibilidad que permite que su narración de la historia y su

¹⁰² Es cierto que no hay rastros de Chao en la obra de Sabino Arana. Sin embargo, sí que está presente, por ejemplo en Campián. Ya hemos apuntado cómo su particular visión religiosa es anticlerical; pero también es profundamente sugerente para el fuerismo, en la medida en que convierte al pueblo vasco en el depositario originario de la creencia en la Trinidad. Una complejidad que hace que no sea descabellado pensar que también el mismo personaje que despertase simpatías en Campián por sus sugerencias para el fuerismo, generase cierto rechazo en Arana por su anticlericalismo. De hecho, Chao podría ser considerado, como hemos apuntado, tan liberal y anticlerical como ferviente creyente y tradicionalista.

- propuesta política anclen sus raíces en la mentalidad de amplias capas de la sociedad vasca (para dar luz a las diferencias existentes respecto del contexto en el otro lado de la frontera); y
- b) la forma en que Sabino trasciende o trata de trascender los lindes políticos y administrativos que dividen a los vascos de ambos lados de los Pirineos, ya que ésta, en gran medida, determina: (a) la asunción de la pertenencia a una misma nación por parte de determinados sectores de Iparralde (aunque muy reducidos, en un primer momento); (b) la difusión de su discurso al norte, así como su adecuación a la realidad local; y finalmente, como veremos más adelante, (c) la débil articulación política del «*Zazpiak bat*» en el primer nacionalismo, que unido a la crisis del sentimiento de pertenencia en Iparralde, explica, en última instancia, el papel subordinado de este territorio: un «hermano menor», al que es necesario «aleccionar» desde una actitud «paternalista»... cuando no se convierte en una «retaguardia» en la que la lucha por la identidad vasca se debe «sacrificar» ante la posible represión contra los refugiados a la que «se verían avocadas» las autoridades francesas por la acción nacionalista en el norte, y/o ante la situación excepcional que vive el sur: bien en 1937, bien en la década de los ochenta.

Desde esta perspectiva, podremos captar todavía mejor los diferentes modelos de desarrollo y las diferentes coyunturas —la estructura de plausibilidad— que posibilitan la consolidación de la idea nacionalista en el sur; su vocación de ser difundida en el norte —parte del pueblo vasco en el discurso nacionalista—; y su difícil implantación en las provincias de Lapurdi, Baja-Navarra y Zuberoa.

5.1. La estructura de plausibilidad

El actual acercamiento a la figura de Arana desde muchos analistas se asienta en una interpretación que, además del rigor en la exposición de sus ideas xenófobas, anti-españolas, tradicionalistas y ultra-católicas, busca premeditadamente la identificación del nacionalismo vasco desde su argumentación inicial hasta su posterior evolución, como paradigma del modelo étnico-cultural. Como hemos visto, la tendencia a la división entre nacionalismos culturales y cívicos presenta un componente claramente normativo (MAIZ, 2004); incluso diríamos más: en ocasiones ese componente es premeditadamente ideológico. Así, desde una interpretación maniquea de la realidad, se vincula el nacionalismo cultural con el «mal absoluto» de todos los tiempos, y al nacionalismo cívico con un «patriotismo constitucional» que parecería libre de cualquier cuestionamiento de su carácter democrático.

Sin embargo, creemos que hay otras alternativas que van más allá de la adulación / mitificación y de la satanización de la figura de Arana; alternativas probablemente más fructíferas, y creemos que también rigurosas. Dejamos de lado, por tanto, los altares santificados o las hogueras inquisitoriales, para, tratando de desoír

los cantos de sirena de esta batalla por la legitimidad histórica o el label democrático, centrarnos en lo que nos interesa: en cómo logra Arana que sus planteamientos sean asumidos por la población. Porque si algo queda claro es eso: que Arana logró que la idea nacional calase, que «la vieja que pasaba llorando» (JUARISTI, 1997 y 2000) enterneciese los corazones de muchos vascos. Si no hubiera sido así, ¡cuántos ideólogos metidos a escritores habrían visto mermar —y mucho— su nómina a fin de mes!

Para ello, para superar esta perversa lógica maniquea, adoptaremos el enfoque combinado que propone SMITH (2000) para resolver la contradictoria aproximación teórica al origen y desarrollo de los nacionalismos. Como ya hemos visto, encontramos planteamientos modernistas que hacen derivar tanto a las naciones como a los nacionalismos de los nuevos procesos de modernización, mostrando cómo las élites han movilizado y unido a las poblaciones para hacer frente a las condiciones modernas y a los modernos imperativos políticos. Para muchos de estos autores, el nacionalismo también surge cuando la modernización rompe las bases de la sociedad tradicional, catalizando un nacionalismo tradicionalista en determinados territorios que carecen de articulación política. Por el contrario, la aproximación desde el primordialismo deriva la pasión característica del nacionalismo de atributos primordiales como la lengua, la religión, el territorio y el parentesco; desde el perennialismo se estudia las naciones en ciclos de larga duración, destacando los vínculos étnicos fundamentales, el papel de los mitos y la función cohesioadora de la lengua como factores que catalizan el apoyo popular al nacionalismo; y finalmente, el etno-simbolismo apunta cómo las naciones modernas descubren y redescubren y reinterpretan los símbolos, recuerdos, valores y tradiciones de su etno-historia al enfrentarse a los retos de la modernidad.

Ante esta paradoja, SMITH (2000: 392-393) propone una salida intermedia:

(Debemos aceptar que) existen vínculos muy estrechos entre la etnicidad y las naciones y el nacionalismo y el argumento del historiador perennialista según el cual *algunas* naciones y sus nacionalismos concretos han existido mucho antes de la modernidad. Esto significa, a su vez, que debemos desligar a las naciones y a los nacionalismos concretos de la «modernización». Pero también es cierto que, sin duda, los modernistas tienen razón cuando insisten sobre la modernidad de *muchas* naciones, así como del «nacionalismo-en-general». Las condiciones de la modernidad favorecerían claramente la réplica de naciones, estados naciones y nacionalismos en todos los rincones del mundo. Esto nos permitiría aceptar la afirmación de los etno-simbolistas de que la mayoría de las naciones se han conformado sobre la base de vínculos y sentimientos étnicos preexistentes y que en sus nacionalismos se recurre necesariamente a los símbolos étnicos, recuerdos, mitos y tradiciones que tienen resonancia mayor entre la mayoría del así llamado «pueblo» al que pretenden movilizar.

Creemos que el origen del nacionalismo vasco en Bizkaia puede analizarse desde esta doble aproximación. La modernización, en consecuencia, catalizaría y dotaría de contenido político explícito a una serie de elementos étnicos y culturales que ya existían en el discurso de los románticos y los foralistas. Incluso antes, porque éstos no pueden ser sino receptores y traductores de sentimientos previamente sedimentados entre la ciudadanía. De acuerdo con esta premisa, seguiremos las aportaciones

de LETAMENDIA (1997: 81) para acercarnos a las condiciones de movilización étnicas. Estas, señala, son muy variadas:

la existencia de una contigüidad territorial del grupo étnico; la presencia de una élite elaboradora del discurso etno-nacional; la imagen de una nación (imaginada o basada en una proto-nación histórica); una sensación de urgencia, que puede estar causada por el monopolio estatal de la educación y la imposición en ella de una lengua oficial distinta a la étnica, o por la incorporación masiva de grupos forasteros; un sentimiento de frustración relativa, cuando no son satisfechas las expectativas políticas generadas por el estatus económico o viceversa; el difusionismo de movimientos nacionales similares, etc.

5.1.1. *Contigüidad territorial*

En la ideología elaborada por Sabino, la existencia de la contigüidad territorial del grupo étnico se asienta sobre dos elementos que permiten diferenciar el «nosotros» de los «otros»: la lengua y la raza. El primero de éstos había sido una de las bases sobre la que se sustentaban los discursos de Garat y Chao, y posteriormente de D'Abbadie en Iparralde y Campi3n en Navarra. En ambos casos, pero sobre todo en el 3ltimo, la defensa de esta lengua est1 indisolublemente ligada a la modernizaci3n de la sociedad vasca. Como apunta ELORZA (1979: 47) las causas del abandono de la lengua han de buscarse en el inicio de la destrucci3n de la sociedad tradicional que la industrializaci3n provoca. As3, la actitud de indiferencia y progresivo abandono del euskera no solo es propio de la burgues3a, sino que es imitada por las clases populares. Una situaci3n que despierta la preocupaci3n de un grupo de intelectuales navarros, que a partir de 1876 comienza a definir e implementar un proyecto de regeneraci3n cultural que se extiende pronto por toda la geograf3a vasca. Un proyecto que identifica *a la lengua como el factor m1s significativo de la conciencia colectiva vasca, uniendo los destinos de 3sta a los avatares de aquella* (TEJERINA, 1992: 89). De hecho, y a diferencia de anteriores apologistas de esta lengua, Campi3n

no se limita a escribir eleg3as sobre el declive de la lengua nacional, sino que confiere a la misma un papel esencial en la supervivencia del pueblo vasco, la vincula incluso a cambios cualitativos en la psicolog3a y la moralidad de las colectividades y, en definitiva, establece un an1lisis de las causas de su decadencia, orientado ideol3gicamente pero de clara modernidad al valorar la actuaci3n de los distintos factores (...) La lengua es, pues, el n3cleo de naci3n en Campi3n. No es que rechace las tesis basadas en la raza, que proporcionan un criterio de distinc3n aplicable a los vascos. Pero es la lengua lo que constituye la posibilidad de que un pueblo, ya diferenciado por la raza, adquiera a trav3s de su conciencia hist3rica la seguridad del ser nacional (ELORZA; 1978: 45-46).

En definitiva, la importancia de Campi3n reside en que su actividad no se limita a denunciar la situaci3n del euskera, sino que adem1s de teorizar sobre su realidad —tratando de convertirlo en un factor de modernizaci3n que le dote de utilidad social— impulsa un activismo que intenta romper la tendencia dominante. As3, a

imitación de las Fiestas Euskaras organizadas en Lapurdi en 1853 por D'Abbadie, la Asociación Euskara organiza actos culturales durante la década de los 80-90 (ELORZA, 1979: 38-44). De la misma forma, y a iniciativa del mecenas de Iparralde, Vicente Arana organiza las Fiestas Euskaras de Bizkaia en 1883 (JUARISTI, 1997: 75)¹⁰³.

Sin embargo, aquellas iniciativas del movimiento Euskaro, que de la mano de Campión trataban de regenerar y modernizar la lengua, dotándola de capacidad de comunicación y de peso social (TEJERINA, 1992), acaban perjudicando la imagen del euskera a medio-largo plazo, según recoge ELORZA de SARASOLA (1976). A su juicio, el planteamiento eminentemente folklórico de los Juegos Florales reforzaría, paradójicamente, la reducción del papel funcional del euskera.

En cualquiera de los casos, el grupo de los Euskaros presenta una importancia capital, ya que en sus objetivos políticos trata de concretarse esa contigüidad territorial que se explicita en la aspiración a un movimiento foral vasco-navarro. A su vez, los Juegos Florales son el marco de constantes manifestaciones de afirmación territorial vasca sobre la base de la lengua:

Bizcaya, Gipuzkoa, orobat Araba
Nafarroarekin lau anaya gara
Frantziko irurak ta gu biltzen generala
Zazpirok bear dugu salbatu Euskara (Citado en ELORZA, 1979: 75)¹⁰⁴.

Otro de los textos de Arrese, «Ama Euskerari azken agurrak», se presenta a los Juegos Florales de Elizondo en 1879. Como hemos apuntado, esta edición se celebra de común acuerdo entre la Sociedad Euskara y Antón D'Abbadie, manifestándose como una de las primeras expresiones culturales transfronterizas modernas.

Detengámonos, pues, en la figura multifacética de D'Abbadie. Este era hijo de un zuberotarra emigrado tras la revolución a Sevilla, Londres y posteriormente Dublín, donde nacería el aristócrata. Gracias a la herencia de su fortuna, D'Abbadie se estableció en Urruña, donde además de desarrollar una intensa actividad científica como

¹⁰³ Resulta curioso constatar que Antón D'Abbadie sea una de las pocas personalidades ligadas a la cultura vasca que JUARISTI menciona en su *Bucle Melancólico*, sin ser vapuleada tanto en su memoria como en su actividad por el ex-Director del Instituto Cervantes. En una alusión que JUARISTI hace de éste y de Chao señala que *D'Abbadie estableció premios para los certámenes que contribuyeron en no poca medida a dignificar la literatura en lengua vasca. No se limitaron, ni D'Abbadie ni Chao, a improvisar diversiones de cualquier género para visitantes foráneos. Sentían una verdadera estima por las tradiciones del país y creían que los extraños al mismo tiempo podrían apreciar también la belleza de aquellas* (1997: 65). D'Abbadie se salva de la acidez de JUARISTI, pero no Chao, como ya hemos visto.

¹⁰⁴ Antes de transcribir estos versos de Arrese, ELORZA añade a las argumentaciones del hermanamiento entre vascos de ambos lados de los Pirineos, además de la lengua, la de la raza: *La coronación simbólica de ese futuro euskeldun convergente es la unidad de las siete provincias, hermanadas por la raza y el idioma...* y siguen los versos citados. Seguro que son innumerables los ejemplos de justificación racial del hermanamiento norte-sur (como veremos en Arana). Pero no parece tan evidente en el caso que ELORZA pone como ejemplo, a no ser que tras el término *anaya* (hermano) encontremos connotaciones raciales... a no ser que las encontremos en todo lo que afecta al nacionalismo vasco.

físico, astrónomo, filólogo¹⁰⁵ y explorador, comienza a preocuparse por la realidad vasca de la mano de Chao¹⁰⁶. En esta línea, en 1851 convoca la fiesta «Eliza Bete», y en 1853 fija definitivamente el modelo de los Juegos Florales. Como recoge AGIRREAZKUENAGA, (2005b: 273) en la convocatoria publicada en el *Memorial des Pyrénées* se concretaban las condiciones para la participación en el acto, extendiéndose la invitación a los vascos de ambos lados del Pirineo:

Invitamos a los vascos de más allá de las montañas a contribuir a este concurso *nacional* (la cursiva es nuestra). Unidos por el corazón y por la tradición, los pueblos que habitan las dos vertientes de los Pirineos deben ser animados de una noble imitación para cantar las dulzuras, alabar los encantos del país que aman más que nada (Citado en AGIRREAZKUENAGA, *Ibid.*).

Pero esta clara manifestación de contigüidad territorial sobre la base de una cultura común se carga en la práctica de ciertas dosis de orientación política, como refleja el hecho de que el premio de los Juegos de 1874 lo obtuviese un vasco del sur que globaliza las gestas del carlismo, opción por la que simpatizaba D'Abbadie. Apuesta con el carlismo que conecta con la orientación claramente conservadora de este mecenas de la cultura vasca, que no en vano será uno de los encargados de la difusión por el conjunto de Euskal Herria de uno de los mitos más importantes de la historiografía católica de Iparralde. Así, D'Abbadie recupera la leyenda de Madeleine Larralde¹⁰⁷ — presente en la obra de Haristoy —, y por primera vez, en 1894 (centenario del Horror), impone el tema de la convocatoria de los Juegos Florales de Donibane Garazi. Así, el semanario *Eskualduna* publica una carta suya en la que se reconstruye la historia de esta supuesta joven, contextualizándola en una particular visión de los acontecimientos:

Hace 100 años, Francia, comprendiendo a Iparralde, es sometida por una banda de maleantes, enemigos de Dios (...). Mostrarse cristiano suponía el riesgo de ser guillotinado (...) (citado en HARITSCHELHAR, 1994: 237).

Según su presentación, siguiendo la historiografía católica, la (supuesta) niña de 15 años Madeleine Larralde es detenida tras haber acudido a Bera para ser (supuestamente) confesada. A pesar de las invitaciones de sus opresores para mentir, esta se mantiene firme, y es ejecutada tras cantar ante los presentes el *Salve Regina*¹⁰⁸.

Finalmente, el vencedor del concurso será el Abad Diharrassarry, conocido por haberse presentado en las elecciones de 1893 en el bando de los *xuriak*. De la misma

¹⁰⁵ OYHARÇABAL (1994: 107) atribuye a Antón D'Abbadie las siglas «M.D.-A» que aparecerían escritas en los márgenes de la obra de Coquebert de Montbret sobre el euskera, en las que éste apuntaba la necesidad de contar con la colaboración de un literato vasco para completar su obra.

¹⁰⁶ En 1836 escriben juntos los *Études grammaticales sur la langue basque*, publicado en París por Arthus Bertrand. Las primeras 50 páginas del texto, los «prolegómenos» pertenecen a D'Abbadie. Y en ellas advierte de la originalidad, pureza, simplicidad y riqueza del euskera. Además, el texto finaliza con una bibliografía de esta lengua, en la que el erudito vasco-irlandés censa hasta 70 obras.

¹⁰⁷ Que como hemos comentado es también protagonista de una de las obras de Toti MARTINEZ de LEZEA (2005), «La cadena rota».

¹⁰⁸ Como demuestra GOYHENETCHE (2002) Madeleine ni fue una niña de 15 años, ni parece que la muerte de la verdadera protagonista estuviera relacionada con el más mínimo acontecimiento religioso.

forma, D'Abbadie insiste en la temática en los juegos florales de Bera de 1895 y en los de Maule de 1896.

HARITSCHELHAR (1994) trata de encontrar respuesta a esta obstinación en un contexto marcado en Francia por el debate en torno a la figura de Juana de Arco, reivindicada por unos como representación de la dignidad francesa frente al ocupante, y por otros como expresión de la bondad y el martirio cristiano. En consecuencia, D'Abbadie trataría de ofrecer al País Vasco su particular mártir, con la religión como tema central, y —añadimos— con la dimensión transfronteriza —Madeleine se presenta como una mujer vasca que reniega de la frontera hasta en los tiempos de guerra— como nexo de unión a su actividad cultural. De esta forma, podríamos encontrar en la figura de D'Abbadie la más evidente conexión entre el catolicismo intransigente y el vasquismo de los *xuriak*. Solo que mientras que este último componente se abandona con el paso del tiempo entre éstos, en D'Abbadie se exagera paulatinamente. Así, la dimensión vasquista está presente en la convocatoria de Donibane Lohitzune de 1892, celebrado bajo el escudo del *Zazpiak Bat*. Un acto en el que D'Abbadie *invitó en el discurso final al grito unánime a favor de la unidad de los siete territorios vascos* (AGIRREAZKUENAGA, 2005b: 273).

Fruto de su extensa actividad, este mecenas había sido admitido en 1867 en la *Academie des Sciences* de Francia, siendo elegido presidente en 1892. En 1895 cede sus bienes a la institución a cambio de su compromiso para asumir la financiación de los Juegos Florales y la promoción de la lengua vasca. Sin embargo, la Academia incumple la voluntad de continuidad adquirida tras su muerte en 1897¹⁰⁹.

Pero será Sabino Arana¹¹⁰, primo del organizador de los Juegos Vizcaínos de 1883, quien pasa a la historia por ser el fundador del primer movimiento nacionalista vasco¹¹¹. Arana construye un discurso que —en torno a un catolicismo intransigente— se fundamenta en la raza, las leyes, la personalidad cultural e histórica, y la lengua de los vascos para justificar su ideario independentista: *Hemos dicho, pues, que los elementos o caracteres de la nacionalidad son cinco: 1.º raza, 2.º lengua,*

¹⁰⁹ GABILONDO (2000) realiza un interesante acercamiento a la figura de D'Abbadie, siguiendo la metodología del análisis nostálgico del nacionalismo propuesta por JUARISTI. Así, a juicio del profesor del Centro de Estudios Vascos, el papel del mecenas de Iparralde tras su regreso del continente africano, y sobre todo tras la desaparición de un joven sirviente etíope, debe entenderse desde una lógica colonial que enlaza con su pasado de etnógrafo en Etiopía. La búsqueda de «un nuevo paraíso» antropológico le llevaría, en consecuencia, a catapultar sus esperanzas y su nostalgia imperialista en otro objeto: el País Vasco. Así, siguiendo a ZULAIKA (1986) GABILONDO llega a la conclusión de que la nación vasca puede preceder a los nacionalistas... en antropólogos como D'Abbadie, en tanto en cuanto éstos buscaban en Europa los rastros de pueblos primitivos «perdidos», que encuentran finalmente en «sus naciones».

¹¹⁰ Al existir una amplia bibliografía sobre la figura de Arana no nos detendremos en un análisis detallado del principio racial que inspira su doctrina. Para un estudio exhaustivo ver ELORZA (1979) o CORCUERA (1979 y 2000), LARRONDE (1977) y SOLOZABAL (1975).

¹¹¹ Aunque no es nuestro objetivo patrimonializar o personificar en Arana el origen del nacionalismo, parece un lugar común atribuirle la paternidad de ideología nacionalista originaria. Sin embargo, creemos que tanto en los Euskaros como en los Euskalerrriakos podemos encontrar movimientos nacionalistas que anteceden a la asunción de la «idea» por Sabino de la mano de su hermano Luis. A este respecto, ver NIEVA (1999). Para un análisis de la idea nacionalista en la CAPV y en Navarra, y la extensión de estas redes a Cataluña ver AGIRREAZKUENAGA (2006).

3.º gobierno y leyes, 4.º carácter y costumbre, 5.º personalidad histórica (citado en AGUIRRE, 1987: 87).

Sin embargo, existe una clara jerarquía entre estos elementos, de forma que mientras que los últimos pueden depender —en parte— de la voluntad, solo uno es un hecho «objetivamente» diferencial: la raza (salvedad hecha, por supuesto, de la religión, que trasciende los demás niveles). Y es sobre la esencia de una raza que *debe permanecer intacta y no contaminada* desde donde se entiende la necesidad de preservar las particularidades lingüísticas, jurídicas o culturales. En consecuencia, la raza identifica el «nosotros» y el «ellos», y se refuerza por una lengua, cultura, leyes e historia también diferenciadas. La lengua, por tanto —y a diferencia de las anteriores figuras que hemos apuntado— no es más que un instrumento para preservar la pureza racial. Es la raza, en definitiva, el fundamento desde el que se sustenta la territorialidad que delimita al pueblo vasco, primera de las condiciones de movilización étnica a las que alude LETAMENDIA; es la raza la que explica la contigüidad territorial de la nación.

Paradójicamente, siguiendo a AGUIRRE (1987), si la raza es el más importante que la lengua, mucho más lo será que el propio territorio. Así, rompiendo con la tradición de Garat, Larramendi o Chao, Arana incorpora una visión que trasciende el medio en el que se inserta el pueblo vasco, como si «Euzkadi» surgiera «como una isla en medio del océano»:

Nosotros, los euskerianos, debemos saber que la Patria se mide por la raza, la historia, las leyes, las costumbres, el carácter y la lengua; y que esta Euskeria nuestra podría ser tan Euskeria, asentada en las estribaciones occidentales del Pirineo y en el Golfo de Bizkaia, como trasladada a una isla del Pacífico o a las costas de los Grandes Lagos africanos; así como no sería tal Euskeria la que, si las cosas siguen como hasta ahora, habrá de resultar, andando el tiempo, constituida por una raza maketa en esta tierra (Citado en AGUIRRE, 1987: 90).

Si la raza desaparece, en consecuencia, el pueblo vasco pierde su sustrato sociológico; incluso si todo lo demás se salva, desaparecería también el pueblo vasco: *si desapareciese nuestra raza de estas montañas y (...) se constituyese la confederación de sus seis Estados parciales, y cada uno de estos se estableciese con la respectiva tradición de nuestra raza, con nuestra lengua (...) esta Euskeria no sería nuestra Patria, sino otra Euskeria diferente: extinguidos los miembros de una familia, extinguida queda la familia entera (Ibíd., 91).*

Sin embargo, y antes de introducir un nuevo elemento, quisiéramos vincular el concepto racial de Sabino con la dimensión instrumental que liga el nacionalismo, también, con la modernidad. Ciertamente, se han vertido ríos de tinta sobre el racismo de la ideología aranista. Para algunos, esta marca persiste en el tiempo en el nacionalismo vasco desde Arana hasta Arzallus pasando por Gallastegi, KRUTWIG, Mirande y Txillardegui (JUARISTI, 1997), para otros es sustituido nuevamente por la lengua primero y la voluntad después (LORENZO ESPINOSA, 1997).

En cualquiera de los casos, existe un punto de encuentro entre interpretaciones tan contradictorias, un origen compartido por casi todos los analistas: la orientación racista (o xenófoba) del nacionalismo en Arana es fruto de la crisis de la sociedad tra-

dicional y su entrada de la modernidad. Y la expresión más evidente se encuentra en la industrialización de amplias zonas de Bizkaia y la consiguiente y masiva llegada de inmigrantes¹¹². Como apunta LINZ (1986: 30) este *racismo ha sido definido como defensivo y obviamente presentaba en la práctica muchas dificultades para su implantación y progreso. Era una respuesta lógica, aunque extrema, a la creciente importancia de la inmigración en Bilbao y a la proporción de inmigrantes en los barrios obreros. En definitiva, el ruralismo se opone al industrialismo, relacionado con una hostilidad contra la naciente burguesía capitalista y sus lazos con España, y cada vez más con la monarquía*. Ideas primordialistas asociadas con el rechazo a la modernidad que, a juicio de LINZ (1986), MEES *et al* (1999) y CORCUERA (1979) fueron adaptadas, modificadas y en gran parte abandonadas en el seno del PNV, sobre todo cuando deba gestionar desde el poder esta modernidad que rechazaba en su origen (GURRUTXAGA, 2000). Una cuestión que nos remite al segundo de los elementos que LETAMENDIA (1997) identifica como condiciones para la movilización étnica: la presencia de una élite capaz de dotar de contenido político a los elementos culturales.

5.1.2. *El peso de las élites*

La concepción según la cual son necesarias ciertas élites capaces de elaborar el discurso nacionalista remite, nuevamente, a la noción de modernidad. En este sentido, parece obvio que el nacionalismo de Sabino es una reacción a ésta. Sin embargo, la propia práctica de Sabino, su horizonte político, y más aún, la evolución del nacionalismo tras su muerte no es más que una de las formas de responder a la modernidad.

Dicho de otra forma, la doctrina elaborada es la respuesta de ciertas élites —CORCUERA (1979: 208) las identifica (valiéndose de la composición de los asistentes al Discurso de Larrazabal) como un *sector (...) vinculado con la nueva sociedad urbana e industrial*— a una modernidad que fluye del centro político español¹¹³. Una modernidad a la que pronto (e incluso también, en parte, en Arana) se opone otra que se asienta en la vocación de la periferia económica vasca para convertirse en centro político en el futuro.

¹¹² Por el contrario, como advierte ELORZA (1979: 75), el Movimiento Euskaro elabora sus ideas a partir de la crisis del Antiguo Régimen, lo que explica el peso del foralismo; en Arana, sin embargo, *los mismos argumentos y muchas veces los mismos símbolos* —que los fueristas— *se insertan dentro de una determinada respuesta a las condiciones de la industrialización. De ahí el corte cualitativo que, a pesar del evidente parentesco, separa aún a estos precursores del fundador del nacionalismo*.

¹¹³ *Nos encontramos ante burgueses, relativamente liberales, a los que no podía satisfacer la política de acercamiento al integrismo a la que estaban abocados los sectores de Sagarmínaga. Sus planteamientos fueristas les impedían optar por el republicanismo, como habían hecho algunos sectores de la burguesía no oligárquica, y mucho menos integrarse en los partidos turnantes, de quienes les separaba tanto la ideología como los intereses económicos y políticos (...). En definitiva, necesitaban una vía política autónoma, que bien podría ser el nacionalismo separatista propugnado por Arana*. Recordemos, en este sentido, que el desencuentro entre parte de los comensales con Arana en el discurso de Larrazabal no es de repulsa ante los planteamientos de Arana. La discusión entre le grupo de Sota y Sabino no se plantea sobre la validez de la reivindicación independentista para Vizcaya, sino, inicialmente, sobre si dichos planteamientos eran o no los de la Sociedad Euskalerra (Ibíd., 211).

En definitiva, asistimos a una práctica de modelación elaborada por una élite urbana e industrial que, como apunta GURRUTXAGA (2000: 32-33)

condensa cuatro hechos significativos. En primer lugar, construye una idea de comunidad que permite a los sectores tradicionales identificarse con el marco de referencia que encuentra la legitimidad de la acción social y la propuesta política en la persistencia construida de la tradición. En segundo lugar, organiza la tradición y la transforma en propuesta política. Dicta así el discurso político, explica la crisis de la sociedad y dice cómo salir de ella: qué hacer para ser otra vez ellos mismos. En tercer lugar, construye una estructura de comunicación que tiene al *batzoki* como centro, y traslada el proyecto socio-comunitario a los actores y difusores de la tradición. Finalmente, inventa la teoría comprensiva de la diferencialidad vasca que explica a los individuos porqué son lo que son¹¹⁴.

Cuatro elementos que forman parte de una construcción que es elaborada y reelaborada constantemente por parte de las élites locales de las provincias de Bizkaia y Gipuzkoa, sentando las bases para la asunción de la narración nacionalista por parte de la ciudadanía.

5.1.3. *El sentimiento de urgencia*

Ya hemos apuntado cómo el tercero de los elementos, la sensación de urgencia —en este caso derivada de la crisis de la sociedad tradicional por la industrialización y la masiva llegada de inmigrantes—, es una evidencia subrayada en todos los análisis sobre el origen del nacionalismo vasco: una sensación de urgencia que se amplifica, además, por los efectos de la abolición foral. Este sentimiento de urgencia, en última instancia, se asienta sobre un tópico ya presente en Garat o Chao: el de la decadencia vasca. Sin embargo, en el caso de Arana, esta decadencia adquiere tintes dramáticos que generan una actitud defensiva y profundamente anti-española: la corrupción y la decadencia vasca se asocia así al riesgo de la irreligiosidad, que sería el resultado del contagio del pueblo vasco con el español (y con el francés)¹¹⁵.

¹¹⁴ A juicio de GURRUTXAGA, esta construcción puede excluir a aquellos que no son integrados por los precarios mecanismos de socialización «nacional». Y como para afirmar el espacio propio —como toda identidad— la nacionalista vasca niega la referencia al «otro» sobre la base de la raza y la lengua, finalmente el concepto de sociedad puede acabar por vincularse al de comunidad y más en concreto al de la comunidad nacionalista. Sin embargo, también apunta GURRUTXAGA (2000) una cierta metamorfosis del nacionalismo que permite la superación de algunas de sus contradicciones, como la existente entre tradicionalismo y democracia, resuelta con la participación republicana y anti-franquista del nacionalismo; el abandono del confesionalismo; la revisión de la definición étnica de la nación; y finalmente, el pragmatismo instrumental y pluralista que se impone al maximalismo primordialista en la gestión autonómica. En definitiva, el nacionalismo vasco debe responder a la necesaria adecuación de la dimensión ideológica (independentista) a la instrumental (ampliación de sus receptores). Una realidad que, según LETAMENDIA (1997) obliga a todo movimiento periférico a abrir sus «fronteras identitarias» para incorporar a nuevos sectores a su proyecto político. Lo que explica el carácter más «social» del discurso nacional tradicional vasco, en comparación con otros nacionalismos de centro-derecha (IBARRA, 1999)

¹¹⁵ O cuando menos con las autoridades de la III República, impregnadas de un laicismo que lleva a Arana a realizar uno de sus pocos llamamientos a la sublevación de los vascos del norte, no solo por razones raciales o identitarias, sino también religiosas (vid. *Infra*).

Como hemos descrito, frente a esta situación, ciertas élites locales elaboran un discurso reactivo a la modernidad emanada del centro español, al que oponen una modernidad periférica, aunque en clave tradicional. Así, la raza constituye la esencia de una diferencialidad vasca que justifica la legitimidad de su proyecto. Pero, además, se hace necesario que todo este conglomerado pueda pasar la prueba de la historia: es imprescindible rescatar/construir el pasado de la nación que se propone edificar. Así, el futuro al que aspira la propuesta nacionalista, aunque responde a la sensación agónica del presente, ancla sus raíces en un pasado glorioso.

5.1.4. *La reconstrucción de la historia*

En consecuencia, Sabino Arana recupera/inventa una historia asentada en una independencia ancestral de los vascos, cuya quintaesencia son los derechos forales. *Bizkaia por su independencia*, se convierte en el relato de la lucha heroica de un pueblo por su libertad, y todas las batallas y fantasías por él narradas son la recuperación de un imaginario basado en el mito de la libertad y el igualitarismo vasco. Desaparece todo rastro de lucha de clases, se idealiza lo rural, se remodela la teoría del Pacto señorial y se instaura un monoteísmo católico que ancla sus raíces en los ancestros. Una invención de la tradición que mana, como hemos visto, de la historiografía romántica de autores como Chao, que había convertido a los vascos en el pueblo de Aitor, y a éste en el Abraham de los vascos. En definitiva, a juicio de MEES *et al* (1999: 41) tres son los elementos rectores de la reinterpretación histórica sabiniana: *la independencia originaria, la trayectoria histórico-política en libertad de los territorios vascos desde tiempos inmemoriales hasta el siglo XIX y la pérdida de esta libertad como consecuencia de la agresión del sistema liberal español*.

Este proceso de reconstrucción de la historia es algo propio de todo nacionalismo. Como apunta BERIAIN (2003¹¹⁶)

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

Un proceso presente en el nacionalismo: con Estado o sin Estado, deberíamos añadir¹¹⁷. Leyendas noveladas o relatos míticos... poco importa; ya que lo verda-

¹¹⁶ Sin paginar, tomado de http://www.unavarra.es/puresoc/pdfs/c_salaconfe/beriaian2.pdf

¹¹⁷ En cualquier caso, en parte compartimos con BERIAIN el carácter prerreflexivo de la identidad nacionalista Sabiniana, cuya plausibilidad se sitúa «fuera» del horizonte de acción y decisión humanas: en el Jaungoikoa del JEL. Sin embargo, también es cierto que creemos que la evolución posterior del nacionalismo vasco se encuentra no solo en

deramente relevante desde un punto de vista sociológico es el por qué éstas tienen importancia conformar y dar valor al ideal nacionalista.

5.1.5. Entre el primordialismo y el modernismo: entre el nacionalismo cultural y el cívico

En definitiva, a la hora de abordar el análisis del primer nacionalismo vasco debemos contextualizar las dimensiones eminentemente primordialistas y esencialistas de su discurso originario en el contexto de la eclosión de la modernidad en una sociedad hasta esas fechas percibida mayoritariamente como homogénea y tradicional.

Por eso compartimos la posición de DOUGLASS (1989), que aporta una sugerente crítica a las teorías que se acercan al nacionalismo desde aproximaciones instrumentalistas (modernistas) y primordialistas (esencialistas), aplicando sus planteamientos al caso vasco. Frente a las primeras, que se centrarían en el papel contingente y racional del nacionalismo, éste plantea la necesidad de dar respuesta a preguntas que van más allá de los intereses de los actores, intentando resolver la paradoja que este enfoque no resuelve: por ejemplo, los componentes *altruistas del nacionalismo, y más aún del nacionalismo violento*. A su juicio, estas aproximaciones *al análisis de los movimientos nacionalistas* —muy vinculadas a las propuestas de la Acción Racional de OLSON— *examinan sus cuerpos más que sus almas* (1989: 101).

Por el contrario, las visiones primordialistas pueden aplicarse en el caso del nacionalismo vasco, a juicio de DOUGLASS, desde seis perspectivas: (1) un mito de orígenes, tanto espacial como temporal, que nos cuente cuándo nacimos, dónde vivimos; (2) un mito de emigraciones y/o liberación, que dé cuenta de nuestras andanzas y de nuestro camino a la libertad; (3) un mito de procedencia, con especial énfasis en la naturaleza de los antepasados; (4) un mito de una edad heroica, pasado idealizado, edad de oro en la que la comunidad era grande y gloriosa; (5) un mito del declive comunal, y (6) un mito de renacimiento, de despertar de la comunidad que implica un llamamiento contemporáneo a la acción.

Todos estos elementos están presentes en la construcción del nacionalismo vasco elaborada por Arana; y antes que él en Garat (a excepción de la última) o Chao. Pero, como hemos visto también, no son tan importantes por su veracidad o falsedad como por su capacidad de ser difundidas entre la población. Sin embargo, y en lo que respecta a su falsedad (aunque poco nos importa que sea pretendida o real), también compartimos las salvedades que establece DOUGLASS (1989: 108). A su juicio, en ocasiones *no se debe ocultar el hecho de que los elementos étnicos no están desprovistos de argumentación científica basada en evidencias demostrables, o al menos plausibles*. Además, compartimos la opinión de DOUGLASS —similar a la de MAIZ

el referente «interno» (voluntad) para establecer el «ellos-nosotros», sino también en torno al eje «arriba-abajo» propio de la eclosión del movimiento obrero, también organizado desde los sectores nacionalistas. A este respecto resulta interesante el análisis de LORENZO ESPINOSA (1991) sobre la figura de Elias Gallastegi, fundador de Jagi-Jagi.

(2004), pero aplicada al caso vasco— en el sentido de que esta aproximación en ocasiones esconde la voluntad de presentar a los nacionalismos (sobre todo los periféricos) como reaccionarios por definición y esencia. Más al contrario, como hemos apuntado, el propio fundamento del nacionalismo le obliga a tener una *orientación futurística implícita en sus pretensiones, aunque solo sea por el hecho de que están exigiendo la renovación del orden social existente*.

Una orientación «hacia el futuro» que se hace más evidente cuando Arana explicita un proyecto compartido entre los vascos del norte y del sur.

5.2. Sabino Arana y el *Zazpiak Bat*

Sabino Arana elabora el discurso nacionalista y pone en pie un aparato organizativo que crece gracias a la asunción de la necesidad de una movilización total de la comunidad tras la entrada definitiva de las ideologías de masas en las primeras décadas del siglo xx. La extensión sectorial es evidente con la creación de Emakume Abertzale Batza o los Mendigoizales, diarios y semanarios donde propagar la idea..., etc. (a este respecto ver los esquemas de DE PABLO *et al.*, 1998). Sin embargo, el nacionalismo vasco es deudor del origen local y del contexto en el que surge: su extensión territorial será compleja (MEES, *et al.* 1999; PEREZ-NIEVAS, 2003), y como veremos, Iparralde pronto queda al margen de las prioridades estratégicas del PNV.

Uno de los pocos trabajos en los que se sintetizan las referencias más relevantes de la obra de Sabino en relación con los territorios del norte es la obra de Jean Claude LARRONDE (1977 y 1994). El punto de partida se sitúa en una máxima, la del «7 = 1» que Sabino habría recogido de los juegos florales de 1891, aunque, como apunta LARRONDE, la dote de un nuevo contenido político, más allá de la dimensión cultural que presentaba hasta ese momento¹¹⁸.

¹¹⁸ Como recoge ALTZIBAR (1997), en esta celebración es presentado un poema por un autor desconocido titulado «Ama Euskarari, Zazpiak Beti Bat», en el que se puede leer esta leyenda con las primeras letras de cada verso:

Zuben anaiak izango gera bizi artian,
 Adierazten dizuet gogoz biyotzetikan,
 Zazpiak bada lotsaz ez gaiten geldi atzian,
 Pozik alegin egin dezagun aman gatikan,
 Izan liteke negar eginaz guregatikan,
 Arkitutzia buru makurka baztar batian,
 Korri mutilak jarri gaitian danen gatikan
 Barkaziyua eskatutzeko bere aurrian.
 Euskaldun danak ama euskara maita dezagun,
 Ta biyotzetik jaungoikoari beti eskatu.
 Idukitzeko bere onduan gau eta egun
 Bere barrunen gaitzik beinere ez dedin sartu,
 Ama betiko izango gara zurekin lagun
 Ta guregatik irudipenik ez inoiz artu.

Así, la vocación transfronteriza de la comunidad vasca se explicita tempranamente en el artículo 8 de los estatutos de Euskeldun Batzokija de 1894, en el que se concreta la hermanad de las provincias vascas y el proyecto de confederación de Bizkaia con los otros *seis pueblos, para conformar el conjunto llamado Euskalerría*.

Siendo Vizcaya, por su raza, su lengua, su fe, su carácter y sus costumbres, hermana de Alaba, Benabarra, Gipuzkoa, Lapurdi, Nabarra y Zuberoa, se ligará o confederará con estos seis pueblos para formar el conjunto llamado Euskalerría (Euskería), pero sin mengua de su particular autonomía. Esta doctrina se expresa en el principio siguiente: «Vizcaya libre en Euskería libre» (Citado en AGUIRRE, 1987: 87).

En este sentido, como apunta LARRONDE (1994), aunque el Euskeldun Batzokija surge en Bizkaia, seis meses después de su fundación se abre a los vascos del resto de las provincias.

A juicio de este historiador, el pensamiento de Sabino prioriza el conjunto vasco sobre el bizkaino (*Porque los bizkainos serán bizkainos cuando son patriotas; pero antes que bizkainos son vascos. Y si es preciso sacrificar toda Bizkaia para salvar la raza vasca, se avendrán a ello*, citado en LARRONDE, 1994: 32). Por ello, el fundador del nacionalismo ejercía un papel pedagógico, no dudando en reaccionar ante las «confusiones» de periodistas y analistas, que vinculan a Iparralde con Francia. Merece la pena citar de nuevo las frases de Arana en torno a las palabras del Delegado del Ministerio de Instrucción Pública durante el Congreso de la Tradición Vasca de Donibane Lohitzune, con las que iniciábamos este viaje:

He aquí el caso más curioso del mundo: un pueblo, una raza, que tiene una patria pequeña y varias patrias grandes: los españoles y los hispanófilos nos dicen que nuestra patria grande es España; los franceses y los francófilos nos aseguran que nuestra patria grande es Francia.

He aquí un hijo que tiene dos padres... que es como si no tuviera ninguno.

He aquí dos hermanos que tienen distintos padres.

He aquí a Francia y España jurando y perjurando ser madres del pueblo Euskeriano (citado en LARRONDE, 1994: 33).

AGUIRRE (1987) comparte una visión similar a la de LARRONDE. A su juicio, aunque el modelo nacional vasco integrado bajo la fórmula de la Confederación se amplifica tras la creación del vocablo Euzkadi en 1901 —que identificó como el símbolo de la nación vasca— su concepción transfronteriza es anterior. Para ello, este profesor cita como prueba varios escritos de 1894 y uno de 1897, parte del cual reproducimos por su interés:

El nacionalismo aspira, como es sabido, a la independencia absoluta del pueblo vasco, restaurándose éste conforme a lo esencial de su tradición religioso-política y constituyendo a la parte de acá del Pirineo y del Bidasoa (ya que la otra la juzga insostenible) la Confederación de todos los antiguos estados de la Raza. Sabido es que éstos son seis: Laburdi y Zuberoa, al norte del Bidasoa y el Pirineo; Vizcaya, Gipuzkoa y Araba al sur; Nabarra a un lado y a otro de dicha línea (Citado en AGUIRRE, 1987: 88).

Esta afirmación, sin embargo, es aparentemente contradictoria. Por una parte, significaría que Arana asume, como decimos, la concepción territorial transfronteriza de la nación vasca incluso antes de la formulación euzkotarrista. Sin embargo, esta cita también denota una falta de confianza en la concreción de su ideal al otro lado del Pirineo. Así, Arana parece reconocer la dificultad para lograr la difusión de sus ideas en Iparralde, inmersa en pleno proceso de construcción del Estado pilotado por la III República. Parecería, en consecuencia —como sugiere AGUIRRE—, que Arana reconociese una posible distanciaci3n entre las dos vertientes del Bidasoa, resultado probable del cierre absoluto de la frontera que divide a ambos Estados durante ese periodo.

Por contra, CORCUERA (1979 y 2001) contextualiza la relaci3n entre los vascos de ambos lados de la frontera en la dial3ctica que existe en la obra de Sabino en torno al Bizkaitarrismo y el euzkotarrismo. Para 3ste —a diferencia que para LARRONDE o AGUIRRE— Arana no se define como nacionalista vasco inicialmente, sino como nacionalista vizca3no. Un bizkaitarrismo que es el resultado de los planteamientos fueristas de la 3poca, que deber3an ser de car3cter provincial ya que *no existen los fueros «vascos», existen fueros distintos en cada uno de los territorios, distintos pese a la semejanza estructural de las instituciones pol3ticas de todos ellos* (CORCUERA, 2000: 378). Sin embargo, como reconoce el autor en relaci3n con el caso navarro, *pese a los elementos diferenciadores, son obvios los rasgos comunes —3tnicos, lingü3sticos, culturales...— existentes entre los cuatro territorios vascos; y es obvio tambi3n que, al ser amenazados sus distintos fueros al mismo tiempo y por las mismas razones, se hubieron de incrementar los sentimientos de comunidad entre los cuatro de la Euskal Herria peninsular* (Ib3d.).

En consecuencia, la argumentaci3n racial —y cultural, lingüística e hist3rica— sobre la que Arana justifica el nacionalismo vizca3no, le obliga a extender su discurso a aquellos territorios que comparten con el primero su diferencialidad. Por eso, argumenta CORCUERA, la justificaci3n del nacionalismo le impele a Sabino a plantear alternativas similares para las *distintas naciones vascas*. La historia de independencia que justifica el nacionalismo bizkaitarra, en consecuencia, es la *que hab3a hermanado a todos los territorios vascos, hermanos adem3s por raza (...) y poseedores todos de distintos dialectos de la misma lengua* (2000: 379). Desde aqu3 se explica la propuesta confederativa de los estatutos del Euskeldun Batzokija, que en este caso incluyen tambi3n a las tres provincias de Iparralde. Finalmente, la extensi3n de su audiencia al norte —aunque limitada, como veremos— facilita la incorporaci3n de la dimensi3n territorial a su discurso. En consecuencia, para 1901, fecha en la que Arana inventa el t3rmino Euzkadi —que permite delimitar al conjunto de los euzkos o poseedores de la raza vasca— cristaliza tambi3n —definitivamente— el discurso pol3tico del *Zazpiak Bat*.

Desde el punto de vista de su articulaci3n interna, el proyecto confederativo de Arana presenta un car3cter profundamente democr3tico a juicio de LARRONDE (1994), al basarse en el *respeto absoluto de la confederaci3n hacia las constituciones forales de cada uno de los territorios, dotando a los estados confederados de*

plena soberanía, incluso a la hora de decidir la participación o secesión de la confederación, y reduciendo a la mínima expresión el marco de competencia confederal (Ibíd., 43). Así, en el artículo citado anteriormente de 1897, «El partido carlista y los Fueros vasko-nabarras», Arana enuncia las bases sobre las que se edificaría la Confederación Vasca:

1.º (...) sólo se haría esa confederación constituyéndose por voluntad libre y expresa de todos y cada uno de los Estados vaskos y teniendo todos los mismos derechos en la formación de sus bases.

2.º (...) una vez establecida aquella, dentro de ella, tendrían siempre todos los Estados los mismos derechos e idénticas obligaciones.

3.º (...) la Confederación no les ligaría más que en el orden social y en el de las relaciones con el extranjero, permaneciendo en los otros con la misma absoluta independencia tradicional (Citado en AGUIRRE, 1987: 88).

Sin embargo, como recoge CORCUERA (2001: 380-382), a medida en que la organización nacionalista se extiende en el territorio peninsular, se acota la teoría confederal, hasta el punto de que Luis Arana acabe restringiendo el derecho de separación. Una tensión concretada en la pugna entre dos concepciones: una de carácter territorial, asentada sobre la soberanía provincial; y otra visión pan-vasquista que sólo confiere soberanía al conjunto de la población vasca; tensión hasta la fecha no resuelta en el nacionalismo¹¹⁹.

¿Cual sería la esencia de esta Confederación?, se pregunta AGUIRRE (1987). En primer lugar, salta a la vista que no encontramos en Arana rastros de argumentaciones históricas¹²⁰, que sí son más comunes en la doctrina e ideología nacionalista posterior: *para fijar las bases de la Confederación nacional —dice Arana— de nada podría servirnos la tradición; puesto que no ha existido aquella en la historia* (Citado en AGUIRRE, 1987: 89). En consecuencia, a falta del cimiento histórico que observábamos en Garat o Chao, Arana debe pivotar su proyecto nacional transfronterizo en la raza, como ya hemos visto, y en la religión (que en la práctica se sitúa por encima de la anterior dimensión):

En el discurso de Arana es indudable que dos lazos confederativos son necesarios para que la unión nacional sea sólida y duradera: la raza y la religión. La primera es la materia nacional; la segunda, el espíritu que la informa.

¹¹⁹ En este sentido, Arana es pionero, quizá por necesidad argumentativa —poco importa actualmente— de una concepción que asienta el principio de la territorialidad en la voluntad y adhesión de las comunidades, lo que se concreta en la configuración provincial de la CAPV, y, a nuestro juicio, en el articulado del nuevo Proyecto de Estatuto para Euskadi, más allá de las declaraciones de principios de su preámbulo. Por el contrario, la Izquierda Abertzale oficial —labelizada, como señalan algunos— rechaza este principio en nombre de la soberanía del conjunto de Euskal Herria; cuestión que es contestada por la periferia de la Izquierda Abertzale, Aralar y Abertzaleen Batasuna, en las respectivas periferias navarra y vasco-francesa. En paralelo, y como también veremos, el nacionalismo histórico, el PNV, debe convivir durante décadas con la contradicción que supone contar con una doctrina para 7 territorios, y una práctica en 4 de ellos.

¹²⁰ Algo que también detectan LARRONDE (1977) y CORCUERA (1979).

«He aquí, pues, las dos bases fundamentales de la unión de los estados euskerianos para constituirse en la confederación nacional: la unidad de raza en lo posible; unidad católica» (Citado en AGUIRRE, 1987: 89).

Ya hemos comentado cómo la dimensión racial es una de las bases sobre las que se asienta la contigüidad que necesita todo nacionalismo para argumentar su proyecto de unidad territorial. También hemos visto la imagen que Arana tiene sobre la difícil extensión de sus ideas en el norte. Finalmente, acabamos de mencionar el papel primordial que otorga a la religión en su corpus argumentativo. Por eso no extraña que uno de los pocos textos en los que hace referencia directa a Iparralde, animando a la acción a los vascos continentales, se centre explícitamente en la cuestión religiosa, además de en la dimensión identitaria.

¡Oh, vosotros, vascos de la derecha del Bidasoa y del norte del Pirineo! ¡Hermanos nuestros que sufrís el yugo de esa Francia impía! Decíme ¿lo soportáis resignados y os sentís bajo él complacidos? ¿Más queréis ser franceses que vascos, aún a cambio de exponeros a dejar de ser cristianos? O ¿es que habéis perdido ya la memoria de vuestro origen, desconocéis ya vuestro hogar y no queréis reconocer a vuestra madre? ¿Ignoráis, por ventura, que no sois galos, ni latinos, sino vascos? ¿Habéis olvidado vuestra historia, y ya no tiene para vosotros ningún sentido la palabra independencia? ¡Oh no! La sangre que corre por vuestras venas no os permitirá negar a vuestra Patria. A las puertas de vuestro corazón llama con recios golpes el llanto de vuestro pueblo. ¡Despertad, al fin, y enjuagádselo! Si fuerte es quien os esclaviza, ya hay en el mundo quien pueda dominarle (...) ¡Despertad por fin! Si hoy no despertáis no es que estéis dormidos, sino muertos (Citado en AGUIRRE, 1987: 89-90).

¿Guiño a unos sectores católicos, que él bien sabe —porque vivió largos periodos en Iparralde— son la élite portadora de la cultura vasca, y que podrían verse seducidos por su soflama católico-patriótica? ¿Reflejo del peso de la religión en su concepción? ¿Reconocimiento de la dificultad de entablar un proyecto sobre claves políticas étnicas, identitarias o raciales?... Probablemente las tres cosas...

En cualquiera de los casos, sí que creemos que el concepto sabiniano explicita un proyecto político para las siete (o seis) provincias, que se asienta en la hermandad de los vascos del norte y el sur del Bidasoa. Pero, como veremos —y como sucede en todas las familias— esta hermandad nacionalista evoluciona sobre una asimetría clara, que condiciona la relación entre ambos «hermanos» vascos. En consecuencia, el tardío alumbramiento del nacionalismo en el norte deja su huella, de forma que, desde ese momento, el hermano mayor se siente legitimado para aleccionar a su «hermano pequeño del norte». De la misma forma, la situación de urgencia que se vive en el sur desde 1936 (y también desde los 70) convierte a este territorio, como no podía ser de otra forma, en la «retaguardia del nacionalismo vasco de Hegoalde». En consecuencia, las débiles expresiones nacionalistas del norte deben centrar gran parte de sus esfuerzos en el socorro a los compañeros del sur, desviando sus fuerzas, dificultando la implementación de una actividad adecuada a las necesidades y a la realidad particular de su territorio. Pero, paradójicamente, la llegada de los exiliados (sobre todo los de ETA) también fortalece estas ideas, ya que los refugiados se convierten en referente y en un elemento de socialización nacionalista sin parangón.

En cualquier caso, como veremos a continuación, las ideas nacionalistas elaboradas en Bizkaia traspasan pronto la frontera —antes de la llegada de los primeros refugiados de la Guerra Civil— y sedimentan en un pequeño núcleo de vasquistas, demostrando el carácter poroso de la demarcación estatal que divide a Euskadi. Así, entre 1933 y 1937, el movimiento Eskualerrista de Lafitte trata de buscar su propio camino, asumiendo las bases doctrinales del nacionalismo, pero convirtiéndolas en regionalismo ante la imposibilidad de superar la contradicción abierta por Garat y Chao entre la «pequeña patria vasca» y la «gran Patria francesa». Una gran patria, de la que no se reniega... todavía...

Capítulo 6

LAFITTE: MUERTE Y «RESURRECCIÓN» DE LA IDENTIDAD VASCA: EL MOVIMIENTO AINTZINA

Pasarán casi cuatro décadas desde el surgimiento del PNV hasta la primera expresión política del vasquismo en Iparralde. Y decimos vasquismo y no nacionalismo ya que, como veremos, no es el separatismo, sino el regionalismo, el objetivo que guía a los Eskualerristas. 40 años que permiten constatar el camino inverso al que se asiste en el desarrollo de la identidad vasca a ambos lados de la frontera, con la década de los setenta del siglo XIX como punto de partida. Así, por una parte, los acontecimientos de este periodo en el caso español vienen marcados por el sentimiento de urgencia que se deriva de la pérdida foral y de los efectos de la industrialización, precipitando el surgimiento del nacionalismo. Por el contrario, este periodo se inaugura en Iparralde con el comienzo de una política de consolidación estado-nacional de la mano del nuevo régimen que se instituye con la Tercera República. Y con ella se inicia el peregrinaje que posibilita la definitiva integración de la ciudadanía vasca a la Nación francesa, evidente sobre todo tras la I Guerra Mundial.

En consecuencia, el vasquismo, organizado de la mano del Padre Lafitte, ve la luz en el punto clímax de la crisis de la identidad vasca en Iparralde; y también en el momento de máxima efervescencia nacionalista en Hegoalde: la década de los 30 del pasado siglo. Por esta razón, antes de entrar al análisis de este movimiento Eskualerrista, debemos detenernos para observar el convulso panorama al que se enfrenta Iparralde entre 1870 y 1930: un panorama caracterizado por la tensión entre el mundo rural y el urbano, el republicanismo y el conservadurismo, el laicismo y el catolicismo. Todo ello mediatizado por la acción voluntaria de un Estado francés que trata de consolidarse, convirtiéndose en modelo nacionalitario que se enfrenta —primero en el plano de las ideas y después en la práctica— con el nacionalismo alemán. Un choque de trenes entre dos conceptualizaciones de la Nación que no solo atrapa a miles de jóvenes vascos en las trincheras, sino que quita parte del oxígeno del habían respirado hasta ese momento las «identidades provinciales».

