

EL NACIONALISMO EN EL DIVÁN

Cristina Peñarín

El deseo de comprender el desgarrador conflicto vasco ha motivado numerosos estudios e investigaciones en las dos últimas décadas, e incluso, lo que no es frecuente por estos pagos, más de una polémica –que en su acritud revelan lo difícil que resultan la reflexión y la discusión cuando es imposible que ninguna posición sea considerada neutral. Como muestra la confrontación entre Aranzadi y Zulaika en *Antropología*, números 6 y 7–. Juaristi, tras haber contribuido notablemente a ese caudal de investigaciones, interviene ahora en este campo con un libro pensado para salir del circuito de especialistas y estudiosos y alcanzar, quizá habría que decir «movilizar», a todo tipo de público. *El bucle melancólico* ha conseguido no sólo ser premiado y vendido como un bestseller, sino además suscitar adhesiones y rechazos igualmente sentidos, como corresponde a una obra que se da todos los medios para demoler el discurso nacionalista, aunque con ello se prive de la posibilidad de diálogo con casi todas las versiones de ese discurso.

Los saberes acumulados en estos años de estudio se introducen aquí como supuestos básicos de la competencia del autor para la crítica de las narraciones nacionalistas, de su retórica y su estrategia. En lugar del estilo expositivo característico de la investigación o de la divulgación, Juaristi elige un modo mucho más atractivo y difícil de definir, en que todos los géneros y las actitudes enunciativas se combinan y desplazan mutuamente. Junto a los vastos conocimientos históricos y literarios, capaces de proporcionar placeres tan raros como una lectura de Unamuno desde Proust, junto a Joyce, frente a Borges –aunque también la pesadilla de la lectura anagramática del mismo autor, el único capí-

La balsa de la Medusa, 45-46, 1998.

tulo, a mi parecer, difícilmente legible—, se introduce en este ensayo el conocimiento personal del mundo comentado, con sus memorias familiares y detalladas informaciones locales. La crítica y el análisis fluyen entre vívidas y sabrosas narraciones, generalmente biográficas, animadas por una escritura brillante que no renuncia a la parodia desacralizadora, el sarcasmo y la insolencia. Esta implicación del autor en el combate contra unas creencias que hoy conducen a muchos al fanatismo, pero que también en buena parte son las que sustentan el nacionalismo democrático, no puede dejar de contribuir a la entusiasta aceptación de los lectores no nacionalistas y al rechazo de los nacionalistas convencidos, no necesariamente fanáticos.

Inevitablemente, la lectura de este libro nos impulsa a debatir con él, con todas las dificultades que esto implica, a partir de ciertas cuestiones clave. ¿Qué tiene en común el nacionalismo vasco con otros movimientos similares que hoy abundan en muy diferentes lugares? ¿Tiene el fanatismo un sustrato común con el nacionalismo vasco moderado? ¿Cabe en esta interpretación la opción de un nacionalismo democrático? ¿Abre la reflexión de Juaristi nuevas posibilidades para comprender esa maraña de creencias y sentimientos —que incluye la identificación con un territorio simbólico, la melancolía, la lealtad más o menos obligada, el temor, el resentimiento...— que hoy alimenta la adhesión de decenas de miles a la opción violenta? ¿Cómo se relacionan la racionalidad y los intereses con las creencias y sentimientos nacionalistas?

La melancolía es, para Juaristi, el eje de la constelación afectiva del nacionalismo vasco. Se propone en este libro contar de nuevo, críticamente, las historias nacionalistas que, como muchos vascos, escuchó él en su infancia —«narraciones sacrificiales de amor y de inmolación, de heroísmo y de culpa, de traiciones y derrotas»— por medio de las cuales, sostiene, se transmite la melancolía nacionalista, entendida como el dolor por la pérdida imaginaria de una patria que nunca existió. Ese sentimiento, que forma un bucle sin fin sobre su propio vacío, conlleva en el nacionalismo vasco, según Juaristi, la estrategia de «perder para ganar» y así ganar siempre encastillándose en un perpetuo victimismo.