En definitiva, el período 1870-1930/40 se convierte en una suerte de escenario privilegiado en el que asistimos en Iparralde a la eclosión de las fracturas políticas propias de la modernidad europea. Unas fracturas que ROKKAN (1970) y SEILER

(1980), así como LETAMENDÍA (1997), esquematizan para identificar las familias de partidos existentes en el viejo continente:

- Por una parte, el *cleavage Iglesia/Estado* opone a los partidos clericales y los anticlericales: mientras que los primeros apuestan por reforzar la influencia política y social de la Iglesia, los segundos proponen la separación entre ésta y el Estado, así como la secularización de la vida social. Esta división genera dos familias de partidos: en la vertiente clerical la democracia-cristiana, que es heredera de las luchas político religiosas del pasado, y que juega un papel determinante en Iparralde desde el primer cuarto del siglo xx; en la vertiente anticlerical aparece una familia de partidos que podemos calificar como laicos o seculares, representados por el republicanismo progresista del Hexágono. Como veremos, el conflicto que opone en Francia (durante el periodo que abordamos a continuación) a las formaciones más conservadoras con las más progresistas deviene en Iparralde en una clara oposición entre los republicanos laicos («gorriak») y los conservadores católicos («xuriak»).
- Por su parte, la fractura *centro/periferia* —al igual que la anterior, de origen cultural—, opone a las familias de partidos centralistas de los regionalistas, autonomistas, federalistas o independentistas. Como derivación de la misma, podemos diferenciar entre formaciones abiertas a la descentralización del Estado, y partidos cerrados a cualquier modificación del sistema administrativo. Y aunque ni el nacionalismo ni el regionalismo vasco se explicitan —más allá de expresiones culturales y no políticas— en el periodo 1870-1930 en Iparralde (los Eskualerristas nacen en 1933), los sectores católicos (*xuriak*) tratan de instrumentalizar los elementos étnicos para arraigarse en las zonas más tradicionales, mientras que los *gorriak* se aferran a los principios culturalmente homogeneizadores de la III República. En cualquiera de los casos, esta oposición presenta un carácter instrumental en muchos casos, de forma que el vasquismo de la mayor parte de las élites conservadoras pierde fuerza con la consolidación definitiva de la III República en Iparralde tras la entrada del nuevo siglo, y sobre todo tras la I Guerra Mundial. Desde ese momento se explicita en la mayor parte de estos sectores una clara adhesión al nacionalismo francés excombatiente (aunque, para ser comprensible el discurso se realice en muchas ocasiones en euskera).
- En tercer lugar, el *cleavage sector primario/sectores secundario y terciario* opone los intereses urbanos, comerciales e industriales de los campesinos. Genera una única familia que se basa en la defensa de los intereses del mundo rural: los partidos agrarios. En cualquier caso, esta expresión política sólo se hace evidente a finales del siglo xx (con la creación de la CNPT). Pero no cabe duda que en el fondo de la pugna entre *gorriak* y *xuriak* se encuentra también la oposición entre dos concepciones que se asientan, una sobre la defensa de la modernización que se inicia en las urbes costeras y ciertos enclaves industriales del interior; y otra en la reacción tradicional a esta modernización refugiada en el espacio rural. Algo que no es privativo de Iparralde, sino del conjunto de Francia, como ha demostrado WEBER (2005).

—La última fractura, *poseedores/trabajadores*, diferencia los intereses del capital y del trabajo, determinando las dos familias de partidos más importantes de Europa. Del lado de los «poseedores» encontramos aquellos partidos que mediatizan la voluntad política de los círculos industriales, financieros o comerciales —en los que la defensa de la ortodoxia liberal se constituye en fundamental—; por el contrario, la familia de partidos «trabajadores» median en la voluntad política del mundo del trabajo, y especialmente del movimiento sindical (SEILER, 1980 y 1990). Así, en este periodo asistiremos al nacimiento de los primeros núcleos obreros en Iparralde, sobre todo al norte de Baiona y en Zuberoa, que pronto sirven de vivero para el comunismo. De la misma forma, es interesante destacar el papel de la burguesía modernizante, capitaneada por la Cámara de Comercio. Un organismo que pronto comienza a manifestarse como un actor determinante para el dinamismo local, sobre todo porque por primera vez abre la espita a la demanda de reconocimiento institucional de Iparralde desde claves instrumentales. Como veremos, será ésta la demanda que siglo y medio después posibilite a los nacionalistas ocupar un lugar central en el sistema político local.

6.1. Xuri, Gorri... eta orlegia?

Como decimos, este periodo de la historia de Francia es la expresión de la lucha titánica entre un modelo de socialización tradicional, rural y católico, enfrentado con otro esquema urbano, industrial, laico y progresista que empieza a abrirse camino (WEBER, 2005). Una lucha cuyos contornos siguen estando presente de forma clara en la evolución política de Iparralde hasta fechas recientes, pero que dejan en el camino una de las variables del conflicto: la fractura identitaria que hasta ese momento se mantenía de paso tras la I Guerra Mundial a un juego de suma cero en el que la adhesión a Francia se hace prácticamente incontestable. Prácticamente... como veremos.

6.1.1. *El desarrollo industrial: la fractura rural-urbana*

La fase previa al despegue industrial de finales del XIX se caracteriza en Iparralde por el débil peso de la industria, reducida al artesanado rural y a algunos centros como el de la fabricación de chocolate en Baiona (que en 1857 contaba con 200 trabajadores). Por el contrario, la industria del hierro que se había desarrollado en Zuberoa, Baigorri y Pays de Cize desaparece en torno a 1875. Como resume SERRANO (2005: 163) *el declive de las actividades artesanales tradicionales conllevó una fase de ruralización de la cual escaparían dos núcleos, Maule y Hazparne. A ellos se debe vincular el arranque del proceso de industrialización moderna del País Vasco continental.*

De forma que, aunque algunas iniciativas de desarrollo presentan un componente endógeno, la mayor parte de ellas son de carácter exógeno (ETCHEVERRY-AINTCHART: 2005). Entre las primeras destacan por su importancia las citadas fábricas de alpargatas de Maule y de calzado de Hazparne. La industria alpargatera se remonta a mediados del XIX, pero se ve favorecida por la llegada del ferrocarril y por el amplio mercado de vasco-franceses emigrados a América. Paulatinamente, y con la mejora de las técnicas de producción, esta industria se estabiliza hasta el punto de que deba recurrirse a mano de obra procedente de España. Así, para 1911 ascendía a 1.585 el número de empleados de una producción que se extendía también a otras zonas de Iparralde. Por su parte, el desarrollo de la industria del calzado está ligado a la tradición existente en Hazparne en torno al tratamiento de los curtidos. Y de la creación de una empresa familiar en 1880, se pasa en 1906 a una auténtica explosión de actividad que necesita contar hasta con 3.000 trabajadores.

En cualquiera de los casos, las experiencias más importantes de ese periodo corresponden a iniciativas directa o indirectamente exógenas. Así, en 1881 *Aceries de la Marine-et-Homécourt* abre un establecimiento industrial conservero en la desembocadura del Adour. Dos años después se inauguran dos Altos Hornos en Boucau, de forma que para 1914 ya se producían 63.000 toneladas de hierro colado y 53.000 de acero (cifras muy inferiores a las de Bizkaia, que cuadruplicaba esta producción), empleando a 1.500 personas. Respecto a la industria conservera, su peso se incrementa en 1914 tras la instalación de una fábrica de *Chancerelle Frères* de Nantes en Ziburu. En 1920 ya eran cuatro los establecimientos, 6 en 1925 y 8 en 1932, vinculados todos al capital bretón o bordelés. Bajo el impulso de esta industria, finalmente, se incrementa también el peso de la flota pesquera, que pasa de 22 embarcaciones en 1912 a 50 en 1929.

En cualquiera de los casos, como subraya SERRANO (2005: 164):

El proceso de industrialización se caracteriza por su debilidad, frente al dinamismo de las provincias vecinas de Gipuzkoa y Bizkaia. La escasez de materias primas y fuentes de energía, la falta de tradición industrial, de espíritu empresarial de sus hombres y de una banca capaz de invertir en la industria, así como la ausencia de una política estatal proteccionista, como la española de comienzos del despegue, motivaron el retraso de la modernización industrial de este territorio. Un territorio, por otra parte, ocupado en su mayor parte por la agricultura, de débiles producciones y enfocada al autoabastecimiento. Esta economía doméstica, poco comercial, fue transformándose, aunque lentamente, con limitaciones y de forma incompleta, sin que se llegaran a modificar en profundidad las explotaciones y las producciones agrícolas, conviviendo las técnicas tradicionales y las modernas.

La tímida evolución industrial, sin embargo, va a coincidir con la apertura de un nuevo frente económico de la mano de la evolución turística que experimenta la costa vasca. Hasta mediados de siglo XIX el desarrollo turístico en el entorno de la ciudad de Biarritz presentaba un marcado carácter espontáneo y regional. Sin embargo, tras la decisión del Emperador de Francia y su familia de veranear en esta localidad (entre 1854 y 1869) Biarritz va a convertirse paulatinamente en un referente privilegiado a nivel europeo e internacional al atraer a muchos de los miembros de la aristocracia del continente. De la misma forma, el establecimiento del ferrocarril en este

periodo alimenta el desarrollo turístico de la zona, que se acompaña de la apertura de selectas instalaciones comerciales y de servicios, entre las que destaca el Casino *Bellevue* construido en 1857. En consecuencia, el entorno costero se ve sometido a una importante mutación, no solo desde el punto de vista urbanístico, sino también económico y sociológico. Hasta los años 20 se conserva el esplendor de la villa, que pasa de contar con 17.000 turistas en 1879 a más de 40.000 en 1913. En paralelo, y como consecuencia del influjo de Biarritz, el desarrollo del turismo se extiende por el conjunto de la costa, levantándose hoteles, casinos, establecimientos de baños y campos de golf. Por el contrario, a partir de los años 30 se detiene la llegada del selecto turismo internacional como consecuencia de la crisis y la guerra mundial posterior, de forma que el perfil de los visitantes presenta desde ese momento un componente nacional y menos «exclusivo».

Finalmente, debe subrayarse que el progreso de Baiona va a estar íntimamente ligado a la evolución del puerto. No extraña, en consecuencia, el surgimiento precoz de la Cámara de Comercio e Industria en 1726. Gracias a su importancia, paulatinamente comienza a consolidarse una burguesía comercial fuertemente estructurada y activa que observa con preocupación los problemas de vertebración del espacio vasco, así como su baja autonomía respecto de Pau y París. En este sentido, los actores económicos van a mostrar pronto su disgusto ante un modelo de Estado centralizador que establece los límites administrativos de los diferentes niveles sub-estatales a partir de sus intereses, sin atender a las especificidades territoriales. Por esta razón, la Cámara de Comercio e Industria comienza a reivindicar la necesidad de que exista una coincidencia rigurosa entre los límites administrativos y su marco prioritario de actuación¹²¹. Sobre estas bases, la institución consular reclama en 1836 a las autoridades estatales la división del Departamento de Bajos Pirineos, y en consecuencia, la creación de una institución bajo la denominación de *Departamento del Adour* que englobase su espacio de influencia más directo. Sin embargo, las características que asume la reivindicación de la CCI van a ser netamente diferentes a las que sustentan la petición realizada en 1790 por parte de los representantes vascos ante los Estados Generales de Francia (CHAUSSIER, 1997).

En este sentido, el elemento fundamental que justifica la petición de partición del departamento por parte de la CCI es meramente instrumental, de carácter económico, relegando el aspecto identitario a un segundo plano. La propia denominación del departamento que se propone —Adour— omite cualquier connotación cultural, centrándose en el componente espacial que justifica su creación: el río que atraviesa Baiona, en cuya ribera se concentra el polo de desarrollo económico que vertebraba los territorios a institucionalizar.

Sin embargo, y a pesar de que la petición realizada oficialmente en 1836 concita el apoyo de las élites políticas locales, el Estado acusa recibo pero rechaza la pro-

¹²¹ Lejos de interpretaciones históricas, lingüísticas, étnicas o culturales del territorio, la CCI, además de las provincias de Lapurdi, Behe-Nafarroa y Zuberoa, plantea que el nuevo departamento incorpore algunos municipios del sur de las Landas que habían evolucionado a la par que el puerto de Baiona (CHAUSSIER, 1997).

puesta. A pesar de todo, la CCI decide escindirse en dos órganos diferenciados en el País Vasco y Pau en 1945. Pero el efecto simbólico de visualización de la bicefalia del Departamento que se esconde tras su división en dos órganos consulares se ve contrarrestado por el hecho de que los cantones de Maule y Tardets, dependientes de la sub-prefectura de Oloron, quedan bajo control de la Cámara de Comercio de Pau, con lo que el pretendido espacio de influencia de la CCI de Baiona se ve reducido.

6.1.2. El conflicto con la Iglesia: la fractura laico-religiosa

Ya hemos descrito en anteriores capítulos la estrecha relación que se observa entre la Iglesia y la cultura vasca. En cualquiera de los casos, por su importancia para la comprensión del desarrollo identitario y del conflicto entre las dos concepciones ideológicas que pugnan por la hegemonía en el periodo 1870-1930, nos detendremos brevemente para recordar o completar algunos de los argumentos antes expuestos.

Como ya vimos, en el periodo posterior a la Revolución va a existir una profunda relación entre la persistencia de la cultura vasca en Iparralde y la fuerza del catolicismo. Simplificando, podría afirmarse que ambas van a alimentarse mutuamente: la Iglesia va a servirse del euskera para mantener su control social entre una población rural que en gran medida desconoce el francés; la cultura vasca va a reproducirse gracias a su instrumentalización por parte de esta élite ilustrada.

Pero el peso de la Iglesia en Iparralde va más allá de esta instrumentalización mutua, asentando también sus raíces en explicaciones de carácter sociológico. Así MALHERBE (1980: 135) subraya el papel de los oficios y fiestas religiosas en la reproducción de un sentimiento de «comunidad local» que se encontraba huérfano de otros referentes tras la abolición de las asambleas municipales y provinciales, y su sustitución por una administración comunal y departamental: *Solo éstos —señala en referencia a estas fiestas y ritos— ofrecen todavía a la comunidad local el espectáculo regular de su propia representación.* Más allá de la fe, la amplia participación popular en los actos religiosos se entendería por el rol determinante que asumen estas representaciones en el mantenimiento de los lazos comunitarios. Se debe matizar, pues, el componente exclusivamente ideológico del peso del catolicismo entre la ciudadanía.

A este respecto, como ya hemos visto, no parece que la vinculación ciudadana al clero sea expresión exclusiva de la fuerza del componente reaccionario durante el periodo inmediatamente posterior a la Revolución. Tampoco parece existir una conciencia radicalmente monárquica, ni una ligazón exacerbada al Antiguo Régimen durante el periodo Revolucionario, como sucede en otras zonas de Francia en las que también se dan expresiones de descontento popular (por ejemplo en la Vendée). De la misma forma, hemos visto que amplios sectores de Iparralde muestran una ejemplar adhesión a los principios progresistas que inspiraban la revolución de 1848, siendo la figura de Chao uno de sus máximos exponentes. De hecho, y en claro contraste

con lo que sucede posteriormente, MALHERBE nos recuerda cómo es el entorno de Zuberoa y Baja-navarra — eminentemente rural y euskaldun — el que manifiesta una simpatía mayor a las ideas progresistas, mientras que Lapurdi (y Pau) es una plaza fuerte del conservadurismo monárquico. Sin embargo, esta tendencia se invierte desde mediados de la década de los cincuenta del siglo XIX.

La constitución del Imperio de Louis Napoleón, que había sido saludado en Iparralde con cierta esperanza, determina este cambio en la correlación de fuerzas como consecuencia de la desilusión que sigue al desarrollo de los acontecimientos; pero también por la reducción del derecho al voto, que favorece la presencia de los sectores más conservadores. Siguiendo a MALHERBE (1980: 148)¹²²:

Es durante el II Imperio cuando verdaderamente deviene el País Vasco en un enclave del conservadurismo rural. Simpatías bonapartistas naturales en el campo, relativa prosperidad agrícola tras periodos difíciles, alianza del poder, de la Iglesia y de los notables, nacidos de la promoción burguesa posterior a la Revolución, admitidos y reconocidos desde entonces como portavoces naturales de los entornos rurales que dominan; ausencia también, y por largo tiempo, de vascos cultivados y progresistas a la manera de Chao: tales son algunos de los factores que condicionan este pensamiento conservador de un grupo rural que manifiesta su desconfianza ante los cambios que podían poner en cuestión su posición relativamente segura.

Es en este contexto cuando la Iglesia se alía con los notables locales sobre los que se apoya el Régimen: una alianza sólida que se manifiesta de forma más acabada, como reacción a la política republicana, con el comienzo de la III República. Y si bien la jerarquía va a mantener una posición contemporizadora, el clero de base va a oponerse, en un principio con cierta virulencia, a la política reformista del Estado. En consecuencia, es en los períodos en los que la sede episcopal de Baiona está vacante, cuando el clero rural manifiesta una clara vocación de intervención política; como refleja, por ejemplo, la actitud del cura de Kanbo, Monseñor Diharassaray, que en 1889 justifica la intromisión de la Iglesia en política, apoyando a los candidatos más conservadores contra los republicanos: *el clero ha tenido siempre, si no el deber al menos el derecho de aclarar la conciencia de los católicos. Y es que en efecto, el voto es un acto moral, sometido como tal a la dirección y al control de la Iglesia* (citado en MALHERBE, 1980: 150).

Y aunque el acuerdo de 1890 entre la Santa Sede y la República parece apaciguar los ánimos, con la entrada del nuevo siglo se suceden los acontecimientos, de forma que el interregno episcopal de Baiona entre 1902 y 1906 viene marcado por el cierre de varias escuelas confesionales y el consecuente repliegue de muchos sacerdotes de Iparralde a España. Paralelamente, el Estado trata de limitar la influencia de la Iglesia entre la ciudadanía rural por su conocimiento de la lengua vasca, de forma que, como hemos visto, se redacta en 1902 el primer catecismo en francés y se impide la enseñanza en aquella lengua. Finalmente, la realización de los inventarios de la Iglesia tras la separación entre ésta y el Estado en 1905-1906 refleja el punto culmen de una fractura que se explicita políticamente en el intento de ambos sectores por movilizar

¹²² Para un detallado análisis de este periodo ver LARZABAL (2005).

a su respectiva masa crítica. Así, se escinde a la sociedad en dos, concretándose en la hegemonía conservadora en el entorno rural, y el mayor peso republicano en la circunscripción urbana de Baiona (MALHERBE, 1980; JACOB, 1994).

Esta movilización de la ciudadanía queda patente, por ejemplo, en un incremento del 14% en las ordenaciones entre 1905 y 1906 en Iparralde¹²³. De la misma forma, en la pugna entre la Iglesia y la República, ambos sectores se sirven de los medios de comunicación, convertidos en instrumentos de movilización y en escaparate de su respectiva correlación de fuerzas. Así, se observa un incremento de suscripciones en el semanario conservador clerical *Eskualduna*, fundado por Etcheverry en 1887, y que con la muerte de éste pasa a ser controlado por el obispado de Baiona¹²⁴. Como señala LARRONDE (1994: 242), esta revista se convierte en el paladín de la divisa *Euskaldun - Fededun*, ejerciendo una influencia en el interior de Iparralde que es prácticamente incuestionable. En su número 1, Etcheverry define su programa:

(Eskualduna) Será ante todo defensor apasionado de todas las viejas tradiciones del país, en cuya primera línea ponemos la indestructible adhesión a la Iglesia católica sinceramente practicada... Su línea política se inspirará en las acciones, a un tiempo democráticas y autoritarias de los vascos. El pueblo vasco es una sociedad democrática que reclama de una triple autoridad para subsistir: la autoridad social de los jefes de familia, la autoridad religiosa del clero y la autoridad política de un gobierno estable, protector de la familia y de la religión (Citado en LARRONDE, 1994: 274; HARITSCHELHAR, 1994: 218).

En este sentido, resulta gráfico el posicionamiento de este semanario en torno a los acontecimientos de la época. En primer lugar, HARITSCHELHAR (1994) recoge una cita que da cuenta de la adscripción de la revista al Imperio, *cuya política interior ha satisfecho las demandas de nuestro país*. De la misma forma, nos recuerda el rechazo de *Eskualduna* a participar en la celebración del centenario de la Revolución, de la que *Dios y la Iglesia han sido excluidos (Ibíd., 219)*; *Essen ez da egiazko bestaric Yainkorik gabe (Ibíd., 221)*; argumento que sirve para satanizar a la República, para dividir a los ciudadanos maniqueamente entre buenos e indignos, y hasta para reclamar la justicia divina, la presencia de un *dios vengador (Ibíd., 222)* capaz de resarcir los pecados de los revolucionarios. Se rechaza, a su vez, el nuevo régimen *cooptado por judíos y protestantes*, en el que los católicos devienen en «mártires» modernos (*Ibíd., 222*). A su vez, este semanario presenta una visión profundamente maniquea de la Revolución, entendida como una revuelta contra Dios, la Iglesia y contra toda fuente de autoridad (*Ibíd., 226*); se rechaza la constitución civil del clero; se critica despiadada y misógina a las mujeres revolucionarias, convertidas en «mari machos alcoholizadas» o en ocultas prostitutas (*Entre ellas había bastantes hambrientas; muchas más bebidas; todas con el mal, el vicio y el crimen pintado en los ojos*, citado en HARITSCHELHAR, 1994: 229); para finalmente optar de

¹²³ Un incremento que contrasta con la caída del 40% registrada en el conjunto de Francia (JACOB, 1994).

¹²⁴ Manex GOYHENETCHE (2005a) encuentra en la familia Etcheverry un ejemplo de las nuevas élites que provenientes del Tercer Estado *han conocido una ascensión social y política gracias a la Revolución*, mostrando la mutación de estos sectores hacia una nueva aristocracia con gran ascendencia sobre la ciudadanía.

forma contundente por la glosa de un Luis XVI capaz de condenar a sus ejecutores, a imagen y semejanza de Jesucristo. Se cierra así el círculo, en el que la monarquía se asocia claramente con los valores que Eskualduna defiende, mientras que los revolucionarios son considerados como los representantes de Satán: maniquea lógica que remite a los esquemas binarios de las pastorales y las maskaradas, facilitando la asunción de estas ideas en las mentes de los habitantes del interior de Iparralde.

En cualquiera de los casos, un claro reflejo de la movilización social que mencionábamos será el hecho de que esta revista pase de 850 abonados en 1888 a 1.200 en 1890, 1.700 en enero de 1904, 5.000 en diciembre de ese mismo año, y 7000 en 1907. Un crecimiento exponencial que se ve ayudado por las subscripciones de vascos emigrados a América Latina, y que se explicita de forma más evidente en el periodo de máximo enfrentamiento entre la Iglesia y el Estado (JACOB, 1994).

Por su parte, el republicanismo se ve representado por la revista bilingüe *Le Reveil Basque*, fundada en 1886 por Martial Berdoly. Y a pesar de que ésta trata de acercarse a los sectores euskaldunes incorporando a su nómina a poetas como Jean Baptiste Elissamburu, sin embargo, desaparece en 1895, ejemplificando la hegemonía de Eskualduna y del espacio que ésta representa en el interior del País Vasco (NOCI & MORET, 2005; HARITSCHELHAR, 1994).

En cualquiera de los casos, tras una primera reacción, como ya hemos apuntado en el capítulo anterior, el perfil reaccionario de la Iglesia acaba difuminándose paulatinamente, al acomodarse el clero a la nueva situación. Así acaba por aceptar en la mayor parte de los casos —aunque a regañadientes— las directrices del Estado, pasando a asumir desde ese momento un papel clave en la sacralización del clientelismo y la socialización de sus conciudadanos en la pertenencia a Francia.

En consecuencia, su papel en la mediación y representación ciudadana es sustituido por el rol ya explícitamente político que ejercen ciertos notables conservadores, también católicos. De esta forma, en la medida en que el clero acaba asumiendo las directrices uniformizadoras del Estado, y en la medida en que avance el proceso de secularización, la cultura y lengua vascas acaban quedando huérfanas, desposeídas de una élite capaz de dotarla de contenido político. Sin embargo, teniendo en cuenta la histórica vinculación entre estos sectores y el vasquismo, no es extraño que la primera expresión regionalista venga de la mano de un sacerdote como Piarres Lafitte. Solo después tratará de buscar su propio espacio ideológico el nacionalismo, rompiendo paulatinamente con las ataduras espirituales.

6.1.3. El clima político en Iparralde: la fractura entre progresistas y conservadores

Ya vimos cómo la caída de la Monarquía de Orleans y el inicio de la II República habían sido acogidas con entusiasmo en Iparralde, especialmente en el entorno de Baiona. En cualquiera de los casos, la ilusión pronto da paso a la desconfianza, de

forma que para 1849 desciende de forma significativa el apoyo a la República; así, en el Departamento resultan electos 9 diputados, de los que solo uno representa a las corrientes progresistas. En cualquiera de los casos, la experiencia democratizadora es efímera y el 31 de mayo de ese mismo año se limita sustancialmente el sufragio universal al exigirse a los electores un mínimo de 3 años de residencia en la comuna para ser inscritos¹²⁵.

Esta cuestión, unida a la apuntada desilusión que sigue al destino de la II República, sienta las bases del giro conservador en parte de la ciudadanía de Iparralde, de forma que tras el Golpe de Estado del 2 de diciembre de 1851, el plebiscito sobre la figura de Luis Napoleón se salda con una victoria aplastante del «sí», sumando el 95% de los votos del Departamento (83.474 a favor por 4.138 en contra). Por su parte, el «no» logra sus mejores resultados en Baiona, con un 42%, lo que reflejaría la permanencia de los valores republicanos en la urbe labortana (CROUZET, 1989)¹²⁶.

Desde ese momento, y como apunta LARRONDE (1986: 210) las elecciones legislativas mantienen hasta 1870 la tónica de la adhesión de Iparralde al II Imperio, con la excepción mencionada de capital labortana, que se refugia en la abstención (48,7% en las legislativas de 1857 y 40,9% en las de 1863).

En cualquiera de los casos, tras la derrota francesa ante Alemania en Sedán se inaugura un nuevo sistema político, de forma que la III República se proclama el 4 de septiembre de 1870. Desde ese momento, la política estatal sufre un giro de 180 grados que se concreta en un claro proceso de profundización en las libertades públicas:

La labor más característica de estos republicanos fueron sus leyes laizadoras, especialmente las referentes a la educación. Las nuevas leyes buscaban establecer una enseñanza primaria pública, laica, obligatoria y gratuita para eliminar el analfabetismo y difundir los valores republicanos. Los precursores de esta legislación consideraban que la educación era el único medio para la ascensión social de las clases bajas. También permitía que los soldados fuesen instruidos, lo que conllevaba (...) una mayor eficacia del ejército (...) Por otra parte, la participación política que impulsaba el sufragio universal obligaba a la extensión de la educación. (...) A esto hay que añadir la visión del laicismo como el mayor garante de la independencia de los ciudadanos ante la Iglesia, que era considerada el mayor enemigo del liberalismo y de las libertades. Con todo ello se pretendía construir la nación en torno a una única identidad: la francesa (URQUIJO, 2005).

Con el trasfondo de la cuestión religiosa, Iparralde va a verse profundamente dividida desde ese momento en dos bandos claramente delimitados: por una parte, los *gorriak* partidarios de una República laica presentan un peso relativamente débil excepción hecha de la capital labortana. En consecuencia, los *xuriak*, católicos y

¹²⁵ Con lo que se imposibilita así el derecho a voto a un gran número de obreros y artesanos —con mayores tasas de movilidad laboral—, y en consecuencia, a nivel del Estado desciende la masa censal de 9 a 3 millones de electores.

¹²⁶ LARRONDE (1986) da cifras similares y añade nuevos datos sobre el plebiscito de noviembre de 1852 para la restauración del Imperio (99% del sí en el Departamento; 88% en Baiona, donde se alcanza un 44% de abstención).

conservadores, gozan de una hegemonía casi aplastante en las zonas menos urbanas gracias a la reacción tradicionalista de la ciudadanía ante el proceso de modernización francés.

Estos *xuriak* históricamente han sido asociados, no solo con el catolicismo y el conservadurismo sino también con la cultura vasca. En este sentido, parecería comprensible que estos políticos católicos presentasen, en cierta medida, un discurso vasquista que anclaría sus raíces en la previa vinculación entre el clero y la cultura vasca. Sin embargo, sería un error considerar su discurso desde claves exclusivamente identitarias. La razón estriba en que a pesar de que en un primer momento pueda admitirse la existencia de una cierta adscripción al sentimiento de pertenencia vasco por parte de estas élites conservadoras, también es evidente que a partir de finales de siglo se hace patente el carácter instrumental y secundario de su vasquismo.

A nuestro juicio, la utilización del euskera y la mediatización de los símbolos vascos parecería —en la mayor parte de los casos, no en todos— más una estrategia para garantizar la adhesión de los sectores rurales y populares a esta élites conservadoras, que una vinculación premeditada en clave identitaria (LARZABAL, 2005). Como ya hemos visto, el notable presenta en Iparralde un papel clave en la mediación entre las lógicas de la tradición y de la modernidad; y cuando se imponga la segunda, concretada en la modernización del Estado, el notable no duda a la hora de escoger entre la adscripción al centro o a la periferia. Por eso, a pesar de que este poso se mantiene hasta el presente en ciertos grandes electos —explicando el surgimiento del *Mouvement Démocrate Basque* en los 60 y de *Elgar-Ensemble* en 2001—, la mayoría de ellos, cuando se vean en la necesidad, hasta fechas recientes toman partido de forma contundente a favor de la Nación francesa ¹²⁷.

Este será el caso, en el ámbito de la poesía, de Jean Baptiste Elissamburu, que va a mantener una tensión evidente entre el componente vasquista que presentan los versos que compendia en «Eskuara eta eskualdunak» (1880), y el republicanismo neto del texto redactado un año antes: «Lehen eta orain»¹²⁸. Y es que como apunta ORPUSTAN (1994b: 196), *no hay, ciertamente, ninguna contradicción en Elissamburu entre, de un lado su nacionalismo* (el término ya había tomado en Francia su significación moderna) *francés y republicano, y su «patriotismo» vasco de otro (...)* (Más bien —continúa— parece que esta contradicción) *indica de forma clara la riqueza del pensamiento de Elissamburu de estos años*. Dicho de otra forma, encontramos en este escritor, nuevamente, la lógica de las «dos patrias». Paradójicamente, su hermano, Michel Elissamburu, se sitúa de forma clara y sin concesiones en el espacio de los *xuriak*: realista y conservador. Así, en su obra «Frantziako Hirur Errepubliken

¹²⁷ Como veremos, este papel de la democracia-cristiana más vasquista se modifica recientemente, de forma que los líderes de Elgar no dudan en ligar su estrategia indisociablemente a la de un colectivo contencioso como Batera.

¹²⁸ Curiosamente, y frente a lo que había sido una tradición literaria en la que años después anclará sus raíces el nacionalismo —como hemos visto en el caso de Chao y Garat—, Elissamburu invierte los términos, de forma que el pasado se identifica con el tiempo de las tinieblas, mientras que el presente es glorificado por haber liberado a los seres humanos de su esclavitud.

ixtorioa laburzki» de 1890, nos describe la historia de Francia como la de una gran injusticia cometida por unos revolucionarios descritos sin piedad como *sucios, alcohólicos, oscuros...*, cuyos herederos serían los representantes de la III República (CASEVANE, 1994). En definitiva, la fractura entre *xuriak* y *gorriak* atraviesa a la ciudadanía de Iparralde, dividiendo incluso a las familias, y convirtiéndose en fundamento que convierte a la política, la prensa, la literatura y el arte... en caballo de batalla.

A pesar de todo, este modelo de enfrentamiento bipolar entre *gorriak* y *xuriak*, cuyos contornos quedan claramente delimitados en el electorado local, contrasta con los parámetros sobre los que discurre la confrontación política a nivel estatal. En el resto de Francia, y sobre todo en París, tanto los sectores más conservadores como los más progresistas manifiestan una clara adhesión al Régimen republicano. Una adhesión que, en un primer momento, no existe en Iparralde entre los *xuriak*, aunque se pronuncie y establezca finalmente con la entrada en el nuevo siglo.

Previamente, en las elecciones legislativas de 1871, como resumen LARRONDE (1986) y URQUIJO (2005) encontramos una proporción de dos votos republicanos a uno conservador en Baiona; tendencia que se invierte en el resto de Iparralde. Esta victoria de los «rojos» se repite en la capital labortana en 1881, mientras que en Maule y en el distrito de Baiona II —la zona rural de Lapurdi— triunfan los *xuriak*. En 1885 se imponen las fuerzas conservadoras en el conjunto del departamento, y en 1889, nuevamente, la zona urbana de Baiona vuelve a ser dominada por los republicanos. En el caso de Maule, estas elecciones son el escenario de la lucha titánica entre las dos fuerzas, representadas por Luis Etcheverry, director del Eskualduna, y Berdoly, propietario de *Le Réveil Basque* y antiguo subprefecto de Maule. La victoria de Etcheverry, reafirmada en el plano periodístico poco más tarde con el éxito de Eskualduna frente a *Le Réveil* deja patente la correlación de fuerzas en el interior del País Vasco.

Pero desde 1890, y gracias al acuerdo entre la República y el Vaticano, se observa un cambio en ambos bandos que se concreta en la adhesión de los sectores más conservadores al Régimen republicano y en una cierta pérdida de peso de la Iglesia vasca. De esta forma, se produce un corrimiento de posiciones que se concreta en un tímido acercamiento de los «rojos» al catolicismo, y una cierta moderación —temporal— del discurso clerical y conservador de los *xuriak*. En consecuencia, en 1893, los tres diputados de Iparralde son republicanos moderados. Como apunta LARRONDE (1986), desde ese momento, los electos del País Vasco no vuelven a cuestionar el carácter republicano del Régimen, y las ideas monárquicas son abandonadas para siempre. Sin embargo, conviene añadir que, con la excepción del alcalde-diputado radical de Bayona, Joseph Garat, el resto son republicanos de derechas, cuando menos respetuosos con la religión católica.

En cualquiera de los casos, tras este efímero encuentro entre posturas moderadas, y tras los ecos del conflicto entre la Iglesia y el Estado, el interior de Iparralde, de la mano del semanario Eskualduna, empieza a evolucionar hacia posiciones cada vez más conservadoras que se explicitan pronto —y nuevamente— en una defensa

intransigente de la Iglesia. Y es que el consenso de comienzos de los 90 es efímero en el conjunto del País Vasco, de forma que a partir del *Affaire Dreyfus* se radicalizan las posiciones, sobre todo como consecuencia de las medidas anti-católicas del Gobierno¹²⁹. Así, el panorama se estabiliza hasta la II Guerra mundial con un control de los republicanos primero y los radicales después en Baiona, con la mayoría de la derecha católica en el interior de Lapurdi, y con una tendencia que cada vez deriva más hacia la extrema derecha en Baja-Navarra y Zuberoa. Un peso de la derecha, que por sus conexiones con el vasquismo, inculca a éstos una lógica conservadora —a la que indudablemente ayuda el perfil ideológico del nacionalismo hegemónico del sur—. De esta forma, cuando el vasquismo eclosiona en forma de regionalismo de la mano del movimiento *Eskualerrista*, encontraremos un discurso que a pesar de verse aderezado con determinados componentes progresistas se decanta por el campo de la derecha, como sucede cuando éstos se ven obligados a optar ante las elecciones decisivas de 1936, que permiten el ascenso del Frente Popular al Gobierno en Francia. De igual forma, esta descompensación conservadora de la balanza ideológica de los *Eskualerristas* explica su ambigua posición ante la Guerra Civil española, máxime si tenemos en cuenta la alianza del PNV con las fuerzas progresistas; una alianza que sorprende, cuando no genera un claro rechazo en la conservadora sociedad del norte (LARRONDE, 1994; JIMÉNEZ de ABERASTURI, 1999).

En cualquier caso, y siguiendo con nuestro relato, hasta ese momento las élites conservadoras van a hacer alarde de su vasquismo como forma de oponerse a la política modernizadora y centralista de los republicanos, amplificado por su vinculación con una Iglesia que había apostado por la defensa de la cultura y lengua vascas. En última instancia, esta pose se convertía en un preciado instrumento para mantener su control en los espacios rurales más *euskaldunes*, sobre todo en los periodos en los que se instaura el sufragio universal. Sin embargo, con la aceptación definitiva del régimen republicano por parte de los *xuriak*, con el avance de la modernización y nacionalización del Estado, y sobre todo con la ola de patriotismo que sacude a Francia antes, durante y después de la Guerra Mundial..., acaban abandonando esta pose y abrazan un contundente nacionalismo francés, eso sí, en ocasiones revestido de un vasquismo ya claramente folklórico.

Y desde el momento en que los *xuriak* asumen sin complejos la causa del fervor patriótico, el peso del vasquismo se mitiga en su práctica política, y en la mayoría de los casos el *euskera* solo es útil en la medida en que sirve como medio de socialización en la nación francesa; por eso, cuando todo el mundo hable francés, el *euskera* deja de ser «útil» para las élites de *Iparralde*, lo que unido a los efectos ya descritos de la modernización, aboca a esta lengua a su desaparición paulatina.

Y esta nueva socialización a la que aludimos se ve mediatizada por el papel destacado de muchos de estos notables conservadores en el mantenimiento de la memoria

¹²⁹ *Eskualduna* se hace eco de la polémica, tomando partido de forma nítida. Por ejemplo, el 19 de noviembre de 1904 encontramos el artículo «Fuera Juduak»; el 28 de diciembre «Judu Traidoreak» (HARITSCHELHAR, 1994: 244).

excombatiente¹³⁰. Ejemplo de ello es Ybarnégaray, de quien hablaremos más adelante. Fundador de la Federación Francesa de Pelota Vasca, pero también partícipe de movimientos excombatientes de extrema derecha como la *Croix de Feu*, o *Jeunesses Patriotes* —que apostaba por la formación de grupos paramilitares para defenderse de los comunistas—. Miembro del Partido Social Francés, apuesta sin paliativos por el alzamiento franquista y —en francés... y también en euskera—, rechaza el apoyo humanitario a los refugiados vascos. Ministro del régimen títere durante la Ocupación alemana, solo ve truncada su carrera política con el fin de la II Guerra Mundial. Peor será la suerte del semanario *Eskualduna*, que tras 1945 será clausurado por reproducir en euskera discursos de Hitler. Se propicia, así, una oportunidad para que el escenario comience a modificarse paulatinamente, gracias al relevo que se da en el espacio comunicativo en euskera con la revista *Herria* de Lafitte, que comienza a publicarse pronto.

6.1.4. La construcción del Estado y la crisis de la identidad: el fin de la fractura identitaria

Todos los elementos se conjuran, en consecuencia, contra el desarrollo del sentimiento de pertenencia vasco en Iparralde entre 1870 y 1914.

Por una parte, la evolución económica va a posibilitar el surgimiento de una burguesía industrial en la costa y la consolidación de ciertos enclaves obreros en Zuberoa, Hazparne y el norte de Baiona. Así, las clases medias se unen a los miembros de la administración y a profesiones liberales como los doctores o juristas, conformando un sector reducido en un primer momento, aunque con gran prestigio social, que comienza a adherirse al nuevo *ethos* de la nación francesa (WATSON, 2003: 84; GOYHENETCHE, 2005a: 5). En paralelo, los efectos del desarrollo turístico costero son evidentes, de forma que se supera la visión localista anterior y ciudades como Biarritz se insertan en los circuitos cosmopolitas tratando de combinar la singularidad local con su inserción en una cultura internacional como la francesa. En paralelo a la consecuente identificación de la cultura internacional como «cultura alta», la local se ve confinada a un papel eminentemente folklórico que convierte al vasco en un «pueblo en representación de sí mismo». Finalmente, la llegada del ferrocarril a estas localidades integra a Iparralde en la nueva dinámica de modernización del Estado (WEBER, 2005) y lo que es más importante, sienta las bases para que esa comunidad nacional que es Francia se haga plausible, pueda ser imaginada (ANDERSON, 1983) por parte de los habitantes de Iparralde.

Por su parte, el conflicto entre la Iglesia y el Estado va a impregnar con fuerza el debate político local. Y a pesar de que la primera va a tratar de instrumentalizar la lengua y culturas vascas en un primer momento para lograr la adhesión de la ciuda-

¹³⁰ En este sentido, GOYHENETCHE (2005a) destaca el papel del funcionariado, el cuerpo político, y sobre todo los círculos de antiguos combatientes en la difusión de la identidad francesa en Iparralde.

daña, finalmente va a acabar plegándose a las voluntades uniformizadoras en materia lingüística y educativa del Estado (ARBELBIDE, 1994 y 1996). De forma que gran parte de la población local va a caer en un «apoliticismo católico» del que le va a resultar difícil salir (JACOB, 1994), y que desincentiva cualquier respuesta étnica o cualquier intento de movilización política periférica. De igual forma, y como recuerda ITÇAINA (2005) se establece una lógica que entiende la participación electoral en las clases católicas como una suerte de «rito cívico» que «sacraliza» el poder de los notables. Finalmente, perdiendo el apoyo explícito del clero, y ante la ausencia o apatía de la burguesía industrial, la cultura y lengua vascas quedan huérfanas de élites capaces de dotarlas del más mínimo contenido político.

Ciertamente, como hemos subrayado, los candidatos conservadores van a valerse de sus lazos culturales y lingüísticos con la ciudadanía rural para mantener su hegemonía política. Sin embargo, paulatinamente va calando en ellos una adhesión al Estado que, en muchos casos, acaba bebiendo de las fuentes del nacionalismo extremista... francés. Por su parte, el republicanismo moderado se convierte en adalid del Estado laico, uniforme y centralizado que trata de edificarse desde París. Finalmente, los enclaves industriales de Baiona norte y Zuberoa se configuran pronto como núcleos desde los que se germina un comunismo que, en esencia, asume los principios centralistas del Estado; e incluso los refuerza desde una concepción que entiende el nacionalismo como expresión de la ideología burguesa¹³¹.

Todos estos elementos de la vida local se unen, a su vez, a la acción premeditada del Estado tras el advenimiento de la III República, que inicia el camino para la consolidación estatal en las zonas rurales de Francia (WEBER, 1979 y 2005). Como hemos visto, el acto fundacional del nuevo régimen es la derrota de las tropas del Imperio contra Prusia, concretada en la pérdida de Alsacia y Lorena. Se refuerza, en consecuencia, un «sentimiento de urgencia» ante el peligro que parecía correr la integridad territorial de la Nación, que explica que la Asamblea Nacional — más allá de las diferencias ideológicas— asuma el compromiso prioritario de la definitiva vertebración del Estado. De esta forma, tras la consolidación de la nueva República en 1877 se inicia una estrategia premeditada y consensuada entre todas las fuerzas para dotar a los franceses de una serie de símbolos sobre los que cimentar su identidad: por ejemplo, es éste el periodo en el que se instituye la Marsellesa como himno nacional.

Posteriormente, y desde 1890 —cuando las facciones monárquicas pierdan fuerza a nivel nacional— los gobiernos republicanos intentan limitar las redes clientelares que la Iglesia había tejido en la periferia del Hexágono gracias a su dominio de las lenguas regionales; cuestión ésta que, desde su perspectiva, explicaba la debilidad de los valores y principios identitarios del Estado en los entornos rurales. En conse-

¹³¹ Se entiende que el nacionalismo minoritario, porque a pesar de que Marx sentenciase que *los obreros no tienen patria*, sí que la tendrán en 1914, ya que a pesar de que los líderes socialistas denunciases con energía la guerra, cuando Alemania invada Bélgica, el Partido Socialista, sobre la tumba de su líder Jaurès, *obedece a la llamada a la patria* (LETAMENDIA, 1991: 161).

cuencia, la obligación de la enseñanza en francés y la traducción a esta lengua del catecismo se convierten en las puntas de lanza de una estrategia que trata de limitar la influencia social del clero, para así garantizar su sustitución por una administración estatal regida sobre los principios emanados del centro. De la misma forma, el francés comienza a ser identificado como una lengua propia de la modernidad y la civilización, frente al «barbarismo» y «trivalismo» de las lenguas locales (JAURE-GUIBERRY, 1994; WEBER, 1979 y 2005). Una dinámica que se acentúa en el caso de las mujeres —transmisoras primarias de la lengua a sus hijos—, que se adhieren aún con mayor ilusión a la lengua «de la razón», abandonando su idioma materno, y evitando su enseñanza a los hijos e hijas (JACOB, 1994; WEBER, 1979; BIDART, 1980a). En paralelo, las nuevas posibilidades de ascensión social ligadas a la modernización se asocian al dominio de una lengua identificada como «moderna», frente a la «tradicional» lengua vasca.

Se logra, de esta forma, que la lógica de la homogenización lingüística del territorio confiada desde 1789 al Estado por los revolucionarios se inserte en el marco de un proyecto nacionalista más ambicioso, que solo se concreta a partir de la III República (OYHARÇABAL, 1994).

A su vez, éste es el periodo en el que las élites intelectuales de Francia teorizan de forma más acabada su concepción «voluntarista» del nacionalismo francés. No extraña, en consecuencia, que sea en este periodo cuando Renan pronuncie en la Sorbona su famoso discurso. Sin embargo, a esta visión se añade una interpretación netamente étnica derivada del *affaire* Dreyfus, elaborada por Charles Mauras. Así, se pone en marcha una concepción autoritaria del nacionalismo asentado sobre componentes racistas, católicos y profundamente conservadores, cuya bandera es portada por Acción Francesa. Como cita WATSON (2003: 215) Mauras imagina *Francia como una realidad inmutable. Los Regímenes pueden cambiar, pero la esencia del país debe persistir.*

Como ya hemos visto, el sistema de enseñanza va a asumir un papel determinante en la configuración de la nación¹³². Pero, más allá de los contenidos, se debe subrayar una extracción social de los educadores que refuerza la mística nacionalista. Como apunta SAVARESE (2002) *bajo la III República, los profesores pertenecen a un cuerpo en el seno del cual muchos son de origen modesto (...) Entre los antiguos estudiantes de la escuela superior, muchos son los hijos de origen modesto que han obtenido una movilidad social ascendente. Sin embargo, es a la República —régimen que ha hecho de la igualdad de oportunidades uno de sus valores más fundamentales— a la que deben esta ascensión social. Para estos niños surgidos de medios populares, la República es sin ambigüedad el régimen que tiene el honor político de haber abolido el peso de los orígenes.*

Para los profesores, en efecto, la República no es un catálogo de ideas abstractas o de símbolos: su trayectoria social correspondería a la realización del ideal igua-

¹³² A este respecto ver OZOUF (1982 y 1992).

litarista y asimilacionista de los «Padres fundadores». Contestar a la República no solo estaba fuera de todo sentido, sino que era impensable. (...) Socializados en las instituciones republicanas, con una misión pedagógica y patriótica, los educadores se cuentan evidentemente entre los mejores publicistas del nuevo régimen (SAVARESE, 2002).

En otro orden de cosas, BRUBAKER (1992) ha destacado el papel determinante de la guerra en la conformación de la nación francesa. A su juicio, el nacionalismo francés es producto de las contiendas militares, bien sean las del periodo 1792-1793, bien sean las de la I Guerra Mundial. Por su parte, WEBER (1979) destaca la influencia del conflicto europeo en la conformación de la nación francesa, especialmente en las zonas rurales de Francia. Desde su punto de vista, solo es tras la Gran Guerra cuando se puede señalar que la mayor parte de los habitantes del Hexágono comienzan a definirse a sí mismos como franceses.

Efectivamente, la I Guerra Mundial supone un cambio esencial en la realidad política de Iparralde. Al igual que sucedió en las contiendas anteriores, en las fases previas son muchos los jóvenes de Iparralde que tratan de desertar (DAVANT; 2000; ARBELBIDE, 1996), avocándose en muchos de los casos a una emigración a América que ya se había iniciado antes por razones económicas (JACOB, 1994). Esta cuestión parecería indicar una cierta falta de adhesión nacional en algunos sectores rurales (WEBER, 2005), como ejemplifican los recuerdos de ARBELBIDE (1996) sobre los sentimientos nacionales de su padre¹³³. En paralelo, esta cuestión podría ayudar a comprender la actitud vasquista de los *xuriak*, mostrando hasta qué punto las pautas de socialización locales seguían manteniéndose —aunque cada vez de forma más limitada— sobre parámetros culturales y lingüísticos vascos.

Sin embargo, la Guerra Mundial tiene unos efectos inmediatos, más allá de la pérdida de población —GOIHENETXE (1985: 112) cifra en 6.000 personas, el 4% de la población, el número de muertos en Iparralde— que *rompe la estabilidad de la vida en muchas villas rurales* (JACOB, 1994: 55)¹³⁴. De esta forma, el impacto sobre la identidad vasca es demoledor: como apuntamos en su momento, el ejército se convierte en una «escuela de nación» (WATSON, 2003: 210) o un «instrumento de socialización» de primer orden (URQUIJO, 2005: 304):

Así lo mostraban estos versos: *cuando regresamos habiendo cumplido el servicio militar y conocidos nuevos lugares, sabíamos francés*. Los jóvenes aprendían francés y tomaban contacto con otros lugares y personas del país o del Imperio. Pero la I Guerra Mundial va a suponer un salto cualitativo de especial importancia. El gran número de muertos de todos los rincones de Francia, también del País Vasco, produjo la organización de un movimiento de excombatientes que consiguió convertir en poco tiempo la fecha del 18 de noviembre de 1918 en Fiesta Nacional. A ello se le debe añadir la

¹³³ Vid. Supra.

¹³⁴ LABORDE (1994) calcula que entre 1911 y 1931 desciende la población de Iparralde en 20.000 personas, un 17% del total de los habitantes.

construcción de monumentos de homenaje a los muertos de cada localidad (...) que se convierten en símbolos de la nacionalidad¹³⁵.

Como decimos, la I Guerra Mundial cataliza en torno al pensamiento excombatiente un sentimiento nacionalista¹³⁶ que ya estaba presente y articulado en el Estado francés, en ocasiones bajo la forma de un claro antisemitismo, (REYNAUD, 2001). De hecho, durante la III República, este movimiento se muta en un «nacionalismo de los pequeños», que trata de vincularse con los franceses incentivando su arraigo nacional y volcando la solución a todos los males en un antisemitismo social que estalla en pleno *Affaire Dreyfus*¹³⁷. Pero, la entrada del nuevo siglo también concreta una nueva transformación en la vocación nacionalista francesa, de forma que paulatinamente, y de la mano de Acción Francesa, se pasa de la lógica del enemigo interior a la del enemigo exterior, hasta el punto de que en 1907 la *Ligue Des Patriotes* se abre de nuevo a los judíos. Acción Francesa, a la que es cercano Ybarnégaray, se pone como objetivo prioritario la defensa y supervivencia de la nación, hasta el punto que su líder, Mauras, llegue a cuestionar el mantenimiento del régimen democrático, inconciliable —a su juicio— con la necesidad de defensa derivada de la amenaza del poder militar de Alemania. Y este nacionalismo político, concretado en la práctica en el discurso de muchos electos de Iparralde, se asienta sobre las cenizas de una identidad vasca laminada por la escuela republicana.

Pero, además, la III República inicia también una estrategia de socialización y nacionalización de los campesinos, incorporándolos al proceso de modernización del Estado (WEBER, 2005). Así, la ley municipal del 5 de abril de 1884 permite que por primera vez los campesinos puedan participar en el juego político sin ser simples figurantes. De esta forma, los agricultores pueden acceder a los círculos de poder: frente a un 36% de campesinos que alcanzan el puesto de alcalde en 1866, en 1913 la cifra asciende al 46%. De la misma forma, la lógica republicana llega a los entornos rurales, que se transforman: estatuas y bustos de la Marianne ornamentan las plazas de los pueblos o las entradas a nuevas alcaldías. Los símbolos laicos y estatales comienzan a ganar peso frente a los locales o religiosos en los entornos rurales, y el espacio de sociabilidad por excelencia, la Iglesia, comienza a perder fuerza por la competencia del nuevo panteón de la sociedad local: la alcaldía.

Los cambios económicos; las nuevas ideologías, todas ellas republicanas; el papel militante y la gratitud de unos profesores y campesinos que consideran que deben

¹³⁵ Por eso no extraña el eco que tuvo el «ataque» al monumento de Baiona tras el nacimiento de Enbata, tal y como veremos más adelante.

¹³⁶ Ejemplo de ello será la «acogida» de las autoridades republicanas al monumento a los muertos erigido en el municipio de Gentioux, que durante la Gran Guerra perdió a 58 de sus 370 habitantes. En 1920 un comité se encarga del diseño de este homenaje, bajo la dirección del Alcalde, el Republicano progresista Coutaud. Finalmente, el monumento se compone de un pilar, una estatua de bronce, la de un niño convertido en huérfano, con un casco en la mano, vestido como los escolares de la época y con el brazo tendido. El puño cerrado señala, bajo la interminable lista de las víctimas, la inscripción «maldita sea la Guerra». El monumento no ha sido inaugurado oficialmente hasta la fecha.

¹³⁷ Por ejemplo, el libro *La France Juive*, texto claramente antisemita publicado por Edouard Drumont en 1886 contaba en 1914 con 200 ediciones.

a la República su ascensión social; la eclosión de un nacionalismo francés que (una vez desactivado el peligro de las culturas minoritarias) se asienta primero en el antisemitismo y después en la amenaza del enemigo exterior; los efectos de la guerra y el discurso excombatiente posterior... se unen a la nueva interpretación de una historia gloriosa a la que se invita a participar: elementos todos que se conjuran contra la identidad y el sentimiento de pertenencia vasco. No extraña, por tanto, que todos los analistas (JACOB, 1994; ARBELBIDE, 1996; DAVANT, 2000; IZQUIERDO, 2001) acuerden la fecha de 1918 como el punto de partida en la definitiva crisis de la identidad vasca: *la identidad vasca inicia un periodo de hibernación desde el fin de la I Guerra Mundial*, concluye WATSON (2003: 220) aplicando el sugerente análisis de WEBER (1979) a Iparralde.

En última instancia, como apunta CITRON (2003a), *la construcción de una identidad nacional es el resultado del voluntarismo de los Padres Fundadores de la III República*.

Durante el siglo XIX la masa de los franceses ha vivido una sucesión de choques y de regímenes históricos: la Revolución, el Imperio de Napoleón, la Restauración, la monarquía de Julio... La nación, la memoria de la revolución, la adhesión a las ideas revolucionarias o su rechazo y el debate político no concierne a lo largo del siglo más que a minorías: aristócratas, burgueses, escritores, estudiantes, artesanos instruidos (...).

La Revolución del 48, al introducir el sufragio universal masculino, transforma la sociedad francesa, hasta los entornos más rurales. Pero la II República se deshonra, a su juicio, tras el baño de sangre con la que se saldan los levantamientos obreros de junio. Bajo el II Imperio, continúa CITRON, una parte de Francia se transforma por el desarrollo del capitalismo y la organización del movimiento obrero. De igual forma, la construcción del ferrocarril comienza a desenclavar el espacio rural, conectándolo con algunas redes y circuitos económicos.

Sin embargo, cuando en 1880 se instala definitivamente la III República, Francia es todavía rural en un 70% (...) en su mayoría no francófona. Los Padres de la República desean inculcar a esta Francia de las campiñas, de las villas rurales, de las diversidades lingüísticas y culturales, su idea de la nación, una e indivisible, abstracta; al mismo tiempo que desean suscitar la adhesión al régimen republicano, tal y como ellos lo entienden y encarnan (CITRON, 2003a).

Pero, la propia concepción de estos Padres Fundadores, en la misma medida en que posibilita la consolidación de la idea de Francia, la hace incompatible con otro tipo de pertenencias, que son desvalorizadas. *Como toda élite liberal y republicana del siglo XIX, portan una imagen orgullosa, mesiánica de Francia: «La Francia superior como dogma y religión» es el título de un capítulo del pequeño libro de Michelet, Le peuple, de 1847. Hombres de las ciudades, portadores de una cultura universitaria, piensan sinceramente que esta cultura es superior. Deben civilizar a «los bárbaros», nacionalizándolos.* De forma que se reinterpretar la historia, que se convierte en el instrumento de legitimación ideológica de las conquistas de la Francia histórica: *es la historia de los vencedores, de un poder triunfante, una historia en la que los anexionados, los vencidos, los oponentes, los «otros»... no son Sujetos de la historia.*

La historia de Francia no es la memoria de los franceses en la diferencia de sus orígenes, sus culturas. Es la memoria del Estado, que les integra y les infantiliza (...) La escuela republicana impone a todos, campesinos franceses, inmigrantes, colonizados africanos o antillanos, que los Galos son los ancestros comunes. (Un mito del siglo XVI, del que se apropian los liberales del XIX para encontrar) un origen de la nación francesa pensada como UNA E INDIVISIBLE, (que les permite) imaginar un pueblo único y homogéneo.

Una concepción del republicanismo que hace tabla rasa con las culturas de Francia, y que se asienta sobre una concepción basada en la superioridad de la raza blanca (desde la que se entiende la misión civilizadora colonial de Francia); y en una concepción partidista de los conflictos sociales que convierte a los represores obreros (como el Jefe del Gobierno en 1871, Thiers, responsable del fusilamiento de 20.000 *communards*¹³⁸) en «libertadores de la patria»¹³⁹.

En definitiva, la integración

es más francesización que conciencia ciudadana. Hijos de campesinos, de emigrantes del trabajo, de refugiados judíos de Europa central y oriental, descendientes de hijos de las colonias son convencidos de descubrir una nueva patria, antigua y prestigiosa patria; conminados a vivirla, aunque sean judíos o de las colonias, como descendientes adoptados de los Galos, justiciables del buen rey Saint Louis, sujetos deslumbrados de la corte de Luis XIV, pequeños hermanos del heroico niño Barat, acompañantes de las duras gestas de los soldados de Napoleón... y enterrar en silencio sus herencias culturales ancestrales (CITRON, 2003b).

6.2. Tras la pista de la identidad vasca: el movimiento Aintzina de Lafitte

...Culturas ancestrales que tratan de escapar, sin embargo, de la agonía a la que se les avoca. Y es que, a pesar de todo, en el periodo anterior a la Gran Guerra se asiste en Iparralde a una dinámica de regeneración cultural que conecta con la estrategia de los fueristas navarros y vizcaínos primero, y con el surgimiento del nacionalismo vasco en Hegoalde después. Ya hemos visto cómo la figura de D'Abbadie había sido determinante, no solo por su mecenazgo de diferentes Juegos Florales por toda la geografía vasco-francesa, sino también por su papel en la extensión de estas iniciativas culturales a Bizkaia y Navarra. Pero el contacto entre las élites de ambos lados de la frontera no se detiene con la entrada del nuevo siglo, ni se circunscribe a la figura de D'Abbadie.

¹³⁸ Para un análisis en profundidad de la experiencia de la Comuna de París y su fin, ver LISSAGARAY (2004).

¹³⁹ A su juicio, esta visión parcial de la historia, y sobre todo el mito del origen galo genera un imaginario incapaz de reconocer y comprender la diversidad cultural que estaría en la base del voto xenófobo que concentra el Frente Nacional (CITRON, 2005).

6.2.1. Los primeros pasos

En 1901, con el patrocinio de Martín Guilbeau —alcalde republicano de Donibane Lohitzune— se celebra una reunión en Iparralde a la que acuden conservadores y republicanos del norte, además de representantes de las tendencias existentes en el territorio español, y que sirve para decidir celebrar un Congreso Ortográfico vasco en Hondarribia: acto que tiene lugar en noviembre, en el que participan, entre otros, vascólogos de renombre como Arana, Campión, Azkue y el citado Guilbeau.

A pesar de las diferencias que se observan en el encuentro¹⁴⁰, los representantes de Iparralde deciden continuar con la iniciativa, poniendo en marcha la primera asociación cultural transfronteriza de cierta envergadura: Euskaltzaleen Biltzarra nace en 1902, y aunque goza de una presencia mayoritaria labortana, también cuenta con la adhesión de significativos representantes del sur, como por ejemplo Campión o Aranzadi (ARBELBIDE, 1996; CHARRITTON, 2003a; NOCI & MORET, 2005). Esta asociación señala en su artículo 5 que su objetivo es *favorecer por todos los medios en su poder la conservación, difusión y desarrollo de la lengua vasca* (IZQUIERDO, 2001: 114). A juicio de MALHERBE (1977), la importancia de este colectivo reside en el hecho de que su existencia va a permitir el contacto de ciertas élites vasquistas de ambos lados de la frontera, con una presencia evidente de activistas del PNV del sur. Así, estos encuentros propiciarían un cierto desarrollo de las ideas nacionalistas entre algunas personalidades del norte; entre ellas, a juicio de ARBELBIDE (1996), en quien sería fundador del movimiento Eskualerrista, el Padre Lafitte. Euskaltzaleen Biltzarra serviría, por tanto, como mayor punto de contacto entre los vascos de ambos lados de la frontera (IZQUIERDO, 2001: 114.; JACOB, 1994: 72)¹⁴¹.

Años más tarde, en 1933, de la mano del que sería diputado «vasco» Etcheverry-Aintchart y de uno de los pocos militantes del PNV en Iparralde, Eugène Goyheneche, nace la asociación de estudiantes de Euskal Ikasleen Biltzarra en París. Como recoge JACOB (1994), en el origen de esta asociación se encontraría el intento desesperado de activistas como Goyheneche para movilizar a una juventud vasca que él consideraba «derrotada». Este colectivo, que asienta su filosofía, en consecuencia, en una concepción elitista «propia de todo renacimiento nacional», asumiría sin ambages la vinculación entre la nacionalidad vasca y la religión, raza y lengua, siguiendo los postulados doctrinales de Sabino Arana. En cualquier caso, como demuestra JACOB (1994), existe una cierta contradicción entre las posturas privadas —radicalmente se-

¹⁴⁰ Como recogen NOCI (2005: 328) la reunión sirve para visualizar las tendencias existentes en la vascológica del momento, divididas entre las posiciones de Arana por un lado y las de Campión, Azkue y Guilbeau por otro. Mientras que para los segundos la unificación del euskera sería trabajo de los intelectuales y lingüistas, para el primero la asociación debía asumir el rol de una «liga patriótica». Sin embargo, ZALBIDE (2003) rechaza que el fracaso de las segundas reuniones derivase del intento de Arana por instrumentalizar la asociación para sus objetivos. De hecho, como éste demuestra, los conflictos que surgen en esta segunda cita no son propiciados por los vascólogos del sur, sino por las diferencias entre xuriak y gorriak del norte.

¹⁴¹ Además, el papel de esta asociación es importante en la puesta en marcha de diferentes cursos de enseñanza del euskera, que según ARBELBIDE (1996) llegan a movilizar a 2.000 niños.

paratistas —, y los pronunciamientos públicos —mucho más moderados— de su líder, Goyheneche. Así, tratando de acercar a sus postulados a ciertos notables como el diputado Lissar, el anterior asegura que los objetivos de la asociación de estudiantes que preside son los mismos que los de Euskaltzaleen Biltzarra. Una elocuencia que convence a Lissar (después de haberle afirmado Goyheneche *no soy separatista... soy simplemente regionalista... el separatismo es una utopía peligrosa* (Citado en JACOB, 1994: 75), para contribuir con 200 francos a la causa de los estudiantes vascos¹⁴².

Más allá de los limitados resultados de este grupo de estudiantes, en última instancia, su existencia posibilita el establecimiento de un pequeño núcleo de militantes que aunque trabajan desde una perspectiva más cultural que política, pronto son vertebrados en torno a la figura de Lafitte. Así, a comienzos de los treinta nace el Eskualerrismo o Aintzina —denominación derivada del nombre de su revista—, movimiento que, ahora sí, presenta un discurso marcadamente político.

En definitiva, gracias a los contactos informales que hemos apuntado, gracias a la influencia —aunque limitada— de la prensa nacionalista del sur y a las reflexiones de algunos escritores de Iparralde en la tribuna de las revistas locales; y sobre todo gracias a la posición aperturista de un pequeño grupo de sacerdotes de Iparralde respecto de las posturas de Arana, paulatinamente, se va abriendo camino tímidamente a lo más parecido al «nacionalismo» en un pequeño grupo de militantes de Lapurdi, Zuberoa y Behe-Nafarroa.

Sin embargo los Eskualerristas no son ajenos a la realidad local, de forma que adecuan sus principios programáticos al contexto en el que intervienen. Por esta razón no podemos identificar a Aintzina como movimiento explícitamente nacionalista, ya que aunque apoye la causa «en el sur», su propuesta pública para el «norte» es eminentemente regionalista.

En consecuencia, tres son los elementos más destacados del movimiento: su regionalismo, su conservadurismo social y la tensión entre su pragmatismo y el difusionismo de las ideas nacionalistas. Sin embargo, y antes de adentrarnos en estas cuestiones, debemos resolver la paradoja que subyace al hecho de que una doctrina nacionalista marcada por su componente católico, como es el caso del discurso aranista, sin embargo, no llegue a cuajar en Iparralde entre unas élites religiosas (a pesar de su influencia en un pequeño núcleo) que históricamente se habían vinculado a la defensa de la cultura y lengua vascas.

6.2.2. *Las paradojas de nacionalismo sabiniano*

Hemos apuntado cómo el desarrollo del nacionalismo en el sur va a ejercer cierta influencia en determinadas élites del norte, que asumen parte de sus postulados y

¹⁴² Como recoge JACOB (1994) el propio Goyheneche justifica su actitud: *Uno nunca dice la verdad a un diputado, y menos cuando le estás pidiendo dinero.*

estrategias. En este sentido, los principios básicos de la doctrina sabiniana —concretados en la máxima *Jaungoikoa eta Legezaharra*— van a estar presentes en los escritos de algunos destacados miembros del movimiento Eskualerrista, como el Padre Lafitte. De la misma forma, las estrategias de socialización nacionalista que se sirven de una serie de estructuras comunitarias paralelas a las del Estado con el objetivo de movilizar a la ciudadanía —movimientos sindicales, de mujeres, juveniles, prensa— van a servir de ejemplo y guía para los Eskualerristas, aunque su proyecto de vertebración de la comunidad vasquista en Iparralde no pase de las simples ideas en la mayor parte de los casos.

En este orden de cosas, parecería que los principios doctrinarios del nacionalismo aranista podrían conectar con una sociedad rural que, como hemos visto, se asienta sobre los valores de la tradición, la familia, la religión y —aunque cada vez menos— la cultura e identidad vasca. Además, el hecho de que actualmente se pueda constatar que significativos representantes del precoz nacionalismo del norte hayan sido sacerdotes, podría llevar a sugerir una hipotética ligazón entre el nacionalismo aranista y el conjunto de la Iglesia de Iparralde. Una interpretación que encontraría su punto de conexión en el catolicismo intransigente de Arana. Sin embargo —y a pesar de ciertos casos puntuales, como puede ser el de Lafitte primero, y el de Larzabal o Charritton después— no parece que la doctrina de Arana tuviera el efecto esperado en la institución eclesiástica. Y tampoco entre la ciudadanía. Así, JACOB (1994) aporta una serie de argumentos que explican esta paradoja, y que debemos añadir a los que ya hemos aludido en apartados anteriores relativos a la paulatina crisis de la identidad local.

Por una parte, la doctrina aranista se concreta geográficamente a partir de tres círculos concéntricos. Como ya hemos sugerido, en el núcleo de su ideal se situaría Bizkaia, lo que explica la temprana concreción del pensamiento nacionalista en *Bizkaia por su independencia*; en un segundo nivel —continúa JACOB— encontraríamos las cuatro provincias españolas; y finalmente el conjunto de Euskadi, conformado por las anteriores y los tres territorios del norte. En paralelo, ya hemos visto cómo aunque Arana se acerca a la realidad de Lapurdi, Baja-Navarra y Zuberoa, no parece que su tratamiento —aislado, raro, y no sistemático, a juicio de JACOB (1994: 58)— se ajuste a los principios doctrinarios sobre los que se erige la composición territorial del Estado vasco que propone. Más allá de la concepción confederal que debería guiar las relaciones provinciales, no hay en la obra de Arana una visión táctica que concrete la forma y las estrategias a seguir para alcanzar este objetivo transfronterizo. Más aún, como subraya JACOB (1994), las referencias que Arana realiza en su obra sobre Iparralde no afectan a cuestiones culturales, raciales o lingüísticas, sino que se centran sobre todo en la defensa de los valores católicos frente a las estrategias laicizadoras del Estado francés. En consecuencia (Arana) *refuerza la insularidad natural de la vida entre los vasco-franceses del norte, una hermética cortina conceptual (que separa esos dos segmentos de una misma cultura (Ibíd., 59).*

El segundo elemento al que alude el profesor JACOB entronca directamente con la introducción que realizábamos. Desde su punto de vista (1994: 60), la posición

del clero ante la cultura vasca habría acabado transformado a muchos sacerdotes en militantes étnicos: *los únicos capaces de crear un movimiento nacionalista popular en la entrada de siglo*. Una apreciación que se comprende mejor teniendo en cuenta la tradicional intervención del clero en la vida política del norte. Sin embargo, la doctrina de Arana establece una división de tareas según la cual debe existir una clara separación entre Iglesia y Estado, prohibiendo al clero cualquier influencia que fuera más allá de la cuestión religiosa. De forma que, como concluye JACOB (*Ibíd.*) *la doctrina de Arana —paradójicamente— ayuda a la neutralización del clero y a su eliminación como élite política a nivel local. Aislando a los elementos más militantes del clero antes de la I Guerra Mundial, la (...) jerarquía de la Iglesia y el Estado es capaz de anticiparse a la aparición de movimientos nacionalistas o separatistas, privándoles (a los sacerdotes) de este potencial liderazgo.*

Finalmente, JACOB añade un tercer elemento que manifiesta la débil difusión de las ideas aranistas en Iparralde: el relativo escaso eco de sus escritos en el norte. Analizando el número de suscripciones existentes en Iparralde a los periódicos y revistas fundadas por el líder nacionalista, concluye que la mayor parte correspondían a vascos del sur trasladados a los territorios continentales.

En definitiva, es el nacionalismo vasco de Arana el que engendra su propia incapacidad para extenderse en el territorio vasco continental; un elemento que se une a la crisis identitaria descrita en el anterior capítulo, explicando la estrategia de unos «nacionalistas» convencidos, que en la práctica deben travestirse en «regionalistas» (LARRONDE, 1994): los Eskualerristas.

A pesar de todo, no hay duda de que el desarrollo ideológico del nacionalismo del sur, así como sus estrategias de consolidación van a servir de guía para el movimiento capitaneado por Lafitte. De la misma forma, su potencia es observada con esperanza y admiración desde los activistas del norte, de forma que los actos de afirmación nacional a los que asisten consolidan en ellos la idea de la «comunidad nacional» transfronteriza. Se sientan las bases, así, para que más tarde, con la llegada de los refugiados de la Guerra Civil española y de ETA, el nacionalismo del sur se convierte, como veremos, en un elemento clave de socialización nacionalista en Iparralde.

6.2.3. El Regionalismo de los Eskualerristas

La práctica de Aintzina, más allá de las intenciones ocultas de sus protagonistas, no es la de un movimiento nacionalista o independentista, sino más bien la de un colectivo esencialmente regionalista. Sin embargo, no por ello es menos importante este movimiento para el posterior desarrollo de otros colectivos e individuos ya explícitamente abertzales. Los Eskualerristas son, en consecuencia, deudores de su tiempo. Son el «peaje» que el vasquismo debe pagar para convertirse en nacionalismo; y para que el vasquismo/nacionalismo pierda su componente católico y asuma un carácter secular. En definitiva, sirven de puente entre el pasado y el futuro; entre el vasquismo de ciertas élites religiosas locales y el nacionalismo que acaba siendo secular en Enbata.

De hecho, el nombre de la revista que redactan, Aintzina, ya presagia el que sería su papel: Aintzina puede ser traducido del euskera como «lo antiguo» —por la defensa que los Eskualerristas hacen de las tradiciones y religión vasca—. Pero su significado también puede ser el de «adelante» —indicando el deseo de los jóvenes militantes de iniciar el camino de la «regeneración del alma vasca»—¹⁴³. Por esto, la importancia de Aintzina reside (a) en que representan la primera generación que comienza trascender —muy tímidamente, como veremos— el clericalismo conservador que había dominado la cultura política vasca desde fechas posteriores a la Revolución —aunque «morirá en el intento»—; (b) en su conexión con otros movimientos étnicos del Estado, tratando de sentar las bases para una estrategia federalista común; y (c) en su papel tras la llegada de los refugiados del sur, concretando políticamente —con su solidaridad— la idea de la comunión nacional transfronteriza: de la fraternidad intervasca.

Pero, como decíamos, los Eskualerristas no son un movimiento explícitamente nacionalista, entendido desde claves separatistas o independentistas. Así, en 1933 Lafitte delimita los trazos gruesos de su estrategia:

- El programa Eskualerrista se concreta en el eslogan Dios y Ley Vieja —*ancient law* (JACOB, 1994)— (*Jaungoikoa eta Legezaharra*).
- Un compromiso para trabajar por la descentralización política y contra el moderno estado unitario.
- Un llamamiento para que el euskera sea lengua co-oficial junto al francés.
- Defensa de la cultura vasca en sus numerosas expresiones.
- Defensa de los derechos de las mujeres, e incorporación de estas al movimiento.
- Una política exterior respecto a los vascos del sur.
- Apoyo a las demandas de otros movimientos regionalistas y federalistas de Francia (JACOB, 1994: 77; LAFITTE, 1933).

Y es que, aunque como sostiene LARRONDE (1994: 62), la idea nacionalista estaría integrada en los miembros de Aintzina, sin embargo, en la práctica, se verían obligados a atemperar su discurso habida cuenta de la hegemonía del nacionalismo francés ex-combatiente imperante por esas fechas en Iparralde¹⁴⁴. En consecuencia,

¹⁴³ El simbolismo de las denominaciones de los colectivos abertzales de Iparralde no se detiene aquí. Enbata nace en los 60, traducándose su nombre como «el viento que precede la tormenta». En los 80, el nacionalismo radical que trata de diferenciarse de las posiciones socialdemócratas y moderadas de los primeros, denomina su órgano de comunicación como *Ekaitza*: la tormenta de la que avisaría Enbata ya había llegado. En los 80, en plena efervescencia del «Rock Radical Vasco» nacerá de los círculos juveniles el colectivo Patxa, en referencia al famoso licor que hacía estragos en las sobremesas y sobre todo en las noches vascas. Y hay quien piensa que este nombre no es casual, ya que denota una alternativa diferente a la del «KAS»; y no precisamente el de naranja o el de limón.

¹⁴⁴ JIMÉNEZ DE ABERASTURI (1998: 767), sin embargo, será contundente al afirmar que el de Aintzina es un programa petainista *avant la leerte* en el que cabe pensar si el carácter euskaldunizante era más fruto de un tradicionalismo integrista y conservador que de un auténtico nacionalismo. Al comienzo de su análisis éste señala que resulta obligado hacer una referencia, aunque sea breve, al pequeño grupo que en torno a la revista Aintzina (...) intentó desarrollar una labor cultural y política de cierto signo vasquista (...). En cualquier caso hay que recalcar que esta referencia viene dada más por la personalidad de algunos de sus miembros dentro del campo nacionalista, generalmente revelada con posterioridad a estos hechos, que al papel jugado por los mismos durante este periodo (Ibíd., 766).

los Eskualerristas rechazan la acusación de separatistas que se les formulaba desde determinados círculos políticos de Iparralde, afirmando públicamente sus principios regionalistas:

El sentimiento regionalista es real entre el pueblo y es suficiente para entusiasmarle (...). El nuevo partido tiene la intención de permanecer en el terreno regionalista, considerando el separatismo irrealizable (Citado en JACOB, 1994: 77).

Nuestro partido está decidido a trabajar por una amplia descentralización política y administrativa: porque los Estados modernos, demasiado unitarios, no tienen bastante en cuenta las aspiraciones provinciales (LAFITTE, 1933).

La lógica del movimiento no implica el separatismo, ya que la realidad local está ligada a Francia, sobre todo desde el punto de vista económico (LAFITTE, 1934):

A aquellos que tienen miedo a un Estado Vasco independiente les decimos: aunque nosotros lo quisiéramos, nos sería imposible formar una nación eskuariana capaz de asegurarse un puesto en el mundo como Suiza o Bélgica. Un Estado Vasco dividido geográficamente por una cadena de montañas no podría durar. Además, el País Vasco Francés, no podría separarse de sus vecinos del norte sin un desastre económico.

Es GEOGRÁFICAMENTE IMPOSIBLE formar hoy una nación vasca con los territorios vasco-españoles y vasco-franceses... No estamos buscando el establecimiento de un Estado Vasco que no podría subsistir en las condiciones actuales y que quizá provocaría la muerte de nuestro pueblo (Citados en LARRONDE, 1994: 63).

En última instancia, Lafitte —como había sucedido ya con Chao o Garat— no reniega —cuando menos públicamente— de su nacionalidad, y considera a Euskadi como su «patria pequeña»: *la nación, lejos de ver su unidad comprometida, se verá engrandecida desde múltiples puntos de vista; el amor a la pequeña patria aumentará junto al de la grande* (Citado en ARBELBIDE, 1996: 48). Una dicotomía que va a estar presente en los vasquistas, y que aunque es «superada» por los abertzales con el nacimiento de Enbata, explica el hecho de que recientemente algunos de ellos hayan portado la bandera tricolor en las manifestaciones a favor del departamento...

En este sentido, el regionalismo de los Eskualerristas se inserta en una concepción federal de Francia que podría lograr su acomodo en Iparralde con la consecución de un Estatuto: *Con seguridad, un Estatuto Vasco que pudiera reunir nuestros dos arrondissements en un estado francés federal podría ser deseable desde una perspectiva cultural, lingüística, educativa y religiosa* (LAFITTE, 1934). Más allá de la influencia de las ideas federalistas, en boga en Francia en esos momentos, cabe subrayar que el movimiento Eskualerrista actúa entre 1933 y 1937¹⁴⁵, de forma que el referente fronterizo inmediato de su intervención no es tanto la figura de Sabino Arana, como la de sus sucesores. Así, en 1921, el PNV de los independentistas Luis Arana y Gallastegi (Aberri) se había escindido del sector mayoritario de De la Sota y Kizkitza (Comunión Nacionalista Vasca). En consecuencia, podría apuntarse que el regionalismo de Aintzina encontraría mayor acomodo en la línea estatutista que imponen los sectores de Comunión sobre los de Gallastegi tras la

¹⁴⁵ Aunque renazca en 1942, pero desde nuevas claves, como veremos.

unificación de ambas facciones en 1930; estrategia que se empezaba a explicitar en España por las fechas en las que nacen los Euskalerristas.

De igual forma, como decíamos, la propuesta de Aintzina conectaría con la difusión de ciertas ideas regionalistas en Francia¹⁴⁶, así como con el renacimiento cultural de determinadas minorías francesas a comienzos de siglo, como es el caso de Alsacia, Bretaña y Occitania. En consecuencia los Euskalerristas se pronuncian a favor de una amplia descentralización político-administrativa y cultural. Igualmente, apuestan por el apoyo a otras asociaciones federalistas francesas:

Lo que ha provocado el empobrecimiento espiritual de Francia (...) ha sido precisamente esta centralización cultural que ha absorbido literalmente el carácter de cada comarca francesa para inyectárselo a París, donde ha desaparecido.

Los euskalerristas apoyarán sus reivindicaciones en unión con los grupos regionalistas de otras provincias, en particular con las asociaciones federalistas de Flandes, Alsacia, Bretaña, Auvernia y Provenza (Citados en LARRONDE, 1994: 102).

De hecho, es destacable la participación de los Euskalerristas en el FEF (*Foyer d'Etudes Fédéralistes*), asociación que por esas fechas centra su actividad en la promoción y el estudio sobre las minorías nacionales de Francia, más allá de la dimensión administrativa-regional de la más poderosa FRF (*Fédération Régionaliste Française*) de Charles-Brun. Lafitte, por ejemplo, acude los días 2 y 3 de junio de 1934 al Congreso celebrado por la primera de las asociaciones en París; a su vez, Goyheneche es un asiduo colaborador de su revista, *Le Fédéraliste*. De la misma forma, este estudiante afincado por esas fechas en París realiza numerosos contactos con otros colectivos bretones (PNB) o flamencos, ya en calidad de militante del PNV.

Para JIMÉNEZ DE ABERASTURI (1998: 770), sin embargo, *la ideología, más que nacionalista, como se ha señalado en ocasiones, era de un regionalismo típicamente petainista que, como es sabido, predicaba el retorno a la tierra, es decir al campo, y al «enraizamiento» en las tradiciones, sobrevalorando el modelo de la vida rural como referente ideológico, vistos todos ellos como la panacea universal a todos los males, y sobre todo al mayor y más peligroso: el comunismo.*

A pesar de todo, aunque los Euskalerristas rechazan cualquier propuesta separatista, algunos de sus militantes no ocultan un proyecto político que liga a los vascos del norte y del sur¹⁴⁷. Así, más allá de los encendidos discursos e intercambios epistolares de Goyheneche, el representante del movimiento Euskalerrista en la Asamblea del Euskaltzaleen Biltzarra de 1933, el Doctor Jaureguiberry, escribe públicamente en la revista *Gure Herria* en 1933:

¹⁴⁶ LARRONDE relata cómo el término «regionalismo» es incorporado en 1934 en el Diccionario de la Real Academia Francesa.

¹⁴⁷ JACOB (1994: 78) describe las aspiraciones más radicales de Goyheneche, a las que ya hemos hecho referencia, aunque apunte que son las posturas más moderadas de Lafitte las que se explicitan en la estrategia pública del colectivo.

En el momento en que la gran nave occidental navega a la deriva bajo un cielo sin estrellas... ha llegado la hora, quizás, de echar una mirada hacia las embarcaciones de salvamento. Para nosotros, los vascos, solamente hay una, una sola. Apresuremos a instalarnos en ella... no nos equivoquemos de chalupa. La nuestra tiene un nombre, Euzkadi (Dr. Jaureguiberry, citado en LARRONDE, 1994: 201).

En última instancia, como describe Lafitte al delimitar el objetivo del periódico Aintzina, el movimiento Eskualerrista trataría de regenerar a la sociedad vasca desde una concepción «purificadora», que debería posibilitar la promoción y consolidación de los valores ligados a la cultura vasca:

Nos imponen una civilización decadente, materialista, irreligiosa, anti-familiar, latina... El remedio de este gran mal es el despertar de la conciencia vasca en todas las Provincias, bajo el signo del antiguo eslogan *Jaungoikoa eta Legezaharra*. ¡Pueblo vasco, despierta! No olvides el pasado, asume tu espíritu de independencia y reacciona contra los sacrilegios de aquellos que no quieren comprenderte.

El viejo proverbio es acertado: *Hagamos a cada persona barrer ante su propia puerta y la calle estará limpia*. Esta es la razón por la que somos regionalistas...

Creemos que (nosotros) somos más capaces (que otros) para conocer nuestro País Vasco y para darle la medicación que necesita. Este pequeño periódico quiere tomar la delantera en la dirección de una gran renovación que debe sustentarse en los valores eternos, el único fundamento sólido de toda construcción moral; y de otra mano se concreta en los recursos del individuo, la familia y la región (Citados en JACOB, 1994: 81).

Individuo, familia y región, son sus ejes, vertebrados desde una concepción conservadora frente al desarrollo de la sociedad moderna:

Mantener el alma al nivel moral de los ancestros y de la misma forma no permitir su declive o corrupción por el contacto con las nefastas influencias de la sociedad moderna: estos son nuestros objetivos (*Ibid.*).

6.2.4. La posición ideológica

A juicio de LARRONDE (1994), MALHERBE (1977) y JACOB (1994), el regionalismo de Aintzina ancla sus raíces en ciertas corrientes francesas como la del movimiento «no conformista» de los años 30, y más concretamente el *Ordre Nouveau*, que apostaba por la promoción del «hombre» frente a la sociedad, como contrapunto al individualismo liberal y al comunismo. Así, Lafitte describe, con motivo del Congreso del FEF, una de las bases de su doctrina: el «ideal Personalista», que identifica como

horror por el espíritu cuartelista y por cualquier estatismo, ya sea monárquico, republicano o socialista. Por el contrario, un gran respeto por la casa, que se traduce en una terrible lucha contra la ley para mantener cueste lo que cueste el patrimonio familiar (LAFITTE, 1934).

Personalismo como vacuna contra el estatismo francés, que como subraya Lafitte en el programa del Movimiento en 1933, *amenaza al individuo, a la familia y a la religión*. Y es que el Movimiento Eskualerrista pone al individuo en el centro de su doctrina.

Como recoge LARRONDE (1994: 78-89), para que el *individuo* vasco pueda realizarse es necesario que se desarrollen ciertas condiciones, a juicio de Lafitte: (a) la libertad desde el punto de vista de la enseñanza: *no queremos que el Estado, en nombre de un falso igualitarismo, uniformice la enseñanza. No somos partidarios de una escuela única, sino de una escuela múltiple* (LAFITTE, 1933); (b) libertad religiosa frente a las políticas laicas del Estado; (c) un papel destacado para la mujer, ya que de acuerdo con la importancia de la *etxeoandre* en la cultura y (en las) *antiguas constituciones vascas* (LAFITTE, 1933) *se puede comprender que seamos partidarios de un ferviente feminismo y que reclamemos para las mujeres el derecho de voto con todas sus consecuencias* (Citado en LARRONDE, 1994: 84); (d) una estrategia bilingüe de promoción del euskera con el objeto de *revasquizar las ciudades y los pueblos en los que ya se tiene la tendencia a abandonar esta antigua lengua*. Dinámica que debería ser desarrollada a través de todos los medios posibles: *periódico, la revista, el libro, la canción, el teatro, las conferencias, y principalmente, el ejemplo* (LAFITTE, 1933); y (e) la defensa de las tradiciones, nucleadas en torno a la familia.

De esta forma, la concepción de la *familia* vasca en los Eskualerristas se asienta sobre el principio de que *para un vasco, el centro de todos los intereses es la etxea; de tal forma que nuestro programa es esencialmente familiar* (LAFITTE, 1933). Siguiendo a LARRONDE (1994: 90-94), esta promoción de los valores familiares como extensión de la defensa de las tradiciones vascas bebe de diversas fuentes: en primer lugar, la condena del divorcio; así mismo, la estabilidad del patrimonio (*combatimos todas las ideas y todos los proyectos de ley que tiendan a dividir el patrimonio vasco y a arruinar la solidaridad, el honor y la fecundidad del hogar*, LAFITTE, 1933), aunque más tarde se rechace por injusta la vuelta al sistema de primogenitura; finalmente, los derechos de la familia, concretados en la defensa del voto y el salario familiar. La familia, en definitiva, conecta con las esencias vascas: *somos vascos y en consecuencia de una raza en la que los derechos familiares son sagrados* (Citado en JACOB, 1994: 83)

Finalmente, la *visión económica* de los Eskualerristas pivota sobre tres ejes. En primer lugar, destaca la defensa de los intereses de los agricultores. Así, en su programa político se incluye la *lucha contra el abandono de la tierra, haciendo más agradable la vida en el campo* (LAFFIE, 1934); razón por la que se apoya el sindicalismo agrícola cristiano ya vertebrado en ese territorio. A su vez, destaca la defensa del corporatismo sindical obrero frente a la politización de los sindicatos de clase: *nuestro ideal es la constitución de sindicatos libres en corporación autónoma y legalmente reconocida* (LAFITTE, 1934); *la CGT es solo una trampa: su único objetivo es la organización del socialismo; atrae al obrero pero solo para convertirlo en el esclavo del patrón que es el estado* (Citado en LARRONDE; 1994: 98). Por último, y de acuerdo con la apuntada influencia del sur, el activismo económico en los Eskualerristas se asienta en una evidente admiración de la auto-organización nacionalista en Hegoalde, concretada en ELA-STV: *He aquí unos vascos tan auténticos, tan personalistas como los continentales, tan celosos de sus libertades individuales... Pues bien, han sabido agruparse y constituir la Solidaridad de los Trabajadores Vascos que comprende en este momento a 40.000 obreros*. Una admiración de la organiza-

ción del nacionalismo del sur —ejemplo a seguir en otros ámbitos, como veremos a continuación— aunque a la vista de de la conciencia de la débil correlación de fuerzas presente en el espacio sindical los Eskualerristas se contenten con trabajar en el seno del sindicalismo cristiano francés¹⁴⁸.

Parecería, en definitiva, que los Eskualerristas oscilan entre un cierto progresismo en determinados aspectos de su doctrina (mujer, sindicalismo...) mientras que, como un efecto de la defensa de las costumbres vascas y del peso de la derecha en la sociedad local, destilen un fuerte aroma a conservadurismo tradicionalista en otras cuestiones (divorcio, familia...).

Ciertamente, la razón no es otra que la realidad a la que se enfrentan; el contexto histórico y sociológico con el que se encuentran. Y si su nacionalismo vocacional se adecua al entorno local en forma de regionalismo por la crisis identitaria vasca, también parece como si su inspiración progresista se atemperase ante el peso del discurso derechista más recalcitrante en la sociedad vasca. En este contexto, podríamos pensar que a Aintzina le resultaba difícil conjugar el vasquismo, el progresismo y el catolicismo, sobre todo ante la hegemonía en la sociedad de una poderosa derecha que se presentaba como la defensora principal de unos valores vascos —los mismos que el Eskualerrismo reivindicaba como suyos—, vehiculizados a través del discurso conservador más rancio. Un discurso del que en ocasiones no escapa la revista, convirtiéndose en abanderada de estas posiciones, como recuerda JIMÉNEZ DE ABERASTURI (1998: 768) que sucede en diciembre de 1935, mes en el que Aintzina, —adelantándose a las leyes de Vichy— (...) se alegraba de constatar que la Asamblea General de la «association des Officiers de l'Armée de Mer» habían adoptado por unanimidad la decisión de expulsar de sus filas a los masones. Más tarde, en el n. 27, se vuelve a publicar un artículo titulado «juduak eta franmazonak» donde, en sintonía con los artículos de Michel Elissamburu en el ultraderechista y, posteriormente, colaboracionista, periódico Eskualduna, denuncia el «peligro masón».

Así, cuando se hace imprescindible, la tensión entre progresismo y conservadurismo se resuelve de forma contundente a favor de la segunda de las variables. Algo que sucede cuando la coyuntura sitúe a Iparralde, en 1936, en el centro de la pugna entre el socialismo y la conservación del statu quo. Una apuesta por la derecha que también explica la ambigua postura que mantienen ante la Guerra Civil española.

Como hemos sugerido, cuando la tensión entre las posturas progresistas y tradicionalistas presentes en su discurso se decante definitivamente, Aintzina y los Eskualerristas van a manifestar una notable beligerancia respecto de la francmasonería y a las ideas socialistas. De forma que haciendo seguidismo de la conservadora realidad política local, y frente al centrismo —«ni derechas ni izquierdas»— de *Ordre*

¹⁴⁸ De hecho, éste debate sobre la oportunidad de crear sindicatos de «obediencia nacional» o participar en los ya existentes, es el mismo que el que se da en los círculos abertzales en 2000: mientras algunos sectores apoyan la constitución y extensión de LAB a Iparralde, otros apuestan por una estrategia de «vasquización» de la CFDT que provocase en sus líderes un giro hacia el vasquismo. De igual forma, como veremos, los militantes vascos participan durante una década en la FSDEA antes de abandonarla para crear ELB.

Nouveau, acaban apoyando a la derecha en las elecciones de 1936. Unas elecciones que dieron la victoria en Iparralde a los sectores más conservadores, mientras que Francia aupaba al gobierno al Frente Popular. En este sentido, resulta explícito el editorial del n.º 17 de Aintzina:

Escucha, mi querido lector: si quieres que Francia se transforme en una provincia de la URRS —la dulce colonia de la Ucrania francesa, ¡No sonaría nada mal!—, vota por el Frente Popular.

Si no quieres ser esclavizado, sé «anti F.P. (Frente Popular) al 100%»¹⁴⁹.

Desde una perspectiva menos demagógica, el propio Lafitte analiza las tres circunscripciones vascas a las puertas de esta contienda. Y teniendo en cuenta la correlación de fuerzas existente, conmina a sus simpatizantes a «*luchar seriamente*» a favor de Ybarnégaray, invitándoles también a hacer campaña por Delzangues y a apoyar a Coral, cuyo programa —a juicio del líder del movimiento— se asemejaría bastante al de los Eskualerristas. Y aunque Aintzina apuesta por una movilización paralela de sus militantes para extender su discurso (*afiliaos más que hasta ahora; instruíos según las directrices que se os facilitarán; formad círculos poco ruidosos, pero activos; preparaos para la acción cívica y sindical, bajo la sombra de la bandera vasca, bajo la sigla del JEL*) lo cierto es que, a juicio de LARRONDE (1994), los candidatos vencedores no deben su victoria a los Eskualerristas¹⁵⁰. Su apoyo, lejos de condicionar a los notables conservadores, había sido un cheque en blanco a una derecha que considera que no les debe nada tras su victoria¹⁵¹. Por esta razón, poco después, Ybarnégaray es implacable en su feroz crítica contra éstos y contra los exiliados vascos, que pronto deben cruzar la frontera tras la caída de las tropas nacionalistas y republicanas en Euskadi.

En este caso, nuevamente, la aludida tensión entre un incipiente progresismo y el peso conservador de su orientación política mayoritaria también explica la posición de Aintzina ante el conflicto civil en España; posición cuando menos ambigua (LARRONDE, 1994: 248-252). Así, la revista de Lafitte intenta mantener un equilibrio entre sus simpatías y afinidades con los nacionalistas por una parte, y su discurso y práctica tradicionalista por otra. Los Eskualerristas se enfrentan a la Guerra Civil española, por tanto, *sin querer tomar partido por ninguno de los campos en contienda, tratando de mantener equilibrada la balanza entre carlistas navarros y nacionalistas vascos, vizcaínos y gipuzkoanos* (*Ibíd.*, 248). Algo similar a lo que (en un primer momento) sucede con Ybarnégaray, aunque ambos tomen caminos divergentes cuando

¹⁴⁹ LARRONDE considera que este texto es obra de Padre Leon Lassalle, que considera el elemento más conservador de los componentes de Aintzina.

¹⁵⁰ Para CHARRITON (tal y como recoge LARRONDE, 1994: 230) *los problemas propios del País Vasco (francés) son para la mayor parte de la opinión pública, problemas menores, cuestiones que afectan a la «Patria Chica»; por el contrario, existen dos grandes problemas: Francia y la Iglesia Romana. Estos son los problemas más importantes que condicionan las opiniones, y especialmente las electorales*. Igual opinión encontramos, como analizaremos, en CHARRITON (2003b).

¹⁵¹ ARBELBIDE (1996), consciente del grave paso dado, se pregunta si no habría sido mejor haber realizado un llamamiento a votar en blanco.

las consecuencias de la guerra afecten directamente a los territorios del norte: los primeros, apoyando a los refugiados; el segundo, propiciando su represión.

En cualquiera de los casos, Aintzina también parece sugerir que su opción sería clara si se vieran abocados a optar entre uno y otro bando: el peligro del comunismo está por encima de los riesgos de la dictadura de derechas, ya que *si la dictadura, es decir, el estatismo de derechas llega, será el entierro del estatuto* (de Euskadi). *Si el comunismo, es decir, el estatismo de izquierdas, triunfa, será peor. Dios quiera que una solución intermedia ponga fin a esta matanza innoble* (Citado en LARRONDE, 1994: 249).

Nuevamente, las razones de la postura de Aintzina se encuentran para JACOB (1994: 93) en la hostilidad de la Iglesia y de las élites vascas ante el problema de los refugiados que se avecinaba; e íntimamente ligado con lo anterior —y sobre todo, a nuestro juicio—, descansa en la controversia provocada por la alianza instrumental de los nacionalistas del sur con las fuerzas comunistas y anarquistas para defender las instituciones vascas y republicanas.

Se trata, éste, de un significativo viraje estratégico del PNV que precipita el apoyo de muchos notables conservadores de Iparralde —incluso el de un personaje como Ybarnégaray, que había mantenido una cercana relación con el PNV— a las tropas franquistas. Así, este último no tiene dudas:

Un saludo fraterno a los nacionalistas españoles que combaten la tiranía comunista, por la civilización (25/10/1936).

Deseo ardientemente la victoria de Franco (23/1/1937).

Nosotros estamos en el País Vasco francés, unánimes junto a los vascos del General Franco. Desde la tribuna del Congreso de Burdeos (de su formación Partido Social Francés, PSF), envió esta mañana al General Franco, al General Mola, a las tropas requetés que son tropas magníficas, les envió, lo repito, mi saludo fraterno, mis deseos ardientes de una próxima victoria (23/5/1937).

Pues sí, soy amigo de Franco y deseo con toda mi alma que aplaste a la revolución bolchevique (5/10/1937)¹⁵².

Un apoyo recalcitrante al franquismo que manifiesta —sobre todo tras la toma de posición del PNV a las fuerzas progresistas— su faceta más oscura tras el estallido de la Guerra Civil española, y que a juicio de LARRONDE (1994) y JACOB (1994) es el reflejo de la mentalidad dominante en la época en Iparralde y de la sumisión de la ciudadanía a los notables y al clero más reaccionario. Ejemplo de ello es la actitud de la prensa local conservadora, que se alinea con los franquistas, calificando de *error*

¹⁵² Las posturas fascistas de la derecha francesa de Iparralde, además de sonrojantes, se manifiestan con su virulencia más evidente con motivo de la presencia de los refugiados vascos tras la Guerra, como reflejan las palabras de otro de los electos a los que Aintzina apoya en 1936, Delzangues: *Quiero que Francia no se convierta en el basurero de Europa... proclamo que la primera víctima de esta política de relajamiento con respecto a los extranjeros ha sido el trabajador francés que de esta forma se ve abocado al paro* (Citado en LARRONDE, 1994: 261). Para un análisis brillante de las causas del fascismo, que en parte explicaría la adhesión de las clases medias a esta ideología desde una perspectiva psicologista marxista, ver FROMM (1989).

monstruoso o *locura* la actitud del Gobierno Vasco. Así, la *Presse du Sud-Ouest* señala en mayo de 1937 que *los católicos deben escoger entre el Papa y el Presidente Agirre*, para después hacerse eco de la propaganda de los sublevados, negando su autoría en el crimen de Gernika (LARRONDE, 1994: 241). De la misma forma, el influyente semanario *Eskualduna* oculta el nacimiento del Gobierno Vasco, pasa de largo sobre el bombardeo de Gernika, y acaba congratulándose el 7 de mayo de que el «árbol santo» hubiera quedado a salvo tras el asalto fascista a la villa foral, siendo protegido por *los vascos de Mola* (*Ibid.*, 243). De la misma forma, tras la entrada de las tropas del Régimen en las calles de Bilbao, este semanario da cuenta de *la alegría de la gente*. En cualquiera de los casos, las noticias sobre el conflicto bélico se despachan en *Eskualduna* con algunos breves, y la única crónica de cierta envergadura reflejada en sus páginas es la transcripción al euskera del discurso pronunciado por Ybarnégaray el 23 de mayo de 1937, en el que, como acabamos de ver, manifestaba su apoyo sin excusas al totalitarismo de Franco¹⁵³.

Finalmente, en lo que respecta al movimiento *Eskualerrista*, y más allá de las causas de su estrategia, estos acontecimientos y su ambigua posición son su propia tumba política¹⁵⁴. El fracaso de los *Eskualerristas* es, en consecuencia, la expresión de la incapacidad de los vascistas para encontrar espacio propio en una sociedad adherida con entusiasmo a la nación francesa y al catolicismo. La conclusión es obvia: la sociedad del norte opta por el original frente a sucedáneos regionalistas y posicionamientos ambiguos que tratan de conjugar el tradicionalismo con un muy tímido progresismo¹⁵⁵. Debe esperarse, por tanto, a una nueva generación para que ese salto sea mínimamente viable.

6.2.5. *Entre el difusionismo y el pragmatismo*

Decíamos que el tercero de los elementos que caracteriza la actividad de los *Eskualerristas* entre 1932 y 1937 es la dialéctica entre el difusionismo de las ideas del sur en su ámbito de actuación y el necesario pragmatismo que obliga a adecuarlas a la realidad local y a la evolución identitaria de *Iparralde* y de los propios vascistas.

Esta necesidad de adaptar las ideas nacionalistas del sur a la realidad del norte y al propio contexto de desarrollo del discurso vascista en los militantes de *Aintzina* es un elemento que no se inicia con los *Eskualerristas*. Responde a un sentimiento que ya había sido expresado desde 1925 en las columnas de Gure Herria:

¹⁵³ Por el contrario, la prensa de izquierdas se alinea con el Gobierno legítimo y manifiesta su estupor ante el ensañamiento de los franquistas, rechazando a su vez la actitud contemporalizadora de las autoridades francesas.

¹⁵⁴ Además, la actividad regionalista de estos militantes es sustituida por el activismo en el apoyo obligado a los refugiados del sur.

¹⁵⁵ Conclusión diferente a la que recoge JIMÉNEZ DE ABERASTURI (1998: 772) de MALHERBE (1977), para señalar que *Aintzina* es heredero del corporativismo regionalista y busca restaurarlo cuando vislumbra alguna fisura que lo mina. Su modernidad en el vocabulario esconde una actitud francamente reaccionaria. De hecho no predica más que una política de inmovilismo que traduce por lo que a sus ojos es un seudónimo: «el enraizamiento».

La actitud de nuestros hermanos de España es susceptible de suministrarnos preciosas directivas que, adaptadas, orientadas y si es preciso, modificadas según el estado de ánimo de los vascos de Francia al ambiente en el que viven, a las realidades que les dominan, deben conducir a magníficos resultados (citado en LARRONDE, 1994: 47);

La realidad política de Iparralde —pero también los principios que les inspiran, como hemos visto— obliga a los Eskualerristas a adaptar el nacionalismo que mana del sur al norte¹⁵⁶.

Lo primero que llama la atención es la adaptación que los Eskualerristas realizan del núcleo central de la doctrina de Sabino Arana. Así, como relata LARRONDE, el Padre Lafitte, impulsor de este movimiento, asume como propia la máxima del *Jaungoikoa eta Legezaharra*, con la que firma todos sus escritos. Pero también transforma el sentido «foral» de la máxima en «Dios y Vieja Constitución» (según LARRONDE, 1994), o «Dios y Ley» (según IZQUIERDO, 2001), algo que en ocasiones había hecho Chao casi un siglo antes.

En paralelo, la identificación del movimiento Eskualerrista con el vasquismo, aunque asume en parte la «diferencia racial» vasca propia del Aranismo, se asienta también —y fundamentalmente— sobre componentes menos exclusivistas, inaugurando una línea que el nacionalismo de Iparralde continúa en Enbata. Así, los estatutos de Gure Etchea (grupos locales del movimiento de mujeres Begirale) determinan que para asociarse es preciso ser nativa o simpatizar con la causa vasca. De la misma forma, en un escrito precoz en el que Lafitte trata de diseñar las líneas maestras de lo que después sería el Eskualerrismo, considera que este partido debía estar formado por vascos nativos, descendientes de vascos, o por aquellos que llevasen viviendo en Iparralde 10 años y fuesen avalados por dos miembros (JACOB, 1994:76).

A su vez, parece obvio que el proyecto de Aintzina se asienta sobre un intento de revasquizar los ciudadanos de Iparralde, de forma que la lengua presenta un papel incluyente, recuperando la perspectiva de los Euskaros navarros, frente al exclusivismo de la doctrina racial sabiniana:

Cada lengua marca a aquellos que la hablan con una mentalidad particular. (...) ¿Por qué se nos quiere impedir que construyamos nuestras ideas según el plan original que revela el análisis de nuestro viejo euskera? La libertad de pensar debe tener como corolario la libertad de expresión (Citado en LARRONDE, 1994: 86).

¹⁵⁶ Se inicia así una tónica que, como veremos, está presente en parte del nacionalismo del norte, que trata de mantener una estrategia autónoma y adecuada a su realidad, frente a otras corrientes que asumiendo los postulados emanados desde el sur, consideran que la estrategia en Iparralde debería subordinarse al beneficio «mayor» que supondría el desarrollo del soberanismo en Hegoalde. Es decir, en un primer momento no hay contradicciones con las estrategias «pragmáticas» del norte (entendidas como una adecuación a la realidad local), como muestra el efusivo saludo de Agirre a los Eskualerristas en 1932, tras su visita a Hondarribia; sin embargo, pronto comienzan a consolidarse opiniones que van a querer subordinar la evolución del norte a las situaciones de urgencia que vive el sur. Una postura que, en paralelo, provoca la reacción de ciertos sectores del norte.

Una dialéctica amor-odio que JACOB (1994) simboliza con la vinculación que se da entre padres e hijos: el padre ayuda al hijo a desarrollarse pero trata de mantenerlo bajo su manto protector; hasta que el hijo intenta emanciparse y buscar su camino. En el próximo capítulo veremos, en consecuencia, cómo el acto fundacional del independentismo en Iparralde se inaugura con una furibunda crítica a la actitud de los dirigentes del sur. Tras un largo parto, el hijo rompe el cordón umbilical que le une a su progenitor. Legasse es la matrona...

A pesar de todo, no cabe duda que Aintzina se ve seducida por el nacionalismo del sur: *Aquella juventud, aquel entusiasmo, eran realmente sensacionales. Recorrí el país de Batzoki en Batzoki. Parecía inminente el nacimiento de Euskadi... Indudablemente lo que veía en mis visitas al sur me enardeció. Constituí un equipo...* recoge LARRONDE (1994: 65) de boca de Lafitte. Ya hemos visto la admiración de los seguidores de Lafitte respecto a la capacidad organizativa del nacionalismo, cuando añoraban el poder de ELA-STV. No extraña, en consecuencia, que los Eskuarrerristas traten de imitar las estrategias socializadoras del nacionalismo, intentando crear grupos de montaña o de mujeres, a imagen y semejanza de los Mendigoizales o Emakume Abertzale Batza. De hecho, Lafitte, Jaureguiberry y Goyheneche asisten en julio de 1932 a la inauguración de las sedes de estos movimientos en Hondarribia; visita que es saludada por el propio Agirre:

Mis primeras palabras de saludo afectuoso y cordial, que en estos momentos representa para mí un saludo extensivo a Lapurdi y Zuberoa, cuyos patriotas con su presencia demuestran que las fronteras de la patria no terminan en el Pirineo ni en el Bidasoa (Citado en LARRONDE: 1994: 182).

Gracias a estos contactos y de la mano de Goyheneche, las Juventudes del PNV realizan una serie de viajes a Iparralde que, a juicio de LARRONDE (1994: 183) juegan un papel que va más allá de *los intercambios, contactos y lazos de amistad que pudieran establecerse entre ambas partes de la frontera: los habitantes del País Vasco norte pudieron darse cuenta directamente del número y del entusiasmo patriótico de los vizcaínos*. Se establece así un sentimiento de pertenencia al pueblo vasco entre ciertos activistas de Iparralde, para quienes la adopción de símbolos como la Ikurriña o el JEL se convertirían en pruebas tangibles de la participación en un mismo proyecto nacional.

Resulta interesante, en este sentido, acercarnos a las razones que impulsan a un determinado individuo a participar en un movimiento social (como puede ser el caso del nacionalismo). Así, GAXIE (1977) subraya la importancia de la emoción compartida en actos políticos, el sentimiento gratificante de participar en un «justo combate», el de pertenecer a «una gran familia»; todos ellos son factores determinantes que van más allá de la tesis de la acción racional según la cual la participación política se asienta en un cálculo de costos y beneficios (OLSON, 1992). Por el contrario, las experiencias extremas, el riesgo y el compromiso militante se unen al honor de ser partícipe del último de los mitos del nacionalismo del que nos hablaba DOUGLASS (1989): el de su regeneración. En consecuencia, el referente de los pioneros del nacionalismo en Iparralde —y de sus predecesores de Enbata— se encuentra en un convulso «sur» en el que parecería estarse a las puertas de la consecución de la Autonomía, a las puertas de la consolidación electoral, y también... a las puertas de un definitivo enfrentamiento contra el anti-nacionalismo, que llega de la mano de la Guerra Civil¹⁵⁷.

De esta forma, la mimesis es evidente en aquellos vectores que inciden o podían favorecer la consolidación del proyecto en Iparralde: en los elementos que posibilitan

¹⁵⁷ No en vano, Goyheneche se integra desde comienzos de 1930 en el PNV, participando en diversos mítines, para ser posteriormente una de las piezas claves en las que se apoya el nacionalismo en su exilio del franquismo.

la movilización social, la integración del individuo en la comunidad «nacional». Así, los Eskualerristas tratan de imitar la construcción de la comunidad paralela que el PNV había consolidado en el sur. Una compleja estructura que trata de ser aplicada en Iparralde con el objeto de movilizar a amplios sectores vasquistas.

En primer lugar es necesario —consideran— romper con el bloqueo de las élites locales, razón por la cual los Eskualerristas intentan atraer a su seno a una significativa figura de Iparralde como el Doctor Jaureguiberry. Tal y como recoge LARRONDE (1994: 127), esta necesidad de anclarse en el sistema político está presente desde el primer momento en los miembros del movimiento: *A esto es a lo que debemos llegar. Necesitaríamos primeramente a algunos hombres maduros que fueran motores del movimiento*, afirma Goyheneche. De la misma forma, y con similar objetivo, los Eskualerristas tratan de introducirse en los movimientos vasquistas como Euskaltzaleen Biltzarra, Gure Herria o Eskual Ikasleen Biltzarra¹⁵⁸.

Por otra parte se hace necesario edificar un aparato movilizador y que permita atraer a nuevos sectores. Así, en verano de 1935 es creado el colectivo Menditarrak siguiendo el modelo de los Mendigoizales del sur (algo confirmado personalmente por su fundador, J. Mestelan, a LARRONDE). Este colectivo se funda a partir de un llamamiento realizado desde las páginas de Aintzina, y es caracterizado como *fuerza para protegerle* (al País Vasco) *y ayudar a aquellos que quieren conservar sus tradiciones* (Citado en LARRONDE, 1994: 153). Pero, más allá de su estructura organizativa, resulta paradójico el contraste entre las ideas «pragmáticas» de los Eskualerristas, y el sesgo «militarista» que asume el diseño de lo que deberían ser los Menditarrak para sus fundadores¹⁵⁹. Así, es palpable la mimesis entre los Mendigoizales, caracterizados ya para entonces como organizaciones para-militares del nacionalismo, y los Menditarrak...

...en la estética...

Cada uno podrá equiparse con 150 francos. Hay un uniforme: pantalones de montar a caballo grises; medias grises-beige; camisa de franela gris; cinturón; corbata verde (para la ciudad), jersey (tipo chaleco de cuero) de lana verde oscura, con botones dorados y, a la izquierda, la insignia de los Menditarrak; mochila de alpinista

... en los símbolos e himnos:

Menditarra, eskualdun zintzoak gira gu
Eskual odola suhar zainetan daukagu
Zorigaitz, etsai batek nahi balu sartu
Gure Eskual Herriaren ta hortaz jabetu¹⁶⁰

¹⁵⁸ Ambas estrategias orientadas a acercarse a las élites locales están presentes, como veremos, en el desarrollo temprano de Enbata.

¹⁵⁹ Decimos «diseño», precisamente porque no se pasa de ahí.

¹⁶⁰ De hecho, éste parecería un híbrido entre los dos himnos de los Mendigoizales: el de 1923 que rezaba *Vayamos de monte en monte, jóvenes vascos / vayamos los montañeros ladera arriba / a fortalecer la vida con aire sano / a dar nuestro saludo a toda la patria*; y el de 1931, el Eusko Gudariak Gera: *somos luchadores vascos / para liberar a euskadi / generosa es la sangre / que daremos por ella...*

... en su papel

Después de las escapadas al monte, los Menditarrak serán cada vez más fuertes, más curtidos, más dispuestos a la acción (...). Habremos concretado las cosas, revisado nuestras fuerzas, tomando posesión de nosotros mismos. Podremos actuar (Citados en LARRONDE, 1994: 155).

No se puede negar, en consecuencia, que los Menditarrak se encontraban imbuidos del clima prebélico al que se abocaba el nacionalismo del sur: uniformes, himnos a favor de la patria y llamamientos a la acción se unen a una concepción mística, naturalística del montañismo: el cuerpo y el espíritu se mantienen sanos en contacto con la naturaleza, emanación de la Patria (JUARISTI, 1997): *Al atardecer, alrededor del fuego, o durante los altos (en el camino) se cantará en euskera. Se impregnarán del alma vasca* (Citado en LARRONDE, 1994: 156).

Más éxito que los Menditarrak, que no pasan de los 12 miembros, realizando apenas dos excursiones, tiene el movimiento Begirale, compuesto por mujeres a imagen y semejanza de Emakume Abertzale Batza (LARRONDE, 1994: 162). *Guardianas de la fe y las tradiciones*, tal y como se definen, logran crear 37 grupos locales en 1937:

Ser Begirale es estar continuamente al acecho de las novedades útiles para adaptarlas y adoptarlas a nuestra idiosincrasia vasca...

No somos conservadoras, somos amigas de la acción vasca. No queremos hacer tertulias ni poesías vacías. Nuestro ideal consiste en llevar a la mujer a la realidad regional (Citado en LARRONDE, 1994: 161)¹⁶¹.

Estos grupos locales, tal y como los idea Madeleine Jaureguiberry¹⁶², se dotarían de unos locales propios. Sus estatutos dejan constancia de los objetivos e ideario de las Begiraleak:

Art. I.—Bajo el nombre de Begiraleak se ha formado un grupo femenino regionalista vasco que tiene por objetivo defender el patrimonio espiritual legado por nuestros antepasados: la fe, la lengua, las tradiciones.

Art. II.—Para formar parte de él es preciso se vasca o simpatizante.

Art. II.—Las relaciones entre los miembros deberán basarse en la igualdad y solidaridad propia de nuestra raza.

Así, se combinan los elementos propios del discurso Eskualerrista con el papel de las mujeres como defensoras privilegiadas de los valores vascos, como hemos visto asociados a una familia en la que las mujeres ocupan un papel determinante. Y siguiendo los principios interclasistas del nacionalismo del sur, identifican la igualdad y la solidaridad como un patrimonio de la raza vasca: se niega de esta forma el

¹⁶¹ No cabe duda de la referencialidad que gozan entre las Begiraleak ciertas *Emakumes* como Polinetxe Trabudua, y por qué no, la socialista Pasionaria.

¹⁶² Para un análisis de la figura de Madeleine Jaureguiberry ver FAGOAGA *et al* (2001). Para un acercamiento a la actual continuidad del grupo Begiraleak de Donibane Lohitzune inspirado en el colectivo creado por Madelaine ver AURKENERENA (2003).

conflicto de clase, estableciéndose una estrategia transversal que trata de trascender las fracturas sociales a través de la pertenencia a una misma nación originariamente igualitaria.

Sin embargo, y frente a los planteamientos exclusivistas sobre los que se asentaba el nacionalismo en el sur, quizá como consecuencia de la crisis de la identidad vasca, el movimiento de las Guardianas de la fe y las tradiciones se abre a aquellas personas que, sin ser nativas, simpatizaran con «lo vasco». Una tónica que se mantiene en Enbata reflejando el componente voluntarista del nacionalismo vasco en el norte, a pesar de que, como veremos al final de este viaje, la percepción ciudadana de lo que es «ser vasco» en Iparralde, al asentarse sobre los antepasados y la lengua, asuma rasgos más culturalistas hasta fechas recientes. Una contradicción que limita el crecimiento de la identidad vasca, y que como trataremos de demostrar, solo se supera cuando los abertzales asienten su acción sobre elementos más «porosos» y maleables, de más fácil adscripción, como por ejemplo el territorio y su corolario en la apuesta por un Departamento propio.

En cualquiera de los casos, el Eskualerrismo y sus organizaciones satélites —Menditarrak, Begiraleak, Aintzina— no logran cuajar y desaparecen en 1937. Como ya hemos apuntado, entre las razones que explican su ocaso se encuentra la mencionada ambigüedad del movimiento ante las elecciones del 36 y ante la Guerra Civil. Por una parte, como hemos visto, el discurso ideológico y la práctica política de Aintzina, cuando se enfrenta ante la necesidad de tomar opción clara, se decanta nítidamente por posiciones profundamente conservadoras, viéndose los Eskualerristas obligados a aportar un «cheque en blanco» a unos notables que consideran que nada les deben cuando obtengan la victoria en las decisivas elecciones de 1936. Por otra parte, como también hemos visto, Aintzina parece debatirse en una profunda tensión entre un apoyo a los nacionalistas como consecuencia del peso de la fractura identitaria en su discurso y orientación, y una cierta «distancia» y «ambigüedad» provocada por una sorpresiva alianza instrumental del PNV con las fuerzas socialistas, que para nada casa con el explícito rechazo de los Eskualerristas a las ideologías progresistas.

Algo, por otra parte, que no es privativo de Aintzina, sino que responde a la ya analizada evolución de importantes sectores de Iparralde —sobre todo los más rurales, y en consecuencia los más cercanos al vasquismo— hacia posiciones conservadoras, cuando no de extrema-derecha. Desgraciadamente, el movimiento Eskualerrista desaparece en 1937, de forma que no podemos conocer cuál habría sido su evolución posterior a la luz de la continuidad de la alianza entre el PNV y las fuerzas progresistas.

Sí podemos, sin embargo, dejar constancia de tres secuencias que se visualizan en ese periodo que acompaña a su crisis.

En primer lugar, al margen de las ambigüedades antes señaladas, es patente el esfuerzo de los vasquistas de Aintzina para socorrer a los refugiados vascos del sur. En este caso, obligados nuevamente a optar entre la ideología y la identidad, los mili-

tantes vasquistas se aferran a su pertenencia; a la «solidaridad fraternal». Un ingente esfuerzo que se solapa con los límites ya aducidos del movimiento, precipitando su desaparición. Así, la masiva llegada de refugiados obliga a muchos de estos militantes a centrar sus esfuerzos en las actividades de acogida, inaugurando una dinámica en la que los sectores vasquistas de Iparralde se ven imposibilitados para elaborar una estrategia propia al tener que responder a la urgente ayuda que necesitan los recién llegados del sur. Iparralde se comienza a configurar como territorio de «acogida», de retaguardia... en el que el nacionalismo del sur considera que no hay espacio —ni voluntad— para la elaboración de una estrategia autónoma que pudiera llegar a molestar a las autoridades francesas; sobre todo por miedo a que éstas reaccionasen contra el «eslabón más débil de la cadena»: los exiliados.

Pero, por otra parte, y a pesar de que parecería que los vasquistas acababan de asumir la dimensión preponderante de la variable identitaria frente a la ideológica, cuando Europa se enfrenta al escenario que se abre con la hegemonía nazi, estos mismos vasquistas volverán a mostrar cierta ambigüedad. Así, el peso del conservadorismo parece que va a reforzar una posición acomodaticia —similar a lo que sucede en la mayor parte de la ciudadanía— ante la ocupación, que unida a una cierta radicalización y politización de la dimensión identitaria, explica los intentos de colectivos juveniles (Euskal Gazterien Biltzarra, por ejemplo) o de la segunda serie de Aintzina para aprovecharse de los «guiños aperturistas» hacia las culturas locales por parte de los ocupantes, a fin de mantener la llama de la cultura vasca en el momento culmen de su crisis.

Podríamos interrogarnos sobre si el peso de este conservadurismo podría explicar las iniciativas de ciertos nacionalistas que entran en contacto con los nazis con el fin de favorecer «el avance de la causa vasca» en caso de que se produjera una victoria del Eje. Podríamos preguntarnos si estas iniciativas, como la que personifica Goyheneche (Eugène) —no nos interesa, ni tenemos respuestas claras para el debate de si se trataron de contactos personales, o incentivados-autorizados-asumidos por el PNV o ciertos sectores del nacionalismo del sur— pueden entenderse mejor a partir de una correlación de fuerzas existente en la época en Iparralde —y también en otras zonas de Euskal Herria como Navarra, donde ciertos nacionalistas acabaron al final de la guerra en el bando de los carlistas de Franco—, marcada por una hegemonía conservadora de la que todavía no había roto amarras el vasquismo. Hegemonía conservadora que por influjo de algunos notables extremistas y la prensa clerical, podría derivar hacia posiciones cada vez más autoritarias que podían favorecer una mínima (cuando menos) sintonía con el totalitarismo alemán, no sólo en los notables, sino por qué no, en algunos vasquistas.

En cualquier caso, Aintzina pierde fuerza paulatinamente por la sangría de su militancia eminentemente joven, que pronto debe emigrar fuera de Iparralde para continuar sus estudios. En última instancia, esta falta de relevo militante muestra hasta qué punto resulta difícil la consolidación del discurso nacionalista en este territorio. Por eso, como veremos, a pesar de los posteriores intentos de Legasse o Larzabal, es otra generación la que pone la primera piedra sólida del nacionalismo en Iparralde.

En resumen, los Eskualerristas, como sugiere el nombre de su revista, *Aintzina*, no solo son un puente entre la tradición y el futuro, sino también la expresión de una nueva etapa que se inaugura en Iparralde en los años 30. Una etapa marcada por el clímax de la crisis de una identidad vasca que comienza a ser asociada con el pasado, y el resurgir de ésta a través de una primera expresión política regionalista que desde su «fracaso» sienta las bases para comenzar la formulación de lo que posteriormente serían algunos de los elementos característicos del nacionalismo de Iparralde en el futuro:

- Así, aunque *Aintzina* todavía sigue siendo profundamente católica y conservadora, el nacionalismo que irrumpa de la mano de Legasse pronto rompe amarras con el vasquismo católico atenazado por los notables, prefigurando los contornos sobre los que discurre el devenir ideológico de Enbata desde la segunda mitad de los 60.
- En paralelo, el discurso de los Eskualerristas refleja la tensión entre la importancia del nacionalismo en el sur para el desarrollo de estas ideas en el norte, pero también la necesidad de adecuarlas a la realidad local. Pronto, con Legasse, nacerá la primera expresión (personal) explícita y públicamente nacionalista, y de su mano, nuevamente se explicita la tensión entre el peso del nacionalismo del sur en el del norte, explicitada en la carta que éste dirige a Agirre rechazando las pretensiones de un nacionalismo hegemónico del sur poco interesado en la eclosión de un abertzalismo en el norte que desestabilizaría las tensas relaciones entre el PNV y el Gobierno francés que les acogía. De igual forma, como veremos, esta tensión entre ambos nacionalismos continuará en Enbata, pero sobre todo, desde los 70/80 en torno al papel de la violencia en Iparralde.
- Finalmente, con *Aintzina* se muestra el carácter más instrumental, político o cívico del nacionalismo en el norte, en el que juegan menor importancia unos límites étnicos o etnicistas más presentes en el sur, que impedirían su extensión en una sociedad profundamente aculturizada como la de Iparralde. *Aintzina*, en consecuencia y a pesar de la importancia que en ella juegan las tradiciones, inaugura una dimensión aperturista del nacionalismo de Iparralde, que debe solventar la tensión entre su dimensión identitaria y su dimensión instrumental reduciendo al máximo los límites étnicos para lograr una mayor socialización de su discurso.
- Y, sobre todo, *Aintzina* certifica el principio del fin de la lógica binaria de las dos patrias, la pequeña (vasca) y la Grande (Francia). Por una parte porque la sociedad parece escoger el original (representado desde el punto de vista ideológico —conservador— e identitario —francés— por Ybarnégaray) antes que la copia; y por otra parte porque esta lógica de las dos patrias impide la eclosión de un nacionalismo explícito, organizado... y sin complejos.

Capítulo 7

LEGASSE: LA VANGUARDIA EN UN TERRITORIO DE «RETAGUARDIA»

Complejos... que le sobran a nuestro siguiente protagonista.

Como decimos, la década de los 40 se convierte en una suerte de periodo de transición que se caracteriza por la crisis del sentimiento de pertenencia vasca y la definitiva estabilización de la identidad francesa de la mano de un Estado que se hace omnipresente y omnipotente gracias al papel de los notables, de la escuela, la guerra y la administración.

Pero, en ese contexto, emerge una figura determinante, la de Marc Legasse, que se va a convertir en una suerte de vanguardia del nacionalismo en Iparralde, al elaborar un discurso y desarrollar una práctica política que, a pesar de fracasar ante la evidente falta de condiciones para su difusión, sin embargo se muestra como la primera expresión de ciertos componentes de la ideología y táctica que asumirá el nacionalismo del norte, de Enbata a nuestros días. Así, Legasse es pionero, abriendo la espita de la desobediencia civil en Iparralde; inaugurando la crítica a la turistificación local, siempre presente entre los abertzales; presentándose a las elecciones por primera vez como nacionalista vasco; o elaborando una propuesta de reconocimiento institucional que es retomada — salvando las distancias — desde década de los sesenta de la mano de Enbata.

Pero, también, Legasse es una «vanguardia» en un territorio marcado por la estrategia de la «retaguardia» definida por los abertzales que deben huir de España, pasando desde ese momento a desarrollar su actividad anti-franquista especialmente en suelo francés. Así, como veremos, Legasse alumbró junto al discurso nacionalista de Iparralde una crítica que siempre va a estar presente desde ese momento: el rechazo a la pretensión hegemónica de un nacionalismo del sur que sacrifica «la libertad» del norte en aras a sus necesidades. Por eso, Legasse es una «vanguardia en tiempos de retaguardia».

7.1. La periferia de la periferia

Hoy en día resulta evidente que la dimensión de clase no basta para captar la complejidad política de las sociedades modernas. Sin embargo, hasta fechas recién-

tes, ésta había sido una de las divisorias determinantes de análisis político, al explicar la posición de las diferentes formaciones en un eje que diferencia a las progresistas de las conservadoras.

Pero en la década de los setenta, el sociólogo y politólogo noruego Stein ROKKAN aporta un nuevo modelo interpretativo que permite superar una visión unívoca y reduccionista que impedía entender la convulsa e incierta realidad a la que se avocaba el planeta. Como ya hemos apuntado, la virtualidad de sus estudios se encontraba (y se encuentra actualmente) en el establecimiento de un esquema múltiple que incorpora a la fractura ideológica otras tres divisorias derivadas, a su juicio, de la modernidad.

Hace unos pocos años, algunos considerábamos, «con cierta ingenuidad», que el segundo de los *cleavages* descritos por ROKKAN era propio de tiempos pasados. Este entendía que las familias de partidos europeos se pueden dividir, también, en base a la posición que ocupan en un eje que va de las posturas seculares a las laicas. Así, la propuesta de ROKKAN permitía posicionar en su contexto originario a la democracia-cristiana, por ejemplo, y resultaba clarificador para ubicar en estas corrientes a formaciones como el PNV. De igual forma, era un recurso precioso para comprender la evolución política de Francia, marcada por el omnipresente conflicto entre Iglesia y Estado. Pero, en nuestra época, poco más parecía aportarnos una fractura que, sin embargo, muestra toda su crudeza a los ojos de occidente la madrugada del 11 de septiembre de 2001.

Por esta razón, no nos atrevemos a rechazar la posible vigencia que pueda —y quizá deba— tener la tercera de las divisorias que estableció ROKKAN: la que posiciona a los actores políticos en torno a la naturaleza, y que tradicionalmente dividía a formaciones conservacionistas de las desarrollistas. Un modelo que explica el surgimiento de los grupos ecologistas en Europa en los 80, pero también la importancia —aunque coyuntural— de formaciones políticas tan extrañas como populares en Iparralde, como es el caso de Caza, Pesca, Naturaleza y Tradición (CPNT), que ha ascendido en varias contiendas hasta la cota del 10% del electorado vasco¹⁶³.

Pero quizá nos resulte más actual y práctica para nuestro estudio la divisoria que ya hemos introducido entre centro y periferia, y que permite ubicar a las formaciones en el eje independentista-centralista. Sin embargo, debemos a otro politólogo, Juan LINZ (1986), una noción que creemos determinante para abordar la realidad de Iparralde: la de «periferia de la periferia»:

(...) las periferias nacionalistas en sus esfuerzos por crear un estado autonómico y más aún en sus sueños independentistas se encuentran con el mismo problema que el Estado central, también ellos tienen sus periferias de difícil integración y dominación por su propio centro (LINZ, 1986: 370).

¹⁶³ No cabe duda del peso histórico de esta fractura en el hexágono, como muestra el ya aludido análisis de WEBER (2005) en torno a la división existente entre la Francia urbana y la rural hasta bien entrado el siglo xx. Una fractura cuyos contornos, por otra parte, se mantienen todavía hoy en día, incluso en el mismo territorio vasco, como reflejan los constantes llamamientos de los organismos para-institucionales vascos a la vertebración entre la costa y el interior.

Y sigue el politólogo, centrándose en el caso navarro y vasco-francés, tras haber apuntado la importancia de la «periferia interna» que configura la comunidad inmigrante en la CAPV:

En el caso del País Vasco, el nacionalismo reclama, basado en su visión de la historia y de las fronteras etnológicas y lingüísticas, dos áreas que probablemente no va a conseguir en su futuro inmediato: el País Vasco francés, que para el nacionalista vasco es Euskadi Norte, y la actual provincia de Navarra que tiene una personalidad histórica propia, ya que si bien parte de su población es étnica y lingüísticamente vasca y se identifica con la nación que surge, otra parte muy grande (probablemente una mayoría absoluta) no comparte esta identidad porque lingüística e históricamente no tiene razón para ello. Mientras los partidos y los líderes vascos reivindiquen los mencionados territorios y su población, existirán dos zonas irredentas. Y en la medida en que se llegue a la incorporación de Navarra, de alguna forma, dentro de un Euskadi Sur autónomo, los navarros que sienten de una manera fuerte su propia identidad y su identidad española constituirán una periferia dentro de la periferia (LINZ, 1986: 371).

Al margen de las apreciaciones más políticas de LINZ (1986), creemos que esta perspectiva aporta una sugerente interpretación que nos permite responder a dos grandes paradojas del nacionalismo vasco. ¿Si Euskal Herria es —para el nacionalismo— un pueblo conformado por siete provincias... cómo es posible que el nacionalismo sea minoritario en Iparralde (y en Navarra)? Y más aún ¿si somos un único pueblo según la doctrina nacionalista, cómo se puede comprender la desconfianza de cierta parte de la ciudadanía de Iparralde (y Navarra) a la hora de configurar relaciones institucionales estables entre las tres comunidades?

Efectivamente, en las páginas anteriores hemos tratado de responder a ambas preguntas para el caso de Iparralde, centrándonos en las consecuencias del proceso de construcción estatal sobre la identidad vasca. Sin embargo, creemos que esta perspectiva asentada en la crisis de la identidad vasca es complementaria a la que adoptaremos a continuación para continuar respondiendo a las mismas preguntas. Una concepción que se asienta nuevamente sobre el eje simbólico de la frontera, a partir de un esquema que —siguiendo a LINZ— identifica el centro simbólico del espacio vasco con Bizkaia y Gipuzkoa, y la periferia con las provincias de Iparralde (y Navarra y Álava).

En cualquiera de los casos, debemos ser conscientes de que no podemos hablar de una relación centro-periferia de carácter fáctico, como la que se establece entre España y Francia y los territorios vascos, ya que no existe ningún tipo de vinculación administrativa o institucional entre la actual CAPV e Iparralde (entre otras cosas porque desde el punto de vista institucional, el País Vasco de Francia carece de existencia). Más al contrario, la dimensión que adoptaremos es eminentemente subjetiva: bien porque se asienta en prácticas e intercambios simbólicos, bien porque aunque éstos sean reales (asociaciones transfronterizas, presencia abertzale a ambos lados de la frontera...) no son dinamizados por el conjunto de la población, sino por la parte que asume, de una o otra forma, la territorialidad vasca.

En consecuencia, además del determinante proceso de aculturación al que son sometidos los territorios vascos del norte, a nuestro juicio, la tardía y débil expresión nacionalista en Iparralde se asienta en el carácter estratégico que este territorio asume

para el nacionalismo del sur: una aceptación instrumental del territorio (territorio del norte entendido como «instrumento» al servicio del sur...) que es incorporada/asumida por los sectores vasquistas de Iparralde —a pesar de las críticas de Legasse en los 40— como consecuencia de la situación de *urgencia* que viven Álava, Bizkaia, Gipuzkoa y Navarra bajo la dictadura y durante la transición, pero también como consecuencia de la aceptación de la *prioridad* del trabajo nacionalista en la CAPV y Navarra. Y, como veremos, mientras que el primer elemento (la urgencia) es incontrovertible, el segundo (la prioridad) es una opción que responde a una estrategia del sur que es integrada en el norte por los sectores vasquistas —no todos, como veremos— ante el claro contraste entre la fortaleza de sus «hermanos nacionalistas» de la CAPV y Navarra y la debilidad de la identidad vasca en Lapurdi, Baja-Navarra y Zuberoa.

Sin embargo, el papel instrumental de un territorio norte entendido como «retaguardia que debe ser sacrificada en pos de la lucha en el sur», también debe conjugar la dimensión ideológica del nacionalismo, que incorpora a éste a su proyecto. Desde esta perspectiva, como veremos en otros capítulos, de la lógica del «nacionalismo prioritario» se pasa sin solución de continuidad a una visión de la territorialidad desde la que se difunde, en ocasiones, un discurso panvasquista de consumo interno, que no se concreta en la práctica, pero que alerta a los sectores más jacobinos de Iparralde generando un cierto sentimiento de agravio, de forma que se reactiva el efecto diferenciador de la frontera, amplificado por la virulencia de un conflicto en el sur que amenazaría con extenderse al «tranquilo y apacible» norte. Territorio como retaguardia, territorio como esencia... dos concepciones que, en no pocos periodos del nacionalismo del sur dan paso a un exasperante alejamiento y distanciamiento, hasta una cierta despreocupación de «un sur» que acaba convirtiendo a Iparralde en un «territorio ausente»; de forma que la máxima sabiniana del «zazpiak bat» durante años solo se ha concretado en el mapa metereológico de algunos medios de comunicación.

En definitiva, a lo largo de las próximas páginas trataremos de argumentar la irrefutable hipótesis de que el propio nacionalismo ha actuado durante décadas desde una perspectiva similar a la de los Estados soberanos, entendiendo a los territorios del norte como una periferia que se convierte (a) en retaguardia instrumental en ocasiones —como veremos a continuación—, (b) en referente inalienable de la territorialidad otras veces —como ha sucedido en esta década— y (c) en ausente compañera de viaje, reducida a una parte más del mapa metereológico de la ETB —como ocurría hasta hace bien poco—. Diferentes opciones que en la mayor parte de los casos responden a las prioridades definidas por las élites nacionalistas en Bilbao, Donostia, o Zarautz.

7.2. El punto de partida

La caída de Bilbao durante la Guerra Civil española marca el inicio de un negro periodo en la historia del País Vasco que se explicita en la persecución franquista a las señas de identidad vasca y en la represión feroz a un nacionalismo, cuyos activistas

—junto con otros republicanos progresistas— deben emigrar al exilio, asentándose en un primer momento, y sobre todo, en suelo francés.

Ya hemos sugerido cómo la llegada de gran cantidad de refugiados precipita la desaparición del incipiente regionalismo de Aintzina, obligando a los sectores vasquistas a organizar toda una red de apoyo que se concreta en la creación del Comité de Socorro, capitaneada por el *alma mater* de los Eskualerristas, P. Lafitte. Este grupo cuenta, a su vez, con la participación de otras personalidades del momento, como Marc Legasse, de quien pronto hablaremos. Junto a ellos, así apunta LÓPEZ ADAN (1977:11), se encontraba el notable Ybarnégaray, que pronto los abandonaría para iniciar la feroz cruzada contra los refugiados del sur que hemos descrito en el anterior capítulo, y en la que profundizaremos ahora.

Curiosamente, la de *Beltza* es la única referencia que hemos encontrado sobre la participación del destacado político ultraderechista del norte en las dinámicas de apoyo a los exiliados —recogida de éste en GARMENDIA & ELORDI (1982) y en EREÑAGA (1997)—.¹⁶⁴ De forma que, aún dando por buenas las referencias a estos

¹⁶⁴ Por esta razón, creemos necesario matizar esta primera actitud de Ybarnégaray; clarificación que se hace evidente a la luz de la analizada actividad política del notable vasco. A juicio de LÓPEZ ADAN *su filiación conservadora y ultraderechista era bien conocida y, conforme a ella y a su vasquismo notorio, había apoyado el proyecto del Estatuto de Estella y había participado en reuniones y mítines del PNV. En todas sus intervenciones, había subrayado el apoyo de los vascos del norte, de quienes se consideraba el representante más genuino, a los aspectos conservadores y tradicionales del vasquismo político* (1977: 11). Asumimos esta descripción, que concuerda con la clara tensión existente en muchos notables de Iparralde, entre sus discursos vasquistas de una parte, y su adhesión a Francia de otra. De hecho, esta tensión explicaría el papel jugado por Ybarnégaray en la Federación Vasca de Pelota o en Euskaltzaleen Biltzarra. De la misma forma, no negamos que pudieran existir ciertas conexiones entre el discurso conservador del PNV y sus postulados: las suficientes como para que este electo de Iparralde mirase «*con buenos ojos*» el Estatuto de Estella e incluso hubiera participado o asistido a mítines del PNV (JIMÉNEZ DE ABERASTURI, 1998). De hecho, como recoge LARRONDE (1994: 234) Ybarnégaray se compadecerá en un primer momento de la lucha fratricida *de nuestros hermanos vascos, (que) con la misma sangre se matan unos a otros. Por los que solo puedo formular este voto: que nuestros hermanos del otro lado de la frontera abandonen esta lucha cruel*. Una cuestión que indudablemente conectaría con su primera posición favorable al socorro de los exiliados vascos. Pero lo que es evidente es que la opción de Ybarnégaray, dos meses después, es clara y contradictoria con respecto a la línea oficial del PNV: con el discurrir de la Guerra Civil, ambos se manifiestan como la más acabada expresión del nacionalismo francés en Iparralde (Ybarnégaray) y del vasco en Hegoalde (PNV). Y entre ambos sólo hay una línea de continuidad: la de un vasquismo cuya instrumentalidad se hace evidente en Ybarnégaray poco antes de la llegada de los primeros refugiados; concretamente en el momento en el que el PNV opta por colaborar con las fuerzas progresistas. En consecuencia, es posible que Ybarnégaray participase en los primeros tiempos en la organización de la ayuda a los refugiados. Y decimos esto porque los claros posicionamientos explícitamente pro-franquistas de Ybarnégaray datan de noviembre de 1936 (obviamente, antes encontramos referencias favorables al autoritarismo en el notable), justo después de la llegada de la primera oleada de refugiados en agosto (JACOB, 1994). En cualquier caso, LARRONDE (1994: 259) recupera la composición del Comité de Socorro, en cuya junta no encontramos referencia al notable del interior, aunque GARMENDIA & ELORDI (1982: 86) mantengan esta afirmación, señalando que su temprana salida del Comité de Socorro *con lo que el posible apoyo financiero o de infraestructuras de los más importantes notables de la zona quedó reducido a nada*. Sin embargo, tanto éstos, como LARRONDE (1997: 173-177) o JIMÉNEZ DE ABERASTURI (1999: 245-265) no dudan en atribuirle personalmente la paternidad de la campaña contra los exiliados que se concreta en la expulsión decretada por el Prefecto de los varones de 18 a 48 años al norte del Loira o en el internamiento de los refugiados vascos en el campo de Gurs (también en GARMENDIA & ELORDI, 1982: 98). Sin embargo, y a pesar de que autores como GOYHENETCHE (1975) atribuyan a Ybarnégaray la financiación de las actividades de Mola, su concepción étnica de la realidad vasca no le impide identificar a los fascistas como «los vascos de Mola o Franco».

primeros y tímidos acercamientos a la causa de los vascos del sur, parece evidente que Ybarnégaray pronto comienza a hacer gala de una actitud pro-franquista de la que ya hemos dado cuenta, siendo después responsable — en los momentos previos a su nombramiento como Ministro del Gobierno de Pétain —, junto con el Embajador franquista en París Lequerica, de la toma de medidas represivas contra los exiliados por parte del Gobierno francés: entre ellas el internamiento de los vascos refugiados en los Bajos Pirineos en el campo de concentración de Gurs, cuando no su confinamiento más allá del Loira (JIMÉNEZ DE ABERASTURI, 1998 y 1999; GARMENDIA & ELORDI, 1982; LARRONDE, 1994 y 1997).

Efectivamente, en un primer momento, el Gobierno francés había organizado los «centres d'accueil», para la acogida de los exiliados: es decir, *campos de concentración improvisados, sin las más mínimas condiciones de habitabilidad (...). Donde los refugiados viven a la intemperie en pleno invierno sin un mínimo de condiciones higiénicas, letrinas, servicios asistenciales, electricidad, barracas, etc.* (JIMÉNEZ DE ABERASTURI, 1999: 176-177).

Mientras, entre marzo y abril de 1939, comienza la construcción de un nuevo campo de concentración en un lugar alejado, el distrito de Orthez en el Bèarn, conocido con el nombre de Gurs. Situado justo en el límite con Zuberoa y a unos 17 km de Oloron, pronto sirve para reunir a los vascos procedentes de Argéles y de otros campos. En total, el 10 de mayo de 1939 hay en Gurs 18.985 prisioneros, de los que 6.555 son vascos (*Ibid.*, 181).

Sin embargo, propiciado por el curso de los acontecimientos, pero también gracias a la acción eficaz de un Gobierno Vasco que presiona a las autoridades, pronto se posibilita la salida de los refugiados del campo¹⁶⁵, de manera que en el momento de la declaración de la II Guerra Mundial —septiembre de 1939— cerca de la mitad de la población confinada había sido liberada. Finalmente, a finales del año 1939 solo quedaban 591 refugiados, *de los que 199 pertenecían al PC y a la CNT, organizaciones que, al estar vetadas por las autoridades militares francesas, no habían podido acogerse a las medidas de liberación* 1999: 189). De hecho, el Ministerio de Defensa francés, necesitado mano de obra, parece aceptar la propuesta del Gobierno Vasco que se concretaba en la colaboración de los exiliados en la industria de armamento francesa (aunque en un primer momento se sugiriese la participación directa de éstos en la guerra, lo que es rechazado por las autoridades republicanas, poco deseosas de enemistarse con España y ampliar el cerco que se les avecinaba). De esta manera, muchos vascos empiezan a trabajar en empresas de París, en los arsenales de Tarbes y Lannemezan o en las fábricas de aviación de Bréguet-Latécoère de Bayona¹⁶⁶.

Sin embargo, la suerte de los exiliados empeora con el curso de la Segunda Guerra Mundial, sobre todo cuando las tropas nazis se asientan en territorio vasco-fran-

¹⁶⁵ Algo a lo que ayuda a juicio de GARMENDIA & ELORDI (1982) la solidaridad y buena imagen de los vascos en Francia lograda gracias, entre otros, al papel jugado por la Liga Internacional de Amigos de los Vascos.

¹⁶⁶ LARRONDE (1995: 17) cifra en 3000 el número de vascos que trabajaban a finales de 1939 para la Defensa Nacional.

cés. De esta forma, la nueva contienda atrapa a muchos refugiados en territorio ocupado, a pesar de los intentos de evacuación a América organizados por el PNV¹⁶⁷. Así las cosas, el Gobierno francés comienza a distanciarse de los nacionalistas vascos con el objeto de evitar un posicionamiento de los franquistas que precipitase una alianza de éstos con los nazis; alianza que haría las veces de mordaza, atenazando a Francia en sus dos áreas fronterizas. Una postura a la que indudablemente ayudan las soflamas de Ybarnégaray ante un «debilitado gobierno», y que se había visto precedidas del acuerdo Bérard-Jordana de febrero de 1939 por el que se iniciaba el reconocimiento internacional del régimen de Franco (MEES, *et al*, 1999; JIMÉNEZ DE ABRERASTURI, 1999). En cualquier caso, este lento distanciamiento con los nacionalistas vascos no hace sino acrecentarse con el escenario que se abre con el fin de las hostilidades en Francia y sobre todo tras la caída de París y la puesta en marcha de un Gobierno colaboracionista en el que participa Ybarnégaray como Ministro¹⁶⁸. De esta forma, se continúa la estrategia represiva que se concreta con el inicio de las deportaciones de cientos de vascos al campo de concentración de Gurs, el cierre de los locales del Gobierno Vasco y los de la Liga Internacional de Amigos de los Vascos¹⁶⁹ así como la suspensión del periódico Euzko Deya.

Como recogen JIMÉNEZ DE ABERASTURI (1999) y MEES (*et al*, 2001), para junio de este año hay unos 800 vascos en el campo de Gurs. Entre ellos miembros del EBB del PNV como Luis Arredondo, Luis Arregi, Andrés Bereziartua o Manu Egileor; el tenor Isidoro Fagoaga; comunistas vascos como Cecilio Arregi, responsable del PC de Euskadi en el interior, el mondragonés Celestino Uriarte, futuro responsable del movimiento guerrillero o Victorio Vicuña «Julio» y «Oria», de Lasarte, futuro héroe de la Resistencia francesa y guerrillero en la zona vizcaína. También pasan por Gurs anarquistas como el Gipuzkoano Félix Likiniano o el navarro Vicente Moriones Belzunegi. Como recuerda JIMÉNEZ DE ABERASTURI (1999: 266) *La situación es angustiosa ya que no saben si serán entregados a la policía franquista o caerán en manos de los nazis*. En cualquier caso, gracias a las gestiones de miembros del PNV se logra el comienzo de la salida de los confinados:

En una semana el islote C se queda vacío. La situación les favorece. La confusión provocada por el armisticio, la inquietud producida por la inminente llegada de las tropas nazis al Bèarn y el laxismo del comandante del campo facilitan la huida. A finales de junio salen casi todos los vascos: unos con destino al País Vasco continental, otros buscan embarcarse hacia cualquier país Latinoamericano o hacia Gran Bretaña. Una minoría entra en la clandestinidad y terminará participando en el combate de la resis-

¹⁶⁷ A este respecto, ver MEES, *et al* (2001: 75-142) y JIMÉNEZ DE ABERASTURI (1999: 278-295).

¹⁶⁸ Como decimos Ybarnégaray participa en el Gobierno de Pétain donde, y durante algunos meses —hasta septiembre de 1940— ocupa el Ministerio de la Familia y la Juventud. Lleva con él a otro vasco, amigo y correligionario suyo, Jean Borotra (nacido en Biarritz en 1898), gran deportista y ganador de la Copa Davis antes de la guerra. Borotra desempeña la función de Comisario General de Educación Física y Deportes dentro del Ministerio de la Familia y la Juventud del Gobierno de Pétain. Ambos amigos cambian de «chaqueta» a última hora siendo perseguidos por los nazis, lo que hace que, en el momento de la Liberación, salgan absueltos de la acusación de colaboracionismo (JIMÉNEZ DE ABERASTURI, 1998 y LARRONDE, 1997).

¹⁶⁹ A este respecto, ver LARRONDE (1997).

tencia anti-nazi. (...) Empieza así una nueva etapa. Para unos un largo exilio en países americanos. Para otros una interminable ocupación, llena de peligros y privaciones, bajo la amenaza constante de la policía española, de la policía de Vichy o de las fuerzas represivas nazis que actúan en la Francia ocupada en estrecha colaboración (JIMÉNEZ DE ABERASTURI, 1999: 267).

7.2.1. ¿Entre la gloria y la deshonra?: el nacionalismo vasco en la contienda

Durante ese oscuro período de la historia del Viejo Continente parecen observarse varios tipos de respuesta —aparentemente contradictorias— entre los militantes nacionalistas vascos de ambos lados de la frontera.

1. Por una parte, parece clara la intensa labor antifascista desarrollada por la mayor parte de los activistas abertzales, junto con otros refugiados socialistas, anarquistas o comunistas; una actividad centrada esencialmente en la ayuda a miembros de la Resistencia para atravesar las fronteras vascas (JIMÉNEZ DE ABERASTURI, 1994)¹⁷⁰, aunque también destacase el papel jugado por los servicios de espionaje vascos (LARRONDE, 1995; JIMÉNEZ DE ABERASTURI, 1998 y 1999). En cualquiera de los casos, también ha pasado para la historia, en el «haber» de los nacionalistas vascos (y republicanos españoles y vascos), su actividad militar durante el desarrollo de la guerra. Reflejo de ello es el destacado papel de los 300 hombres que, al mando de Ordoki, intervienen en el Batallón Gernika durante la toma los reductos nazis de Royan y la Pointe-de-Grave. Un enfrentamiento militar en el que perecen 4 vascos y que es la expresión pública del coraje de los exiliados (nacionalistas o no) en una de las últimas batallas de la guerra; actitud que es reconocida por el General de Gaulle, quien pasa revista a las tropas tras La Liberación:

El domingo 22 de abril de 1945, hacia las 16h, el General de Gaulle aterrizaba en el aeródromo de Grayan; acompañado del General de Larminat, se trasladó al puesto de mando del Coronel Jean de Milleret; pasó revista a las tropas y procedió a la entrega de condecoraciones.

Deteniéndose ante la bandera vasca, portada por el Teniente Carlos Igiñiz, la saludó largamente; poco después declaró al Jefe del batallón Gernika, Kepa Ordoki: «Comandante, Francia no olvidará jamás los esfuerzos y los sacrificios realizados por los Vascos para la liberación de nuestro suelo» (...). La bandera vasca, la Ikurriña, recibió la Croix de Guerre. Esta era la voluntad de los oficiales del Batallón Gernika que no aspiraban a recompensa personal alguna (...) (LARRONDE, 1995: 63-64).

¹⁷⁰ Destaca la red «Comete» cuya función era facilitar el paso de pilotos derribados por los nazis en territorio ocupado, de Bélgica a Gibraltar, para así llegar a Inglaterra. El paso de esta red por Iparralde suponía la antedúltima etapa de un peligroso peregrinaje que finalizaba con la entrega de estos combatientes a diplomáticos aliados en Donostia, encargados de gestionar su tránsito al peñón. De las 1.600 personas que integraban esta red, 216 fueron víctimas de la represión nazi, pero lograron salvar la vida de 770 pilotos (288 cruzaron la frontera vasca) (JIMÉNEZ DE ABERASTURI, 1994).

2. Más controvertida parece la actitud de ciertos militantes de otros movimientos nacionalistas del Hexágono, quienes se dejan embaucar por los «cantos de sirena» de los nazis. De hecho, como muestra JACOB (1994) éstos habían puesto en marcha una premeditada estrategia de valorización de las culturas minoritarias que posibilita un acercamiento mayoritario de los círculos regionalistas y nacionalistas bretones hacia el ocupante. En este sentido, el Mariscal Pétain ya se había pronunciado, en julio de 1940, a favor de la puesta en marcha de un proceso de regionalización asentado sobre los límites de las regiones históricas del hexágono (JIMÉNEZ DE ABERASTURI, 1998 y 1999); aunque, como reconoce JACOB (1994: 107), estas aspiraciones fueron defraudadas al poco tiempo.

Sin embargo, no parece que en el caso de los nacionalistas vascos fuese siquiera significativa la repercusión de esta estrategia seductora; y eso a pesar de que los nazis llegasen a plantearse la posibilidad de crear un *Principado de Vasconia o de Navarra* (*Ibíd.*, 108). Ni las promesas y guiños de los nazis, ni el fermento germanófilo existente entre algunos nacionalistas vascos, unido a una ideología en ocasiones profundamente conservadora... hacía más plausible esta alianza: el recuerdo reciente del bombardeo de la Legión Cóndor sobre Gernika era un elemento suficiente para disuadir cualquier seducción nazi entre los círculos nacionalistas vascos del sur.

Por el contrario, no parece que la mayor parte de la población de Iparralde manifestase una clara oposición al régimen posterior a la ocupación (del que, insistimos, formaba parte su notable más significativo, Ybarnégaray); por esta razón no extraña que JACOB (1994:116) calificase de «acomodaticia» la actitud de la ciudadanía local ante los ocupantes. Una postura que encuentra la excepción más notable en algunos entornos industriales del interior como Maule —se debe hacer notar a este respecto que Zuberoa quedaba al margen de la zona controlada militarmente por los nazis—, en los que la presencia del PC posibilita el surgimiento de ciertos núcleos del maquis (URQUIJO, 2005)¹⁷¹.

Este clima, unido al previo cierre absoluto de Francia a las tímidas demandas federalistas de los regionalistas vasco-franceses explicaría la ambigua posición de la segunda Aintzina respecto de la ocupación nazi (a la que aludiremos a continuación). Así, los vasquistas de Iparralde parecerían verse divididos entre las posturas de quienes rechazan cualquier tipo de aceptación implícita del gobierno colaboracionista, y la de quienes apuestan por una actitud más abierta y acomodaticia.

Reflejo de esta última opción es la apuesta de la Euskaldun Gazteen Biltzarra, que redacta un interesante manifiesto tras una reunión celebrada el 27 de abril de 1943, en el que trata de aprovechar las oportunidades que parecían abrirse con los decretos de Ripet (1940) y Carcopino (1943) en torno a la promoción de «los dialectos locales». Así, los vasquistas demandan de las autoridades:

¹⁷¹ Para un análisis más detallado, ver JIMÉNEZ DE ABERASTURI (1998: 799-826).

1. Que el decreto Carcopino (...) relativo a la enseñanza de las lenguas locales en las escuelas sea asumido en las escuelas libres, y que éstas accedan al derecho de subvención acordado para las escuelas del Gobierno.
2. Que los cursos de lengua vasca sean obligatorios e incluidos en el programa oficial.
3. Que el euskera, lengua viviente a mismo título que el francés, sea admitida como segunda lengua (...), facultativa para todos los candidatos, pero obligatoria para los candidatos *instituteurs* destinados a la enseñanza en el País Vasco.

De la misma forma, tras realizar un llamamiento a los electos, sacerdotes y al semanario Eskualduna y la asociación Euskaltzaleen Biltzarra, estos jóvenes de Iparralde concretan su propuesta política, conectándola con una memoria colectiva ya sedimentada en ciertos sectores, y en cuyo epicentro se sitúan tres de los caballos de batalla del nacionalismo de Iparralde desde el nacimiento de Enbata hasta nuestros días: la institucionalización local, la unidad de Iparralde y la territorialidad vasca concretada en el «Zazpiak bat»:

II. Recuperando el voto emitido por el Biltzar de Lapurdi, los Jóvenes Vascos demandan que —teniendo en cuenta la reordenación de las provincias que se está barajando como una de las preocupaciones del Gobierno francés— se reestablezca la unidad del País Vasco (Iparralde) en una región administrativa única y distinta de las otras regiones.

III. (...) los Jóvenes Vascos proclaman su adhesión a la divisa tradicional del «Zazpiak bat», símbolo de la solidaridad étnica y moral de los vascos (Aintzina, 1943, citado en ARBELBIDE, 1996: 58-59).

Pero, al margen de esta declaración temprana de intenciones que encuentra continuidad en la Carta de Itsasu de Enbata 20 años después, por el momento nos interesa la primera de las citas, concretamente la que muestra la acomodación del vasquismo a la nueva realidad para tratar de lograr ciertos avances en su causa.

De hecho, el propio Lafitte ya había manifestado meses antes, y de forma clara, la posición que guiaría a los vasquistas organizados en la segunda edición de Aintzina frente a los ocupantes, ante la oposición de Legasse, patrocinador y responsable de la misma¹⁷². Así, el fundador del movimiento Eskualerrista señala en 1941: *nadie debe descartar la importancia de esos trabajos (de Vichy), que van a dar a la Francia del mañana una nueva fisonomía, y a fijar nuevas fronteras* (citado en JACOB, 1994: 107).

Sin embargo, más allá de esta ambigua toma de posición, contados son los nacionalistas vascos de Iparralde que se dejan embaucar por estos guiños, asumiendo el discurso racista y fascista de los nazis. Una de estas excepciones es la de Jon Mirande, que llega a criticar en 1951 la postura del nacionalismo oficial durante la Guerra Mundial, apostando claramente por *haber colaborado con los alemanes cuando eran los amos aquí*; nazis calificados por Mirande como *nuestros hermanos de más allá del Rehin* (que ya) *están kaput* (Citado en JUARISTI, 2000: 303, de URKIZU, 1998: 48).

¹⁷² Una oposición, sin embargo, que no es óbice para que el propio Legasse dirija la revista en los tiempos de la ocupación.

Más controvertido parece el caso del historiador, delfín de Lafitte y miembro del PNV en la época, Goyheneche. Como recoge IBARZABAL (1978) del propio Goyheneche, a comienzos de 1941 los alemanes establecieron contacto con él por iniciativa del Administrador Militar de la Francia ocupada y miembro de las SS, el Dr. Best. Un contacto, abunda el protagonista, realizado a través del lingüista y vascólogo Karl Bouda, miembro entonces del Ejército nazi. La razón aducida por Goyheneche para mantener estos contactos sería, en la línea de Mirande, el convencimiento de que los nazis tenían la posibilidad de ganar la guerra y de ahí la necesidad de que los vascos estuviesen presentes en el momento de la victoria y no quedasen, nuevamente, en el campo de los vencidos. Como el propio Goyheneche reconoce (en IBARZABAL, 1978: 290):

A la hora de situar el eje de las motivaciones que me condujeron a dicha colaboración, diría que el desenlace final de la guerra se acababa de iniciar, y cuyos comienzos no concedían demasiadas razones al optimismo en el triunfo aliado, fue una de las circunstancias que más me influyeron a la hora de adoptar aquella decisión. ¿Por qué una vez más los vascos —pensaba— debíamos entrar como vencidos en una posible Europa nazi?

Y continúa después: *un país maduro debe orientar su diplomacia internacional en muchos frentes...* Diplomacia... pronto volveremos sobre esta cuestión.

En cualquier caso, y más allá de esta estrategia «oportunista», tal y como recogen ESTORNES ZUBIZARRETA (2005), JIMÉNEZ DE ABERASTURI (1998), LARRONDE (1994b) e IBARZABAL (1978) del propio Goyheneche, estos contactos también le sirvieron para salvar muchas vidas y ayudar a los vascos peninsulares refugiados, entre ellos al Dr. Ciaurriz, Presidente del EBB, exiliado en Kanbo, a quien logró sacar de la cárcel. Igualmente consigue convencer a los nazis para que no deportasen a Alemania a todos los habitantes de los pueblos fronterizos, decisión que habían pensado tomar para «impermeabilizar» la muga (citado en IBARZABAL, 1978: 290).

Al margen de la honorabilidad de estos hechos narrados por el protagonista, lo cierto es que, después de la Liberación, Goyheneche es juzgado y condenado por colaboración, logrando salvar la vida gracias a las gestiones del PNV y de otras autoridades francesas (LARRONDE, 1994b). Ello no le evita pasar 37 meses en prisión, saliendo en libertad tras la amnistía decretada por De Gaulle.

Ciertos autores como JUARISTI (1997), tras dar por válidas las informaciones que redundan en la actividad colaboracionista del joven de Iparralde, acaban vinculando su actitud con un supuesto poso nacional-socialista del abertzalismo, tratando de esta forma de encontrar salida a su particular búsqueda del *Santo Grial eusko-nazi*¹⁷³. Pero, tras un análisis más sosegado, parece que existen algunas sombras en este episodio.

Como decimos, los nunca negados contactos de Goyheneche con los nazis son interpretados desde ciertos ámbitos como la certificación de las oscuras conexiones

¹⁷³ En torno a este debate, ver ZALLO (2001: 200 y ss.).

entre el nazismo y el nacionalismo vasco. Sin duda, esta visión se apoya en la publicación de una entrevista con Lafitte por parte de MONIER (1992: 534) en la que éste pone en boca del sacerdote entonces ya fallecido una frase que liga a Goyheneche con la estructura nazi, al definirlo como *secretario de la GESTAPO en Burdeos*. La «conexión» buscada por muchos habría salido a la luz.

Sin embargo, esta información es desmentida poco después por Ordoki en Egunkaria. De la misma forma, el propio Lafitte reconoce cómo la estrategia colaboracionista del historiador respondía a su deseo de lograr *una república vasca*. A su vez, el sacerdote confirma su papel al evitar la detención de varios resistentes y vasquistas, mostrando su gratitud hacia la persona de Goyheneche, que le llevaría no sólo a realizar gestiones para evitar la condena de muerte o para lograr la conmutación de la condena a trabajos forzados por otra pena menos lesiva. No extraña que en esta entrevista glose su memoria por los servicios prestados ¡a la Resistencia!... Algo curioso para un supuesto agente de la GESTAPO.

No estamos en condiciones de afirmar que en Goyheneche existiese ningún tipo de simpatía con la ideología nacionalsocialista: algo difícil de conjugar a la luz de las «causas» argumentadas para su colaboración, de su actividad política anterior a la guerra y de su evolución posterior. En cualquier caso, tampoco creemos que sea descabellado barajar la hipótesis de que el profundo poso católico y conservador existente en Iparralde en la época —del que hemos visto que su más claro representante sería Ybarnégaray— pudiera estar presente también en la persona de Goyheneche, facilitando una «cierta» (limitada, seguro, pero también probable), sintonía con los postulados conservadores que trataría de instrumentalizar el nazismo, sobre todo si tenemos en cuenta que los movimientos bretones con los que Goyheneche había contactado antes de la guerra, en ese momento ya habían sido seducidos por los nazis. Esta relación previa podría llevarnos a pensar que se habría allanado el camino para los contactos de Goyheneche, siempre subordinados a su deseo de obtener beneficios para su tierra y para sus compañeros nacionalistas. Sin embargo, reiteramos que al margen de puntuales y limitadas conexiones conservadoras entre el discurso de éste y el de los nazis, parece que su estrategia se asienta más sobre la lógica instrumental que sobre la ideológica.

En cualquier caso, ello no quita para que desde 1947 se inicie un amargo debate que se abre con una polémica que inicia Legasse con la primera de las postdatas de una durísima carta remitida a Agirre. Y es que, al margen del contenido general de la epístola (de la que daremos cuenta más adelante), Legasse cierra esta misiva acusando a un destacado miembro del PNV y del Gobierno Vasco de *predicar un nacionalismo a la salsa hitleriana*, sugiriendo que éste sería el inspirador de los contactos de Goyheneche. Que conozcamos, ni Agirre ni los nacionalistas implicados responden por esas fechas (probablemente por el carácter privado o el escaso eco público de la posdata de Legasse). Sin embargo, años después, esta carta es reproducida por KRUTWIG en «Vasconia»; y una década más tarde por LÓPEZ ADAN en «El nacionalismo vasco en el exilio».

En ese momento, la familia del dirigente nacionalista aludido presiona para obligar a que la editorial de *Beltza* retirase de las siguientes ediciones la citada posdata,

contando para ello con el apoyo de significativas personalidades de la época, que niegan cualquier simpatía del citado dirigente del PNV con los nazis (GARMENDIA & ELORDI, 1982: 117). Pero el eco de las protestas es tal que incluso el propio Legasse llega a favorecer la «auto-censura» de su carta (ERENAGA, 1997), aunque se reafirme en la honestidad de las fuentes, que «de primera mano» le informaron sobre las conversaciones de estas personalidades del Gobierno Vasco con los nazis. Cuestión a la que Legasse añade que el objetivo de Goyheneche sería encontrar una salida honrosa a Euskadi en caso de la invasión de España. Sin embargo, y aunque —como veremos— el propio Goyheneche desmiente cualquier vinculación de su actividad con directrices de la dirección del PNV, los diferentes analistas no parecen ponerse de acuerdo sobre la cuestión.

Así, JACOB (1994) es claro apuntando las razones que llevarían a este joven de Iparralde a mantener contactos con los ocupantes: (1) preservar al País Vasco de las consecuencias de la ocupación; (2) proteger a los refugiados vascos; y (3) reconocer la posibilidad de que Alemania venciese en la contienda. En este sentido, Goyheneche confirma a JACOB en una entrevista fechada en 1973, que su intención habría sido, llegado el caso, conseguir un Estado vasco entre España y Francia¹⁷⁴. Cuestión a la que el profesor norteamericano añade un significativo dato: teniendo en cuenta los lazos prioritarios establecidos por el Gobierno Vasco con Londres y Washington, *era imprescindible cubrir todas las opciones trabajando con las fuerzas de ocupación en defensa de los vascos y del País Vasco*. En consecuencia, como también le confirma a JACOB el propio Lafitte —en contradicción con la postura «personal» de Goyheneche que se destila de sus palabras en la entrevista de MONIER (1992)—, el aludido habría optado por el campo germánico, mientras que el sacerdote lo habría hecho, de común acuerdo con el anterior, por el de la Resistencia: *acordando* —ambos— *que el vencedor debería tratar de salvar al perdedor* (JACOB, 1994: 119).

Por su parte, LARRONDE (1994b: 62), dando por buenas las declaraciones de Goyheneche sobre el carácter «personal» de su iniciativa, considera que

en sus relaciones con el ocupante, (éste) insiste continuamente sobre la situación calmada del País Vasco para evitar que fueran tomadas medidas represivas contra la población; lo que coincide con los objetivos de la Resistencia...

... ya que se hacía necesaria una situación de tranquilidad para garantizar la eficacia de los pasos fronterizos. En definitiva, a juicio de LARRONDE *él reivindica en solitario esta «acción diplomática vasca»: Y soporta también en solitario la represión.*

Algo que confirma, como hemos adelantado, el propio Goyheneche en IBARZABAL (1978: 292-293), señalando que la historia de los contactos es la de una iniciativa *que llevé yo y absolutamente nadie más*, para rechazar de paso las acusaciones de Legasse hacia ciertos dirigentes nacionalistas señalando que *la tendencia hitleriana en el PNV, con la que tanto se ha especulado, era inexistente. El que mantuvo los*

¹⁷⁴ Como decimos, visión refrendada también por Lafitte en MONIER (1992: 535).

contactos con los nazis, repito, fui yo, a título personal. Algo que no obsta para que tras su salida de prisión me recibieran con los brazos abiertos (...) con lo que reconocían la buena voluntad que había guiado mi intervención, sin que nunca perdiera la amistad de nadie.

Parece claro, en consecuencia, que Goyheneche mantiene contactos con los nazis con el objeto de favorecer «la causa vasca» llegado el caso de la victoria alemana en la Guerra. También parece que esta actitud responde a un cálculo interesado de Lafitte y Goyheneche, como sugiere JACOB a partir de sus conversaciones con los protagonistas¹⁷⁵.

Pero, a pesar del desmentido de Goyheneche, de nuevo nos asalta, como MEES *et al* (2001: 110), una pregunta: ¿es una iniciativa personal, o es parte de una maniobra que contaba con el consentimiento de la dirección nacionalista, como sugiere Legasse?¹⁷⁶

Así, como decimos, MEES *et al* (2001: 111) rescatan un documento que *según el índice del archivo* —seguimos la argumentación de MEES *et al*— *se trata de un informe redactado por el EBB (¿en el interior? ¿Ciaurriz? ¿Londres?) que contiene respuestas a un cuestionario muy probablemente presentado por los alemanes sobre la «cuestión vasca». El texto deja ver claramente que los nacionalistas no estaban dispuestos a renunciar a un beneficio político propio tras la victoria alemana, apuntándose los efectos positivos que para los vascos tendría la victoria nazi. En cualquier caso, en una nota a pie de página, MEES, et al (2001:408) descartan la autoría de la dirección nacionalista en la redacción del cuestionario, así como la de Goyheneche —habida cuenta del lenguaje utilizado en español—.*

A pesar de todo, MEES *et al* (2001: 113) consideran que *las relaciones entre los nacionalistas vascos y los alemanes no se agotaron en el caso de Goyheneche. Y aunque no se citan más contactos, consideran que una prueba de su existencia sería la inquietud que en ciertas ocasiones se trasmite desde la dirección del PNV a los dirigentes que actúan en Francia. Pero, de la misma forma que estas cartas confirman indirectamente la existencia de esta línea de contactos, también queda claro que son desautorizados. Ambas cuestiones —la existencia de una posible colaboración de ciertos elementos nacionalistas y el rechazo de la dirección— se desprenden, por ejemplo, de una carta enviada por Ajuriagerra a Ciaurriz el agosto de 1944, en la que*

¹⁷⁵ Aunque esta apreciación no pueda desprenderse de la entrevista de MONIER, en la que Lafitte no alude a ningún tipo de acuerdo entre ambos. De hecho, en parte sorprende en ciertos momentos —sobre todo cuando hace referencia a los contactos de Goyheneche con los nazis— la cierta «distancia» que hacia éste se aprecia en sus palabras, máxime si recordamos la entente conformada por ambos en Aintzina, o las sugerencias que ambos hacen a JACOB sobre el acuerdo al que habían llegado.

¹⁷⁶ MEES *et al* (2001: 110) se interrogan sobre esta cuestión, aunque sin personalizarla en Goyheneche: *pero ¿fue el firme compromiso de los Jekides con la causa aliada una vacuna lo suficientemente eficaz como para no caer en la tentación de colaboracionismo con los nazis, con los que se convivía a diario?* Más adelante (2001: 111), citando explícitamente a Goyheneche, señalan que no han podido comprobar —en referencia a un informe que podría poner luz sobre el papel del historiador de Iparralde— *si Goyheneche realmente actuó únicamente a título personal, tal y como posteriormente explicó. Parece, sin embargo, que hubo algo más (...).*

exhorta al segundo a *apartar a quien hubiera sido demasiado visto con los «kaskagorris»* (seudónimo con el que se identificaba a los dirigentes nazis que trataban de estrechar lazos con los vascos), *aunque su actuación haya sido clara y limpia (...). Si alguno ha tenido relaciones no claras o inexplicables, ayúdenle si fuera necesario, pero rompan en absoluto toda relación, si no lo han hecho antes por razones de conveniencia general.* En cualquier caso, previamente, como muestran MEES *et al* (2001: 110), la dirección del interior ya se habría persuadido de la actitud de los nazis, que *portándose tan bien con los nuestros* habrían logrado *conquistar algunas simpatías personales*, ante lo que sentencian: *no creemos que éste sea el camino más acertado para atraer a simpatizantes a nuestra causa en esos lugares hermanos.*

Otra respuesta a la paternidad de las actividades de Goyheneche podría desprenderse de una carta dirigida al Consejo Nacional Vasco, citada por JACOB (1994) de JIMÉNEZ DE ABERASTURI (1991: 209):

Una excelente forma de informarnos de las acciones del enemigo consiste en entrar en contacto con elementos pseudo-nacionalistas bretones, alsacianos y flamencos que están trabajando en colaboración con el invasor. (...) En nombre de la solidaridad de las «minorías», ciertos elementos vascos de nuestra completa confianza podrían entrar en contacto con ese pequeño grupo sin ninguna importancia política, pero susceptibles de ser usados para los objetivos de los servicios de espionaje. Esto podría ser fácil, ya que parece que los alemanes están tratando de crear un centro de disidencia en los territorios vascos.

Podríamos recordar, en este sentido, quiénes habían establecido desde comienzos de los años 30 relaciones con movimientos nacionalistas bretones y alsacianos que después se aliarían con los ocupantes: no es nuevo; ya hemos visto que Lafitte y Goyheneche. También acabamos de mencionar conversaciones en las que éstos reconocen una estrategia compartida por la que optan por un acercamiento a ambos bandos, cada uno de su lado.

Sin embargo, de la lectura del documento citado más arriba no puede desprenderse que ésta sea una recomendación de la dirección del PNV, sino más bien una sugerencia de algún nacionalista al que se le habría encargado un informe para la puesta en marcha de un servicio de espionaje vasco. Pero, no estamos en condiciones de conocer si sus propuestas fueron tomadas en cuenta o no. Lo único patente es que a la luz de los datos no hay pruebas fehacientes de ello.

No tenemos respuesta para una pregunta clave; la de si ¿podría ser compatible la «opción personal» de Goyheneche con una estrategia premeditada, asumida o sugerida (por muy indirecta que sea, como se destila de la anterior cita) desde el PNV o desde algunos de los sectores que actúan inconexamente tras la «desaparición» de Agirre? Y no tenemos respuesta, sobre todo porque los análisis y los datos son ciertamente contradictorios.

Así, parece claro que la estrategia oficial del PNV no pasa por ningún tipo de contacto con los nazis; contactos que se rechazan explícitamente. De igual forma, parece claro que a pesar de ello, ciertos elementos nacionalistas van a mantener esta línea de colaboración, siendo el caso de Goyheneche el más conocido por su conde-

na, pero también por los efectos prácticos de una estrategia que —según su argumentación— evitará incrementar la represión en territorio vasco francés, favorecerá el papel del maquis en el paso de la frontera, y servirá para lograr la libertad o salvar la vida de cantidad de exiliados.

Por su parte, Goyheneche exonerará al PNV de cualquier responsabilidad en sus contactos. Pero no deja de sorprender que éste mismo defina su estrategia como la de una «acción diplomática» destinada a mejorar la situación de su país en el periodo de la guerra e incluso la de facilitar un avance de la «causa nacional» llegado el caso de victoria nazi. Se trata, en consecuencia, de una «acción diplomática personal», lo cual resulta un tanto forzado de asimilar. Sobre todo si recordamos de nuevo la demoleadora acusación de Legasse a la dirección nacionalista. Por eso, 17 años después de la muerte de Goyheneche, nos sigue asaltando la misma pregunta.

Pero solo el protagonista tiene la respuesta. En este caso, podría ser que el historiador de Iparralde hubiera querido cargar sobre sus espaldas, en solitario, con uno de los enigmas que podrían haber manchado el buen nombre de tantos nacionalistas que murieron bajo la bota fascista ¿Fue su último servicio a la «causa vasca»? O, simplemente, actuó como él reitera por su cuenta y riesgo, sin ningún tipo de aval de un PNV para el que éste sería un militante más.

Difícil respuesta para unos acontecimientos con claro-oscuros a los que resulta complicado poner luz, sobre todo porque son propios de un tiempo de guerra... todavía, parece ser, no demasiado lejano para ser aclarado definitivamente¹⁷⁷.

7.2.2. La estrategia nacionalista (PNV) en Iparralde: la primera retaguardia

Pero, también desde ese momento, el Gobierno Vasco en el exilio, controlado mayoritariamente por el PNV, explicita de forma clara su discurso con respecto a las provincias del norte. El destacado papel de estos territorios y muchos de sus ciudadanos en la defensa de los refugiados¹⁷⁸; el débil peso de un nacionalismo que hasta ese momento nunca se había organizado políticamente, en contraste con la fortaleza en el sur; y sobre todo, la «situación de urgencia» en la zona española son tres de

¹⁷⁷ De hecho, LARRONDE se compromete en 1995 a realizar un estudio detallado sobre esta cuestión a partir de los fondos documentales de la familia de Goyheneche... Estudio que, desgraciadamente, todavía no ha visto la luz... y que esperemos que cuando se publique de por zanjada, definitivamente, la polémica que rodea a estos acontecimientos.

¹⁷⁸ A pesar de la actitud de rechazo que hemos detallado, también es cierto que la izquierda y muchos electos vasquistas van a mantener una actitud ejemplar, concretada en la protesta de 17 alcaldes contra la orden prefectoral de expulsión de los refugiados; en la actitud de la municipalidad de Baiona, que aporta fondos para los representantes del Gobierno Vasco exiliados; o en la organización de varios centros de acogida en Bidart, Getaria, Donibane Garazi, Itsasu, Sara, etc... A este respecto resulta apasionante el relato de ARRIEN (1983) sobre la génesis de las «escuelas vascas y las colonias escolares» hasta 1940, en la que se refleja el apoyo de ciertas personalidades locales a las labores de socorro a la infancia exiliada vasca.

los elementos que explican la paradójica actitud de un nacionalismo que convierte a tres de las provincias del «zazpiak bat» en una simple «retaguardia», en la que la lucha nacionalista debe ser «aparcada», desde una concepción etapista según la cual la «libertad» de Iparralde sería facilitada por la previa consecución de los objetivos nacionalistas en el sur. Solo a partir de ese momento tendría sentido un trabajo explícitamente político en el norte. Será M. Olamendia (a juicio de JACOB, 1994: 100, un seudónimo) quien explicita por primera vez unas posturas que pronto son asumidas por el PNV, y que cuarenta años después también son asumidas por la Izquierda Abertzale:

Creo firmemente que la única forma de salvar al País Vasco (de Francia) es ser nacionalista, querer el euskera como única lengua, reafirmar la civilización vasca en las artes y en su pensamiento. Existe un genio vasco que se esconde en las danzas, canciones, pintura... sin embargo, además de este nacionalismo «de sentimiento» creo que es posible un nacionalismo político entre los vascos (en Francia). Consiste simplemente en ayudar con todas nuestras fuerzas al País Vasco (español), considerando que si este es libre algún día tendremos finalmente una tierra en el mundo... y... gracias a esta Euzkadi peninsular y libre, puede darse una gran atracción en las tres provincias del norte, para que finalmente se hagan realidad las siete... Gora Euzkadi Askatuta! (*Ibid.*, 100-101).

En este sentido, como sugiere JACOB (1994:99), el Gobierno Vasco, con el PNV a la cabeza, establece una estrategia que pronto hace evidente el precio pagado por el «santuario» que se les ofrece en Francia desde el comienzo de la Guerra Civil, y sobre todo tras el fin de la Segunda Guerra Mundial: la asunción absoluta de una política de no intervención en los asuntos del País Vasco francés. Como recoge JACOB de Paul SERANT (1968), si hubiera sido diferente su actitud, habrían perdido inmediatamente el apoyo del Gobierno francés, que no habría tolerado que se evocase la existencia de un problema vasco en sus fronteras.

Como señala JIMÉNEZ DE ABERASTURI (1999: 125), «*el margen de manio-
bra de los nacionalistas no era muy amplio*»:

Acogidos en Francia y residiendo en gran número en el País Vasco continental no podían hacer hincapié en su doctrina nacionalista que implicaba la realización de una Euzkadi independiente en la que, lógicamente y por coherencia doctrinal, debía estar incluida la parte vasca situada en el Estado francés. Ello hubiera conllevado aprovechar su estancia forzada en la zona para desarrollar una campaña de agitación y propaganda con el fin de lograr la adhesión de la población autóctona a la causa nacionalista. La estructura social de las provincias continentales, su conservadurismo y la profunda influencia de la iglesia católica activamente hostil a cualquier tipo de orientación izquierdista o meramente liberal, presentaba, en teoría, un campo propicio de expansión.

Pero estaba claro que este camino, jamás intentado ni contemplado, no podía ser emprendido. La reacción francesa hubiera sido fulminante y hubiera provocado un acercamiento y colaboración con el Gobierno franquista, así como una ruina de todos los planes nacionalistas.

Un planteamiento que es asumido por el Gobierno Vasco que clarifica tempranamente su posición:

Existen las mejores relaciones entre los Gobiernos vasco y francés. Las regiones vascas de Francia están bajo el control del gobierno francés y no juega ninguna importancia política en los problemas del País Vasco Autónomo (citado en JACOB, 1994: 99).

A este respecto, JIMÉNEZ DE ABERASTURI (1999: 126-128) también recuerda cómo el EBB, ya en abril de 1939 y por boca de Irujo, señalaba que no había que hacer *alusión, de ninguna naturaleza, al País Vasco continental, ya que tal alusión pudiera colocarnos contra el Quai d'Orsay, haciendo imposibles nuestros movimientos hoy.*

Una postura que se aclara todavía más en 1940, cuando Irujo, al mando del Consejo Nacional Vasco, define los límites territoriales de «Euzkadi» eliminando del mapa las tres provincias del norte¹⁷⁹. En este sentido, MANSVELT (2004)¹⁸⁰ añade que Manuel de Irujo delimita los límites territoriales de Euzkadi integrando a Navarra con Bizkaia, Gipuzkoa y Araba, así como Cantabria, La Rioja, Burgos y Aragón, pero sin hacer referencia a los territorios franceses,...

El territorio vasco es el integrante del histórico reino de Navarra, dividido en las regiones de Navarra, Vizcaya, Gipuzkoa, Álava, Rioja, Moncayo, Alto Ebro, Montaña y Alto Aragón. Sus límites son, al norte los Pirineos y el Golfo de Vizcaya; al Este el río Gállego; al Sur el Ebro hasta Gallur, y la divisoria de aguas entre las cuencas del Ebro y del Duero a partir del Mocayo en toda la extensión de ambas vertientes; y al Oeste el Cabo Ajo (Peña Cantábrica) (citado en JIMÉNEZ DE ABERASTURI, 1999: 318).

...razón por la que este opta por un modelo bilingüe en su propuesta de Constitución de Euzkadi, en la que solo se señala la existencia del euskera y el español¹⁸¹. A este respecto GARMENDIA & ELORDI (1982: 119 y ss.) consideran que Irujo, además de nacionalista, *era un político lo suficientemente realista como para pretender el apoyo de De Gaulle a una futura República vasca que restara territorio a Francia. Si Irujo, cuando menos, quería que su proyecto fuera escuchado en los foros internacionales es evidente que nunca podría demostrar intereses territoriales fuera de los exclusivamente españoles.*

A pesar de todo, GARMENDIA & ELORDI (1982: 120), también subrayan la única referencia que EL proyecto de Irujo contiene en relación con las provincias del norte, en un Capítulo Adicional en el que se establece que *las Cortes quedan*

¹⁷⁹ Ya antes, en 1938, la Revista Eusko Deya había reproducido un mapa de «Euzkadi» en la primera página del número 119 en el que *el País Vasco como entidad política queda netamente limitado única y exclusivamente a la parte peninsular* (JIMÉNEZ DE ABERASTURI, 1999: 126-127).

¹⁸⁰ De este mapa sólo se conserva una copia, que según MANSVELT, se encuentra en el Palacio de la Moncloa.

¹⁸¹ AMEZAGA IRIBARREN (2001), en una glosa a la memoria de Irujo confirma indirectamente este «abandono» de los territorios del norte: *Pareciera que en la simple losa de piedra que registra su nombre, están también clara y fulminantes su palabras*

...os aseguro que no dejaremos hasta que no llegue el momento en que podamos decir que en Navarra como en Bizkaia, como en Gipuzkoa, como en Álava, que Euzkadi es la Patria de los Vascos... Empezamos aquí a proclamar nuestro derecho y nuestro sentir (Citado en AMEZAGA IRIBARREN, 2001)

autorizadas para estipular con representaciones democráticas estatales del País Vasco continental y de las naciones peninsulares el Régimen Paccionado de carácter confederal que convenga al derecho de la Nación Vasca. Un artículo que, a su juicio, cumple una clara función: sin reivindicar de entrada la inclusión de Lapurdi, Zuberoa y Baja-Navarra por las razones que ya han sido expuestas, el artículo deja constancia de su existencia y carácter vasco y abre una puerta a una futura incorporación.

Una paradoja que no escapa de la mordaz pluma del dirigente socialista Indalecio Prieto, quien —no sin sorna— publica en un diario mexicano una dura crítica contra el «Imperialismo Vasco», en la que ironiza sobre el hecho de que Irujo *por ahora se contenta con que ésta* (la Nación Vasca) *se extienda al Este, el Oeste y hacia Sur, y bien discreto se muestra al no merendarse la provincia de Santander.* Más concretamente, en relación con las provincias del Norte, destaca cómo *Euskadi se extiende por Santander, Burgos, Rioja y Aragón, donde nadie sabe vascuence porque jamás se habló allí, y en cambio prescinde de Zuberoa y Lapurdi, dos regiones francesas de Bajos Pirineos, donde sobrevive el antiquísimo idioma. El denodado proyectista sigue manteniendo separado al País Vasco «Continental» del País Vasco «Peninsular».* Y finaliza de forma contundente: *Le parece adecuado despedazar España, pero no a Francia* (GARMENDIA & ELORDI, 1982: 128-129).

Años más tarde, el «olvido» de Irujo también es recordado por KRUTWIG (1973: 97): *A esta enumeración le falta, sin duda por consideraciones políticas del momento, la enumeración de los territorios que al norte del Pirineo le corresponden a Euskadi y de los que una simple enumeración nacional no puede prescindir.*

De hecho, este euskaltzaina añade un argumento que pretendería explicar la paradójica posición del PNV:

Como en aquella época coinciden los intereses vascos en la lucha contra el fascismo con los de los franceses exiliados, los cuales en principio no solo no tenían más fuerza, sino bastante menos, en el proyecto del Sr. Irujo en nada había reclamaciones sobre los territorios ocupados por Francia y que habían sido arrebatados a la nación vasca. Es más parece que existe a este respecto un acuerdo firmado por los nacionalistas vascos en el exilio londinense y el Coronel De Gaulle, en que éste se compromete a dar la autodeterminación al País Vasco, en caso de ganarse la guerra (KRUTWIG, 1973: 291)

Al margen de este supuesto acuerdo, del que no conocemos más referencias, la interpretación que explicaría el absentismo del PNV en Iparralde para evitar molestar a las autoridades francesas también es refrendada por Pierre LETAMENDIA (1982), quien señala cómo los refugiados serían tolerados por las autoridades *a condición de que no ejerciesen proselitismo en el terreno.* A este respecto, debe señalarse el hecho de que el PNV careciese de implantación en Iparralde, de forma que no extraña que ya en 1939 se delimite claramente el marco de su actuación: *El Partido Nacionalista Vasco, respecto al régimen y los Partidos de Franco, fundamentalmente proclama su libertad de acción. El PNV procurará influir en la vida política de Euzkadi peninsular* (MEES *et al*., 1999: 77). En consecuencia, se entiende que las delegaciones del

PNV en Iparralde se enmarquen dentro de la «*organización en el exterior*» (MEES *et al-II*, 2001: 280).

Por su parte, LÓPEZ ADAN (1977) encuentra otra explicación. Frente a la situación de los años anteriores, las relaciones del PNV con las autoridades locales eran excelentes a finales de los 40. La caída en desgracia de Ybarnégaray por una parte, y el peso de la democracia cristiana entre las élites locales por otra, favorecían unas relaciones que eran consideradas prioritarias en un delicado momento en el que el nacionalismo trataba de ganar aliados que pudieran facilitar una salida a la dictadura franquista. A su vez, *muchos de ellos* (de esos notables) *consideraban como inmediata la caída de Franco y veían en el PNV una garantía conservadora dentro de la República española* (1977: 45):

Este apoyo de los notables locales —afirma *Beltza*— llevó al PNV a una política de oposición al desarrollo de un nacionalismo subversivo en Euskadi norte (*Ibid.*, 46).

Y, tras transcribir una carta del Alcalde de Biarritz, Guy Petit, en la que glosaba la actitud ejemplar de los refugiados vascos, LÓPEZ ADAN aporta como prueba de estas excelentes relaciones los diversos actos de homenaje a la Brigada Vasca, así como certámenes folclóricos y culturales como *conferencias, conciertos, bertsolaris, etc., reunían habitualmente a nacionalistas y notables*.

La culminación de esta política de prestigio fue el VII Congreso de Estudios Vascos (del que daremos cuenta más adelante, N.A.), reunido en Biarritz del 12 al 19 de septiembre de 1948. A parte de numerosos intelectuales de valía, vascos y no vascos (...) asistieron a él una gran cantidad de notables: así el ya mencionado Guy Petit, diputado y alcalde de Biarritz, Monseñor Saint Pierre, obispo de Bayona, los directores de los diversos museos de Euskadi norte, numerosos alcaldes... (LÓPEZ ADAN, 1977: 47).

Dos años antes, en 1946, el reconstituido Gobierno Vasco acordaba su traslado a Francia y el 26 de agosto delimitaba sus principales objetivos, entre los que destaca (1) la ayuda a los refugiados; (2) la colaboración con el Consejo de Navarra *estableciendo una relación basada en la mutua confianza e idénticos propósitos futuros dirigidos a que en su día Navarra verifique su incorporación voluntaria al régimen autonómico del País* (citado en LÓPEZ ADAN, 1977: 27); y (3) la *determinación de acrecentar la lucha contra la tiranía franquista hasta el total restablecimiento de la libertad de Euzkadi* (*Ibid.*, 26). No hay una sola mención a Iparralde: Euzkadi se identifica en la práctica como el territorio bajo dominio de «la tiranía franquista».

Pero, paradójicamente, esta estrategia de no intervención no evita el giro de las autoridades francesas, que en 1950 expulsan a los comunistas extranjeros, y en 1951 desalojan al Gobierno Vasco de la sede ocupada en la Avenida Marceau, entregada a las autoridades españolas, donde instalan su embajada. De la misma forma, en 1954 es cerrada por el entonces ministro del Interior, Mitterrand, la sede de Radio Euskadi en Mugerre. Sin embargo, ello no quita para que el PNV, a juicio de LÓPEZ ADAN, *persista en su actitud conciliadora con respecto a Francia, llegando a extremos tales como cerrar el paso a cualquier intervención política de los «vasco-franceses» en el Congreso Mundial Vasco de 1956, para evitar indisposiciones con el Gobierno francés* (1977: 78).

En cualquiera de los casos, la presencia de los refugiados de la Guerra Civil en Iparralde y la implantación de las delegaciones de Baiona, Biarritz y Donibane Lohitzune (que desaparecen en 1965) tiene un efecto contradictorio. Por una parte, resulta claro que los militantes vasquistas, tal y como hemos relatado en el anterior capítulo, deben centrar sus esfuerzos en la acogida a los refugiados, abandonando la actividad política de una maltrecha Aintzina.

Sin embargo, también es cierto que, como relata JACOB (1994: 100), la influencia de los grupos culturales puestos en marcha en torno a los militantes del PNV y ANV posibilita una difusión cultural evidente —mediatizada por su compromiso político—. A su vez, la presencia de refugiados socialistas, comunistas y anarquistas abre la espita para una reforma del nacionalismo que trata de superar la lógica vasquista, clerical y conservadora anterior. No en vano, tras el fin de la ocupación nazi, encontramos la primera expresión política nacionalista progresista de la historia de Iparralde, de la mano de un personaje que no oculta sus críticas al PNV por su actitud con respecto al norte. Pero la importancia de Legasse va más allá de estas dos cuestiones: en cierta medida, prefigura con su persona un nacionalismo de izquierdas que pronto se consolida en este territorio de la mano de Enbata.

7.3. La primera expresión nacionalista

7.3.1. *El ave fénix: Aintzina II*

De esta forma define JACOB (1994: 101) al diario Aintzina, que tras su desaparición en mayo de 1937, renace de la mano de Legasse y Larzabal en 1942. Como ya hemos visto, su temprana desaparición se explica por una necesidad de acudir al socorro de los refugiados que se une a una serie de problemas financieros y a un acelerado clima de hostilidad hacia el nacionalismo por parte de la jerarquía eclesiástica, los notables y la prensa local.

Sin embargo, el panorama cambia durante el periodo de la ocupación nazi. Por una parte, la experiencia de Lafitte en Aintzina, y sobre todo su profusa actividad divulgativa en Eskualduna (200 artículos entre 1915 y 1925) y en la revista Gure Herria (70 artículos entre 1921 y 1939) le posibilita ocupar la centralidad en la comunicación local. Sobre todo gracias al paulatino descrédito del semanario Eskualduna, que inicia un peligroso viaje al vacío, hasta ser suspendido tras la Liberación por haber publicado extractos de los discursos de Hitler (NOCI, 1995: 12). De esta forma, el antiguo Eskualerrista deviene director de una nueva Revista, Herria, que continúa publicándose 60 años después.

En ese contexto, un joven de una familia adinerada de Iparralde, Marc Legasse, entra en contacto con una serie de sacerdotes que habían destacado por sus avanzadas ideas nacionalistas. Así, contando con el dinero que éste podría aportar, Cha-

rritton, seminarista en Baiona, y Diharce, Abad del Monasterio de Belloc, acuden al Padre Lafitte con el objeto de solicitarle autorización para utilizar la cabecera de Gure Herria (suspendida en 1939) para *aprovechar la oportunidad que tenían bajo la autoridad de Vichy de sacar a la luz publicaciones de diverso tipo* (EREÑAGA, 1997: 38). Pero el fundador del movimiento Eskualerrista, que prefería guardar esta publicación para sus propios proyectos, les propone como alternativa recuperar Aintzina.

Así, y tras una serie de avatares, la dirección efectiva de la revista recae en Charritton, mientras que Legasse se encargaría de la parte financiera. En consecuencia, en agosto de 1942 se constituye el Comité editorial del Aintzina II, conformado por Jean Etcheverry-Aintchart, Charles Iriart y Bernad Mendisco por Baja-Navarra; y Michel D'Arcangues, Claude Iturralde y Paul Dutournier por Lapurdi (al quedar Zuberoa al margen de la zona ocupada, ningún vasco de esta provincia participa en el Consejo); además, toman parte en este órgano de dirección el propio Lafitte, los también sacerdotes Gosterratxu y Harrite, así como los estudiantes Irigoín y Labèguerie. Finalmente Legasse y Ospital figuraban como responsables legales, y Jean Dubosc como gerente.

Sin embargo, los problemas derivados de la rígida disciplina de los seminarios obligan a Charritton a delegar la supervisión efectiva de la revista. Así, éste había encargado a Etchegaray —actualmente Cardenal, quien recientemente ha sonado como «papable» tras la muerte de Juan Pablo II— la labor de difusión de la revista entre los medios eclesiásticos, especialmente entre los seminaristas. Pero el «poco tacto» de Etchegaray provoca la inmediata reacción de los superiores del Seminario, lo que obliga a Charritton a cambiar nuevamente el seudónimo con el que firma sus artículos y a cuidar su labor de dirección en la sombra de la revista. En cualquiera de los casos, como alternativa se le presenta a Charritton la posibilidad de delegar la responsabilidad en un sacerdote, Larzabal, libre gracias a su cargo de las obligaciones y ataduras de los estudiantes religiosos.

A pesar de todo, Larzabal sólo acepta el papel ofrecido una vez que obtiene el aval del Obispo, quien, no obstante, se encarga de garantizar del primero el contenido «no abertzale» de Aintzina II para concederle su consentimiento.

Dicho y hecho —nos dice ARBELBIDE, 1996: 57—. En el siguiente número Larzabal firma un artículo contra los abertzales. Pero Aintzina salía gracias a la aportación económica de Legasse, ya que las ventas no daban para pagar los costes. Leyendo este artículo Legasse se enfadó: *!Qué, yo pongo el dinero y se vuelve contra mi casa!*

Y es que, como recuerda JACOB (1994: 103-105), detrás de las disputas entre Legasse y Larzabal se escondían dos concepciones de la línea editorial que debía seguir la revista. Para el primero, ésta debía estar dotada de un claro contenido político, a pesar de la declaración de intenciones del primer número, en el que se destacaba el papel cultural que ésta iba a jugar. La apuesta de Legasse, compartida por Goyhenche —a quien Larzabal pide apoyo y consejo en su disputa con el primero—, era considerar a esta revista como la *única prueba de la existencia del Pueblo vasco bajo la ocupación* (1994: 105).

Por contra, parecería que Larzabal apostaba por una línea continuísta claramente similar a la de Lafitte, descartando cualquier tinte separatista:

Aintzina no quiere ser un partido político (marcando las distancias con el movimiento Euskalerrista y la primera serie de la revista). Que nadie nos pida apoyo a sus candidatos en las elecciones... Francia y España no deben preocuparse por nosotros... Los enemigos de España y de Francia lo son también nuestros.

Finalmente, el resultado de esta agria disputa se salda con la salida de Larzabal de la Revista, cuya dirección recae, gracias a la expresa petición de Charritton, nuevamente en Lafitte. Sin embargo, el tono que éste le imprime, eminentemente cultural, no parece adecuado para las aspiraciones de Legasse, aunque éste lo acepte finalmente, contentándose con redactar una serie limitada de textos que a juicio de JIMÉNEZ DE ABERASTURI (1998) denotan un discurso más nacionalista que refleja una paulatina radicalización de las ideas de los vasquistas. Debe esperarse, en consecuencia, un par de años para que este intento embrionario abriese las puertas a la primera expresión explícitamente nacionalista en el norte.

7.3.2. *Los candidatos nacionalistas*

El tercero de los puntos del manifiesto de la Euskaldun Gazteriaren Biltzarra que hemos transcrito antes hacía referencia a una concepción de la territorialidad asentada en el «zazpiak bat». De igual forma, se rechazaba la actitud de varios medios de comunicación que habían criticado duramente el sentido de la divisa.

Legasse, como no podía ser de otra forma, estaba detrás de esta polémica en la que entran los Jóvenes Vascos: del origen y de las consecuencias. De hecho, uno de los pocos artículos que se salen de la tónica dada por Lafitte a Aintzina II, en el último número de la Revista de octubre de 1943, es obra del escritor. En «Zazpiak bat y los separatistas vasco-franceses», Legasse criticaba con ironía las voces escandalizadas de varios periodistas que rechazaban la retirada de un escudo con los símbolos de las tres provincias vasco-francesas, colocado en el Museo Vasco por su director. Paradójicamente, éste había sustituido previamente otra divisa, en este caso la del Zazpiak bat. Un escudo, más paradojas, que había sido colocado en 1897, el mismo año en que el Delegado de Instrucción Pública pronunciaba en el Congreso de la Tradición de Biarritz las palabras con las que iniciábamos este viaje.

Decimos que Legasse estaba en el centro de la polémica: en su desarrollo, al reaccionar acusando de separatismo al Director del Museo Vasco (por ser él, a juicio de Marc, quien separa a los vascos del norte de los del sur); en el desarrollo de la polémica, ya vemos, pero también en su origen.

Reproduzcamos, en consecuencia, el relato que nos aporta EREÑAGA (1997: 49):

Una noche, en pleno toque de queda, un grupo formado por los dos Legasse (Marc y su hermano), Popu Ohiamburu, Jean Gobet, Luis Alberro y Michel Limonaire se plantó ante el Museo Vasco. Gobet se subió sobre los hombros de Alberro y a golpe de martillo

desgajó del muro el escudo herético, para colocar en su lugar la inscripción Zazpiak Bat. Así lo publicaron los periódicos de entonces, aunque la versión real de los participantes de la escaramuza, facilitada años después por el investigador Xipri Arbelbide (ver ARBELBIDE, 1996: 60), negaba la colocación de tal trozo de madera. Parece que, en realidad, Gobet escribió en el propio muro con pintura negra una inscripción que decía *Zapiak Bat*. Se le había olvidado la «z» por las prisas, por lo que lo arregló como pudo, escribió la letra que faltaba como pudo, y Pupu Oihamburu se llevó el escudo de Boissel (el Director del Museo Vasco) a casa. La prensa tildó el acto de «partidista» y de «separatista», a lo que Marc respondió calificando a los acusadores de *separatistas vasco-franceses, gascones en su mayor parte, que se esfuerzan en destruir la unidad de las siete provincias vascas*. Y es que Legasse, que calificaba a Boissel como el *gran padre del separatismo*¹⁸², incidía en la ignorancia del director del Museo Vasco y de los *separatistas vasco-franceses* sobre el significado real del Zazpiak Bat colocado en el lugar desde 1897, porque, decía, creían que no era más que un eslogan turístico.

Legasse se anticipa a los tiempos: algo que parecerá más evidente a continuación, cuando veamos su papel en las primeras candidaturas nacionalistas presentadas a las elecciones en la historia de Iparralde, pero también con la redacción de un Estatuto de Autonomía para estas provincias; un pionero, un adelantado a su tiempo, cuyas iniciativas se saldan, precisamente por eso, en un rotundo fracaso. Sin embargo, su papel —como el de todo precursor— es determinante: no solo porque explicita políticamente un sentimiento de pertenencia que rompe sus ligaduras con el pasado y la tradición, bien sea cultural, bien sea religiosa; sino también porque avanza dos elementos que van a vertebrar el discurso y la estrategia de los nacionalistas de Iparralde en los setenta y ochenta —el primero—, y en los noventa y sobre todo con la entrada del nuevo siglo —el segundo—.

Así, Legasse avanza la importancia de un elemento capital que es recogido después por KRUTWIG y más tarde por Enbata y los posteriores movimientos nacionalistas, políticos y armados: el turismo como eje de desvertebración identitaria local. Legasse, en definitiva, y probablemente sin quererlo, es el primero en arrancar a cincelazos la concepción republicana del desarrollo de las periferias, la aceptación de unos particularismos que desvestidos de todo contenido político se convierten en armas de aculturación masiva de un pueblo en representación de sí mismo. No extraña, en consecuencia, que cuando se presente a las elecciones, abandere la lucha contra un turismo «depredador» señalando que sólo a la institución autónoma que propone le correspondería la dirección de una política efectiva de control en la materia.

Pero la retirada del escudo del «Zazpiak bat» colocado en 1897 también inaugura una estrategia que retoman a finales de los noventa los abertzales, una vez que la mayoría de ellos asuma la necesidad de finiquitar las estrategias violentas exploradas desde 1973. Y es que la desobediencia de los Demo¹⁸³ tiene sus orígenes en la figura precursora de Legasse, de forma que la retirada de decenas de Mariannes como medio de presión para la creación de un departamento propio, o la sustitución de gran

¹⁸² Se inaugura así un juego de palabras que luego es retomado por Enbata, de forma que se convierte a los acusadores (de separatismo) en acusados.

¹⁸³ Vid infra. Para un análisis específico ver AHEDO (2004b).

cantidad de señales monolingües francesas por otras tantas bilingües... encuentra su origen en el primer acto político disruptivo (TARROW, 1998) y organizado de la historia de Iparralde: el protagonizado por Legasse y sus compañeros.

Pero las de los Demo... son otras historias; historias de la última etapa de nuestro viaje por la identidad y el nacionalismo en Iparralde. Detengámonos, por ahora, en el agrídulce bautismo nacionalista en estos territorios.

Ciertamente, Legasse considera que la convocatoria de elecciones tras la Liberación posibilitaba la apertura de una serie de oportunidades que podrían facilitar la eclosión política del nacionalismo en Iparralde. De hecho, entiende, y así lo refleja en sus pasquines, que sus propuestas podrían concordar con la difusión de las ideas federalistas a nivel europeo: las posiciones favorables a las minorías nacionales del Papa Pío XII, las declaraciones de Roosevelt y Churchill sobre «el buen gobierno», el derecho de autodeterminación de Stalin, y hasta las declaraciones federalistas de De Gaulle... (a este respecto, ver ARBELBIDE, 1996). Elementos que parecían converger en un contexto local marcado por la efervescencia que se vivía tras la salida de los nazis y ante un fin de la dictadura franquista que se consideraba inminente. Es el propio Legasse quien describe esta situación, así como el sentido de su candidatura en la carta enviada a Agirre, de la que daremos cuenta más adelante:

Precisamente en esta época el País Vasco continental se encuentra en pleno desarrollo espiritual, moral, político y hasta patriótico tras cuatro años de ocupación alemana bajo el que las autoridades francesas se habían visto deslegitimadas. Mientras tanto, un claro Movimiento de Renacimiento Vasco se muestra en todos los dominios. Uno era consecuencia lógica del otro.

A pesar de las circunstancias eminentemente favorables pero pasajeras ¿debían los Nacionalistas Vascos de la Euskadi continental permanecer aislados en el nacimiento de un movimiento de emancipación de los pueblos, no solo de Francia sino del mundo, continuando ocultando sus reivindicaciones?

No lo creíamos. Es por eso que, sin hacer campaña electoral, nos hemos presentado simbólicamente a las elecciones para desplegar nuestra bandera ante un viento que nos parecía propicio (citado en LÓPEZ ADAN, 1977: 113).

Y es que, como recoge EREÑAGA (1997: 65-66), *el hombre que había escrito aquello de que «los votos son tan útiles como hacer pis desde la puerta de un tren en marcha: se los lleva el viento», detenta, sin embargo, el honor de haber sido el primer candidato abertzale de Euskadi norte, al presentarse en las elecciones cantonales convocadas en septiembre de 1945.*

Colocó carteles de su candidatura de veterano condecorado con la Cruz de Guerra —la nombraba cuando tenía necesidad— y *nationaliste basque* por Donibane Lohitzune, localidad en la que se presentaba, he hizo campaña en solitario durante la primera vuelta con un programa nada localista y sí muy aleccionador en el que se realizaba un llamamiento al federalismo del Estado francés.

Así, la candidatura de Legasse se asentaba en un programa eminentemente nacionalista, que se reflejaba ya en la Propuesta de un Estatuto de Autonomía para Iparralde, que presentaremos a continuación... Concretamente se apostaba por la creación

de un departamento vasco con un Estatuto propio; la instauración del bilingüismo; la aplicación de una serie de reformas sociales en los sectores agrario y pesquero, incluyendo la expropiación de las tierras y barcos no explotados por sus propietarios; el retorno de los funcionarios vascos y la «expulsión» de los franceses; y la mencionada lucha contra el excesivo turismo. Finalmente, y en el «ámbito de la política externa», reclamaba que «el Gobierno Federal de la República francesa» apoyase la constitución de una República vasca en el sur.

A la segunda vuelta de las cantonales se le unen otros candidatos: Ospital, por Baiona Noroeste y Landaburu por Biarritz, como *independents*; y Darmendrail por Baiona Nordeste, que se presenta como *démocrate basque* en lugar de como *nationaliste basque* (ARBELBIDE, 1996)¹⁸⁴. Así, éste último cosecha 549 votos, muy por delante de Ospital (57 votos), Landaburu (56 votos) y Legasse, que suma 95 papeletas.

Y a pesar de que Marc toma los resultados con humor...

Fueron suficientes diez justos para liberar Sodoma y Gomorra. Cien votos, resultan diez veces demasiado. Gracias de todas formas (EREÑAGA, 1997: 66).

... lo cierto es que, como demuestra JACOB (1994), no parece que la sociedad de Iparralde estuviera madura para asimilar una candidatura de este tipo. A modo de ejemplo, JACOB recuerda cómo el diputado de Biarritz, Guy Petit, retira por esas fechas la ikurriña de un festival de folclore internacional para no molestar a los representantes españoles presentes, señalando ante las críticas de ciertos vasquistas como Legasse que la única bandera de Francia es la azul, blanca y roja.

Y si bien la ciudadanía no parecía asimilar el discurso nacionalista embrionario de Legasse, tampoco parecía que las autoridades estuvieran dispuestas a cederle la más mínima legitimidad. De hecho, tras estos acontecimientos se desencadena una estrategia represiva contra la figura de Legasse por parte de unas autoridades, que muestran la cara más siniestra de un nacionalismo francés dispuesto a declarar la demencia de quienes se reclaman nacionalistas... de otra patria. Como recogen EREÑAGA (1997) y ARBELBIDE (1996), Legasse es arrestado en 1946 tras colocar una serie de carteles en los que invitaba a la ciudadanía a no participar en un referéndum convocado a nivel nacional por De Gaulle para aprobar el texto constitucional (JACOB señala que el motivo es la convocatoria de elecciones legislativas de ese año). Al margen del acontecimiento que fuese, la respuesta estatal contra Legasse se inicia porque éste pedía a los vascos que se abstuvieran *de inmiscuirse en los problemas internos de un pueblo al que no pertenecemos y que no nos reconoce* (EREÑAGA, 1997: 69).

Su detención provoca la airada respuesta de Lafitte en Herria, que compara la «heroica» actitud de Legasse en la Gran Guerra con la del dirigente del Partido Co-

¹⁸⁴ A pesar de la información de EREÑAGA (1997), JACOB (1994) apunta cómo Legasse y Darmendrail se presentan como «nacionalistas vascos», mientras que los otros dos candidatos lo hacen como independientes. En cualquiera de los casos, lo que sí que parece claro es que los cuatro, al margen del adjetivo de su candidatura, lo hacen siguiendo la estrategia de Legasse.

munista Thorez «desertor ante el enemigo», para concluir que mientras el segundo se encontraba en ese momento en el Gobierno, el primero permanecía en prisión aunque su hermano hubiera fallecido en Roma por luchar por Francia. La letanía de Lafitte recuerda los tiempos ambiguos de Aintzina: ese constante purgatorio del vasquismo en el altar de los sacrificios a la patria... la Grande.

Pero, frente a este sincretismo identitario, para ese momento, dos discursos empezaban a apuntar en el horizonte; la perversión de la lógica binaria de las identidades, asentada en un juego de suma cero, comienza a imponerse en Iparralde: por una parte, encontramos el discurso de un nacionalismo francés que comenzaba a sentirse agredido, reaccionando con una virulencia inusitada; por otra parte, se hace explícito un nacionalismo que apuntaba, no solo maneras, sino también discursos y estrategias que más tarde serían retomadas. Empecemos por el primero, pero permítasenos antes una breve digresión.

Uno de los conceptos fundamentales en sociología, y que estaría en la base de toda difusión identitaria, es el de la socialización. ROCHER (1983: 134) define ésta como el proceso por el cual la persona aprende e interioriza, en el transcurso de su vida, los elementos socioculturales de su medio ambiente, los integra a la estructura de su personalidad bajo la influencia de experiencias y de agentes sociales significativos y se adapta al entorno social en cuyo seno debe vivir. Siguiendo esta línea, BERGER & LUCKMAN (1998) definen una dinámica en tres pasos, a partir de la cual todo individuo recorre su proceso de socialización e integra las normas sociales. En primer lugar, la externalización posibilita que la realidad aparezca como «exterior» al individuo; más tarde, con la objetivación, los elementos «exteriores» (externalizados) alcanzan carácter objetivo, se convierten en realidad; finalmente la internalización es el proceso por el que el mundo exterior objetivado se incorpora a la conciencia durante la socialización. Todo ello sedimenta en los individuos gracias a procesos de institucionalización, de forma que a través de la habituación creamos pautas y tipificamos las conductas; en definitiva, creamos instituciones (p. ej.: matrimonio) que son realidades creadas e impuestas que regulan y orientan el comportamiento humano. Y todas ellas se legitiman gracias a un aparato en el que se imbrican diferentes elementos como el papel legitimador del lenguaje, las ciencias, la educación... hasta llegar al modelo más acabado de integración social: los universos simbólicos, entendidos como *un sistema amplio de creencias que jerarquiza los fenómenos de la realidad, estableciendo así sus confines, posibilitando un orden global de los significados, ligado al pasado y al futuro y materializado en un proyecto común* (BERGER & LUCKMAN: 1998: 132). Las religiones, así, se presentan para estos autores como el modo más acabado de universo simbólico. Pero también debemos recordar la relación que ciertos autores como KEDOURIE (1988) establecen entre religión y nacionalismo. No extraña, en consecuencia, que la ruptura del universo simbólico francés —una auténtica religión cívica— sea contestada por las autoridades con la misma estrategia que BERGER & LUCKMAN definen para la ruptura de otros universos simbólicos, religiosos o ideológicos: la eliminación del oponente o, en este caso, la catalogación de su conducta como anómica o desviada.

En este sentido, anomía puede ser definida como *una desorganización moral, donde no hay un orden de normas sólidas y eficaces, compartido por la mayor parte de los miembros de la sociedad. Se entiende por tal la desviación social y el tratamiento era la terapia o el internamiento* (ROCHER, 1983). Y es desde esta lógica, con toda su crudeza, desde la que el nacionalismo francés reacciona de forma contundente contra la primera expresión nacionalista vasca de la historia de Iparralde. La eliminación moral, la desautorización más extrema: identificar el nacionalismo con una conducta desviada, que debe ser resuelta por la psiquiatría. El informe médico redactado tras el «examen psiquiátrico» realizado a Legasse puede reclamar su lugar en la historia del museo de los horrores de la ciencia política. Veamos su interpretación de los hechos:

1. El enfermo cree que está en una República, y en consecuencia, que la libertad de opinión existe en Francia.
2. El enfermo piensa que Francia, habiendo firmado la Carta de las Naciones Unidas, respetará los artículos relativos a las minorías étnicas.
3. El enfermo supone que tiene el derecho a presentarse a las elecciones como nacionalista vasco en el Departamento de Bajos Pirineos ya que se ha permitido la presentación de candidaturas nacionalistas argelinas en los departamentos de Alger, Constantine y Oran.
4. El enfermo pretende participar en política ya que no solamente no es desertor, sino que ha tomado parte en la Guerra y ha sido condecorado.
5. El enfermo está convencido de que los Vascos constituyen un pueblo y que el euskera es una lengua.

En consecuencia, el Dr. B., experto en enfermedades mentales, demanda su internamiento inmediato en St. Luc (locero de Pau), Ste. Anne (de París), en el Palais Bourbon (Asamblea de París) o en cualquier otro asilo de dementes (Citado en ARBELBIDE, 1996: 65)¹⁸⁵.

Y es que, días después del citado referéndum en el que Legasse había invitado a la ciudadanía a no participar, éste es llamado ante el Tribunal de Baiona como testigo, para pasar pronto a convertirse en acusado de *tentativa de sustraer un territorio de la autoridad de la República y de atentado a la seguridad exterior del Estado*: cargos por los que se solicita una pena de 40 años de prisión. Tras ingresar en prisión, Legasse protagoniza una huelga de hambre —la primera en la historia del nacionalismo de Iparralde— durante dieciocho días. Postura que facilita su salida de prisión, con la obligación de ser sometido a un examen médico: el «benevolente» informe al que hemos aludido. Finalmente, el affaire se soluciona ya que el Procurador, entendiendo la petición fiscal como desorbitada, se aferra a un decreto de ley de Napoleón III para condenarle al pago de 1.500 francos *por propugnar la abstención* (ERENAGA, 1997).

En cualquiera de los casos, a juicio de ARBELBIDE y JACOB, lo interesante es que la condena, paradójicamente, no se sustenta en el acontecimiento que precipita la reacción estatal, la colocación de los carteles aludidos, sino en otro suceso previo:

¹⁸⁵ Curiosamente, ERENAGA (1997: 70) señala cómo el firmante, el Doctor Behague, director del Asilo de Saint Luc, se había ofrecido, por la mediación de uno de los tíos de Legasse, para aportar una declaración exculpatoria (la que hemos citado) que evitase la petición fiscal de prisión. Ofrecimiento que Legasse declinó.

la redacción por parte de Marc de la propuesta de Ley de un Estatuto de Autonomía para Iparralde, presentada por el Diputado Jean-Etcheverry-Aintchart ante la Asamblea Nacional en 1945, en la que se pedía un Estatuto de Autonomía para Iparralde, que tras la creación de un departamento vasco, confriese a este organismo grandes poderes. La respuesta la hemos visto: la cárcel o el manicomio.

7.3.3. El Estatuto de Autonomía

Y es que Legasse es un pionero del nacionalismo vasco en la práctica, como hemos visto, al presentarse por primera vez con esta etiqueta en unas elecciones en Iparralde... pero también es un pionero del nacionalismo en las formas y en los discursos. En las formas porque prefigura dos de los repertorios de acción de los nacionalistas modernos, en Enbata primero y en Abertzaleen Batasuna después: así, la huelga de hambre de Legasse abre la espita a una estrategia no convencional que es continuada en una década, la de los 70, plagada de ocupaciones de iglesias, de encierros y de ayunos en defensa del estatuto de refugiado político para los exiliados de ETA; de la misma forma, como hemos sugerido, su acción simbólica retirando el escudo de las tres provincias del Museo Vasco antecede a la estrategia disruptiva y desobediente de Abertzaleen Batasuna, ELB, y sobre todo del movimiento Demo.

Pero, como también veremos, Legasse delimita claramente los contornos discursivos del primer nacionalismo moderno: institucionalización vasca, defensa del euskera, relaciones con el sur y lucha contra el turismo; tal es la mochila con la que iniciaremos nuestro viaje por la evolución de Enbata, pero también de la constelación abertzale de los 80, tanto en su dimensión política —EB, EMA, HA— como militar —Iparretarrak—: en definitiva, casi todos sus ejes discursivos encuentran su origen en el proyecto de Ley presentado por Legasse en 1945.

Ese año se iban a celebrar las primeras elecciones legislativas de la posguerra. Como describe ARBELBIDE (1996) varios militantes del MRP se dirigen a Etcheverry-Aintchart, por mediación de Louis Inchauspé, y ante la necesidad de dotar a la candidatura de su formación de un aire vasquista, le conminan a presentarse como diputado del interior. Pero el notable exige presentarse como «independiente vasco», lo que suscita el rechazo de los dirigentes de la formación democristiana. En cualquiera de los casos, lejos de rechazar el adjetivo de «vasco», Etcheverry-Aintchart señala que, más que eliminarlo, solo estaría de acuerdo con suprimir el término de «independiente». Finalmente, se asume su presentación como «el candidato vasco», logrado el acta de diputado.

Acto seguido, Legasse, junto con otras personalidades locales como Ospital o Landaburu, se presenta ante el notario de Baigorri solicitándole apoyo para apadrinar ante la Comisión encargada de la redacción de la Constitución el proyecto de ley sobre «un Estatuto para el País Vasco en el seno de la República francesa». Un texto en el que, en su primer artículo declaraba:

El País Vasco, formado por el *arrondissement* de Baiona y los cantones de Maule y Tardets (antiguas provincias de Lapurdi, Baja-Navarra y Zuberoa), constituye una entidad natural y jurídica con personalidad política propia, y como tal se le reconoce el derecho a formar un departamento particular en la unidad de la República francesa, con la que convivirá según las reglas concertadas en el presente Estatuto. El presente estatuto tiene como objeto establecer, de común acuerdo con el parlamento francés, las modalidades jurídicas que permitirán consagrar en la ley dicha personalidad natural y asegurar la prosperidad del País Vasco, la libertad y el bienestar material y espiritual de sus habitantes (LEGASSE, 1945).

De igual forma, en el título III, artículo 12, Legasse delimita las competencias que deberían corresponder a Iparralde según su propuesta. Entre ellas destacan la administración local, la administración de justicia, establecimientos penitenciarios, régimen tributario y económico, desarrollo económico, enseñanza, derechos sociales, asistencia pública o turismo. A su vez, en su artículo 13, se declara que *la lengua nacional de los vascos es el euskera. Será reconocida oficialmente en las mismas condiciones que el francés*, además de apostar por su introducción en el sistema educativo y de proponer una serie de medidas que garantizarían su desarrollo. En paralelo, dicho proyecto proponía en su capítulo IV, artículo 20, que *el pueblo vasco es reconocido como soberano en todas las cuestiones que no han sido limitadas o cedidas en el presente estatuto al Estado Francés*.

Finalmente, el capítulo VI transfiere al Presidente del Consejo General de Iparralde la potestad de representar a la República en territorio vasco; figura en la que el Estado delegaría todos los poderes, incluidos los de orden público. Por último, se establecen los mecanismos de reforma del Estatuto, así como las metodologías para la resolución de conflictos entre el Estado e Iparralde.

Como ya hemos apuntado, este texto delimita claramente dos de los objetivos del nacionalismo de Iparralde desde el nacimiento de Enbata hasta la fecha: el reconocimiento lingüístico y el reconocimiento institucional. A ellos habría que añadir un tercer elemento que va a ser central en la estrategia nacionalista en los setenta y en los ochenta, cual es la crítica al modelo de desarrollo centrado en el turismo. Así, en la portada del primer número de su revista Hordago —que sucedería a la malograda serie de Aintzina tras la retirada de los alemanes—, puede leerse en el subtítulo *Boletín de los muslaris, dedicado a los turistas, kaskoinak, belarrimotzak & zazous*. Como recuerda EREÑAGA (1997: 64) *el blanco principal de sus noticias cortas eran principalmente los turistas —constituidos en Tropas Turísticas de Ocupación—*, además del Director del Museo Vasco.

En cualquiera de los casos, el Proyecto no es siquiera debatido, ante el veto de uno de los dirigentes de MRP. Resulta aleccionador, a este respecto, el relato del protagonista, Etcheverry-Aintchart, recogido por ORONOS (2001: 27-30):

un día decido avisar por correo de nuestra iniciativa a la Comisión que estudiaba el proyecto de Constitución, con ciertas explicaciones complementarias. Si lo hubiera presentado a la Asamblea General no habría provocado más que gritos y silbidos. Todos los miembros se oponían a mi proyecto, unos escandalizados respondieron duramente, otros no tenían más que sonrisas, objetando que había más cosas que tratar, otros, finalmente, no prestaron ninguna atención y no contestaron.

Ni debatido, ni presentado... el proyecto duerme el sueño de los justos durante algún tiempo. Medio siglo, concretamente; hasta que el colectivo Eraikitzen, tras un emplazamiento de Iparretarrak, redacte en la década de los noventa un texto cuya esencia se encuentra en el de Legasse.

De igual forma, a la luz una lectura actual de la propuesta podríamos añadir que el propio Legasse puede ser identificado como un precursor de la estrategia que, ahora sí, en este lado de la frontera, sigue el nacionalismo capitaneado por el PNV y EA. De forma que, salvando las distancias, las competencias e incluso las declaraciones de intenciones presentes en su propuesta presentan una asombrosa similitud a las de Proyecto de Estatuto Político para Euskadi aprobado el 30 de diciembre de 2004 por el Parlamento Vasco. Curiosa relación, sobre todo si observamos, con la distancia del tiempo, las profundas diferencias que separaban a Legasse del Lehendakari Agirre. Unas diferencias que se muestran también como la primera reacción del nacionalismo de Iparralde a una estrategia del nacionalismo de Hegoalde que confinaba a las provincias del norte a una suerte de «territorio de retaguardia». Tensión siempre presente en el nacionalismo del norte, y que se refleja con toda su virulencia ante el debate sobre la violencia de Iparretarrak en los ochenta, y en las consecuencias de la extensión de formaciones del sur al norte en la actualidad. Pero esas son otras historias, para llegar a las cuales todavía nos queda un trecho de viaje por recorrer.

7.3.4. La Carta a Agirre

La relación de Legasse con figuras históricas del nacionalismo vasco de la época es una realidad incontestable. De hecho, el propio Legasse contrae matrimonio con Verónica de la Sota y MacMahon, descendiente de la ilustre familia que continua con la herencia de Sabino Arana tras su muerte, dirigiendo Comución Nacionalista Vasca de la mano de Ramón de la Sota.

Así, los Legasse mantendrían unas relaciones intensas y estables en el tiempo con el hermano de Sabino, Luis Arana, hasta que éste se viese obligado a regresar a su lugar de nacimiento, la «república de Abando» que figuraba en la partida de su pasaporte. Años más tarde, la familia de los Legasse contaría con la compañía de otro ilustre personaje, ese «Apez Txipia» que se encargaba de la comunión de sus hijas, Joxemiel Barandiaran, de quien Legasse diría:

Así, en el mismo momento en que los diplomáticos internacionales predecían la inevitable desaparición de la etnia vasca en un Apocalipsis de corte gernikés, On Koxemiel, buen pastor avisado, guió al rebaño de sus compatriotas fuera del alcance de los bombardeos genocidarios de tipo militar, político o cultural, hacia la entraña de su propio País, delante del tesoro intacto de su ser auténtico (...).

Es así como, abrazada a su tierra madre, la etnia de los eskualdunak, después de una larga cuarentena de clandestinidad, no solamente no murió, sino que mejoró, siguiendo al pie de la letra las recetas y remedios prescritos por el carismático «Jainkottiki» de Ataun.

Una glosa de la figura de Barandiaran, que Legasse liga en la década de los noventa con sus principios separatistas frente a las posiciones de las principales fuerzas nacionalistas vascas:

Cómo no imaginar en el Kixmi legendario la prefiguración de nuestro actual Koxemiel. Cómo negar que la autenticidad cultural y la idiosincrasia humanista suscitadas en la tierra vasca por las recetas y remedios de Aita Barandiaran, son muchísimo más revolucionarias que cualquier autonomía constitucional o independencia limosnera, con gusto a tarta burguesa en salsa-crema europeísta, cocinadas por los movimientos políticos de actualidad... son irreversibles (LEGASSE, 1990: 91-92)

Junto a ellos, en muchas comidas familiares participaba el que había sido Ministro de Gobernación del Gobierno Vasco, Telesforo Monzón: *el que en los días de tempestad política enarbola en la veleta de los cuatro vientos la grímpola negra, símbolo de la fe del carbonero y de la esperanza ciega, en señal de aliento a los barcos a la deriva y sus tripulaciones inquietas.*

Es el que, durante la larga cuarentena de oscuridad castrense, época de confusión y desorientación completa, supo, con su brújula mística en mano, marcar un norte perfectamente orientado: la total independencia de una Euskadi reunificada, euskaldun y comunera (LEGASSE, 1990: 95).

De hecho, la figura de Monzón es determinante en el desarrollo de la identidad en Iparralde, más allá del papel jugado durante la II Guerra Mundial o tras la Liberación. Su labor de compositor es recogida por músicos como Pantxo eta Peio, que aportan su grano de arena en ese movimiento de «Renacimiento cultural vasco» que, de la mano de *Ez dok hamahiru*, marca el inicio de una nueva época de esperanza para Hegoalde, cuyos efectos se dejan sentir pronto en Iparralde. Y es que las canciones de Monzón glosan el espíritu de resistencia vasca, recuerdan las torturas y hablan de los sinsabores del exilio... No extraña, en consecuencia, que el papel de Monzón vaya más allá de su labor de compositor, encabezando las delegaciones que en los setenta tratan de poner en marcha un Frente Nacional Vasco, a imagen y semejanza de los Frentes de Liberación de otras zonas del planeta. Pero, la evolución de los acontecimientos lleva a esta figura del nacionalismo vasco a volcarse en una nueva tarea. Con los comienzos de los setenta y la feroz represión franquista contra ETA y el nacionalismo, nuevamente, Iparralde se ve inundada por una ola de refugiados a los que se debe acoger. Y en esta ocasión también es un sacerdote, como Lafitte en los 30, quien desempeña un papel determinante. Al amparo del bastón de mando de Monzón, Larzabal —que en la segunda serie de Aintzina había manifestado claramente su perspectiva anti-separatista— sufre una clara modificación discursiva. Desde ese momento, el sacerdote apadrina el movimiento *Anai Artea* encargado del socorro a los exiliados¹⁸⁶, granjeándose el apodo del «confesor de los terroristas» en los círculos periodísticos del París. De Larzabal dirá años después Legasse:

Cuando se concurría a la misa en la iglesia de Sokoa, se tenía, primero, la impresión de que Aita Larzabal oficiaba en solitario delante del famoso altar en forma de buque

¹⁸⁶ Para profundizar en la figura de Larzabal y su papel en el nacimiento y desarrollo de Anai Artea ver su autobiografía en LARZABAL (1996).

fantasma. Pero después, al ritmo de los cánticos clamados a voz en grito, y en el olor de pólvora e incienso que impregnaba el santuario, se notaba que Aita Larzabal estaba acompañado, en el lado de la Epístola por el rector suletino Matalaz, y en el del Evangelio por el cura de Santa Cruz (LEGASSE, 1990: 102).

Barandiaran, Luis Arana, Larzabal, Likiniano... y finalmente, tras acabar su periplo por medio mundo, desde 1946, los Legasse ven cómo se une a su animado grupo el Lehendakari Agirre. Y es que ambos se conocieron a raíz de una dura carta enviada por Legasse al Lehendakari, en la que criticaba de forma contundente su estrategia política, y sobre todo su responsabilidad personal, en calidad de Lehendakari, ante la postura del nacionalismo del sur para con sus hermanos de Iparralde.

El comienzo de la carta no deja lugar a la duda...

Ziburu, 25 de marzo de 1946

Señor Presidente:

Tengo la necesidad de protestar, por medio de la presente carta, ante usted contra la actitud adoptada por diversos miembros influyentes del Partido Nacionalista Vasco, ciertos ministros y funcionarios del Gobierno Vasco y usted mismo, contra el movimiento nacionalista vasco, en EUZKADI continental (citado en LÓPEZ ADAN, 1977: 113).

Legasse, acto seguido, trata de contextualizar la estrategia seguida por el reducido grupo nacionalista que encabeza, justificando la presentación de su candidatura en unas elecciones marcadas por la nueva realidad que atravesaba Francia tras el fin de la ocupación. Así, tras recordar el despertar de movimientos descolonizadores en los territorios sometidos por París, Legasse destaca cómo *por primera vez en la historia, Francia ha sido obligada a abandonar la política jacobina de centralización y de afrancesamiento practicada por las diversas administraciones, y ha debido resignarse a satisfacer ciertas reivindicaciones de los pueblos que domina*. Considera, en este sentido, que la dinámica que llevaría a Francia a dotarse de una nueva Constitución constituía una oportunidad histórica que los nacionalistas no debían desaprovechar, para lograr así la satisfacción de ciertas de sus demandas históricas. No extraña, entonces, que medio siglo después, uno de los protagonistas del despertar de la conciencia vasca en Iparralde, Charritton, recuerde con añoranza esos tiempos:

Para decir las cosas como son, los euskaldunes habíamos perdido la batalla del 36, habíamos perdido, como franceses, la batalla de los 40. (De forma que) nos alegramos de verdad (tras el fin de la Guerra) ya que la victoria de los americanos y los soviéticos en 1945, en parte, también era nuestra victoria. He aquí por qué podíamos soñar con esperanza, en esos primeros años tras la II Guerra Mundial (CHARRITTON, 2003b: 132).

Como decíamos, en los primeros párrafos de la carta de Legasse se observa un cierto sentimiento de esperanza —como el que destilan los recuerdos de Charritton—, que sin embargo se mitiga a medida que discurre la misiva. Así, en un primer momento destaca cómo la apuesta de *los Nacionalistas Vascos* para presentarse nuevamente a las elecciones *ha recibido la aprobación de personas tan ponderadas como M. Abad Lafitte*, así como el diputado Etcheverry-Aintchart, de quien subraya su papel en la presentación del Estatuto de Autonomía: *A pesar de todo, son numerosas las adhesiones escritas o verbales, de personas que han venido a apoyar nuestro*

proyecto, animándonos incluso a que adoptásemos una estrategia más radical. Unas expectativas que se añaden a la coyuntura excepcional por la que atravesaría Francia, incrementado la responsabilidad de los *jelkides* en la acusación sobre la que descansa el grueso del contenido de la carta.

No obstante, y justo antes de entrar en materia, Legasse también subraya el rechazo que sus posiciones han concitado en la prensa (que) *en su conjunto nos es hostil*; en la derecha (que) *nos acusa de hacer el juego a los comunistas*; en la izquierda (que) *nos acusa también de ser los discípulos de Ybarnégaray*; y en el clero *que ha tomado en ciertos casos una postura claramente contraria a nosotros*. Por no hablar de la Administración, que habría reaccionado poniendo en guardia a la policía especial y a la Subprefectura de Baiona.

De hecho, Legasse también parece consciente de los límites que tiene la apuesta abertzale para consolidarse en Iparralde, a pesar de declarar previamente que *los sondeos de personas que se nos han acercado provienen de personalidades políticas diversas, desde los sectores moderados a los socialistas*.

Se puede decir sin exageración que la idea Nacionalista Vasca, sea bajo la forma autonomista como en el proyecto de Estatuto, sea en forma de separatismo, tal y como lo concibe el pequeño grupo al que pertenezco, es una idea que cuenta en el momento actual en el Pays Basque (...).

El hecho de que el nacionalismo tenga esta audiencia —no he dicho adhesión al Nacionalismo— nos ha sorprendido agradablemente. Parece que las condiciones están prestas para dar a nuestro movimiento un carácter oficial, de forma que se integre abierta y legalmente en la vida política vasca.

Audiencia en lugar de adhesión. Palabras de Legasse que parecen atinar de forma certera en el contexto al que se enfrentaba el nacionalismo en Iparralde, no sólo en ese periodo, sino más claramente una década y media después: cuando, como veremos, en el acto de presentación del movimiento político abertzale en Iparralde, Enbata, en 1963 y en torno a un retoño del árbol de Gernika, se reúnan por primera vez en la historia de estas provincias varios centenares de personas para celebrar el día de la patria vasca: personas que las décadas posteriores están presentes en la vida política local desde el campo del abertzalismo... pero también desde el del gaullismo y el de la democracia cristiana. Y es que, ciertamente, el abertzalismo de los primeros años de Enbata es un fértil semillero en el que participan personalidades locales que pocos años después pasan a gozar de una proyección política sin parangón, aunque para entonces ya no fuera en las filas del nacionalismo: Inchauspé, Grenet, Labègue-rie, son los ilustres nombres de algunos de los participantes en el acto de Itsasu, de la mano de los dirigentes de ETA Madariaga, Txillardegui, Benito de Valle, o de líderes nacionalistas locales, como Davant, Abeberry o Haran...

Por eso, las palabras de Legasse, nuevamente, parecen proféticas: «audiencia»..., que no adhesión. Y es que explicitan la paradoja de un nacionalismo que eclosiona con fuerza a comienzos de los sesenta concitando en torno a sí grandes expectativas y esperanzas, pero que sin embargo pronto pierde fuelle, siendo incapaz en los setenta

de que permanezcan en sus filas las élites que en un momento determinado le habían prestado atención.

Legasse, sin embargo, vislumbra esta (potencial) «audiencia» casi veinte años antes: a mediados de los cuarenta. Una interpretación, que más allá de que hoy en día la consideremos acertada (de hecho no creemos que esta «audiencia» fuese mucho más allá de las personalidades que cita explícitamente en la carta, y del pequeño núcleo de seguidores con los que contaba), explica la dureza con la que Legasse continúa el texto que dirige, no olvidemos, al Lehendakari Agirre.

Entonces nos hemos dado cuenta de que mientras resistimos a la administración francesa, y nos defendemos y precisamos nuestras posturas frente a los ataques e injurias de nuestros adversarios, ciertos miembros influyentes del Partido Nacionalista Vasco realizan a nuestras espaldas un trabajo de sabotaje que parece coincidir de forma extraña con las maniobras de la subprefectura de Baiona.

Después, esta acción, aunque sea verbal, ha proseguido y se ha amplificado causando en nuestro débil grupo graves desafecciones, paralizando a menudo el reclutamiento de nuevos adherentes.

Doroteo Ciaurriz, y diversos otros miembros del EBB como Bereciartua, Zarrabeitia, etc, funcionarios diversos del Gobierno Vasco, en fin, usted mismo recientemente, se ha pronunciado condenando la política seguida por los Nacionalistas Vascos continentales.

En los medios refugiados se ha creado poco a poco una psicología de miedo y temor creciente a las consecuencias políticas de nuestra acción.

Hemos podido ver a hombres que se habían arriesgado a perderlo todo por defender su ideal al otro lado de los Pirineos, asustarse ante el malhumor de un sub-prefecto cualquiera, estando prestos para renegar de sus convicciones por miedo a un pequeño burócrata francés.

Pero lo peor es que este estado actual es el resultado de un verdadero (...) «pánico de las aves del corral» que se extiende entre los miembros del EBB y la Delegación de Euzkadi en Baiona, después de las últimas elecciones (...).

A pesar de todo, ¿había razones razonables —es decir, no sometidas al pánico—, que motivasen esta lamentable actitud del Partido Nacionalista Vasco y de la Delegación de Euzkadi?

Se nos ha dicho, de hecho, que nuestra acción tiene el riesgo de comprometer sus actividades diplomáticas y en particular sus relaciones con el Gobierno francés. Esta afirmación podría tener algún sentido en nuestra opinión si su política personal como presidente de EUZKADI estuviera necesitada de un apoyo particular o especial del Gobierno francés. (...) Como muchos entre nosotros hemos creído, si aprovechando el prestigio que había adquirido por su actitud y sus aventuras durante el periodo 1936-1942, así como la simpatía cosechada según su testimonio en tantas altas personalidades internacionales, usted hubiera dado un paso adelante demandado la independencia del pueblo vasco, y si entonces el gobierno francés os hubiera prometido su apoyo..., entonces sí, nosotros estaríamos en conciencia obligados a aparcarnos nuestras reivindicaciones cara a un gobierno que debería reconocer y asegurar la independencia de la Euzkadi Peninsular.

Pero, desgraciadamente, eso no ha sido así.

Y es que, a juicio de Legasse, la acción del Lehendakari Agirre es vista en Francia como la de *un español, un republicano español, un líder político vasco que sería al mismo tiempo un funcionario español* (LÓPEZ ADAN, 1977: 115); razón por la cual no es probable que la causa republicana española —que a juicio de Legasse hace suya con su actitud Agirre— pueda sufrir perjuicio con sus actividades, de igual forma que los excesos del maquis español tampoco erosionaron su popularidad. Por esta razón *son imposibles las medidas contra los refugiados españoles*, sobre todo desde el punto de vista de los costes electorales que supondrían en un país *donde la causa republicana española es muy popular*. No extraña, en consecuencia, que Legasse trate de buscar otras explicaciones a la actitud del PNV:

En verdad, Lehendakari, creo que las razones que le han llevado a usted y a su partido a adoptar una actitud hostil contra nosotros son otras que las alegadas y provienen en realidad de una lenta y muy triste evolución espiritual y moral.

Le ha acontecido al PNV lo mismo que a la Iglesia católica: que en el tiempo de las catacumbas era intransigente en sus principios revolucionarios en su actividad, y que a medida que ha ido creciendo se ha convertido cada vez más en un organismo acomodaticio en sus principios, conservador en sus acciones, y ante todo, extremadamente preocupado en no perder su clientela.

El partido de Sabino, que también fue decididamente separatista y (favorable al) Zazpiak Bat, violentamente opuesto al Partido Carlista —el partido estatutista de la época— ha perdido mientras crecía y aumentaba, y ha olvidado un poco y ha envejecido los principios de su doctrina.

El separatismo se cayó al agua, y con él el Zazpiak Bat ha sido arrojado al Nervión.

Lapidario..., Legasse, después de excusarse ante el Lehendakari por *esta larga carta, ciertamente violenta y poco respetuosa*, propia de una persona que es a la vez *vasca, joven y discípulo de Arana Goiri; tres razones para estar un poco loco* (Ibíd., 116)... deja para la posdata el último cartucho que abre la caja de los truenos de la leyenda colaboracionista del PNV durante la Segunda Guerra Mundial, y en la que como hemos visto exonera a Goyheneche de toda responsabilidad.

7.3.5. *El complejo de Edipo y la estrategia parricida*

Legasse inicia una actitud que va a recorrer toda la historia del nacionalismo de Iparralde: una estrategia *parricida* que, a juicio de JACOB (1994: 183) es todavía más explícita en la evolución del movimiento Enbata, y que lleva a las jóvenes generaciones, tras retomar el trabajo de «sus mayores» cuando asumen el control del movimiento, a tratar de rechazar, cuando no eliminar el liderazgo de sus predecesores. Legasse, de esta forma, cuestiona la línea de actuación de los líderes del nacionalismo vasco, poniendo en solfa una estrategia que parecería abocar al nacionalismo a su acomodación en el estatus republicano español, sacrificando el desarrollo del nacionalismo vasco en Iparralde en pos del mantenimiento de una retaguardia en la cual fortalecerse hasta una esperada caída del franquismo que vendría de la mano

de la presión internacional... Una caída, como sabemos, que nunca llegaría (a este respecto, ver MEES, *et al.*, 1999).

Pero, aún más, a nuestro juicio, esta estrategia parricida siempre presente en el nacionalismo de Iparralde, descansa sobre una suerte de mimesis colectiva del complejo de Edipo. «Complejo» alude a una cantidad de situaciones emocionales y de relación con otras personas que se entrelazan. Así, la manera en que se tejen los afectos de un niño y de una niña entre los 3 y 5 años es llamada por los expertos como «Edipo». Y es que, como dice el mito del cual obtuvo su nombre el famoso complejo, Edipo se enamoró de su propia madre y mató a su padre.

Este mito ilustra, tal como lo hizo Sigmund Freud, la complejidad de sentimientos que recaen en los padres, así como los vínculos familiares en determinada edad del desarrollo. De forma que tanto para el niño como para la niña, se entrelazan el amor, el odio, los celos, la rivalidad hacia ambos padres en una búsqueda por encontrar la propia identidad y asegurarse la existencia como individuos en relación con «otros». En consecuencia, este Complejo desempeña un papel fundamental en la estructuración de la personalidad del niño y de la niña.

De forma que podríamos decir que el Complejo de Edipo es el *conjunto organizado de deseos amorosos y hostiles que el niño experimenta respecto a sus padres*. En su faceta positiva, el complejo se presenta como en la historia de Edipo Rey. En su forma negativa, se presenta —a la inversa— como amor hacia el progenitor del mismo sexo, y odio y celos hacia el progenitor del sexo opuesto. El niño se enamora de su madre y abraza deseos de muerte hacia el padre a quien ve como rival. Estos deseos de muerte o desaparición del padre del sexo opuesto provocan un profundo sentimiento de culpa. Culpa por haber cometido un crimen que no ocurrió y que biológicamente es imposible de realizar. Esta culpa inconsciente, unida a la prohibición del incesto, hace que el individuo desplace su iniciativa y curiosidad hacia ideales deseables y metas prácticas e inmediatas, hacia la realización de cosas. Así se olvida el Complejo de Edipo.

Parecería —permítasenos una metáfora tan arriesgada en un tema tan «políticamente incorrecto»— como si ese niño (que podría ser el nacionalismo de Iparralde), nacido, como hemos visto, de la difusión en los territorios del norte del concepto de Euskal Herria (permítasenos identificarla con «la madre») y del nacionalismo sabiniiano de Hegoalde —o más concretamente de Bizkaia y Gipuzkoa— (que representaría la figura de «el padre»), tratase, una vez cortado el «cordón umbilical» que le ligaba con sus «progenitores», de responsabilizar al padre —nacionalismo vasco de Hegoalde— de su incapacidad de adherirse plenamente a la madre: una Euskal Herria a la que todavía no puede acceder, por su debilidad, propia de un niño; pero también por las artimañas de un «padre» que se la reserva, prometiendo al hijo que «algún día, cuando sea mayor (Estatuto en Hegoalde, Alternativa KAS...) podrá «disfrutar plenamente» de ella. El amor por una madre que comienza a descubrir, entonces, se vuelve contra quien también le dio la vida: un padre del que se reniega, al que se critica mordazmente en una suerte de muerte simbólica cuyo más claro exponente lo representa Legasse renunciando y rechazando la actitud del «guardián de la fe nacionalista»: el respetado y venerado Lehendakari Agirre.

Una actitud edípica que se repite más tarde, en los sesenta con Enbata, concretada en el rechazo de sus dirigentes contra un nacionalismo oficial que les «ningunea».

Pero esta actitud parricida se bifurca con el nacionalismo de Enbata, El «padre», así, empieza a presentar dos facetas: la del nacionalismo de Hegoalde; y la de los predecesores inmediatos de cada movimiento. De forma que el movimiento nacionalista de Iparralde no puede escapar de esta lógica «parricida» que ahora presenta una doble dimensión. Así, desde que nace el nacionalismo se observa el rechazo entre muchos de los militantes jóvenes de Enbata hacia ciertos dirigentes que les habían precedido, como Labèguerie o más tarde Haran. Dos nacionalistas que también abandonan Enbata por la actitud «intrusista» de ETA, ese nuevo «padre» que comenzaba a asomar en los convulsos años 60. Y más tarde, de forma aún más contundente, el complejo de Edipo se explicita cuando Iparretarrak —quizá nacida de las propias entrañas de ETA— rechaza la actitud de la organización armada de Hegoalde por negar a los «hermanos del norte» el derecho a ejercer la violencia. No se puede ocultar, finalmente, que la actitud pertinaz que trata de mantener la corriente nacionalista nacida en Iparralde, Abertzaleen Batasuna, frente a la competencia de las «sucursales» nacionalistas del sur en el norte... tiene mucho que ver con esta realidad de un nacionalismo que trata de zafarse de la presión —en muchas ocasiones interesada— del «padre» para acceder en igualdad de condiciones que el anterior a las mieles que aporta «la madre».

Estrategia edípica externa (Padre = Hegoalde) que en todos estos episodios se combina con una lógica parricida interna e intergeneracional (Padre = el nacionalismo precedente): Haran cede al ímpetu izquierdista y radical de las nuevas generaciones de jóvenes que engrosan Enbata a finales de los sesenta; Manex Goyheneche, en calidad de dirigente de EHAS vive en sus carnes la presión de Iparretarrak, personalizada en un extraño pero eficaz encuentro con uno de sus dirigentes¹⁸⁷, que finiquita así el movimiento que había sucedido a Enbata; la juventud nacida del Rock Radical Vasco, de tendencias autónomas y radicales, critica a finales de los noventa la esclerosis de las formaciones nacionalistas de «sus mayores», EB y EMA, siempre enzarzadas en luchas intestinas que tienen su epicentro en la extensión de discursos nacidos en el sur y extendidos al norte; y finalmente, como también veremos, con la presión de los sectores más jóvenes, vanguardizados por Haika, ya con la entrada del nuevo siglo, la unidad abertzale que debía ser Abertzaleen Batasuna revienta internamente alumbrando a Batasuna en Iparralde.

Solo entonces veremos cómo la perfecta simbiosis entre la estrategia de AB y del movimiento desobediente Demo parece poner fin a esta estrategia parricida. Y lo que es más importante, el éxito de los Demo abre una nueva vía. El «hermano mayor» (Hegoalde) que parecía «saberlo todo», siendo su única función la de «enseñar al pequeño» (Iparralde) a «desarrollarse», entonces, con el éxito de la desobediencia en el norte, se enfrenta a su peores pesadillas: la de una estrategia violenta que parece

¹⁸⁷ Encuentro del que únicamente hemos encontrado referencia en JACOB (1994).

ensombrecer el futuro del nacionalismo en el sur, frente a una acción no violenta, y sobre todo, adecuada al territorio, que parece reverdecer al nacionalismo en el norte.

Pero esa es otra estación del viaje de la identidad vasca en Iparralde; una estación a la que llegaremos, y que muestra cómo han cambiado las relaciones históricas entre los nacionalistas de ambos lados de la frontera. Y es que, desde 1999, el «hermano pequeño» tiene mucho que enseñar al «grande»...

Por ahora, debemos decir, como repetiremos cuando analicemos los *affaires* edípicos de Enbata, de EMA/EB, de AB/Batasuna... que los pocos abertzales del norte tenían razones en la década de los 40 para rechazar con contundencia la actitud de su progenitor masculino (o «hermano mayor»): el nacionalismo del sur. Porque, como ha quedado demostrado, éste va a «sacrificar» la causa nacionalista en el norte en pos de una retaguardia que en tiempos duros debía garantizar el refortalecimiento del movimiento para, desde ahí, dar el salto definitivo a la «libertad»... en el sur.

Y es que Iparralde (y Francia por extensión...) es una retaguardia que el PNV trata de «mimar» después de la Guerra Mundial, dificultando —si damos por ciertas las palabras de Legasse, de las que no conocemos desmentido— el desarrollo del nacionalismo en el norte. De hecho, como apunta LARRONDE (2001: 81)...

...después de la liberación, Michel Labèguerie —de quien pronto hablaremos— está impaciente por crear a imagen y semejanza del movimiento de jóvenes del País Vasco Peninsular EGI, un movimiento similar en Iparralde. Pero su entusiasmo es frenado por los dirigentes del Partido Nacionalista Vasco, poco deseosos de ver abrirse una fuente de conflicto con el Gobierno francés.

Desde Legasse a Larronde, pasando por Beltza, KRUTWIG, etc... salta a la vista la misma pregunta... ¿Cómo es posible que el partido del Zazpiak Bat «reniegue» del nacionalismo en una parte de su territorio? La respuesta es evidente —y puede que comprensible—, cuando menos en la década de los cuarenta, cincuenta, y hasta sesenta: por la necesidad de mantener una retaguardia a salvo. Pero, ¿de los setenta hasta los noventa? (fecha en la que se registra legalmente el PNB en la Prefectura)... La respuesta la deben dar los dirigentes de un partido nacionalista que paradójicamente, mantiene a las secciones de Iparralde en la organización «extra-territorial» hasta fechas recientes (aunque desde los 80 mantengan cierta y discreta presencia a través de la revista Ager).

Pero esta actitud no es patrimonio del nacionalismo moderado. Parecida es la estrategia de la Izquierda Abertzale, con la diferencia de que mientras que los refugiados de la Guerra Civil mantienen una actitud de «no intromisión», centrándose en un desarrollo cultural que como hemos visto germina en la primera expresión nacionalista capitaneada por Legasse, por el contrario, y en un primer momento, los refugiados de ETA se involucran directamente en el desarrollo del nacionalismo de Iparralde: colaborando en Enbata, coordinándose con ella en la Euskal Idazkaritza, propiciando el surgimiento de IK... hasta que en los 80, la estrategia del frente «unido» se transforme en la del frente «prioritario», provocando la división del nacionalismo en EB y EMA. Y ello a pesar de que el abertzalismo de Iparralde se había involucrado

totalmente en la lucha por la defensa de los refugiados, a costa, como dramáticamente subraya ARBELBIDE (1996), de no poder desarrollar un trabajo propio, centrado en la realidad de Iparralde. Pero la voracidad del padre que se vale de su hijo y, sin embargo, no le deja crecer... será total. De forma que cuando la retaguardia que era Iparralde desaparezca como consecuencia de la presión de las autoridades contra los refugiados, entonces, nuevamente se vuelve a la estrategia del frente unido, hasta el punto de sacrificar en el camino la unidad abertzale que tan buenos resultados había cosechado desde mediados de los noventa. No extraña, en consecuencia, que AB se alinee desde ese momento en una izquierda abertzale «no labelizada», junto a Aralar y probablemente decenas de miles de militantes vasquistas, a la espera de que se baje el telón de la escenificación dramática de la violencia de ETA y el Estado, pudiéndose así, recuperar un espíritu e ilusión que solo asomó durante el proceso de Lizarra.

En esto también, como decimos, Legasse es un precursor. Es la vanguardia del nacionalismo en Iparralde, en tiempos de retaguardia. Por eso es el primero en manifestar con virulencia el rechazo edípico del nacionalismo del norte hacia el sur, siendo consciente, seguro, de que sin el segundo, seguramente, no habría alumbrado el primero: el nacionalismo que capitaneaba contra viento y marea.

Como hemos visto, Legasse, a pesar de sus excentricidades —*Barroko eta borroka*, se definirá (LEGASSE, 1990)—, prefigura los contornos del nacionalismo que eclosiona en los sesenta. Intenta organizar un nacionalismo que por la falta de oportunidades para sedimentarse, sin embargo, todavía no puede salir de los contornos del personalismo que había marcado Lafitte en el movimiento Eskualerrista. Sin embargo, adelanta una estrategia laica que rompe amarras poco después, liberando al nacionalismo de Iparralde del peso que la Iglesia había ostentado décadas antes al forjar una efímera alianza con la cultura vasca que retrasa, pero no impide, su crisis el periodo de entreguerras. Por esta razón, Legasse se pone al timón de un nacionalismo de izquierdas que solo es posible que eclosiona cuando el planeta, y también Iparralde, se ve sacudido por la tercera oleada de las reacciones periféricas: la progresista que alumbró al FLN, a la guerrilla de Guevara... pero también a ETA y a Enbata.

Legasse es, a su vez, el faro que ilumina en Iparralde un nacionalismo que sale de los diques del regionalismo para adentrarse en las aguas del independentismo; de un separatismo que *originariamente lo provocan los estados que dividen a los vascos*.

Legasse, a su vez, representa la quilla que trata de reventar las gélidas aguas de un desarrollo económico centrado en el turismo, que condenaba a los vascos de Iparralde a bailar al son de la batuta de un «pueblo en representación de sí mismo», de un «museo viviente» para el consumo de los veraneantes.

Finalmente, Legasse se convierte en el buque insignia de una estrategia que los nacionalistas de Iparralde exploraran con éxito con la entrada de siglo: la desobediencia no violenta en la defensa de los valores vascos, mostrando el camino de «una nueva cocina vasca» (AHEDO, 2004b) que sortearía, desde la acción pertinaz y contundente, los bocados amargos de la violencia, y los —a menudo— insípidos platos de la acción institucional.

No extraña que este personaje se hiciese pasar constantemente por hijo de corsarios, abrazando nuevamente la bandera pirata en las postrimerías de su muerte.

7.3.6. *Contra viento y marea*

No cabe duda que Legasse es una vanguardia, un barco pirata que contra viento y marea, con más épica que éxitos, trata de mostrar el camino que el nacionalismo de Iparralde debería seguir... y seguirá.

Tampoco cabe duda de que Legasse inaugura la tradición edípica, a la que desgraciadamente se ven abocados los nacionalistas de Iparralde. Pero si lo hace, lo es por dos razones: por la actitud de un nacionalismo que sacrifica su retaguardia... Pero también porque, indudablemente, el nacionalismo de Iparralde es deudor del nacionalismo que se difunde desde el sur. Ya hemos comentado cómo los refugiados de la guerra civil, siguiendo al estrategia de no intervención de sus dirigentes, se abstienen de participar en los movimientos políticos de Iparralde. Sin embargo, su peso¹⁸⁸ en la difusión de la cultura y tradiciones vascas es incontestable. Tal es el caso de la danza, de forma que con las personas que cruzan la frontera obligadas, también se acercan nuevas ideas y tradiciones. Así, como recoge ITZAINA (Xabier, 2001: 46-50), se comienzan a aprender en Iparralde las danzas de Hegoalde, y sobre todo las de Gipuzkoa y Bizkaia, ya que *por entonces, eran estas danzas las que mejor expresaban el sentimiento vasco* (Eskalduntasuna) (2001: 46). Así, destaca el papel jugado por el PNV en la mitificación simbólica de la *ezpata-dantza* de Durangoaldea. Un modelo que ya se había dejado sentir desde comienzos de los años 30, y que se expresa de forma clara en la figura de Labèguerie,

que toma parte de la formación de uno de los primeros grupos folklóricos del norte en Ustaritz. Bajo la égida del capuchino navarro Olazarán de Estella, M. Labèguerie aprenderá a tocar el txistu —otra importación— y perfeccionará este aprendizaje en contacto con refugiados en el marco de un grupo de danzas, Irrintzi, en Burdeos. Así, tanto en Ustaritz como en Burdeos, las danzas del sur son enseñadas en nombre del postulado de la homogeneidad cultural.

No extraña, en consecuencia, que el propio Labèguerie no pueda abstraerse más tarde de las consecuencias del complejo de Edipo, de forma que sus trabajos sobre el folclore tratan de revelarse en la década de los cuarenta contra el *imperialismo de las danzas del sur, deplorando en abandono progresivo del repertorio local* (ITZAINA, Xabier, 2001: 50). Como vemos, la historia inaugurada por Legasse comienza a repetirse.

Finalmente, de acuerdo con JACOB (1994:127-128), el periodo que va desde la crisis de la primera serie de Aintzina y el final de la segunda Guerra Mundial *es un importante capítulo en la historia del movimiento vasco* por varias razones. En primer lugar, como ya hemos destacado, porque representa la emergencia de la primera

¹⁸⁸ Como el de los refugiados de ETA, que analizaremos más adelante.

generación de nacionalistas vascos seculares, capaces de trascender el clericalismo regionalista. En segundo lugar, porque se posibilita el contacto entre minorías nacionales de toda Francia; contactos que Enbata primero y EHAS después continúan, especialmente con el movimiento Bretón. En tercer lugar, porque como consecuencia de los efectos de la unidad de los nacionalistas del sur con los comunistas, el nacionalismo que emerge —en la medida en que se escora hacia posturas progresistas— comienza a ser interpretado como cada vez más nacionalista, pero (también) como cada vez menos vasco en la conservadora sociedad de Iparralde.

No extraña, en consecuencia, que esta primera expresión nacionalista —la de Legasse— se enfrente a la sospecha pública y la indiferencia electoral, a la hostilidad gubernamental y al rechazo de numerosos refugiados del sur y de las élites nacionalistas. Parecería, en consecuencia, que debiera esperarse a nuevos tiempos para que germinase el nacionalismo político organizado. Y de hecho, CHARRITON (2003b), ARBELBIDE (1996) y JACOB (1994) concuerdan en definir el periodo que va de 1945 a 1960 como una especie de «hiato histórico» en el que parece que nada nuevo sucede. Ciertamente, nada nuevo surge a nivel político, ya que habrá de esperarse a que Embata pierda la «m» para convertirse en «Enbata», y en consecuencia en un movimiento explícitamente político. Pero sí que suceden muchas cosas en ese periodo. Entre ellas una tímida pero inexorable acción en la defensa de la cultura y lengua vascas que sienta las bases para el paso de la acción cultural a la política en los 60.

Recorramos ese trecho de un vasquismo que actúa contra viento y marea, sentando las bases de una politización desde la que germina el nacionalismo vasco organizado en Iparralde.

Capítulo 8

MICHEL LABÈGUERIE: ENTRE LA CALMA Y LA TORMENTA

Si como hemos visto Legasse puede ser identificado como un hombre de vanguardia en tiempos de retaguardia, o en palabras de DAVANT (2000: 130) como *el Chao de nuestra época: un profeta que expresa su testimonio a contra-tiempo, y que grita a menudo en el desierto a la espera de la llegada de tiempos mejores*, por el contrario, Michel Labèguerie es una personalidad cuya actividad política, social y cultural se manifiesta como la más clara expresión del cruce de dos tiempos: uno que toca a su fin, el del vasquismo cultural, cristiano y humanista-conservador, y otro que irrumpe con fuerza, el del abertzalismo político, laico y de tendencias progresistas; de ahí que a pesar de su trayectoria vital homogénea y de *la fidelidad a sus ideas abertzales* (LARRONDE, 2001: 102), muchas sea las contradicciones en su experiencia política.

Por esta razón, como analizaremos más adelante, la persona de Labèguerie, y su acción política (protagonizada en un contexto marcado por el fin de una etapa y el comienzo de otra), sirve de excusa para continuar el viaje del estudio del desarrollo de la identidad vasca y del nacionalismo en Iparralde. Y es que Labèguerie comienza su larga trayectoria pública participando en alguna de las innumerables iniciativas de corte cultural y social que se ponen en marcha en ese periodo que va de 1945 a 1960. Un periodo que se ha calificado en ocasiones como «ese viaje en el desierto» del abertzalismo en Iparralde (ARBELBIDE, 1996: 75), o más concretamente, de la acción política nacionalista. Pero, a pesar de que las expresiones políticas organizadas sean inexistentes, esta época es determinante para comprender su eclosión en los 60.

Porque, como decimos, el trabajo cultural es importantísimo durante esta década y media; y sobre todo porque sienta las bases para la paralela politización del vasquismo, de la que también es protagonista un Labèguerie que accede al puesto de diputado a comienzos de los 60 de la mano de Enbata, aunque sin su adhesión pública. Sin embargo, la temprana salida de Labèguerie del joven movimiento se explica (e ilumina también) por una serie de fracturas que provocan el temprano ocaso de Enbata tras mayo del 68, hasta que las autoridades francesas lo apuntillen declarando su ilegalización en 1974.

De hecho, la estrecha relación entre este movimiento y ETA es la excusa de Labèguerie para continuar su trayectoria al margen de los abertzales, explorando nuevas vías: las de la democracia cristiana vasquista, que a pesar de su relativo escaso éxito, persisten en su empeño para eclosionar, nuevamente en 2002 de la mano de la formación *Elgar-Ensemble*, coordinada por el hijo de nuestro protagonista, Peio Labèguerie.

Pero la trayectoria política de Michel, y sobre todo su temprano abandono de Enbata, también nos introduce en otros elementos centrales en el debate interno del abertzalismo: la lucha titánica entre las viejas y entre las nuevas generaciones, las tensiones entre el clericalismo y el laicismo, entre las apuestas federalistas e independentistas, entre el apoyo táctico o el rechazo ético a la violencia del sur... y la siempre presente (hasta ese momento) contradicción entre «la Gran Patria» y la «pequeña». Todos estos son los elementos de este viaje que bascula de la acción cultural a la politización del vasquismo, y que exploraremos de la mano de este personaje, cuyas canciones nos han acompañado en la infancia, la adolescencia, y en la actualidad... como a cientos de miles de jóvenes vascos de varias generaciones.

8.1. La lucha cultural

Como decimos, el periodo que va de 1945 a 1960 se muestra como uno de los momentos más fértiles del desarrollo cultural vasco en Iparralde. Algo a lo que indudablemente ayuda la asfixiante represión franquista en el sur y el obligado y consecuente repliegue de los militantes nacionalistas al norte. Y como no podía ser de otra forma, uno de los elementos determinantes sobre los que se centra el trabajo de los vasquistas es la defensa de la lengua vasca.

En cualquiera de los casos, antes de adentrarnos en esta cuestión, que junto a los debates en torno a la situación económica de Iparralde y las consecuencias de la guerra de Argel despejan el camino para el salto a la acción política que protagoniza Enbata, como decimos, antes de adentrarnos en estas cuestiones, nos detendremos en la acción eminentemente cultural desarrollada en el ámbito de la danza, la música y la educación por determinados colectivos vasquistas.

8.1.1. *Euskaldun Gazteriaren Biltzarra*

Como era previsible, Labèguerie colabora en la revista *Aintzina*, en su segunda serie, representando a los estudiantes vascos en el Consejo de Dirección. Pero no es ésta su única actividad¹⁸⁹, ya que en 1943 conforma en Burdeos el grupo *Irrintzi*,

¹⁸⁹ Además, colabora estrechamente con la Resistencia y los servicios de espionaje vascos (JIMÉNEZ de ABERASTURI, 1999).

cuyo programa, además de la enseñanza de las danzas de Iparralde, se completa con la formación en los bailes de Bizkaia y Gipuzkoa (ITZAINA, Xabier, 2001).

En cualquier caso, la importancia de su grupo no solo estriba en el peso cuantitativo de sus componentes (dos grupos de danzas y una coral de 30 cantantes), sino en el hecho de ser uno de los impulsores de una federación, Euskaldun Gazteriaren Biltzarra, que el mismo día de su constitución, el 27 de abril de 1943, como hemos relatado¹⁹⁰, publica una declaración a favor de la enseñanza en euskera aprovechando las oportunidades del decreto Carcopino. Además, en este texto, los 150 representantes reunidos en Ustaritz demandan la puesta en marcha de una región administrativa para Iparralde.

Concretamente, la idea de la creación de este grupo surge de un colectivo de estudiantes vascos de París, con la inestimable ayuda de Goyheneche, que como describe LARRONDE (1997: 226) demanda a *Jean Duboscq la organización de una gran exhibición de la juventud vasca en Ustaritz. Un acto que se desarrolla sobre el guión previsto*, y en el que participan gran número de colectivos, como Aintzina, Olaeta, Irrintzi, Errepika, etc... Tras la intervención de Labèguerie, Goyheneche y Larzabal, se constituye el grupo que adopta la moción antes aludida.

Entre 1943 y 1944, el EGB mantiene 7 reuniones, organiza una serie de actos culturales en Ustaritz y Villefranque. Durante 1944, el EGB, contaba con una quincena de grupos representando a más de 150 dantzaris, así como corales estructuradas en Baiona, Biarritz, Ustaritz, Cambo, Baigorri, Burdeos y París... De igual forma, en ese curso se reorganiza internamente en diferentes comités técnicos: Lengua e Historia (a cargo de Charritton); Coreografía y música instrumental (Labèguerie, Irigoyen, Ernandorena); Organización de los coros (Labèguerie, Limonaire, Aramburu); Conferencias y estudios (Goyheneche y Labèguerie).

En cualquiera de los casos, este grupo no se abstrae de uno de los debates principales de la época entre los sectores vasquistas. Como relata LARRONDE (1997: 228) *la historia de Eskualdun Gazteriaren Batasuna está marcada desde sus orígenes por dos posiciones*. Por una parte, Marc Legasse, en calidad de delegado de Aintzina proponía esperar al fin de la guerra para depositar los estatutos a fin de solicitar la legalización del grupo; por su parte, Goyheneche afirmaba que *las consideraciones de orden político no tienen nada que ver con la Federación*, apostando por las oportunidades derivadas de la legalización. Finalmente, los componentes apuestan por la segunda opción, lo que supone el abandono de Aintzina II del colectivo.

En definitiva, a juicio de LARRONDE (2001: 81),

más que una Federación de grupos folclóricos, EGB es —en las horas negras de la ocupación— un espacio de encuentro de responsables culturales vascos. No se trata de una acción únicamente folclórica (danzas y cantos) sino también de un trabajo por la lengua, la historia, el teatro, realizando conferencias sobre la cultura... en definitiva, según la expresión de Eugène Goyheneche es «el alma del abertzalismo.

¹⁹⁰ Vid Infra.

Por su parte, para ITZAINA (Xabier, 2001: 47), este colectivo mezcla las reclamaciones culturales, sociales y políticas... desde un lenguaje regionalista. Pero, a juicio de ITZAINA, las personas que participan en este colectivo se sitúan a medio camino entre dos mundos: han llegado de un entorno euskaldun, pero al mismo tiempo, salir del mismo les da una conciencia de su diferencialidad. *Y desde allí se entiende que se lancen a la definición de qué es ser euskaldun y qué es la cultura. No extraña que este movimiento se inicie desde París.*

Y es que ésta es una cuestión que está presente también en la biografía de Labèguerie, con lo que se entiende que sea durante su estancia en Burdeos cuando tome conciencia de su identidad. Concretamente, para LARRONDE (2001: 80), en este periodo de estudiante, Labèguerie comienza a interesarse por la causa «del sur» hasta el punto de que a partir de 1943 comience a firmar su correspondencia con la fórmula *Meilleures amitiés en J.E.L.* Pero, como veremos, ésta no es una característica exclusiva de este movimiento ni de la persona de Labèguerie, de forma que no debe resultar extraño que las raíces de Enbata se encuentren también en París y en Burdeos.

En última instancia, el balance de la actividad de este colectivo es claro, tal y como relata ESTORNES ZUBIZARRETA (2005):

Durante un poco más de un año, esta federación funcionará y llegará a reagrupar los grupos de danzas de Biarritz (Olaeta), de Bayona, de Burdeos (Irrintzi), de París (Errepika), de Cambo (Kanboko Izarra), de Villefranque, de Ustaritz (Zazpiak Bat) y de Hazparne. Si Eugène (Goyheneche) no es el Presidente (lo son sucesivamente Bernard Mendisco y León Curutcharry), es el alma y el animador de esta federación. Es posiblemente aquí, en Euskaldun Gazteriaren Batasuna, donde ha podido dar, ayudado por Lucienne Haitze y Emile Hirigoyen, la plena medida de sus talentos de organizador. Esta Federación de Jóvenes Vascos cuya historia está aún por escribir, es importante por más de un concepto: porque, so pretexto de la lengua, del teatro, de los cantos y danzas vascas, el nacionalismo crece y se hace posible el afianzamiento de una nueva generación de jóvenes militantes: Michel Limonaire, Michel y Joseph Labèguerie, Pierre Larzabal, Pierre Charriton, Jean Hillau, Pierre Landaburu, Pierre Chapar, Philippe Oyhamburu, sin olvidar los vascos del sur, Javier Epalza y Paco Eizaguirre, responsables de los grupos de Halsou y de Ezpeleta.

Y es que Euskaldun Gazteriaren Biltzarra, en definitiva, sienta las bases para un renacer cultural que se concreta en una explosión de expresiones festivas como la celebración, por ejemplo, de un festival en la plaza de toros de Baiona con más de 500 dantzaris, el 27 de julio de 1946. Los siguientes años, se celebran conciertos de txistularis, así como festivales de bertsoaris, como el que en 1947 reúne a Mattin, Xalbador y Etxahun. Como recuerda ARBELBIDE, se trata de una acción que se desarrolla en un tiempo en el que los cantos franceses marcaban las fiestas populares con sus *tcha tcha*, *tcha des thons*, o *le petit vin blanc*, aunque por entonces comenzase sus primeros y tímidos pasos Eñaut Etxamendi, cantando en euskera por las cantinas de Iparralde ante los atónitos ojos de los parroquianos, quienes no podían sino preguntarse si ese joven estaba borracho por cantar en euskera (ARBELBIDE, 1996: 81).

En cualquiera de los casos, el trabajo de los euskaltzales es imparable. En 1946 el sacerdote Narbaiz organiza el primer *uda-leku* euskaldun, y en 1960, Camino crea la primera revista para niños y niñas en euskera, «Pan pin». No extraña, en consecuencia, que sea a caballo entre estas dos fechas, en 1948, cuando la expresión cultural vasca alcance su apogeo, gracias al VII Congreso de Estudios Vascos de Eusko Ikaskuntza celebrado en Biarritz.

8.1.2. VII Congreso de Estudios Vascos

Bajo el explícito título propuesto por Manu de la Sota *¡Qué el alma vasca no muera!*, durante la tercera semana de septiembre de 1948 se celebra una de las expresiones más acabadas del movimiento cultural vasco que vive Ipar Euskal Herria durante la primera mitad del siglo xx. Dejando de lado el contenido de las 260 ponencias presentadas por expertos de todo el planeta, junto a vascos de ambos lados de la frontera (ver LARRONDE, 2005: I-II), este evento es importante desde tres puntos de vista:

- por ser el resultado de una amplia movilización previa que se concreta en el surgimiento de una serie de colectivos conformados por representantes vascos —muchos de ellos explícitamente nacionalistas— de ambos lados de la frontera;
- por su contenido eminentemente cultural y científico, dejando de lado cualquier connotación política que pudiera generar fricciones entre los asistentes;
- y por el conjunto de actividades anexas que se celebran en paralelo a los debates, y que indudablemente colaboran en el desarrollo del vasquismo en Iparralde.

Como decimos, desde el fin de la ocupación nazi se desarrollan en Iparralde una serie de iniciativas organizativas que ponen en contacto a representantes vasquistas de ambos lados de la frontera. Como relata LARRONDE (2005a), en abril de 1945 nace en Donibane Lohitzune el *Instituto Gernika*, con tres objetivos:

Mantener viva en el alma de cada vasco su adhesión a la ciudad mártir, buscando hacer de Gernika el centro espiritual de Euskal-Herria.

Favorecer la unión de los vascos de Europa, de América y del resto del mundo al margen de toda ideología política, sobre bases espirituales y culturales.

Desarrollar en cada vasco el sentimiento de solidaridad humana, haciendo de nuestro canto de Iparragirre sobre el roble de Gernika el símbolo de la paz y de la fraternidad (citado en LARRONDE, 2005a: 19).

Sobre estas bases, el Instituto, que cuenta con la presencia de gran cantidad de miembros del PNV, pero también de tradición republicana, organiza una serie de jornadas en las que participan personalidades como Barandiaran, Policarpo de Larrañaga, Iñaki de Aspiazu, etc...; celebra cursos de euskera y de etnografía vasca; patrocina campeonatos de bertsolarismo...

Pero quizá el legado más significativo de este colectivo sea la puesta en marcha en 1947, de la mano de Barandiaran, de la revista *Eusko Jakintza - Estudios Vascos - Etudes Basques*, que edita 4 números durante ese año. Una revista que es concebida como lazo de unión de todos los vascólogos, y en la que publicasen los resultados de sus estudios (LARRONDE, 2005a: 20). Puesta en marcha gracias a la colaboración de Telesforo Monzón, que aporta parte de los recursos financieros para su creación, en ella participan personalidades de la época de Iparralde como Dassance, Lafitte y Elissalde.

Un año después de la creación del Instituto Gernika nace *Ikuska* —centro de investigaciones antropológicas, nuevamente capitaneado por Barandiaran— sobre la base de una experiencia previa surgida en 1921. El objetivo de este colectivo es *explorar los Pirineos Atlánticos para conocer y hacer conocer la tierra vasca y los modos de vida tradicionales de sus habitantes, considerados principalmente desde el punto de vista histórico, etnográfico, lingüístico y geográfico* (2005a:21). En cualquier caso, y a pesar de los deseos de sus componentes, que preveían la puesta en marcha de diversas secciones (derecho, bibliografía vasca, lingüística, investigaciones históricas y folklóricas), este organismo —que debía servir para la prosperidad de la ciencia, evitando que esta labor caiga en manos de una burocracia y de personas incompetentes— desaparece en 1951 por problemas financieros, dejando el legado de 11 números de su publicación, en la que participan, nuevamente, personalidades como Lafitte, Goyheneche, de la Sota o Caro Baroja.

En 1948 nace en Baiona la *Sociedad Internacional de Estudios Vascos* (SIEB), bajo la Presidencia de Barandiaran. Este grupo, a su vez, se conforma por Dassance, Monzón, Lafitte, Manu de la Sota, Oyhamburu, Etcheverry-Aintchart, Legasse, Narbaiz, Ernandorena o Jon Bilbao. Sus estatutos se marcan como objetivo:

Promover y ayudar por todos los medios la cultura vasca, defender su lengua, suscitador o apoyar el estudio de todo aquello que afecte al pueblo vasco, velar por la existencia y el desarrollo de instituciones que tengan los mismos objetivos y agrupar a personas de todas las naciones que amen al País Vasco y deseen el mantenimiento de su personalidad, proponiéndose defenderlo y desarrollarlo (citado en LARRONDE, 2005a: 22-23).

Curiosamente, en este colectivo observamos un interesante movimiento que prelude la actitud de ciertos sacerdotes, entre ellos Larzabal en torno al desarrollo de Enbata¹⁹¹, y que tendría por objetivo garantizar la presencia de personalidades laicas en su dirección *a fin de que la cuestión vasca no sea confundida con la cuestión religiosa*. De la misma forma, se plantea la necesaria incorporación de mujeres a sus órganos de dirección.

Desde su origen, este grupo retoma la edición de la Revista *Eusko Jakintza* con la publicación de cuatro números en 1948, 3 en 1949, 2 en 1950 y 1951, uno en 1952 y otro entre 1953 y 1957. En total 7 volúmenes con más de 3.000 páginas en las que participan expertos que redactan textos en euskera, francés, castellano y alemán. En

¹⁹¹ Vid *Infra*.

paralelo, a partir de 1950, el movimiento Ikuska participa en el consejo de redacción de la revista. Finalmente, este colectivo realiza una serie de actos culturales, como por ejemplo el encuentro de bertsolaris en Sara en 1948; y llega a celebrar incluso (siguiendo una de las recomendaciones del Congreso) una reunión que congrega a los directores de los establecimientos públicos y privados para tratar la posible incorporación de la enseñanza del euskera en sus centros.

En cualquiera de los casos, como podemos suponer, la actividad más remarcable de este colectivo es la preparación del *VII Congreso de Estudios Vascos en Biarritz*.

La idea de la celebración de este encuentro partía de Manu de la Sota, colaborador cercano de un Lehendakari Agirre que apadrina el acto volcando al Gobierno Vasco en la colaboración estrecha con la organización y financiación del encuentro. Curiosamente, la primera reunión en la que se debate sobre la cuestión reúne a los dos anteriores personajes junto con Marc Legasse, en su casa de Sara, el 3 de septiembre de 1947, un año después de la redacción de la demoledora carta dirigida al Lehendakari. Poco después, con el nacimiento del SIEB, se encarga a este colectivo la preparación del encuentro, que se concreta en la realización de 15 paneles paralelos coordinados cada uno de ellos por un Presidente de sección.

Si bien anteriores celebraciones habían sido dinamizadas entorno a un tema concreto, la cita que se celebraría en Biarritz no se centra sobre un aspecto particular, tratando de convertirse en una especie de balance de los trabajos realizados desde que se iniciase la andadura congresual en 1918 con el encuentro celebrado en Oñate. Sin embargo, como hemos comentado, de la Sota propone un lema que muestra hasta qué punto habían calado ondas preocupaciones sobre el devenir de la identidad vasca en este grupo de vascólogos: *¡Que no muera el alma vasca!*

Y es que, solo un año antes, el Padre Lafitte había realizado una dramática exposición de la situación del euskera cuya situación considera *terrible* en el sur, marcada por *una coyuntura política funesta*, y una *persecución brutal*. Además, a juicio de Lafitte, la situación no es mejor en Iparralde ya que aunque *la persecución oficial no existe*, (...) *no se hace nada por nuestra pobre lengua*.

Como recoge LARRONDE (2005a) partiendo de la dura realidad que vivía en esos momentos la cultura vasca, con el lema propuesto por de la Sota se trataría de acercar a todos los sectores vasquistas, especialmente a los miembros de las asociaciones vascas, y concretamente a los de Euskaltzaleen Biltzarra. Y es que, como ya se había reflejado 25 años antes en *Herria* de la mano del sacerdote Laurent Apesteguy, *el alma de un pueblo está hecha de sus convicciones, ideas sociales, tradiciones, y sobre todo, las reacciones constantes en todas las circunstancias de la vida* (citado en LARRONDE, 2005a: 26). En este sentido, este lema manifiesta la voluntad de los organizadores de impedir cualquier polémica en torno al Congreso, lo que se concreta en un claro intento de evitar la politización del mismo.

Así, la presencia del Lehendakari en las jornadas se contextualiza como la asistencia de *un vasco más entre los vascos*. A este respecto, subraya LARRONDE (2005a):

Debemos remarcar que la voluntad de evitar la politización del Congreso y de evitar problemas entre los congresistas fue una constante en el Comité Organizador, demandada incluso por el Secretario General Manu de la Sota, unos días antes de su apertura, en una carta enviada a todos los Presidentes de las secciones: *tengo el honor de llamar su atención con una decisión tomada por el Comité Organizador del VII Congreso de Estudios Vascos, ya hace algunas semanas, y que concierne a ciertas comunicaciones recibidas por las secciones, que pueden ser susceptibles de provocar problemas entre los congresistas como consecuencia de las ideas expuestas*. Si una situación tal se presentara —continúa transcribiendo LARRONDE—, los Presidentes de sección deberían informar al Secretariado, cuya composición ya estaba prevista, para que diese su valoración sobre la comunicación en causa.

De hecho, a pesar de las presiones de las autoridades franquistas a las francesas para que evitaran la celebración de este acto de *exaltación separatista*, la respuesta del Ministro de Asuntos Extranjeros de Francia del 11 de septiembre, es clara: *Me parece imposible, a priori, prohibir una manifestación cultural vasca, sean cuales sean los inconvenientes*. Así, los informes realizados por las autoridades para supervisar su evolución son contundentes, haciendo especial referencia a la «asepsia» de comunicaciones previsiblemente «problemáticas»: *ningún incidente se ha producido en los trabajos de esta conferencia y los debates han continuado de forma normal*, puede leerse en las citas recogidas por LARRONDE (2005a) a lo largo del artículo que introduce la reciente edición de las actas del Congreso por parte de Eusko Ikaskuntza.

El Comité Organizador se compone por Barandiaran como Presidente, de la Sota como Secretario y Oyhamburu como secretario adjunto, además de cada uno de los presidentes de sección; entre ellos Epalza (geografía, geología y paleontología), Dassance (Agricultura), Legasse (Marina, pesca e industrias derivadas), Jaureguiberry y Labèguerie (Medicina), Barandiaran (Etnología, prehistoria), Michel Etcheverry (Historia), Etcheverry-Aintchart (Casa e instituciones), Lafitte (lingüística), de la Sota (Arte), o Narbaiz (Religión). De la misma forma, se nombra un Comité de Honor, en el que no participa Agirre, aunque ayude a constituirlo gracias a sus contactos en calidad de Presidente de Euskadi.

De hecho, a juicio de LARRONDE, la implicación del Gobierno Vasco, como hemos apuntado, es determinante para el buen desarrollo del Congreso. Concretamente, como recoge de las misivas de Agirre, éste se compromete a la financiación del déficit final del acto. De igual forma, la sesión inaugural refleja el peso simbólico de la formación del Lehendakari: dantzaris acogen a las autoridades, y se saluda a los congresistas por una banda de txistularis que les recibe con las notas del *Agur jaunak*... Entre los asistentes destaca el Obispo de Baiona, el propio Lehendakari, sus consejeros Monzón y Lasarte, el director del Museo Vasco, el responsable del Liceo de Biarritz, Barandiaran en calidad de Presidente del SIEB, Dassance como responsable de Euskaltzaleen Biltzarra, el Presidente de iniciativas de Biarritz... A su vez, en el acto de clausura son leídas cartas de saludo y de adhesión del Presidente de la República francesa, Vicent Auriol, el Presidente de la Asamblea Nacional, el Ministro de Educación, y el Rector de la Universidad de París, todos ellos, a excepción del primero, miembros del Comité de Honor.

Al margen de las 260 ponencias presentadas ante un auditorio de 300 personas, y al margen de las conferencias inaugurales sobre «los vascos y el derecho internacional», «Bernard D’Etchepare, primer poeta vasco», y «La música en Iparralde», Jon Bilbao hace público un texto que va a tener cierta trascendencia, en tanto en cuanto concreta el primer proyecto para la puesta en marcha de una universidad de verano en Biarritz, primer paso para la creación de la Universidad Vasca (BILBAO, 1948). De hecho, a lo largo del Congreso se conforma una comisión encargada de la puesta en marcha de la Universidad Vasca, aunque tras realizar una serie de informes, proyectos y contactos con otras universidades de Francia, se abandone la iniciativa. Como sabemos, deben pasar 25 años para que nuevamente el movimiento euskaltzale sienta las bases para la puesta en marcha de la Udako Euskal Unibertsitatea, con el espíritu de servir de apoyo en la creación de una universidad nacional y euskaldun. Pero esa, como otras muchas... es otra historia.

Al margen de esta cuestión, destacan las conclusiones de la sección XII sobre enseñanza, ya que, aunque no presenten ninguna carga política, sus recomendaciones son retomadas años más tarde por el movimiento IKAS. Así, como resume LARRONDE (2005a: 32), además de ponerse en marcha la citada comisión para el estudio de un proyecto de Universidad Vasca, se crea otra comisión *encargada de tomar contacto con las autoridades diocesanas a fin de garantizar la aplicación de ciertos decretos sobre la enseñanza de las lenguas e historias regionales en secundaria y a fin de organizar una reunión de los directores y directoras de centros educativos para estudiar el lugar del euskera en estos centros*.

Además, la sección de artes concluye con demandas a las radios para la emisión de música vasca, a las escuelas para la creación de grupos de txistularis, a la multiplicación de grupos de canto... Paradójicamente, la sección de derecho realiza una serie de recomendaciones y duras denuncias ante la situación de peligro en que se encontrarían las instituciones forales; frente a la desnaturalización del derecho vasco tradicional; proclamando finalmente la existencia de un derecho comunitario vasco en Álava, Gipuzkoa y Bizkaia. Si hay alguna referencia a Iparralde... ésta pasa desapercibida.

Finalmente, el canto del *Gernikako Arbola* pone fin al acto de clausura de un Congreso que pasa a la historia por la calidad de sus participantes, pero que sin embargo no se sale del estrecho margen marcado por una línea de acción eminentemente culturalista, y que se reafirma con la importancia cuantitativa y cualitativa de los *actos que se celebran en paralelo* a los debates.

Hemos visto hasta ahora cómo la preparación de este encuentro viene acompañada del surgimiento de una serie de colectivos que aúnan a personalidades vasquistas de ambos lados de la frontera. De la misma forma, hemos visto cómo este acto va a contar con el apoyo implícito del Gobierno Vasco, y en la nómina de los miembros del Comité Organizador encontramos destacados dirigentes del PNV, de la mano de otros nacionalistas y vasquistas locales. De igual forma, este congreso cuenta con la presencia de numerosas personalidades que pocos años después van a dejar su huella en la historia de estos territorios: entre ellos los jóvenes Haritschelhar, quien llega a

ser Presidente de Euskaltzaindia, y Roger Etchegaray, actualmente Cardenal en el Vaticano, y uno de los nombres que sonaron para la sucesión de Juan Pablo II. Sin embargo, la importancia del Congreso para el desarrollo del sentimiento de pertenencia vasco en Iparralde también descansa en la importante labor cultural que se desarrolla en paralelo a estas jornadas en la localidad labortana de Biarritz: una *explosión, apotheosis cultural* en palabras de Lafitte (citado en LARRONDE, 2005a: 35).

El 14 de septiembre, por ejemplo, se celebra la *Gala de la Canción vasca* en el teatro municipal de Baiona. El espectáculo, presentado por Michel Labèguerie ante una sala abarrotada (100 personas se quedan fuera) comienza con el saludo de los txistularis, dando paso a un concurso en el que participan 90 aspirantes. Acto seguido, tras la concesión de los premios, participan 4 corales con 200 componentes. Finalmente, y por primera vez en la historia de Iparralde, se celebra un concierto de 30 txistularis.

De igual forma, durante esa semana se convoca la fiesta anual de *Euskaltzaleen Biltzarra*, comenzando con una misa, para dar paso al acto central en el que participan 600 personas (Lafitte recuerda en ese momento cómo 25 años antes eran 40 los asistentes). Tras el discurso de Dassance se da paso a una comida para 300 personas amenizada por bertsolaris. Finalmente, un partido de pelota pone fin a la fiesta.

De igual forma, y nuevamente por primera vez en la historia moderna de Iparralde, en la semana en que se celebra el congreso se representa una obra de teatro en euskera en Baiona. Así, *Ramuntxo* de Pierre Loti es escenificado gracias a la adaptación de Monzón, Arcelus y Oyhaburu. La prensa local no tiene dudas a la hora de calificar el acto como un *homenaje a la lengua vasca*.

Por último, además del espectáculo celebrado el 18 de septiembre por el grupo Oldarra en el Casino, el 19 se realiza en el Parque de los Deportes de Agilera una fiesta que comienza con el desfile y baile de 500 dantzaris, la kabalkada bajo-navarra, ezpatadantzaris de Lapurdi y 6 grupos suletinos. Un acto en el que participaron grupos como Oldarra, Orok Bat, Batz Alai, Begiraleak...

La euforia, sin embargo, da paso a la calma, aunque los «coletazos» del congreso se mantengan en el tiempo, reforzando la actividad cultural vasca en Iparralde. Así, aunque se abortan los proyectos de creación de una Universidad de Verano o la publicación de las actas, sin embargo, se mantienen una serie de dinámicas: en 1949 vuelve a representarse la obra *Ramuntxo* en Donapaleu; el SIEB asume el compromiso de celebrar la Gala de la Canción Vasca y la Fiesta de la Danza; se propone la convocatoria de concursos literarios para niños con la participación de Herria; la continuación de la publicación de la revista *Eusko Jakintza*... A su vez, en diciembre se inaugura una sección de lengua y literatura vasca en Burdeos, ocasión para la cual el SIEB y Euskaltzaleen Biltzarra organizan un autocar para desplazarse a la capital aquitana. Ikuska celebra en 1949, tratando de retomar el espíritu de la Universidad de Verano, un curso estival con la participación de Barandiaran, Etcheverry-Aintchart, Bilbao, Goyheneche...; y finalmente, el SIEB organiza una

semana vasca también ese año, así como, junto a Euskaltzaleen Biltzarra, «el día del euskera».

Como vemos, el desierto de los años 1945-1960 no es tal... cuando menos en el ámbito cultural. De hecho, los vasquistas acercan a sus filas a ciertos notables que dotan sus discursos de cierta legitimidad social. La preocupación de Goyheneche, tendente a atraer personalidades locales a sus ideales, parece hacerse efectiva. Pero no desde una perspectiva nacionalista (todavía), sino asentada sobre la lógica de las dos patrias: una Grande, Francia, marco de la intervención política; otra pequeña, Iparralde, espacio de socialización cultural que se debe preservar. Por ello, el nacionalismo, para surgir, debe romper con este sortilegio. Y el exorcismo que asienta a Euskal Herria como la única patria de los vascos se ejemplifica en la ruptura de Labèguerie con Enbata, y su posterior evolución y politización hasta convertirse en un movimiento político con la presentación de la Carta de Itsasu en 1963...

8.1.3. *Euskaltzaleen Biltzarra*

Hemos citado el papel de Euskaltzaleen Biltzarra, asociación para la defensa y promoción del euskara y de la cultura vasca que nace en una reunión de vasquistas celebrada en Hendaia en 1901 por iniciativa de Landarretche. Como ya hemos apuntado, en esta cita participan personalidades de la cultura vasca como el citado Abate Landarretche, el Dr. Guilbesu, el canónigo Gracián Adema, el profesor Ahetz-Etcheber, Arturo Campión, Julio de Urkijo, Juan Carlos Guerra, Isaac López Mendizábal y Serapio Mújica, entre los más destacados. Al siguiente año, en 1902, se celebra una nueva cita en Hondarribia, a la que a juicio de ZALBIDE (2003) no asiste Arana Goiri, por estar encarcelado en ese momento, y por haberse distanciado paulatinamente —en el año que va de la cita de Hendaia a la siguiente— de una Eskualtzaleen Biltzarra que no habría cumplido con el programa establecido en 1901. A esta segunda reunión acuden nuevos personajes como el historiador Jaurgain, Georges Lacombe, José Eizaguirre, Basilio de Iraizoz, el canónigo Daranatz, el escritor Barbier, el Dr. Broussain, Etienne Decrept, Andurain de Maitie, y el diputado Larreta.

Pronto, la nueva sociedad —cada vez más centrada en el espacio de Iparralde— emprende una activa labor organizando concursos anuales euskericos (CHARRITTON, 2003a). Como subraya ESTORNES ZUBIZARRETA (2005), en uno de ellos destaca el que más tarde había de ser eminente publicista y promotor de la cultura vasca, uno de los principales personajes de este recorrido por el resurgimiento de la identidad vasca y el nacimiento del abertzalismo en Iparralde: Pierre Lafitte. De igual forma, una de las reuniones más fructíferas es el Congreso de 1904, celebrado en Irún bajo la presidencia de Arturo Campión. En 1908 se celebra una memorable asamblea en Cambo, la séptima de las realizadas hasta entonces, presidida por Julio de Urkijo. En razón de su edad, el abate Landarretche dimite en 1923 dejando su cargo de secretario, que pasa a ejercer Jean Elissalde, el popular «Zerbitzari», durante casi cuarenta años (CHARRITTON, 2003a).

La actividad se sucede sin interrupción desde entonces. Así, por ejemplo, en 1926 celebra uno de sus habituales concursos de euskara en las escuelas premiando a los alumnos más aventajados. Este año agasaja a los escolares de Arbona, Larresoro, Senpere, Bezkoitze, Donaixti, Ahatsa, Oragarre, Irisarri. Igualmente celebra una fiesta vasca en Tardets con un discurso a cargo de Jean Etxepare.

Sin embargo, como describe HERNÁNDEZ (2000: 65), esta asociación no solo va a permitir el mantenimiento de la cultura vasca en Iparralde, sino que va a allanar el camino al conservadurismo vasquista:

El número más importante de los componentes de Euskaltzaleen Biltzarra se conformaba con miembros de la burguesía. Su objetivo era mantenerse como dirigentes locales, haciendo frente a las reformas provocadas por la llegada de la modernidad, entendiéndolo que podrían provocar cambios perjudiciales a la organización de la sociedad vasca. Así, con la ayuda del clero (...) la burguesía se vale de los valores tradicionales vascos para impulsar las ideas conservadoras del Antiguo Régimen. Comenzaron a trabajar en la defensa del Euskara, de una forma sentimental, y convirtieron la cultura vasca en (una suerte de) mito, como si fuera un testigo del pasado. Con esta glosa del pasado, se impuso entre los miembros de Euskaltzaleen Biltzarra un pensamiento político conservador, también expresión política de lo que sucedía a nivel social y de la política vasca.

En general, a su juicio, Euskaltzaleen Biltzarra asienta la lógica que imbrica Francia y la iglesia vasca desde la mística conservadora del lema del «euskaldun fededun».

Por su parte, para GOYHENECHÉ (1985: 85 —citado en HERNÁNDEZ—):

El discurso de Euskaltzaleen Biltzarra es la yuxtaposición, si no la síntesis de opiniones complejas que pretenden defender a la vez la política francesa y el pensamiento vasquizante (vasco). Está influenciada a la vez por el moralismo reaccionario y por un republicanismo francés que se mantiene jacobino y centralizador, mientras que la derecha francesa enferma en el provincialismo.

Desde 1924 hasta 1960, este grupo es capitaneado por Louis Dassance, quien, como hemos visto, participa activamente en el Congreso de Biarritz y redacta cierto número de artículos en las revistas vasquistas de la época. Tras su muerte, el testigo es recogido por Labèguerie, que es elegido como Presidente de Euskaltzaleen Biltzarra el 21 de enero de 1960. Paradójicamente, y en cierta contradicción con las apreciaciones de HERNÁNDEZ y GOYHENECHÉ, el discurso de Labèguerie tras su elección se abre con una glosa de la figura del Lehendakari Agirre, recientemente fallecido (LANDART, 2001), reflejando de esta forma la evolución paralela que se da en todo el vasquismo, también en Euskaltzaleen Biltzarra, y que muestra una tendencia a la politización de su discurso. Un año después, Labèguerie subraya el papel del *bertsolarismo*, destacando su importancia en la vertebración vasca:

Bertsolaris, vosotros sois, a ambos lados de la muga, con una misma lengua, los servidores de una misma causa. Sois el último aguijón de una lengua vasca que va a la muerte. Por esta razón queremos recordaros. No queremos saber si hay españoles o franceses entre nosotros (...). No queremos saber si hay una frontera (...). En Europa

hablan de eliminar las fronteras (...) ¡Que nos quiten esa frontera que hay entre nosotros! Pero si se pierde el euskera, una frontera más grande se levantará entre los hijos de la misma sangre, una frontera entre dos lenguas. (...) Por esta razón os lanzo esta llamada a todos, de todo corazón: ¡eliminar la frontera entre los vascos! Pero hacerlo en euskera (citado en LANDART, 2001: 18).

Y si bien el propio Labèguerie reconoce en la asamblea anual de 1963 que Euskaltzaleen Biltzarra no habría cumplido sus compromisos, no habiendo organizado ni actos culturales ni publicado ningún tipo de documento, LARRONDE (2001: 83) es más generoso que los precedentes en su análisis. A su juicio, *es inútil alabar los méritos de esta venerable institución que a lo largo de todo el siglo xx ha mantenido la llama del euskera*.

Ciertos la han criticado, hasta el punto de denominarla *Bazkaltzaleen* Biltzarra (Asamblea de los aficionados a las comidas); (pero, por ejemplo) Eugène Goyheneche (ya) escribió: *criticar, como han hecho, los ágapes o la gastronomía importa menos que el placer de estar juntos, es desconocer una expresión auténtica de la comunidad vasca*.

Y es que, más allá de la función socializadora de esta institución, y al margen de las críticas que pudiera cosechar, lo cierto es que este organismo va a jugar un papel determinante en la difusión de los valores vasquistas (y su politización) en una generación de élites de Iparralde. Como reconoce ITZAINA (Xabier, 2001: 115) a pesar de que quizás no obtuviese grandes éxitos prácticos *ha sido uno de los impulsores de la conciencia vasca*. *Y eso no es poco*, sobre todo en una tierra en la que el uso de la lengua vasca se asociaba con el pasado, el mundo rural, una tradición desfasada de la que había que renegar, que sin embargo, Euskaltzaleen Biltzarra trataba de dignificar.

De igual forma, para ZALBIDE (2003: 126-128) el papel de Euskaltzaleen Biltzarra será determinante desde varios aspectos: (a) es la primera asociación transfronteriza, a la que seguirán Euskaltzaindia o Eusko Ikaskuntza después, que trata de apoyar y arropar a la cultura vasca; (b) se convierte también en un modelo que inspira a otros colectivos como Euskal Esnalea o colectivos como Euskararan Laguntzaileak en 1933; (c) ha permitido minimizar entre los sectores eclesiásticos los efectos de las leyes y propuestas contra el euskera, patrocinando la alfabetización de amplios sectores de la población; (d) ha permitido la socialización de ciertos símbolos identitarios vascos, a pesar de no romper con la lógica de la «patria chica»; y (e) ha garantizado la implicación de sectores políticos locales en la promoción de la lengua y culturas vascas.

Más tarde, como veremos, la Euskaltzaleen Biltzarra capitaneada por Labèguerie — como decimos — no puede abstraerse de la politización del movimiento vasquista en los sesenta/setenta: denuncia la persecución franquista contra los militantes de ETA, apoya la causa de los refugiados; sirve de punto de encuentro de los representantes de la nueva canción vasca que acompaña el despertar del abertzalismo... Por esta misma razón, también es el escenario en el que se puede observarse el tensionamiento entre las dos posiciones que eclosionan en este periodo, como

una suerte de choque intergeneracional revestido de enfrentamiento ideológico (o viceversa): un choque entre quienes apuestan por un desarrollo cultural acompañado de un tímido posicionamiento político (la lógica de «las dos patrias»), y los que apuestan por una contundente acción política acompañada de un cierto trabajo cultural (la lógica de «una única patria»: la vasca).

A pesar de todo, tampoco debemos pensar que este papel socializador de Euskaltzaleen Biltzarra es heredero exclusivamente de los convulsos años setenta. Pero también salta a la vista que el papel en la difusión de los valores del abertzalismo por parte de Euskaltzaleen Biltzarra está presente también en los tiempos más complicados del desarrollo vasquista en Iparralde. Así, como relata LARRONDE (1994: 171) la asamblea general de 1933 se convierte en una suerte de explosión patriótica:

Al final del banquete pronuncian discursos Louis Dassance (Presidente de EB), Jose Eizaguirre Oxobi, Eugène Goyheneche, Aitzol... La mayoría de estos discursos tienen un tono nacionalista vasco evidente; es un hecho totalmente nuevo en las asambleas de Euskaltzaleen Biltzarra: la reivindicación nacional ya no es una idea aislada de uno o de otro, varios oradores la hacen suya:

José de Eizaguirre: *El zazpiak bat deja de ser un vago recuerdo para convertirse en un hecho.*

Aitzol: *El prestigioso orador, partiendo del principio evidente de que un vasco solamente puede tener una madre, canta Euzkadi como única patria de todos los hermanos vascos (...).*

Pero también Eugène Goyheneche: *Se ha escrito que somos un pueblo «que se está yendo» (en referencia a los textos de Loti); no es verdad. Los vascos son un pueblo «que está volviendo»... que vuelve como la golondrina en primavera, con sus dos alas: Jaungoikoa eta Lege Zaharra.*

8.1.4. Herria

«Un pueblo que está volviendo...» dice Goyheneche en 1933. Y es que, ciertamente, la obstinación de los vasquistas de Iparralde para mantener la llama del euskera y de las tradiciones salta a la vista. Nuevamente, el protagonista nos es conocido. *Herria* nace en otoño de 1944, ocupando el espacio de la prensa en euskera dejado tras la ilegalización del semanario Eskualduna, creado en 1887 por Louis Etcheverry, y suspendido por la deriva pro-nazi de sus editores durante la II Guerra Mundial.

Sin embargo, la desaparición del único medio de comunicación en euskera, así como la oportunidad brindada por la orfandad de un público deseoso de acercarse a la realidad local en esta lengua, impulsa a personalidades vasquistas como Jean Saint Pierre, Louis Dassance, Oxobi y Zerbitzari a trabajar con el objetivo de crear un nuevo periódico. Finalmente, *Herria* ve la luz en octubre de 1944, bajo el impulso del Padre Lafitte.

El primer número data del 19 de octubre, debiendo superar serias dificultades en su distribución como consecuencia de problemas de autorización (ARBELBIDE: 1986). Algo comprensible si se tienen en cuenta las reticencias de ciertos sectores locales, entre ellos las del Prefecto e Ybarnégaray, siempre presente y dispuesto a «amargar la vida» de Lafitte: ese *pez rojo en la pila bautismal*, según le denominaba (LARRONDE, 1994; JACOB, 1994; ARBELBIDE, 1996). En cualquier caso, la obstinación de Lafitte posibilita a Herria superar todas las trabas y obtener todos los requisitos necesarios, de forma que el segundo de los números aparece el 16 de noviembre.

A pesar de que Eskualduna había logrado en sus mejores tiempos la cifra de 8.000 abonados, Herria se pone como objetivo alcanzar los 1.700 con que contaba el semanario conservador en su desaparición, a fin de garantizar su rentabilidad económica. En cualquiera de los casos, solo es posible hacer frente a los innumerables costos gracias a la ayuda de Monzón. Así las cosas, 10 años después de su aparición, Herria suma 7.000 suscriptores. Entre los escritores del semanario podemos encontrar las plumas de importantes personalidades cercanas a la cultura vasca de la época: el propio Lafitte, Jean Saint Pierre, Jean Elissalde (Zerbitzari), Etienne Salaberry, o Piarres Larzabal, sacerdote fundador de «Anai Artea»...

Lafitte dirige la revista desde su fundación hasta 1967; y actualmente mantiene de forma estable su tirada, habiéndose convertido, a buen seguro, en la decana de la prensa vasca. 2.500 ejemplares de los 3.000 que salen de las imprentas de la *Imprimerie de Labourt* se destinan a abonados de Iparralde, siendo sólo 180 los de Hegoalde. Hasta el día de hoy, la revista ha tenido cuatro directores Piarres Lafitte (1944-1967), Jean Hiriart-Urruty II (1967-1969), Emile Larre (1969-2003), Janbattitt Dirassar (desde 2003). Generalmente se presentan temas propios de Iparralde, aunque se da un importante espacio para los sucesos de Hegoalde. De igual forma, la religión sigue manteniendo un espacio semanal. Actualmente, Herria cuenta con una red de unos 60 informantes.

Desde diciembre de 2004 se edita en color, y el Consejo de Administración está compuesto por personalidades como Emile Larre (Lehendakari de Honor), Janbattitt Dirassar (Director), Jean Haritschelhar (Vice-Presidente), Mixel Oronos, Mattin Larzabal, Daniel Landart, Maixan Minaberry, Jean Louis Davant, Jean Louis Harignordoy «Laka», Maite Irazoqui, o Ramuntxo Camblong...¹⁹²

Ciertamente, Herria va a ser el órgano de expresión en el que tienen cabida paulatinamente algunas reflexiones de personalidades locales que destilan cier-

¹⁹² El pasado 6 de diciembre de 2004 el fuego calcinaba los archivos y un buen número de libros de *Herria*. Ese día, domingo, el fuego prendía en el número 11 de la calle Lafitte de Baiona, en las oficinas de una empresa ubicada justo debajo del semanario. Siendo como son de madera las casas de Baiona Ttipia, el fuego se propagó rápidamente en todo el edificio. La actuación de los bomberos y el uso de mangueras hizo que el agua también echara a perder el material almacenado en las oficinas de *Herria*. Sea por el fuego, sea por el agua, el semanario ha perdido los números de la revista publicados entre 1944 y 1951, lo que supone que los ejemplares correspondientes a los primeros siete años de vida de *Herria* han desaparecido, desgraciadamente, de sus archivos.

to aroma abertzale durante el periodo que nos ocupa. Pero, en cualquiera de los casos, Herria no es un semanario nacionalista, al margen de que el propio Lafitte acabase decantándose de forma implícita por esta opción frente al regionalismo público sobre el que sustentaba la acción de Aintzina en los años 30, aunque siguiese manteniendo sus presupuestos federalistas (SUDUPE, 2002). Como señala ARBELBIDE (1986: 82):

Lafitte Abertzale y «Herria» no ¿Cómo es posible eso? La realidad era ésta: los euskaldunes de Iparralde no eran abertzales. Especialmente los conocedores del euskera. ¡No porque fuesen franceses! (...) El problema era, o un semanario abertzale con pocos lectores, o un semanario con lectores en euskera. La segunda fue su opción.

Y es que, todavía en este periodo, las personalidades que estamos analizando, y entre ellas, especialmente Labèguerie y Lafitte, así como los grupos que hemos descrito, aunque sientan las bases para el desarrollo de la conciencia vasca y nacionalista con su actividad, no logran superar, dar un paso más en su definición política. Al igual que sucedía con Aintzina, la lógica dual entre la «pequeña patria» vasca y la «gran nación» francesa a la que pertenecen no desaparece, ni desaparecerá todavía, como pronto veremos en la figura que vertebra este recorrido: Labèguerie.

CHARRITTON (2003b: 86-87) no tendrá dudas sobre las consecuencias y causas de esta paradoja:

Aun más, si vemos a nuestro pueblo en peligro de muerte y oprimido —ésta es no en las Naciones poderosas, pero sí en las pequeñas naciones la suerte que a menudo se suele tener— debemos mostrar una adhesión especial a nuestra tierra.

Ya sabemos cómo define el conocido escritor Milan Cundera a «Las pequeñas naciones»: *La pequeña nación es aquella cuya existencia puede ser puesta en cuestión, puede desaparecer, no importa en qué momento..., y eso es aceptado (...)*.

Cuando un Estado tiene a sus pies una pequeña nación a la que discrimina (...) esto es, fortaleciendo las culturas, costumbres, creencias e idiomas poderosos, debilitando a los débiles, entonces, surgen los problemas. Y es que, siguiendo a Milan Cundera, podríamos decir *que los franceses, rusos, ingleses no tienen por qué inventar este problema.*

Un francés, un ruso, un Inglés no tiene la costumbre de poner en cuestión la supervivencia de su nación. Sus himnos no hablan más que de grandeza y eternidad.

Por eso no extraña que CHARRITTON (2003b) recuerde la recepción realizada en 1923 por el vice-alcalde de Aldudes en un acto de recuerdo a los muertos durante la Gran Guerra: *Aberrria, la patria, es decir, la tierra de los antepasados... para nosotros es en primer lugar Euskal Herria.* Pero, como éste sigue, Euskal Herria se inserta en el marco francés, que le posibilita su desarrollo. En consecuencia *somos Euskaldunes, y por lo tanto, sobre todo, franceses.*

Esta es la paradoja de Labèguerie, Lafitte y otros muchos abertzales culturales en un tiempo que les conminaba a actuar en política... como franceses.

8.1.5. *Euskaldun Gazteria*

Finalmente, este cruce de caminos del que estamos hablando puede explorarse en el movimiento que Charritton pone en marcha en la década de los sesenta. Como relata ARBELBIDE (1996) el movimiento juvenil de la Iglesia, Euskaldun Gazteria, logra en este periodo un importante éxito en el interior de Iparralde, organizando a centenares de jóvenes que realizan diferentes viajes a Suiza, Alemania y Bretaña, celebran varias fiestas de la Tierra... Como decíamos, en este movimiento va a jugar un papel destacado otro de los personajes ya habituales en este viaje por la identidad vasca: el sacerdote Charritton es encargado de la puesta en marcha del órgano de difusión de este movimiento, la revista *Gazte*, en la que, como veremos, se vislumbran las primeras críticas a la guerra de Argel, mostrando el lento pero imparable deslizamiento de la acción cultural al discurso político, cada vez más clara y explícitamente nacionalista.

Así, por ejemplo, en 1958 se celebra un viaje en el que 30 jóvenes de Iparralde se acercan a Hegoalde para conocer su realidad. Con motivo del mismo, dos de los jóvenes escriben en *Gazte*:

En nombre de Euskaldun Gazteria y en nombre de los Jóvenes Vascos de Euskal Herria, queremos deciros unas palabras tras el viaje que hemos realizado por la Euskal Herria de más allá de las montañas. Ya sabemos las diferencias que hay en las formas de vida de ambos lados de la frontera. Allí, trabajo para todos, y empleo, debiendo llegar trabajadores de otros lados y otras comarcas. Aquí no hay trabajo, más allá de la agricultura no hay nada, debemos emigrar lejos de nuestros pueblos (...). A los notables y dirigentes les decimos que no es cierto que no hay nada que hacer, como hemos visto, y les conminamos a responder qué y cómo (se hará) para hacer frente al futuro y a este Pueblo (Citado en ARBELBIDE, 1996: 80).

Comienzan, pues, a despuntar nuevas preocupaciones que van a ser centrales en el discurso de los abertzales, desde el nacimiento de Enbata hasta la actualidad. Así, la emigración se convierte en un tema recurrente entre los jóvenes de Euskaldun Gazteria, como reflejan las palabras de uno de sus miembros, Martzel Rekalde, en el mitin de la fiesta del movimiento en 1959 en Baigorri: *en Ixturitz hay 35 jóvenes; a la capital se han ido 27. En Makea, de 110 baserri, 40 están vacíos. En Baigorri, de 100 jóvenes, 80 se han ido a América, 10 a la capital (...). En Garazi hay 620 jóvenes en los pueblos, 440, por el contrario, se han marchado (...).*

Desde hace tiempo estamos gritando que Euskal Herria se está abandonando, que se va al arroyo. ¿Y ustedes, dirigentes de los pueblos? (Debéis) Ser los médicos ante esta pérdida de sangre de vuestro pueblo. No dejéis que los jóvenes deban abandonar su pueblo, yendo a la ciudad. Se han ido... porque querían vivir (citado en ARBELBIDE, 1996: 83).

Lucha contra la emigración, y su corolario, rechazo a la estrategia de desarrollo turístico... son dos de los elementos modernos que comienzan a vertebrar el incipiente discurso político que comienza a eclosionar de la mano de las teorías sobre el colonialismo interno, y que cuenta con la inestimable ayuda de una lucha

cada vez más tenaz a favor del euskera, por una parte, y de la toma de posición de algunos jóvenes vascos tras vivir en sus propias carnes la dramática guerra de Argel, por otra.

Veámoslo...

8.2. La politización del movimiento cultural

En 1946, los consejeros generales de Finisterre y Costa Norte de Bretaña comienzan a realizar una serie de demandas en torno al desarrollo del bretón. Así, el 16 de mayo de 1947, el diputado P. Hervé presenta una proposición de ley que preconiza la enseñanza de esta lengua en la escuela; texto que es firmado por 164 diputados comunistas, 13 de la Unión Republicana y 12 de las «colonias». En cualquiera de los casos, la SFIO reacciona con virulencia rechazando el proyecto y señalando que *la escuela nacional no puede conocer más que la lengua nacional de la República, una e indivisible* (ORONOS, 2001: 36).

Sin embargo, cuatro años más tarde, la Asamblea Nacional adopta la Ley n.º 51-48 del 11 de enero de 1952 relativa a la enseñanza de las lenguas y dialectos regionales, presentada por el diputado radical-socialista Deixonne. Un texto definido por SAFRAN (1992: 139) como *el primer acto oficial, y desde el punto de vista simbólico el más importante, en apoyo de las aspiraciones etnoculturales*.

El artículo 1 de la Ley establecía que *el Consejo Superior de Educación Nacional será el encargado de (...) buscar los mejores medios para favorecer el estudio de las lenguas y dialectos locales en las regiones en las que éstas estén en uso*. En definitiva, se preveía la enseñanza del bretón, euskera, catalán y occitano en las instituciones de enseñanza superior, liceos, colegios y escuelas elementales. En cualquiera de los casos, el Ministerio no aportó los fondos necesarios para formar a los maestros, ni las regulaciones necesarias para la puesta en marcha del programa (SAFRAN, 1992; ORONOS, 2001). Una política gubernamental vacilante y selectiva cuyo reflejo es el hecho de que las circulares de 1970 que posibilitaban la enseñanza de estas lenguas lo condicionasen a la existencia de un número mínimo de alumnos, se sacasen estas clases del horario oficial, y no se compensase al maestro por su esfuerzo. Algo que ha llevado a ciertos autores como SIBÉ (1988) a definir la ley Deixonne como un intento de desmontar las demandas periféricas...

8.2.1. De Euskal Ikasleen Biltzarra a IKAS

Como hemos visto, de la mano de Goyheneche, nace en 1933 el movimiento Euskal Ikasleen Biltzarra. Y aunque a mediados de la década de los cuarenta despunta Euskaldun Gazteriaren Batasuna —que como hemos sugerido aprovecha en 1943 las oportunidades del Decreto Carcopino para solicitar la enseñanza del euskera—, el

testigo de la acción juvenil pronto es recogido por el recuperado movimiento creado en los 30. Inspirado por el propio Lafitte (JACOB, 1994), Euskal Ikasleen Biltzarra organiza desde 1947 los Días del Estudiante Vasco con el objetivo de instruir a los jóvenes de Iparralde en un clima católico y vasco. Se trata, en cualquier caso, de una serie de encuentros en los que además del impulsor participan personalidades locales como Manu de la Sota, Etienne Salaberry, Michel inchauspé, Marc Legasse o Telesforo Monzón, ejemplificándose en ellos el lento pero inexorable proceso de politización de la acción cultural vasquista. Así, en uno de estos actos, el Padre Thomas Dassance exhorta a los jóvenes a actuar, denominándoles *turistas intelectuales que solo trabajan por la cultura vasca tres días al año* (JACOB, 1994: 131; ARBELBIDE, 1996: 90).

De hecho, la importancia de este movimiento es mayor de lo que parece, ya que una de sus secciones pronto deviene en el colectivo Embata (con «M»), que tras una fase de trabajo cultural se convierte desde la década de los sesenta en el primer movimiento nacionalista de Iparralde.

A juicio de JACOB (1994), el hecho de que el primero de los colectivos fuese creado por Lafitte, así como la evolución que analizaremos en Embata —de movimiento cultural a movimiento político—, denota el lento recorrido que el nacionalismo debe realizar para superar, desde una opción progresista, la lógica democristiana sobre la que comenzaba a sedimentar. Una cuestión que está en la base de la traumática salida de Labèguerie del movimiento, como consecuencia de la izquierdización de Enbata y del peso de ETA en su seno.

Como ejemplifica JACOB (1994: 132), en una foto tomada en 1949 durante una de las jornadas celebradas por los estudiantes vascos, vemos hasta nueve sacerdotes o jóvenes que —como Charriton— pronto cogerían los hábitos. Además, destaca la presencia de mujeres en la citada fotografía, sumando hasta la mitad de los participantes reflejados; *todos ellos miembros de la burguesía vasca* que se distinguirían por sus profesiones liberales y sus carreras. Así, entre los presentes se encuentran dos de los que llegarían a ser diputados vascos: Labèguerie e Inchauspé. Se trata, en definitiva *de unos estudiantes pre- o proto abertzales (...). Una generación burguesa conservadora, formada por jóvenes educados en sólidos lazos con la iglesia y la tradición democristiana* (JACOB, 1994: 132). No extraña, en consecuencia, que cuando el movimiento Enbata inicie un proceso de radicalización concretado en una estrategia secular, federalista/independentista y progresista, personalidades que tomaban parte en el colectivo en sus primeros tiempos lo abandonen, algunos como Inchauspé para abrazar la causa del Gaullismo, otros como Labèguerie para explorar por primera vez una alternativa política democristiana vasquista.

Como vemos, al margen de ciertos actos puntuales, la actividad de Euskal Ikasleen Biltzarra se reduce a las exhibiciones populares y folklóricas. En cualquiera de los casos, ocho años después de la promulgación de la Ley Deixonne, tras las jornadas pedagógicas para la enseñanza del euskera celebradas en Baiona el 27 y 28 de agosto de 1959 de la mano de Euskaltzaleen Biltzarra, y ante la presencia de autorida-

des educativas francesas y departamentales, varios profesores y militantes culturales crean el colectivo Ikas con los objetivos de (a) ayudar materialmente y moralmente cualquier iniciativa que tuviera por objeto la enseñanza de y en euskera en la escuela; y (b) aportar medios prácticos a los establecimientos públicos y privados para la enseñanza del euskera, su utilización para el estudio de las disciplinas tradicionales, y la enseñanza de la cultura popular.

Tras aprobarse el proyecto de estatutos de la asociación, redactados por Jean Etcheverry-Aintchart, se establece su sede social en el Museo Vasco de Baiona, y se elige un consejo de administración del que forman parte personalidades como Dassance, Pierre Lafitte, Madeleine Jaureguiberry (antigua Begirale) o Michel Labèguerie. Como vemos, en la composición del Consejo de Administración se cruzan personajes cuya actividad responde a dos tiempos diferenciados en la evolución del nacionalismo en Iparralde: Lafitte, Dassance y Jaureguiberry representaban el regionalismo de Aintzina; y Labèguerie a la nueva generación que despunta en los cincuenta, y que avanza un paso más en el viaje de la identidad vasca, destacando por su papel en la defensa de la cultura, adentrándose tímidamente en los primeros pasos del movimiento nacionalista Enbata. No encontramos, sin embargo, a figuras que marcan la tercera y definitiva etapa de este viaje, concretada en la politización del sentimiento de pertenencia: Abeberry, Davant, Haran, Charritton... Solo hallamos la *discreta presencia de Haritschelhar* en las Jornadas (ORONOS, 2001: 45).

Al final de las Jornadas Pedagógicas, en cualquiera de los casos, es aprobada por unanimidad una moción en la que se solicita que los profesores fuesen formados en la enseñanza de *las civilizaciones regionales*, garantizándose la presencia de profesores euskaldunes en las escuelas de Iparralde; que todos los niños de Francia puedan tener conocimiento de *esas civilizaciones presentes en territorio nacional*; que se mantengan los lazos del niño con su entorno vital; que sean introducidos en su cultura original, desde un punto de vista tradicional e intelectual; que se enseñen todas las expresiones de cada cultura, incluida la geografía y la historia... etc.

Y aunque los resultados de la promulgación de la Ley Deixonne en la enseñanza pública y las administraciones hubieran sido nulos, lo cierto es que la respuesta de las autoridades eclesiásticas es inmediata, de forma que la Diócesis de Baiona admite que la enseñanza de la lengua vasca sea introducida en todas las escuelas cristianas y secundarias de Iparralde *bajo el auspicio de Euskaltzaleen Biltzarra e Ikas*. Años después, son los propios padres y madres quienes asumen sus responsabilidades, de forma que comienzan a abrirse clases en euskera, sin contrato con las instituciones públicas o ningún tipo de ayuda. En 1969 Argitxu Noblia abre la primera ikastola en Arrangoitze (Arcangues), y en 1983 nace la primera escuela bilingüe en Sara.

Como veremos más adelante, Ikas continúa con su estrategia de presión y sensibilización de forma que en las elecciones legislativas de 1973 interroga a los candidatos sobre su voluntad de aplicar las leyes y decretos relativos a la enseñanza de esta lengua.

En cualquiera de los casos, no es ésta la única expresión del lento avance en la politización de la actividad cultural y de sus colectivos promotores. Así, tanto la revista *Herria* de Lafitte, como la revista *Gazte* de Charritton, son tribunas en las que reflexionan los jóvenes de Iparralde sobre su suerte en plena guerra de Argel, sobre sus similitudes y diferencias con los sublevados.

8.2.2. *La Guerra de Argel en Herria y Gazte*

La Guerra de Argel desempeña en Iparralde un papel importante en el desarrollo de la conciencia vasca en las décadas de los cincuenta y sesenta desde varios puntos de vista: en primer lugar, gracias a la evolución de los medios de comunicación, se posibilita un auto-reconocimiento de los movilizados que genera vínculos de solidaridad y fraternidad entre ellos. De igual forma, permite observar los lazos de adhesión de éstos con su tierra, que germinan en unos tiempos difíciles en los que los soldados vascos añoran su paisaje, sus tradiciones, y sobre todo, esperan con ansiedad la vuelta a casa¹⁹³; en segundo lugar, aunque en menor medida, posibilita una toma de conciencia del problema colonial que lleva a algunos de los protagonistas, tras su regreso a casa, a comparar la situación de dependencia y falta de desarrollo de Argel con la de su tierra; finalmente, y a la hora de buscar salidas a una guerra esclerotizada, sin avances en los frentes pero con cada vez mayores costos en vidas humanas, desde algunos sectores se apuesta por una vía federalista que sedimenta en las nuevas generaciones que capitanean Enbata.

Mixel ITZAINA (2005), siguiendo el ejemplo de *Herria* y *Gazte*, y teniendo en cuenta su éxito pero también sus límites, pone en marcha en 1958 una iniciativa que trataría de dar noticia a los soldados de la situación de sus compañeros movilizados a lo largo y ancho de Argel. Así, nace la revista *Eskual-Herria, Boletín no periódico de los vascos de Argel*. Un diario que a pesar de las suspicacias de la Jefatura del Estado Mayor, que lo suspende, llega a distribuir hasta 450 ejemplares. Como resume el propio ITZAINA (Mixel, 2005: 60-65), casi 50 años después, tres son los elementos comunes que se desprende del recorrido de la revista.

En primer lugar, el placer que provoca en los soldados la llegada de las noticias de otros compañeros: *estoy contentísimo de vuestra propuesta ya que así veremos dónde están nuestros amigos eskualdunes y qué dicen...; Estoy encantado de ver en estas letras noticias de los amigos Vascos... Con placer me tenéis contestando...*

En segundo lugar, la importancia que para los soldados tenía contar con compañeros euskaldunes cerca de ellos:

Esta es mi pena. ¡Nunca he tenido a vascos conmigo! Tengo DE TODAS FORMAS buenos amigos (¡estamos juntos estos 22 meses!) Pero no tiene el valor de un euskal-

¹⁹³ Dos elementos característicos del nacionalismo de Iparralde, que surgirá de los círculos vascos emigrados a París o Burdeos.

dun. Ayer he estado en misa. Pero no he tenido la oportunidad de gozar de los cantos vascos... (citado en ITZAINA, Mixel, 2005: 62-63)...

En tercer lugar, ITZAINA subraya la falta de reflexiones en torno al sentido de la guerra entre los jóvenes vascos, a excepción de las críticas y perspectivas anti-maniqueas de un joven, Xipri Arbelbide, que años más tarde va a reflexionar en profundidad sobre este acontecimiento (ARBELBIDE, 2003). Curiosamente, ARBELBIDE analiza en 2005 el material sobre el tema que aparece en la revista Herria, mostrando la existencia de 260 artículos redactados por Lafitte, 96 por soldados, 45 versos escritos en la campaña y 67 fotografías en las que aparecen 500 de los 20.000 jóvenes de Iparralde que participaron en la contienda (ARBELBIDE, 2005: 34). Antes, en 2003, ARBELBIDE edita una obra en la que se recogen muchos de los artículos publicados en Herria y Gazte. En ella podemos encontrar citas que dan un paso más, y manifiestan no solo un sentimiento de pertenencia común, una identidad euskaldun que como ITZAINA subraya, no impide que muchos de estos combatientes no enseñen a sus descendientes el euskera en que escribían sus cartas...; como decimos, encontramos algunos elementos que muestran una cierta añoranza cargada de dosis de crítica y esperanza vasquista:

Beraz jaun kazeta egilia, errozue milesker gutaz oroitzen diren guzieri: gogotik hartzen eta hartuko ditugula heien letrak, otoitzak. Bainan jakin dezatela, ez dugula begiko zikina baino gehiago jasaiten ahal, Euskal Herria ixil ixila lokar daien, iduri hil-herria.

Itzultzen girenean, herria nahi dugu bizi bizia aurkitu eta behin ere euskaldunago (citado en ARBELBIDE, 2003: 51).

ARBELBIDE, de acuerdo con ITZAINA, también recuerda cómo *hemos oído que en Argelia surge el patriotismo* (abertzaletasuna). *Puede ser verdad para algunos pocos. Pero en la mayor parte de los casos, la mayor parte de los que anduvieron por Argelia no enseñaron su precioso euskera a los hijos.*

La de Argelia ha tenido la misma consecuencia que la mayor parte de las guerras. Después de luchar, sufrir por alguien, en la mayor parte de los casos te haces uno con él. En Argelia han combatido por Francia. Volvieron a casa mucho más ligados a Francia que cuando se fueron. Cuando nace Enbata no asumieron su opción. Los abertzales fueron tomados como los *felagha* de Euskal Herria (ARBELBIDE, 2005: 23).

No debe extrañarnos, en consecuencia, que esta guerra sirva para reforzar el sentimiento de pertenencia francés en parte de la juventud de Iparralde. Es ésta, pues, la tercera generación que forja su identidad francesa en las trincheras...

Sin embargo, no cabe duda de que para determinadas personas —como es el caso de Davant—, la Guerra de Argel marca un antes y un después. De hecho, en ciertos artículos aparecidos en las revistas, al igual que sucede con la cita que hemos reproducido más arriba, podemos encontrar una serie de elementos que explican esta paradoja.

Así, MAYTE (2005: 162-178) describe e incluso reproduce la práctica totalidad de los 50 textos que en 28 números de la revista *Gazte* se centran en la cuestión. En su opinión, el análisis de la documentación que presenta puede realizarse desde una

perspectiva metodológica similar a la que propone la Iglesia para los jóvenes integrados en sus Juventudes. En primer lugar, *ver*, lo que se concreta en la gran cantidad de testimonios de los soldados que se reproducen en el órgano de Euskaldun Gazteria, y que en algunos casos muestran la extrema sensibilidad de unos combatientes que observan las diferencias entre su pueblo y el argelino, demandando la opinión de otros compañeros. De esta forma, se entra de lleno en la segunda de las máximas que guían a estos jóvenes: *juzgar*. Así, tal y como se refleja en determinados textos, los soldados —jóvenes de ámbito rural de Iparralde— comienzan a encontrar similitudes entre las realidades económicas y sociales de Argelia y el País Vasco:

¿Pero tú no eres desgraciado aquí? —Tengo mi mujer y mis hijos (...), y permanezco a la voluntad de Alá. —Nos decía con un aire de satisfacción. ¿Y nosotros, con nuestra civilización y nuestra modernidad? ¿Somos felices?... (...) Los patrones se lamentan porque no tienen más que problemas, los obreros porque ganan poco... los campesinos quieren primero un motor, después un tractor... (Citado en MAYTE, 2005: 165).

Pero el juicio va más allá del análisis etnográfico comparativo, y se concreta también en una crítica —impregnada de humanismo cristiano— a la guerra:

Señor, acabe con esta guerra de Argel. Ya hemos visto suficientemente lo que somos, a qué nivel de odio podemos descender (...) Somos todos tus hijos. Seamos blancos o negros, todos hemos sido tocados por tu mismo amor (*Ibíd.*, 166).

Finalmente, después de ver y juzgar, los jóvenes cristianos muestran en sus escritos a la revista *Gazte* su voluntad de *actuar*, enviando noticias a los soldados, regalos en navidad. Incluso, alguno de ellos liga esta actividad con la defensa de los valores vascos: *debemos continuar este trabajo tanto para mantener la moral de nuestros camaradas, como para servir a nuestra bella lengua vasca* (*Ibíd.*, 168).

* * *

Pero quizá el elemento más significativo de todo este periodo, y que refleja las implicaciones de esta contienda en el surgimiento del abertzalismo, sea el *affaire* que se desata por la denuncia de Garat, director de *Côte Basque Soir* contra el semanario *Herrria* como consecuencia de un artículo firmado bajo seudónimo por el Padre Larzabal.

Concretamente, *Goratik* (Larzabal) redacta 8 artículos entre febrero y agosto de 1957 en la sección «Tribuna Libre» de la revista de Lafitte, en los que se posiciona favorablemente ante un proceso de descentralización que afectase tanto a los Argelinos como a los vascos en el seno de una federación de pueblos de África y Europa. De esta forma, rechaza dos extremos que deberían ser evitados, tal y como resume LARRONDE (2005b: 99): *la independencia de Argelia, por una parte, y la desaparición de Argelia en la nación francesa, por otra*. Pero la excusa de la denuncia del Director de *Côte Basque Soir* se centra en la última frase de esta cita que reproducimos del texto de Larzabal:

Cara a las revueltas argelinas, nuestro gobierno demanda la sumisión sin condiciones y, en contrapartida, les propone hacer en Argelia un conjunto de departamentos franceses, dotados de una cierta autonomía administrativa, todavía no precisada...

Pero nosotros, Vascos, Bretones y habitantes de otras regiones de Francia, reducidos al estado de departamentos, comprendemos muy bien los deseos más moderados de los *felagha*...

Desgraciadamente, en Indochina, en Madagascar, en África del Norte ha hecho falta que hablen las armas para que nuestros gobernantes cesen de hacer oídos sordos a las legítimas aspiraciones.

¿Es a la revuelta a la que deben recurrir las «colonias» de la Francia metropolitana para obtener la descentralización?

Si es así, los argelinos luchan por nosotros y solo nos queda (...) meditar su lección (Citado en LARRONDE, 2005b: 99-100).

Antes de la presentación de la denuncia, sin embargo, varios escritores rechazan en Herria los postulados de «*Goratik*». En cualquier caso, el 20 de junio se inicia el proceso, de forma que Herria se ve obligada a dar noticia de la situación a sus lectores. Así, tras denunciar la maniobra política de Garat —cercano al partido Radical, mientras que Lafitte lo sería a la democracia-cristiana—, el director de Herria considera que Larzabal *lejos de provocar la revuelta contra el Estado, demanda a éste una política de descentralización, precisamente con el objetivo de evitar las desgracias de una guerrilla que nos cuesta tanta sangre*. Además, el sacerdote rechaza cualquier acusación de anti-colonialismo contra la revista *que jamás ha tenido una política colonial contraria a la presencia de Francia en África Norte, habiendo fustigado siempre los crímenes de los felaghas*; algo que por otra parte también había hecho Larzabal en sus columnas. De hecho, Larzabal mismo responde a la polémica, y tras presentarse —en un interesante acto de travestismo guerrero— como antiguo prisionero, miembro cantonal del Comité de Liberación,... asume la total responsabilidad del escrito.

En cualquiera de los casos, Garat mantiene su postura, y polemiza contra Lafitte en su diario, tratando de asociar a éste y a Larzabal con el separatismo vasco. *Puede ser, nos objetarán, que el separatismo vasco-francés es más ridículo que peligroso. Al margen de algunos intelectuales (...), nadie lo toma en serio. La defensa de la lengua y la tradición es una cosa. El resto es palabrería pura*. Una frase expresiva de la mentalidad existente en Iparralde: apoyo a la defensa cultural, rechazo de cualquier politización de ésta. Así, Garat, con una ironía que solo se explica por el miedo, indirectamente, reconoce el «*despertar*» del nacionalismo vasco en Iparralde. No extraña, en consecuencia, que la solución sea tan necesaria como expeditiva: *someter a control mental, no sólo al autor del artículo, sino también al director que ha osado reproducirlo*. Todos los caminos de la solución francesa al separatismo vasco conducen... al manicomio.

Mejor dicho... al separatismo vasco... en Iparralde. Porque Garat sí es comprensivo con el de Hegoalde, y de hecho, participa activamente en el congreso de Biarritz de 1948, dinamizado —como hemos visto— por significativos abertzales del sur. Reproducimos, en consecuencia, esta frase que denota, nuevamente, el rechazo de las élites al lento peregrinaje de la identidad vasca de la acción folclórica a la politización nacionalista:

El separatismo vasco, en España, es una realidad histórica, política y económica. Las cuatro provincias (...) constituyen una de las partes más laboriosas, más ricas de la Península. Disponen de puertos, minas preciosas, industrias prósperas... (...) Los derechos particulares han sido reconocidos hasta los últimos tiempos en las provincias vascas. Los vascos de España han vertido su sangre para defender su independencia.

El País Vasco francés —por el contrario— no posee ninguna mina, ninguna gran industria, ninguna fuente de energía importante. Privada del Puerto de Baiona y del Casino de Biarritz, no le quedan más que las fábricas de Maule y Hazparne, las *cerises* de Itsasu (...). El separatismo vasco en Francia no tiene ningún fundamento económico, político o histórico.

Mientras que el «separatismo vasco» se mantenga en lo abstracto, cultivado por algunos poetas, algunas fantasías (...), merece una simpatía limitada.

Si el separatismo vasco-francés... estudia soluciones prácticas y habla de «federalismo», entonces, se nos presenta ridículo. ¿Puede esta región sobrevivir aislada?... ¿Pretende acercarse a las riquezas españolas?... o dejando a Francia, ¿busca integrarse en España?

Todo esto no merece gastar ni cinco minutos de atención para cualquier espíritu serio.

Me temo, casi 50 años después de estas letras, que Garat se equivocaba. De hecho vamos a necesitar más de cinco minutos para continuar nuestro viaje. Y aunque no estemos seguros de que el redactor de estas líneas sea «un espíritu serio», seguro que el de los lectores y las lectoras sí que lo es...

En cualquier caso, retengamos las palabras del Director del diario labortano, ya que apuntan varios elementos recurrentes: primero, su descripción de Iparralde conecta directamente —e involuntariamente, seguro— con las posiciones de quienes identifican la situación colonial de Argel y la del País Vasco; solo necesitan de la puntilla que se aporta con dos textos de gran repercusión en la joven militancia vasquista, uno escrito por Lafont, otro redactado por KRUTWIG. Como veremos, gracias a ellos sedimenta el discurso que liga el desarrollo económico del norte con la ideología nacionalista. Segundo, por mucho que no merezca *ni cinco minutos de atención*, la cruzada que mantiene Garat contra Lafitte y Larzabal dura meses ¿Cómo explicar esta paradoja, si no es porque, precisamente, las ideas federalistas —que Garat vincula con el separatismo— comenzaban a despuntar en estas tierras? Tercero, ¿qué mejor prueba de la basculación del vasquismo de una estrategia de desarrollo cultural y folclórico a una politización de las señas de identidad... que las propias palabras de Garat, aceptando el primer «separatismo» (regionalista) y rechazando de plano el otro (federalista)?

Y una puntilla... la grandeza de Francia comienza a declinar, dejando cada vez más espacio para que «respiren» las periferias tras décadas, si no siglos, de acción poderosa de un Estado que se creía el modelo de civilización y racionalidad... pero siempre centralizado. Las palabras de Garat en enero de 1958 son dramáticas y contrastan con la ironía triunfal de meses antes:

Sin duda se trata (en relación con los «separatistas») de algunos «intelectuales» como se les llama hoy. Sin duda es verdad que toda la población de nuestras villas les es indiferente.

Y si estuviéramos en otros tiempos, que hemos conocido, en los que la nación francesa, ante la que se sienten amenazados, se encontraba fuertemente unida, entonces podríamos obviar este separatismo de carnaval.

Pero hoy, nuestro país, desprendido de su grandeza, amputado de sus tierras lejanas, maltratado por sus aliados, amenazado por sus enemigos, está profundamente dividido (citado en LARRONDE, 2005b: 106).

Pronto retomaremos este hilo argumental. En cualquiera de los casos, debemos subrayar que no es Larzabal el único «intelectual» desviado que propone en las columnas de Herria la solución federalista para el problema argelino... y por extensión para el vasco. También el Canónigo Etienne Salaberry, ardiente defensor del MPR, asume con contundencia una vía intermedia —promocionada por esta formación (para un análisis de la posición de los partidos franceses en torno a esta cuestión, ver PEILLEN, 2005: 36-40)— frente a las posiciones ultras de la derecha y de la izquierda en torno al problema argelino:

Creo que el MRP tiene razón al promocionar una política evolutiva que debería reconocer la personalidad de los pueblos que buscan convertirse en adultos, en lugar de mantenerlos bajo la tutela pasada de moda. El colonialismo está muerto, repitámoslo. Hace diez años que está moribundo. Falta reconocerlo. Pero los ultras de la derecha buscan por todos los medios mantenerlo, mientras que los ultras de izquierda desean abandonarlo (citado en AJURIAGUERRA, 2005: 207-208).

Salaberry, sin embargo, no es un abertzale. Antes de su muerte, en julio de 1981, imagina sus obsequias: *veo que hay tres banderas, la vasca, la francesa y la europea. Y si falta una de las tres, que no haya ninguna* (Ibíd., 206). Es más, se podría decir que es otra de las expresiones de ese cruce de caminos que representa Labèguerie: vasquista hasta la muerte, pero con su contradicción entre una acción política que discurre por los derroteros de una democracia cristiana francesa y un trabajo cultural que socializa a generaciones y generaciones en la épica de la lucha vasca, incluida la violenta. En otras palabras, la tesis de siempre que diferencia las dos patrias: la pequeña y la Grande.

Por eso, sus propuestas no pueden ser resultado de la demencia a la que alude Garat. El federalismo que Salaberry presenta como alternativa para el conflicto argelino ancla profundamente sus raíces en una tradición que comienza a tomar cuerpo en el Hexágono, y con más fuerza aún en un País Vasco, sirviendo de atalaya desde la que poder otear las propuestas independentistas ante las que este federalismo sucumbe en la década de los setenta. O mejor dicho, ante las que pierde fuerza, porque ese federalismo que se liga indisolublemente en Salaberry con un profundo europeísmo, también se mantiene en muchos círculos abertzales, incluso en 2004, explicando la ausencia de posición de Abertzaleen Batasuna ante el Referéndum sobre el Tratado de la Constitución Europea¹⁹⁴.

¹⁹⁴ Vid Infra.

Pero, por ahora, quedémonos con Salaberry¹⁹⁵. Como resume AJURIAGUERRA (2005: 216-217), éste plantea que la solución al problema argelino reside en un federalismo generalizado: se debe dar vida al interior de Francia, a unas provincias *intelectual y económicamente agonizantes*; se debe crear una verdadera comunidad europea, una Europa única; se debe articular con esa Europa unida una comunidad euroafricana —qué lejanas suenan estas propuestas para los europeos desde el 11-S (y quién sabe desde hace cuánto por los habitantes del norte de África)—:

La contradicción de nacionalismos hostiles debe ser superada por un auténtico federalismo.

Solo él nos puede traer la paz.

Solo él puede asegurar nuestra prosperidad y la de los otros.

* * *

La solución de la nueva época en la que acabamos de entrar se encuentra en un federalismo europeo, articulado con el federalismo africano. El problema argelino se muestra cada día insoluble para ser resuelto en los términos de un nacionalismo anacrónico: el del siglo XIX (Citados en AJURIAGUERRA, 2005: 217).

Un federalismo que debe sustentarse en un respeto a la presencia de la cultura de los árabes, no solo en el exterior, sino también en el interior. Y no solo para los árabes, como se entrevé en esta última cita de Salaberry.

Francia está obligada a un devenir acuciante: abrirse a la filosofía del otro, a superar un paternalismo intolerable. En sus instituciones y las escuelas, debe reservar un espacio no solo a los árabes, sino también a las cosas que les son propias, como la lengua árabe, la religión. Ella (Francia), que se jacta de no tener en cuenta el vasco, ni el Celta, ni el Provenzal, ni a la religión judía, ni la cristiana... (*Ibid.*, 219).

Y es que Garat, el Garat del siglo XIX parecía no recordar las palabras de De Gaulle en 1944, el 10 de julio en Washington...

Francia está convencida que después de esta guerra (en referencia a la II Guerra Mundial) (...), la forma de organización francesa en el mundo no será la misma que hasta este drama que hemos atravesado. Yo creo que en cada territorio sobre el que hondea la bandera francesa debe ser representado en el interior de un sistema de forma federal, en la cual la metrópoli será una parte y en la cual los intereses de cada uno se podrán hacer oír (*Ibid.*).

... Salaberry, como Arbelbide, Abeberry o Labèguerie... no las habían olvidado.

* * *

Pero, al margen de los debates de la época, a juicio de URTEGA (2005) las consecuencias de la Guerra de Argel son mayores en el largo plazo. Tras apuntar que

¹⁹⁵ A modo de ejemplo de la evolución del pensamiento de Salaberry pueden resultar de interés dos textos redactados para la Revista Gure Herria: concretamente, SALABERRY (1952): *Du régionalisme à l'Internationalisme*, y SALABERRY (1967): *L'aliénation basque*.

en Iparralde la descolonización en general y la Guerra de Argel en particular han jugado un rol preponderante en la emergencia y afirmación de una reivindicación nacionalista vasca... URTEAGA (2005: 118) cita a Abeberry:

Las guerras de Indochina y sobre todo la de Argelia han propiciado la vinculación de jóvenes vascos con el colonialismo, volcándolos a combatir en su casa, remarcando que, *in extremis*, el Gobierno francés ha optado por la autodeterminación para Argelia, rechazándose a los vascos (...).

La influencia de la Guerra de Argel, que había visto la participación de muchos vascos (...), será considerable en nuestra toma de conciencia nacional, ante un pueblo que lucha por su independencia.

A juicio de URTEAGA, esta identificación descansaría en varios elementos. Por una parte, el acceso a la independencia de 7 colonias francesas a comienzos de los 60 *muestra por encima de todo la fragilidad y vulnerabilidad de los Estados* —de la que ya nos hablaba Garat—, *que dejan de ser intocables e irrefutables*. Se sugiere, así, que las estructuras políticas existentes son transitorias y no durables, *lo que tendría como efecto llevar al orden de lo posible la pretensión de las diferentes minorías nacionales para acceder a la autonomía, sino a la independencia. De ahí que se explique la simultaneidad de las reivindicaciones nacionalistas entre los Bretones, Corsos y Occitanos (Ibíd., 119)*.

Por otra parte, la identificación entre Argel e Iparralde se asienta a juicio de URTEAGA en la común pertenencia de estas naciones al territorio francés, y más concretamente —señala—, *a la similitud de la situación de su débil desarrollo económico y de la dependencia política en relación con la metrópoli*.

Se puede decir, a este respecto, recordando a Larzabal, que la lucha de los países del Tercer Mundo por su independencia ha acrecentado el peso de estas similitudes con las aspiraciones de las minorías nacionales de Francia. Y es precisamente en la toma de conciencia de estas similitudes donde encontraremos el origen, primero entre los militantes estudiantes, de la idea nacionalista; noción a través de la que se definirán desde ese momento (URTEAGA, 2005: 119).

De igual forma, es interesante subrayar la importancia que establece URTEAGA en la hiper-politización de los círculos estudiantiles franceses en el periodo de la Guerra de Argel —muy mediatizados por el pensamiento de izquierdas—, ya que en esta politización se encuentra el fermento que, en parte, explica la explosión de mayo del 68. En este sentido, a juicio de URTEAGA, Iparralde no escapa de esta dinámica de politización, lo que se explicita en la radicalización e izquierdización de un movimiento abertzale que pronto estalla en pedazos en una constelación de colectivos, cada cual más radicalizado.

Hecho este apunte, podemos avanzar un paso más en la cuestión económica, y sobre todo en la influencia que sobre algunos jóvenes de Iparralde tiene la fusión entre las posiciones federalistas y las valoraciones sobre la situación colonial que viviría también Euskadi. SARRAILH DE IHARTZA (1973) tiene preparada la receta: la independencia. Solo nos falta, entonces, dar un salto más para entrar en una nueva estación, la del nacionalismo organizado. Ese nacionalismo que tanto miedo daba al Ministro de Instrucción Pública en 1897 está a punto de eclosionar.

8.2.3. *El colonialismo interno y «Vasconia»*

La reflexión sobre el modelo de desarrollo económico en Francia y sus consecuencias sobre las periferias va a surgir a mediados de la década de los sesenta de la mano de los estudios de Lafont, especialmente gracias a obras como *La révolution régionaliste*, Gallimard: París, 1967; *Le Sud et le Nord: dialectique de la France*, Toulouse: Privat, 1971b; *Où en est la région: la contestation* (Guy Héraud, Robert Lafont, Marcel Loichot), Toulouse: Publication de l'association toulousaine de recherche et d'étude en sciences politiques; o *La Revendication occitane*, Paris: Flammarion, 1974.

El comienzo del primero de sus trabajos es claro y contundente:

Los problemas franceses que el presente libro aborda han sido objeto de considerables discusiones desde hace quince años. Nadie ignora ya en Francia que la economía y la vida social de numerosas regiones del territorio presentan rasgos mórbidos, generalmente agrupados en un marco que se caracteriza por el subdesarrollo. Al mismo tiempo se ha puesto de manifiesto una de las causas del mal: la centralización administrativa, tan vieja como la propia Francia, pero que en los últimos ciento cincuenta años ha tomado aspectos delirantes (LAFONT, 1971: 5).

Pero este subdesarrollo regional adquiere con Lafont nuevos tintes, ya que se explica desde un concepto *que sigue todavía ofendiendo al prejuicio francés*, pero que es utilizado con naturalidad en la época por personalidades como René Pleven en su obra *Avenir de la Bretagne: el del colonialismo interno* (LAFONT, 1971: 119), la *expresión más cómoda que hemos podido concretar para la reflexión que ahora nos ocupa a la hora de definir un cierto número de procesos económicos cuya envoltura perceptible es el subdesarrollo regional*.

A este respecto, es conveniente no olvidar el adjetivo *interior*... Dicho término subraya que los procesos en cuestión dividen en colonizadores y colonizados una masa humana que tiene los mismos derechos cívicos. El habitante de la región francesa colonizada no es un argelino en los tiempos de la colonización francesa (...). Por tanto, si el ciudadano regional protesta contra una injusticia que le es impuesta lo hace en tanto que ciudadano nacional francés, subrayando así que el contrato (que le liga al Estado) ha sido mal entendido, que se ha convertido en un instrumento opresivo, cuando debía ser un instrumento para la emancipación. Hay que ir más lejos: el hombre regional sólo protesta pocas veces y bajo el peso de los hechos. Al participar de la ideología centralista que le ha sido inculcada sólo representa una conciencia alienada (...). El colonialismo interior lleva ineludiblemente a la auto-colonización (...) Las regiones menos desarrolladas (...) se ven obligadas a fabricar las poblaciones más alienadas al mismo tiempo que se empobrecen: segregan los propios medios para la destrucción del espíritu regional. No es casualidad el hecho de que el cuerpo de funcionarios franceses comprenda tantos corsos y occitanos (LAFONT, 1971: 120-121).

Con estos mimbres, en la década de los setenta, numerosos estudiosos vascos del norte redundan en las tesis sobre la situación colonizada de Iparralde. Tal es el caso de *Beltza* (LÓPEZ ADAN) en «Ipar Euskal Herria: 150 urte historiari gabe (1789-1934)», *Saioak*, año 2, n. 2 (1978) pp. 99-135; o, en parte, el de la respuesta de CHARRITTON a éste, en «Historiari gabeko Ipar Euskal Herria?», en *Jakin*, 2, aldia

9 urt. - martxoan 1979, p. 22-26; de igual forma, encontramos este poso en GOYHENETCHE, *L'oppression culturelle française au Pays Basque*, Elkar, 1974 e *Histoire de la colonisation française au Pays Basque*, Hendaya, 1975; también en DAVANT, *Aberri eta klase burruka Euskal Mugimenduan*, Elkar, 1977. Pero quizá el mayor impacto internacional de esta tesis vendría de la mano de Jean Paul SARTRE, en su prefacio a la obra de HALIMI, *Le procès de Burgos* (Gallimard: París, 1971: 8):

Y es que, a juicio de SARTRE (1971), Euskadi puede ser un claro ejemplo de nación colonizada, bien sea desde el punto de vista económico, cultural o político. Así, SARTRE asume en parte los principios del nacionalismo radical, considerando que la lucha de «liberación del pueblo» vasco ayudaría a la «liberación social» a nivel mundial. Y aunque las referencias a Iparralde son escasas —centrando su análisis esencialmente en el caso español— (IZTUETA & APALATEGI, 1974), sin embargo, es indudable que este texto tiene un importante valor legitimador para las jóvenes generaciones nacionalistas de Iparralde, algunos de los cuales, solo dos años después, comienzan a practicar la violencia de la mano de Iparretarrak. De hecho, el propio Sartre participa con decenas de estos jóvenes en alguna de las huelgas de hambre que sacuden al sistema político del norte en los 70, protagonizadas en defensa de la comunidad de refugiados de ETA.

Pero el rastro de estas perspectivas colonialistas podemos encontrarlo mucho antes, justo en el momento en que nace el movimiento abertzale en Iparralde: en la obra de KRUTWIG, *Vasconia*, escrita bajo el seudónimo de Fernando SARRAILH DE IHARTZA (1973).

Sufragado por Mingolarra, quien años antes había apoyado las empresas políticas de Legasse, fue escrita y editada en París, y no en Buenos Aires como apunta su primera edición. Como decimos, la influencia de *Vasconia* en las nuevas generaciones abertzales es determinante, y en parte explica la posterior y definitiva ruptura entre ETA y el PNV. Además de realizar una demoledora crítica de la actitud del nacionalismo tradicional, KRUTWIG explora una nueva historia de Vasconia a partir de los principios metodológicos del marxismo. Finalmente, en su último capítulo, *Bellica*, presenta una estructura de lo que debería ser un movimiento guerrillero urbano, y que, a grandes rasgos, es asumida por ETA en *Insurrección en Euskadi*, editada tras la asamblea celebrada en el local adquirido por Legasse, en el número 14 de la rue Cordeliers de Baiona. Un mes más tarde de este acontecimiento KRUTWIG es expulsado de Francia. Curiosamente, años antes, el que sería miembro de Euskaltzaindia, había definido a la organización de los jóvenes Madariaga, Del Valle o Txillardegi como *Euskal Tenebrosoen Alkartasuna* (ETA), en irónica alusión a su actitud enigmática en el exilio vasco-francés.

Pero, más allá de la importancia de *Vasconia* en ETA, nos interesa en este caso la forma en que la obra se manifiesta como la primera y más acabada expresión de las tesis colonialistas, aplicada al conjunto de Euskal Herria, y más concretamente a Iparralde. En cualquier caso, KRUTWIG, en una concepción pan-vasquista de la historia vasca, extiende los dominios de Vasconia hasta Aquitania por el norte, y Aragón, parte de Santander, la Rioja, etc... por el sur; en este sentido, no habla de Iparralde

como tal, sino que se refiere a las tres provincias, incluidas junto al Bèarn y Aquitania —que también reclama como tierras vascas—, en el «Ducado de Vasconia».

Un movimiento nacionalista vasco asentado sobre claves étnicas tendrá que reclamar, desde el punto de vista histórico, el restablecimiento de una Euskadi que incorpore la vieja Navarra y el Ducado de Vasconia.

En una historia del Ducado de Vasconia se trata no solo de Armañac, Labrit, Nebuzan y Foie, sino así mismo Laburdi, Zuberoa, Bearn y Baja Navarra y, por otra parte, la historia de Navarra trata a la Baja Navarra como parte integrante de este reino y a los territorios de Bearne, Foie, Nebuzan, etc... como partes de la Corona de Navarra (...).

No cabe duda de que, históricamente considerado, el futuro Estado libre vasco deberá comprender al Sur de los Pirineos y al Norte todos los territorios que correspondieron a la Corona de Navarra y al Ducado de Vasconia. Y todo ello porque desde el punto de vista etnológico, los gascones son vascos (SARRAILH DE IHARTZA, 1973: 97).

Las tesis centrales del texto, en lo que a Iparralde afecta, pasan pronto a convertirse en varios de los ejes discursivos del movimiento Enbata.

Primero, la situación de Iparralde es propia de un territorio colonizado, cuyo origen se encuentra en una Revolución Francesa que KRUTWIG reinterpreta desde nuevas claves, alejadas del clericalismo martiriológico que convertía a Iparralde en expresión colectiva de la bondad cristiana frente al imperio del Terror. Con KRUTWIG comienza a releerse la historia de la Revolución desde claves colonialistas, lo que se continua en Enbata, que en sus primeros números dedica un destacado espacio a este fenómeno (especialmente el Enbata 19, centrado en la figuras de los hermanos Garat).

Vasconia entre Pirineos y Garona está sometida a un régimen colonial, sus habitantes son tratados peor que los negros de África (*Ibid.*, 176).

* * *

La política de expoliación colonialista viene siendo practicada por Francia y España de forma muy ladina en Vasconia, desde el momento en que de una u otra forma controlan el sistema jurídico y económico del país (*Ibid.*, 177).

* * *

Francia jamás tuvo simpatía por la Vasconia Ducal. Esta región apartada nunca fue juzgada otra cosa que un apéndice de la *Grande Nation* que avasallaba en nombre de París a los pueblos colonizados dentro del hexágono.

No será necesario recordar la infamia que para la Revolución Francesa representa el que en sus comienzos introdujese en estos departamentos medidas que sirvieron de émulo a Hitler. No era el régimen francés menos criminal que aquél que siglo y medio más tarde iba a avasallar a Europa. Los hechos se olvidan... por eso convendrá recordar que ya en 1794 los franceses aplicaron en Euskalherria normas genocidas como las hitlerianas contra los judíos.

En nuestra tierra la tiranía francesa desterró (3-III-1794) a la fuerza a poblaciones enteras como Sara, Itxassou, Azkain y más tarde Biriatu, Cambo, Ezpeleta, Makaia, Mendiondo, Luhosoa, etc... por el grave delito de ser vascos y no importarles ni mucho ni poco, sino nada en absoluto, la engreída honra de ser franceses!!! (*Ibid.*, 185).

Y es que, esta Revolución, además de ejemplificar el «odio de Francia» contra los vascos, sienta las bases de un proceso de aculturización que acompaña a todo proceso colonizador:

La Revolución francesa fue un desastre para todo el país bascón, fue una flecha de curare introducida en el cuerpo de Vasconia, que lo iba a paralizar hasta matarlo por asfixia. Hoy estamos por eso obligados a practicar una fuerte operación para eliminar ese veneno francés que mata a Vasconia, la incapacita y la sigue conduciendo con mano segura a la muerte. El mayor enemigo de Vasconia al Norte de los Pirineos se llama Francia. Y separarse de ella, separar ese conducto por el que se le está inoculando el mortífero veneno... es una necesidad vital para Vasconia (*Ibid.*, 186).

De la misma forma, en el proceso de incorporación de los territorios vascos a Francia, el sistema centralista de ordenación del territorio así como la condena al exilio de las élites locales redundan en el fortalecimiento del sistema de dominación colonial:

La formación de los departamentos ha sido la causa profunda de la muerte lenta de toda esta región. La culpa que tiene el centralismo y la patriotería francesa en la muerte de Vasconia es inmensa. La pérdida de la independencia de Navarra fue el desastre mayor que le sobrevino a este pueblo. Al desaparecer el Parlamento de Navarra de Pau se mató a la aristocracia local. Los mejores hijos se vieron obligados a emigrar. Pau pasó de ser la cabecera de un reino, ratón si se quiere, a ser la cola desatendida y explotada en beneficio de la cabeza del León parisino.

Navarra perdió a sus más activos hijos. Ahora, sin la posibilidad de ganar la vida en su propia tierra, dejaron de ser cerebro para convertirse en callo en los pies de un Estado, que por no ser el de ellos, aún, los maltrataba. Se les convirtió en descendientes de los mismos *ancêtres gaulois*, como posteriormente a los negros de África; lo cual en verdad convirtió a los Vascones en un pueblo sometido al colonialismo. Se intentó convertirlos en traidores a su sangre y orígenes. Se quiso hacer de ellos siervos de los francos.

La última capital de Navarra, la ciudad de Pau, nos muestra claramente el desastre que significó la pérdida de su independencia. En 1790 trabajaban en Pau 160 mercaderes, 70 sastres, 40 costureras, 26 peluqueros, 76 zapateros y 689 domésticos. En 1793 todos ellos habían perdido sus empleos. La capital de Navarra perdió en un año 1/6 de su población, fracción que además corresponde a lo más selecto de la nación (*Ibid.*, 187).

Así, tras analizar el tejido económico de Vasconia continental a lo largo de la historia, deja para el final la descripción de la dura realidad que atraviesa Iparralde en esa época:

Así pues, venimos a hablar de las Forjas del Adur, que mucho tiempo atrás constituían la empresa básica de toda la región con sus 1.800 obreros y asalariados. Esta empresa, ante la poca rentabilidad y las exigencias del Mercado Común cerrará sus puertas en el curso del año 1964. Sin duda, el pretendido plazo que obligará a la em-

presa a mantener su actividad será reducido, cuando los ánimos se clamen, lo cual sucederá pronto y fácilmente en un país que aún no está animado por la llama vivificante del nacionalismo vascón. (...) Otra sería la situación de esta empresa en una Vasconia reunificada, integrada o no en el Mercado Común (*Ibid.*, 170).

No extraña, en consecuencia, que la alternativa sea la emigración, con las consecuencias dramáticas que entraña para la conciencia nacional desde la perspectiva de KRUTWIG:

Así, la región hoy llamada S.W. de Francia es un País que tiende a despoblarse, y que este éxodo aumentará con los planes que actualmente prepara el Gobierno de París. Con el éxodo se produce una hemorragia de la savia nacional y Vasconia queda rebajada al status de una colonia. Esta consunción no será frenada, si no se cambiare el clima mental de la gente, ya que el progreso técnico y económico, del que depende el progreso social, tiene siempre su raíz en una concepción mental (*Ibid.*, 167).

El segundo de los elementos centrales del discurso de KRUTWIG, que tiene gran impacto en los abertzales de Iparralde, es una concepción según la cual, la división de Euskal Herria en dos estados impediría el flujo natural de relaciones económicas que garantizaría su desarrollo local. De forma que, como veremos, la propuesta federalista de Enbata se asienta en el refortalecimiento de los lazos entre ambos lados de los Pirineos, previa puesta en marcha de una Euro-región económica que, años más tarde, es abanderada no solo por los nacionalistas sino por las fuerzas vivas y el cuerpo electivo de Iparralde (CDPB, 2003b).

La existencia de la frontera de la vergüenza y el deshonor, que trazada sobre el Bidasoa y los Pirineos divide a nuestra patria en dos partes, ha impedido que se desarrolle una economía que una a ambos lados de la patria. La creación de un centro industrial y bancario potente en Bilbao ha servido para unir las fuerzas de la Vasconia meridional (o Vasconia Navarra) y crear el sentimiento de unidad que debe caracterizar a toda nacionalidad. La frontera del Bidasoa ha impedido en gran parte que este natural sentimiento pase al otro lado, así como que la Vasconia Ducal pueda participar en el desarrollo industrial común.

Una industria al Norte de los Pirineos podría beneficiarse de la proximidad de Gipuzkoa y Bizkaia. El gas natural de Pau podría ser empleado en Bilbao en vez de ser transportado al Norte de Francia y se podrían crear centros industriales en torno a esa fuente energética. El gas de Lacq se acabará algún día no muy lejano, y también se acabaría si lo emplease solamente la industria vasca, una vez desaparecida la frontera del Bidasoa. Pero habría una gran diferencia, que en una unidad económica vasca, en torno a Lacq se habrían creado nuevas industrias, que una vez agotado el yacimiento, seguirían con su vida independiente, mientras que aplicando a esta región el sistema de explotación colonialista con la exportación de materias primas, como hoy sucede, cuando se acabe el gas se habrá expoliado a la región del tesoro que tenía en el subsuelo, sin que se deje ninguna fuente de riqueza.

Por otra parte, existiría la posibilidad de que la zona industrial de Bizkaia y Gipuzkoa se extienda hacia el Norte y que, apoyándose sobre el complejo ya existente, se desarrollasen nuevas industrias en Laburdi y el valle del Adour. Además, que la misma Burdeos podría beneficiarse ampliamente de esta proximidad de las industrias vascongadas (*Ibid.*, 166).

Tercero, y corolario del anterior, la solución para Iparralde pasa por un Estado vasco reunificado, como demanda Enbata en Itsasu en 1963:

En la actualidad está produciéndose en Vasconia aquella máxima marxista de que la evolución industrial convierte al rico en más rico y al pobre en más pobre. La única solución para que la Vasconia Ducal, en lugar de convertirse en más pobre, logre dar un giro de 180° al timón y pase a recuperarse es que se produzca la reunificación de las dos Vasconias. Esta reunificación e independencia será asimismo provechosa para las industrias vizcaínas y guipuzkoanas, que encontrarán así libre el camino de su natural expansión, aumentando la zona industrial sin que las fronteras se lo impidan, como impiden las montañas, pero que no pueden ser suprimidas, pues estas son naturales, mientras que las fronteras de los estados son artificiales (*Ibid.*, 167).

* * *

La única solución para que no se convierta en un entero desierto esta región que la patriotería francesa somete a la expoliación colonialista, es la creación de un Estado independiente de Vasconia, en los límites que presentamos en la presente obra (*Ibid.*, 176).

Cuarto. Teniendo en cuenta que uno de los elementos centrales del colonialismo es la aculturación de sus poblaciones, la solución pasa en Iparralde por una dinámica de recuperación de la conciencia vasca asentada en el sentimiento de pertenencia:

Francia robó, desangró e hizo degenerar a la Gascuña. Lamentablemente en esta parte de Vasconia no se dio una reacción como la de Iparragirre, Arana-Goiri, Campión y otros patriotas que hicieron vibrar el alma nacional al otro lado de la frontera cuando iban a registrarse condiciones parecidas.

La explotación material de la Vasconia Ducal fue seguida por el embrutecimiento, falta de sensibilidad nacional y prostitución étnica en todas partes. Así, degradada nacionalmente, ya ni se rebelaba contra el *souteneur* y se dejaba explotar innoblemente por unas limosnas que recibía de lo que se le había expoliado. Se ve ir mendigando a los vascones a París, cuando tienen derecho a reclamar lo que es suyo, reivindicando la honra nacional para convertirse en hombres que trabajan y ganan dignamente sin tener que acudir a la prostitución nacional para poder vivir (*Ibid.*, 188).

Así, KRUTWIG, no da concesiones en su durísimo análisis al desarrollo de la conciencia vasca en Iparralde:

Habiendo oído hablar en las escuelas que Francia es el ombligo del mundo y que la *Grande Nation* nunca perdió una batalla, han llegado a tener en sus cabezas tal desorden de conceptos que han olvidado su propia personalidad, y han pasado a ser franceses de quinto orden. Por culpa de la escuela francesa se hallan mentalmente tan empequeñecidos que no saben ni pensar en orden europeo. La fatuidad de la escuela les ha pasado a los huesos. Están convencidos de que la única literatura que en el mundo cuenta algo es la francesa (...).

Una evolución del sentimiento de pertenencia en el que los notables locales, el clero y el turismo habrían ejercido un papel importante...

Esta insolencia francesa se suele combinar en los eruditos locales con una estrechez de miras o miopía intelectual, debidos a que esta región agrícola es lo más atrasado de

toda la República. Los cabecillas no suelen tener otros mundos que el limitado por las cuatro montañas, ignoran que a este lado de la frontera existen fábricas.

* * *

Lo que existe en el País Vasco es una aristocracia de médicos, curas y algún boticario. Por lo demás, los mismos curas vascos suelen ser frente al clero progresista francés, bastante cerriles, con lo que una vez más contrastan con el clero vasquista del país bajo dominación española, donde el clero vasco se ha conquistado la fama de clero rojo (*Ibíd.*, 304).

* * *

La vida de la parte costera del país se reduce al turismo, industria que ha traído a gente mejor preparada de Francia y ha hecho descender a los vascos en su propio país a ser... camareros y criadas. Así pues, emprendiendo a servir, el País Vasco francés se ha convertido en una escuela de criadas. En París son conocidas las buenas *boniches* vascas y los oficiales del ejército saben apreciar los buenos servicios de los ordenanzas vascos. El turismo ha rebajado al pueblo vasco a una casta de camareros, limpiabotas, muchachas y cocineras. Lo poco que aun sobresale son los propietarios de tabernas y bares en el interior del país, pues hasta los bares elegantes no son propiedad de los vascos.

La consecuencia, en palabras de KRUTWIG, es brutal y raya con el insulto hacia los ciudadanos del norte:

No hay duda de que el estado espiritual de este lado del País Vasco ha caído mucho. Apenas se puede hoy nadie figurar que Laburdi haya podido ser la Ática vasca y que el mejor euskera provenga justamente de la región de San Juan de Luz y Sara. Para que este contraste sea aun mayor, los eruditos locales empiezan a desechar su bella lengua, y más de un escritor redacta sus obras en alguna forma rústica de la lengua porque dicen apreciar lo rudo, tosco y jebo. Una tal población bien se comprende que tenga hoy mentalidad de crustáceo. Labor del nacionalismo progresista será traer a la luz a las mentes de estas pobres gentes y hacer de ellos, o por lo menos de sus descendientes, entes humanos dignos de este nombre (*Ibíd.*, 305).

Sin embargo, paulatinamente comienza a sedimentar un discurso vanguardista que debe ser certero a la hora de enfocar la estrategia nacionalista...

En esta parte de Vasconia tampoco cabe presentar el problema vasco a base de factores necesariamente lingüísticos, ya que este país está sometido a una desnacionalización fuerte desde hace siglos. Un planteamiento lingüístico habría de limitar Vasconia aun más, ya que se quedarían fuera de ella Biarritz, Anglet, Baiona.

El planteamiento del problema vasco no puede tener en esta parte de Vasconia otra forma que la llamada «psicológica», que, por lo demás, es el planteamiento válido para Europa. Consistirá pues, en despertar la conciencia de todos aquellos individuos que por una razón u otra tengan motivos para corresponder a la comunidad nacional vasca.

Cabrá responder a la pregunta de ¿quiénes son vascos? con: aquellos que sienten serlo. La nación vasca será pues esta conciencia que tendrá su base en la infraestructura de factores nacionales. Estos factores, como los hemos expuesto, son el idioma, la raza, la cultura, intereses espirituales, intereses económicos, historia, etc... (*Ibíd.*, 303).

Todavía recordamos cómo hace bastantes años, un profesor que nos introducía en clases de marxismo, a la hora de fijar en nuestra cabeza dos conceptos determinantes, el de superestructura y el de infraestructura, utilizó la metáfora de la cerveza. Nos dijo, y nunca olvidaremos, *¿de qué se compone una buena caña?, evidente, de cerveza y espuma. Pues bien, queridos, esto es como la teoría marxista: dependiendo de cómo sea la cerveza (infraestructura), lo que está encima, la espuma (o superestructura) será de una forma u otra, más o menos blanca, más o menos espesa. Y la espuma (superestructura) es importante, pero, ¡que os quede clara una cosa!, sin cerveza no hay caña ni espuma, de la misma forma que sin infraestructura no hay superestructura, o sin conocer la economía no hay quien comprenda la ideología, la cultura, etc...* De ahí que KRUTWIG trate de desentrañar los elementos que esconde la cerveza (análisis social, cultural, económico...), para buscar la forma de la «espuma»: el sentimiento de pertenencia en Vasconia, y en consecuencia, en Iparralde. El idioma, la raza, las costumbres, los intereses espirituales y económicos son los que explican la forma histórica que asume la conciencia vasca... O en el caso de Iparralde, su falta de conciencia...

Pero, al margen de estas disquisiciones teóricas, lo importante es que KRUTWIG centra el debate en la voluntad, lo que es recogido por Enbata, que desde sus primeros momentos va a mostrar una clara actividad inclusiva (frente al exclusivismo del primer nacionalismo de Hegoalde) (re)forzado por una realidad local que obliga a ampliar los límites étnicos con un discurso instrumental e incluyente.

Quinto. Para recuperar la conciencia nacional se debe hacer frente al sistema político clientelar sobre el que se asientan las relaciones de poder en este territorio. Un tema que siempre está presente en el abertzalismo de Iparralde, que coloca a estos notables en el centro de sus críticas:

En esta parte, los euskaldunes y gascones corresponden a las gentes más reaccionarias del Estado francés, ya que París viene significando desde la Revolución el progreso. El sentimiento vasquista se recluye cada vez más y llega a oponerse a los hermanos romanizados, los gascones. Este conservadurismo a ultranza crea entre los vascones una especie de kabilismo, que los hace incapaces de resistir las fuerzas de la desnacionalización.

Por ello, los grupos interesados en conservar una fuerza de choque reaccionaria fomentan en cierto grado las culturas de estos pueblos, pero solo hasta el límite de que sus lenguas no puedan convertirse en vehículo de las ideas avanzadas que, según ellos, envenenarían a estos pueblos. El pueblo cae así en un sopor de estulticia o en una rebelión contra este suministro de drogas mortíferas rechazando junto con éstas el instrumento y vehículo de tal sopor, es decir, su lengua materna: desnacionalizándose (*Ibid.*, 264).

Es comprensible, en consecuencia, el difícil camino que ha tenido que recorrer el abertzalismo en Iparralde:

Al Labort llega el nacionalismo vasco primeramente hacia 1933 con un movimiento llamado Aintzina. No echó fuertes raíces en ese momento, porque el centralismo francés todavía seducía a los vascones.

Pero la situación cambia a mediados de siglo. La añoranza de Garat (el moderno) por los tiempos pasados es retomada por KRUTWIG:

Tan solo con la ocupación alemana y con la derrota producida por las fuerzas francesas ante los alemanes, dejando abandonado todo el territorio, se derrumba el mito que en las escuelas venía predicándose a los niños. Esta derrota sufrida por el imperialismo francés fue tan grande que dejó a los patrioterros franceses centralistas en tal gran ridículo que perdieron todo el prestigio ante los pueblos por ellos sometidos al colonialismo (...).

Desórdenes internos de la política francesa trajeron al poder a diferentes gobiernos (...) En éstos surge la rebelión argelina (...) El estado centralista da autonomía a las regiones francesas de fuera del hexágono, que en el proceso de descomposición (de Francia) acabarán desgajándose enteramente de la antigua metrópolis. El remedio de la *Commonwealth* francés, que el nuevo autócrata (de Gaulle) se crea con un número elevado de nuevos jefes de Estado, que al igual que en la Corte de Luis XIV debían girar en torno al Rey Sol, como los planetas que dan vueltas al astro Rey, no aguanta el embate. El sol se quedó sin planetas. El nuevo Jefe del Estado logra embobicar a la población del Hexágono suministrándoles el opio moral. Su política no puede ser más desastrosa desde el punto de vista del nacionalismo francés. El General de Gaulle pierde todo el imperio... Y hasta la región de Argelia, que había sido declarada parte integrante de la metrópolis, se desgaja y se hace independiente (...) Pero el pueblo francés sigue más embobicado que nunca y el autócrata, por un procedimiento en apariencia democrático a base de referéndums, se hace plebiscitar una y otra vez.

En la metrópolis, los bretones ya no quieren contemplar a París como el centro espiritual o polo de atracción. Gustarían separarse de su campo de fuerza. Su voz es silenciosa aún por la brutal represión que las leyes facultan a las fuerzas del Estado. Por ello, tanto los nacionalistas vascos del norte como los bretones se sirven de un truco, que se llama europeísmo, que consiste en decir que no aspiran a separarse de Francia, sino solamente a buscar una solución bretona o vasca satisfactoria. Se trata pues de una solución en el marco de la futura estructuración europea a la que las autoridades francesas, celosas guardianes de lo que conquistaron robando, no pueden oponerse (*Ibíd.*, 302).

De ahí que el escritor afincado en Iparralde no pierda la oportunidad para interrogarse por un nuevo movimiento, todavía poco definido, que nace por esas fechas:

Últimamente ha surgido en el País Vasco norteño un movimiento nacionalista llamado según una agrupación de estudiantes, que al principio actuaba en Burdeos. Su nombre es Enbata. Publican una revista mensual con este título que al parecer ha tenido buena acogida. Su posición es netamente nacionalista, aunque en algunos puntos parece poco clara. Las reclamaciones de Enbata se limitan en principio a pedir una cierta autonomía para Labort, Baja Navarra y Sola. Sus fines propiamente dichos se desconocen. No se sabe si se trata de un partido o de una secta carbonaria. En su psicología se asemejan mucho a la actitud misteriosa de ETA, de la que al parecer son una sección. Por una parte, en su publicación se insiste mucho en la necesidad del empleo de la lengua vasca, pero lamentablemente, en esto siguen el ejemplo del PNV de otro lado de la frontera; ya que su revista está por entero redactada en francés.

En una reunión que celebraron recientemente en Itxassou decidieron convertirse en movimiento político (*Ibíd.*, 293).

Podríamos tener dudas del alcance real de «Vasconia» entre unos jóvenes militantes de Iparralde que pocos años antes habían comenzado a dar sus primeros pasos en política de la mano de Enbata. Tal y como ya hemos apuntado, sabemos, y así lo

han confirmado los protagonistas, la importancia de este texto en ETA. Y aunque no hemos recogido testimonios que confirmen ni desmientan este extremo entre los activistas de Enbata, no nos cabe duda de que resultaría muy complicado que no lo conociesen. De hecho, KRUTWIG va a mantener una estrecha relación con Legasse y Mingolarra (quienes se autodenominan como KLM, en honor a las iniciales de sus apellidos). Marc, por su parte, participa en el Aberri Eguna de Itsasu de 1963, del que habla KRUTWIG. Y a lo largo de su vida va a mantener una estrecha relación con los miembros de Enbata hasta el punto de que la casa comprada para desarrollar sus actividades, posteriormente es utilizada como sede del semanario nacionalista: la misma casa situada en la *rue des Cordeliers* 14, en la que se celebra la asamblea de ETA en la que se acepta el modelo insurreccional.

Sin embargo, hay un curioso dato que podría confirmar la hipótesis sobre la vinculación entre los miembros del primer movimiento nacionalista de Iparralde y KRUTWIG. Así, el mapa que publica Enbata en su número 12 (marzo de 1962) bajo el título, *La Europa que preconizamos*, y en el que se reflejan las nacionalidades existentes en Europa, y más concretamente, en una Francia que casi desaparece —quedando reducida a una pequeña proporción del territorio cercano a Paris...— es el mismo que KRUTWIG presenta en la página 213 de *Vasconia* (II Edición, la primera Edición tiene fecha del 15 de agosto de 1962), con la diferencia de que éste coloca los nombres en castellano, y amplía los límites de Euskal Herria a su antojo. ¿Coincidencia entre dos personas que se dedican a dividir Europa gracias a una plantilla de la época?: no lo creemos porque los trazos, a excepción de los que limitan Vasconia / Euskal Herria, y algún que otro añadido en el caso del de Enbata (Normandía, Galiza, Andalucía...), son muy similares. De forma que la pretendida distancia que ponía KRUTWIG respecto de Enbata parece que no era tal; probablemente se tratase de un intento de despistar a las autoridades franquistas sobre la localización del autor (junto al seudónimo y el falso lugar de edición). En definitiva, este mapa parecería apuntar a que entre KRUTWIG y los activistas del joven movimiento había, cuando menos, contacto. El suficiente como para que los segundos conociesen el texto firmado por Sarrailh de Ihartza.

Al margen de esto, creemos que este libro va a ser importante en la evolución del pensamiento de los jóvenes que toman las riendas de Enbata. Como hemos visto, se presenta una visión colonialista que subyace al discurso federalista que abraza Enbata; se señalan unas élites que los nacionalistas denuncian poco después por su inoperancia; se apunta la importancia del turismo y la emigración en la crisis económica e identitaria vasca; se asume una concepción que rompe con el clericalismo conservador del PNV; se apuesta por una reunificación vasca asentada sobre factores económicos, que explican la posición de Enbata en torno a una euro-región económica vasca; se apuesta por un modelo abierto de identificación nacional y aunque no se reniega del elemento racial, se subraya la importancia de la voluntad; y, finalmente, se mitiga el peso de la lengua en el despertar de una conciencia que debe asentarse en un trabajo político.

En cualquiera de los casos, no queremos acabar ese apartado sin mencionar una serie de datos que redundan en las hipótesis de KRUTWIG. De hecho, éste, aunque

desde una posición dogmática y en ocasiones poco rigurosa y excesivamente beligerante, va a atinar en la descripción de una serie de elementos que van a estar entre las preocupaciones prioritarias de la población local, y especialmente de una serie de jóvenes que habían descubierto su conciencia nacional... en el exilio estudiantil o laboral.

Así, resulta útil la descripción de ARBELBIDE (1996) sobre las condiciones socio-económicas de la época. Este cita un estudio de la Cámara de Agricultura del que se desprende que en 1965, de 1.011 baserris existentes en las comarcas de Hazparne y Bastida, sólo 715 contaban con agua, 520 no tenía baños, y solo en 113 había una ducha, en 144 una nevera, en 56 había televisión, y en 9 teléfono. Solo 372 casas contaban con coche y 198 con tractor para responder a las necesidades de unas 41.000 ovejas y 7.000 vacas. De igual forma, en 1962, de 1.212 casas de Garazi y Baigorri, solo 348 tenían baño y ducha, en 157 no había luz y en 320 era muy débil. 281 jóvenes estudiaban en el Liceo y 45 en la universidad. Debían hacer frente a las necesidades de 62.800 ovejas. Igualmente, en Heleta, de 82 baserris, solo 26 tenían agua caliente, 11 nevera, 9 coche y 5 tractor. Y sigue con los datos de Atharratze... afirmando que éstos *no son datos del pasado siglo. Jóvenes que hoy en día tienen 30 años nacieron en esas casas* (ARBELBIDE, 1996: 76).

No extraña, en consecuencia, que desde determinados ámbitos se trate de poner freno a esta tendencia a la decadencia en el País Vasco Interior. Así, debe subrayarse el esfuerzo jugado por algunos círculos cristianos, encabezados por Charritton, que tratan de poner en marcha una red de formación técnica a los baserritarras en la que toman parte personalidades que como Davant pronto van a volcar su actividad hacia el ámbito político de la mano de Enbata. De la misma forma, debe apuntarse el trabajo realizado en este periodo difícil por el Diputado Errecart, que pone en marcha desde 1955 una serie de medidas en Amikuze que posibilitan que en solo 8 años se incremente en un 30% el número de hectáreas dedicadas a la producción agrícola: de 131.000 pasan a 170.000 en 1963. De igual forma, nace la sociedad Lur Berri, que en 1959 comienza su andadura con 20 empleados, alcanzando en los noventa la cifra de 250.

Tampoco es mejor la situación industrial: en 1962 se cierra la fábrica St. Gobain en Bokale, y otra más en 1965; en Mugerre otra empresa química es abandonada en 1966. En dos años se pasa de 1.700 obreros en Maule a 1.170. En 1967 se pierden 500 empleos en Hazparne, otros 500 en 1968. Ese año cierra una fábrica de armas en Baiona, dejando sin trabajo a 120 empleados. En la costa, se pierden 7 empresas conserveras en este periodo, y en 10 años el número de empleados pasa de 1.550 a 1.100. En 1963 se reduce el cupo de toneladas de pesca en 5.000... (ARBELBIDE, 1996). No extraña, en consecuencia, que éste sea un periodo de importante movilización obrera por toda la geografía industrial de Iparralde: 2.000 personas se concentran ese año en el puerto de Donibane, comienza una huelga en Hazparne, se celebran manifestaciones en Baiona, Biarritz, Anglet, Bokale...

Es lógico que en este clima de conflictividad social —y una vez que Enbata haya comenzado a virar hacia posiciones progresistas— la clase trabajadora se presente a

los ojos de los jóvenes nacionalistas como el esperado testigo que debiera asimilar el discurso abertzale. Algo que, como veremos, es difícil y también va a cerrar las puertas del movimiento a otros sectores conservadores del interior. Y es que como recuerda LÓPEZ ADAN (1976: 136)...

...aunque los mecanismos de solidaridad local contra la marginación sean invocados a menudo por los nacionalistas locales, hay un problema de fondo: es que los vascos tradicionales han tendido siempre a considerar al foco industrial implantado alrededor de Baiona (es decir, la mayoría de la población obrera) como algo extraño, no vasco, «rojo» y enemigo del vasquismo. El resultado es, que a la larga, se puede esperar una integración de la lucha obrera y la nacional, al aumentar la proletarización de la gente en la que se está dando ya una conciencia nacional (o más bien, en la que esa conciencia se empieza a desarrollar...). Pero la situación actual es de divorcio entre ambos problemas.

De hecho, las élites vasquistas van a coincidir, en parte, con algunas de las recetas de KRUTWIG, como la del eje de desarrollo intervasco, soslayando cualquier otra solución que se asentase sobre propuestas de corte social. Así, en 1963, casi el mismo año en que se edita *Vasconia*, Errecart y Labèguerie —partiendo de la base de que la alternativa a la crisis industrial de Iparralde se encontraba en el sur—, proponen la idea del eje Bilbao-Lacq, aunque no tuviera eco en los diarios locales y contase con el rechazo del Prefecto.

Acabamos de citar a Labèguerie. No nos habíamos olvidado de él. De hecho, podríamos decir que su figura es determinante para comprender la génesis del nacionalismo en Iparralde, a la que haremos referencia a continuación. En cualquier caso, antes de entrar de lleno en esta cuestión, quisiéramos detenernos brevemente para añadir la última nota a las sugerencias suscitadas por la lectura de *Vasconia*.

Como hemos visto, además de la situación económica, el papel de la emigración «forzosa» de la población de Iparralde tiene un importante peso. Similar al que tendrá en el nacionalismo, desde Enbata hasta la actualidad. Y es que no podría ser de otra forma si recordamos las palabras citadas de Martzel Rekalde, el joven de Euskaldun Gazteria que reclamaba una respuesta de las autoridades ante la sangría de jóvenes que cada año abandonaba el interior de Iparralde¹⁹⁶. Así, una simple mirada a la siguiente tabla da cuenta de la situación compleja que se vive en Iparralde en la época: crecimiento en la costa por la llegada de nuevos residentes; pérdida poblacional excepcional en el interior, calificada por los expertos en 1992 como «auténtica desertificación» (CP¹⁹⁷, 1993a: 81).

Concretamente, sólo entre 1954 y 1962, Atharratze pierde el 8.9% de la población, Iholdi el 7.5% y Garazi el 6.6%. Precisamente, en una de las zonas más industrializadas de Iparralde, en Hazparne, 440 de los 790 jóvenes nacidos entre 1930 y 1940 residían fuera (ARBELBIDE, 1996).

¹⁹⁶ Vid. Supra.

¹⁹⁷ Club de Prospective. En adelante CP.

Tabla 1:
Crecimiento poblacional por cantones

Cantones	1936	1968	1982	Variación 1936-1982
BAB y St. Pierre de Irube	73.356	103.004	113.251	63,7
Donibane Lohitzune	12.072	15.994	19.014	73,2
Hendaia	14.444	19.204	22.265	67,7
Ustaritz	9.040	8.521	13.482	76,6
Ezpeleta	9.348	10.016	10.679	22,1
COSTA	118.260		178.641	62,9
Bidaxune	6.085	4.287	4.176	-30,6
Bastida	4.808	3.878	4.425	-10,3
Hazparne	8.171	7.593	7.695	-4,4
Donapaleu	11.037	9.635	9.096	-19,8
Iholdy	6.222	4.853	4.392	-30,6
Maule	12.079	11.857	11.567	-11
COLINAS	48.402		41.324	-14,8
Baigorri	8.612	7.280	5.968	-34,4
Garazi	8.280	7.144	6.710	-21
Atharratze	6.816	4.833	3.837	-46,9
MONTAÑA	23.708		16.524	-33,3
INTERIOR	72.110		57.840	-20,9
IPARRALDE	190.370		236.489	31,1

Fuente: Pays Basque 2010 / KANBLONG (1979, 15-16),

Ciertamente, esta realidad dual va a estar insolublemente ligada con una estrategia de las autoridades que aboca a Iparralde convertirse en un balneario estival para turistas. Así, en una visita a Maule de un delegado del Ministerio de Agricultura, M. Callet, destaca el 17 de febrero de 1967:

Europa se desarrollará sobre todo hacia su centro, del lado de Estrasburgo. Es por tanto necesario realizar todos los esfuerzos en la orientación de la zona parisina y del Este. Bretaña y Sud Ouest serán lugares de vacaciones. Las personas que tienen menos de 40-45 años deberán recibir formación profesional para dirigirse a París, hacia el Este. Todos aquellos que están en edad avanzada podrán vivir en su tierra gracias a algunas ayudas sociales. Solo harán falta algunos para recibir a los turistas (citado en ARBELBIDE, 1996: 83-84).

Pero, la emigración, además de convertirse en uno de los caballos de batalla del abertzalismo, en determinados círculos estudiantiles también va a ser el fermento que posibilita el surgimiento del nacionalismo. Así, como señala MALHERBE

(1980: 55), entre otros elementos se debe subrayar que sus primeros activistas sean estudiantes que se ven obligados a abandonar el país en su juventud para formarse, y sin embargo se sienten «en deuda», tratando de recuperar una identidad perdida y en crisis. Pero, esto no implica que debamos identificar al primer nacionalismo como un movimiento romántico «de vuelta a los orígenes», sino que se trataría de *la expresión de técnicos e intelectuales que se consideran llamados a ser los cuadros de la sociedad del mañana*, en su propia tierra, la que habían abandonado.

Incluso antes de volver, estos jóvenes van a desarrollar un intenso trabajo cultural. Ya hemos apuntado el papel de Labèguerie en la creación del grupo Irrintzi en Burdeos. Por su parte, Eskualdun Gazteria de Charritton se extiende a París, y de su trabajo nace la Eskual Etxea. Como recoge su página Web (<http://www.eskualetxea.com>):

Nuestra asociación, Pariseko Eskual Etxea, nace hace 50 años, tratando de recibir a los cientos de jóvenes que llegaban de Euskal Herria o que vivían en la capital, dándoles un lugar donde descansar, ofreciéndoles apoyo en su vida cotidiana, trabajando sus tradiciones, y ayudándoles a integrarse en la sociedad parisina. Así, varios jóvenes y estudiantes se vieron en la necesidad de crear algo nuevo. De esta forma, de la mano de Charritton se conformó un grupo con el nombre Pariseko Eskualdun Gazteria primero, como una rama de Eskualdun Gazteria - *Jeunesse Agricole Chrétienne du Pays Basque*. En un primer momento se van a utilizar las habitaciones de la parroquia de Saint Séverin, así como ciertas salas de la Universidad de la Sorbona. Viendo que el éxito de la iniciativa se había extendido más allá de París y ante el incremento de jóvenes que se reunían se decidió comprar un local. De esta forma, el 15 de noviembre de 1955, el lapurtarra Louis Domecq y el xiberutarra Jeanne Idiart compraron la casa, dirigiendo las obras de reforma el arquitecto navarro Irisarri. Finalmente, gracias a la ayuda de Ayuntamientos de Lapurdi, Baxenabarre y Xiberoa, así como de innumerables personas y parroquias, incluyendo el Obispado de Baiona, se pudo concretar la iniciativa.

Así, ya en 1963 se reunían en estos locales alrededor de 500/600 euskaldunes todos los domingos. Como recuerdan los protagonistas *allí nos dimos cuenta los jóvenes vascos (y los otros) de la necesidad y el deseo que teníamos de unirnos (...)*. *Allí conocí a mi Pueblo, la historia de Euskadi, de la mano de algunos euskaldunes de Hegoalde que vivían allí* (citado en ARBELBIDE, 1996: 85).

Como también hemos visto, en los años 50, la Asociación de Estudiantes Vascos cuenta con dos fuertes grupos en Burdeos y París. En el primero se encuentran los hermanos Burucoa, Ximun Haran, Jean Fagoaga, Laurent Darraidou... En el segundo Michel Inchauspé, Henry Methieu, Charles Arbillaga (JACOB, 1994: 132). Así, en 1953, la Asociación de Estudiantes Vascos cambia de nombre, asumiendo el de Embata (con «m»), o lo que es lo mismo: «el viento que precede a la tormenta». El trabajo en París es intenso para el joven movimiento: traducción de los poemas de Bernard Detxepare, charlas centradas, por ejemplo, en la relación entre el euskera y el japonés, obras de teatro como «La Cerisaie» de Tchekov, traducida al euskera. De la misma forma, la sección de Burdeos organiza encuentros como la conferencia celebrada con Lafont en 1958 contando con la colaboración de personalidades como Argitxu Noblia, fundadora de la primera Ikastola de Iparralde, Henry Grenet, que sería alcalde de Baiona y padre del actual mandatario, Robert Mendiburu, etc...

El primer presidente de Embata es Michel Burucoa, y la asociación cuenta con 20 activistas (JACOB, 1994: 132), que para 1960 son ya 171 (ARBELBIDE, 1996: 92). En 1957 realizan unas jornadas en Hazparne en las que Arbillaga repasa la historia de Embata, Leizaola habla sobre «el futuro económico de Eskual Herria», Errekart, consejero general, hace una exposición que versa sobre la vida pública en Iparralde, Gaxitegi sobre los estudiantes y la agricultura vasca, y Lafitte sobre los estudiantes y el euskera. En 1959 realizan un viaje por Hegoalde (Lekeitio, Tolosa, Algorta, Bilbo,... ¡y Castro!). En cualquiera de los casos, todavía en 1957, el movimiento restaba un tanto indefinido, como refleja la declaración del editorial de su órgano de expresión: *éste es un revista que se dirige a todos los estudiantes del país vasco, sean cuales sean sus opiniones políticas o religiosas.*

Pero también en este mismo número, Labèguerie parece apuntar la más clara conclusión de lo que había sido el viaje de la identidad vasca en Iparralde hasta el alumbramiento del primer movimiento nacionalista. Bajo el título de «hacia una nueva era» escribe:

Hay tres estadios que parecen jalonar la toma de conciencia de los estudiantes vascos durante los últimos 15 años: expresión folclórica, jornadas de estudios culturales, toma de conciencia política (citado en LARRONDE, 2001: 83).

Es el tiempo del «viento que precede a la tormenta»: del paso de la acción cultural a la política. Las palabras de Labèguerie han alumbrado el nacionalismo vasco. Entramos en otra etapa de este viaje por la identidad vasca. Una etapa —todavía— de cruce de tiempos, que le toca representar, con su vida cultural y política, a la figura de Labèguerie.

Este trabajo realiza una aproximación a la evolución del sentimiento de pertenencia y del nacionalismo vasco en Iparralde desde la Revolución Francesa hasta nuestros días, analizando variables del ámbito de las políticas públicas, los movimientos sociales, la antropología social, la economía social, etc.

El trabajo se centra en demostrar la hipótesis del surgimiento de una nueva *identidad Pays Basque*, que sirve de apoyo para el desarrollo de la identidad y el nacionalismo vasco desde los años 90 del siglo XX. Es una identidad de carácter híbrido, que no se alía con la identidad más poderosa (la francesa) sino con la vasca, entre otras razones por la falta de voluntad que muestra la administración para reconocer institucionalmente el territorio vasco.

El trabajo constata también que de la mano de esa nueva identidad emerge un elemento novedoso: el peso del territorio en lo que significa «ser vasco» en Iparralde. En la actualidad el territorio aparece —junto a la cultura y la lengua— como elemento importante de la identidad vasca, posibilitando avanzar en la primera etapa de todo desarrollo identitario: un auto-reconocimiento que ahora es más maleable, que no necesita del cambio de apellidos, o del aprendizaje de una lengua, que hasta hace poco se identificaba como única válvula de entrada en el espacio de identificación vasco. Según el autor, desde esta base será más fácil avanzar en el viaje identitario hacia la segunda etapa, la del reconocimiento exterior, y sobre todo a la tercera y definitiva, la del reconocimiento político, que tras la negativa de la administración, parece estar explicitándose «por la vía de los hechos».

Igor Ahedo Gurrutxaga

Doctor en Ciencias Políticas y de la Administración por la Universidad del País Vasco y Licenciado en Sociología y Ciencias Políticas por la Universidad de Deusto (Bilbao). Experto en Ordenación del Territorio (Eusko-Ikaskuntza), Estudios Vascos (Eusko-Ikaskuntza) y Gobierno y Análisis Político Comparados (UPV-EHU).

Ha participado en varios proyectos universitarios de la UPV y el IEP de Burdeos sobre la cooperación transfronteriza, y ha centrado su investigación predoctoral y postdoctoral sobre la evolución administrativa y política, así como el nacionalismo y la identidad en Iparralde, en los Departamentos de Ciencia Política y de la Administración de la UPV-EHU y en el Departamento de Teoría Sociológica de la Universidad Complutense de Madrid.

Es autor de los libros *Entre la frustración y la esperanza: políticas de desarrollo e institucional en Iparralde* (2003), *Presente y pasado del nacionalismo en Iparralde* (2004), *El movimiento Demo y la nueva cocina vasca (desobediente)* (2004), *Redes transfronterizas intervascas* (2004) y *La nouvelle gouvernance en Pays Basque* (2004). Ha publicado una veintena de artículos en revistas científicas vascas e internacionales.

Es miembro, a su vez, del equipo de investigación en procesos participativos, Parte-Hartzuz (UPV-EHU), co-coordinador de varios proyectos de investigación aplicada y del Postgrado «Especialista en procesos para la democracia participativa».