Es, pues, un sentimiento bajo sospecha, a cuya sombra escamotean la verdad y arman sus trucos los filibusteros. Y es contra esas artes del truco y la trampa contra las que se alza la insolencia de este autor. En los discursos políticos, en las historias tradicionales, las novelas, los poemas, las canciones o las biografías, Juaristi enfoca y fulmina los pasajes en que encuentra invención de la nación, de sus rasgos distintivos o sus pasadas hazañas; hagiografía de sus

Cristina Peñarín es profesora titular de Teoría General de la Información de la Universidad Complutense de Madrid. Coautora de *Análisis del discurso* (1986).

héroes o padres fundadores; rechazo de lo español, particularmente si es racista o clasista; misticismo sacrificial, melancolía y también fascismo, del que acusa a algunos de los dirigentes históricos y a los cahorros actuales y sus violencias recientes. Finalmente, el objeto de la contrahistoria de Juaristi resulta ser lo que considera la estupidez nacionalista, de consecuencias fatales, cuya clave se encuentra en una patología individual que se reitera en cada una de las biografías en que se detiene.

«Sabino Arana Goiri, antiguo tradicionalista que guardaba el rencor de una derrota bélica y de una ruina familiar derivada de aquélla, fue el primer vasco en soñar el sueño melancólico de la resurrección de Euskadi (fue, de hecho, el inventor de Euskadi y de su muerte) y acaso también el primero en intuir confusamente que sólo habiendo perdido una patria que nunca existió le sería posible curarse de sus humillaciones reales. Perder para ganar: estrategia revanchista de los que han sido heridos no en la patria, sino en el patrimonio» (pp. 33-34).

La invención de una patria vasca perdida para resarcirse en esa melancolía de una pérdida o una humillación «reales», la del padre o el patrimonio, se repite idénticamente en Federico Krutwig (p. 291), Jean Mirande (p. 300), Álvarez Emparanza, Txillardegui (p. 319), Arzallus (pp. 333-334), Javier Echevarrieta (p. 371). El nacionalismo resultará inevitablemente afectado por el «revanchismo» de sus promotores, que satisfacen con él sus bajas pasiones. El diagnóstico psicoanalítico idéntico de tantos dirigentes configura la imagen de un personaje, siempre negativo, común a la historia del nacionalismo.

Es curioso el servicio que presta el psicoanálisis a la comprensión de los procesos sociales. Permite abordar a los sujetos como seres afectivos, pero el análisis es simultáneamente diagnóstico, interpretación definitiva y condena. Basta encontrar alguna pérdida en la infancia o adolescencia del sujeto para tener el diagnóstico y la explicación de su opción por el nacionalismo: sus emociones indefectiblemente le delatan como interesado en obtener un beneficio personal, aunque no se trata de un beneficio material sino simbólico y emocional —resarcirse, curar una herida, convertirse en héroe, pasar a la historia (caso de Gallastegui, quien se delata por la forma en que posa, «para la eternidad», en las fotografías —donde el antiguo empleadillo de banca intenta «mostrar el porte de un rey»—, p. 252. Querría pensar que si este «Gudari» era o no una persona deleznable no es algo que se pueda desprender automáticamente de su gesto, un modo de expresión particularmente resistente a la interpretación desde un código estándar).

Y quedan por plantear otras cuestiones: ¿Cómo se relaciona esta motivación individual con el movimiento colectivo? Si las historias y canciones nacionalistas transmiten la melancolía de una generación a otra ¿hemos de suponer que todos los que hicieron suyo el sueño de la patria trataban de resarcirse de una pérdida real (padre o patrimonio), todos los nacionalistas? ¿O bien simple-

mente esos miles de personas habían perdido, como todos los adultos, la infancia? ¿Qué condiciones son necesarias para que las gentes secunden los discursos de los iluminados?, pues por todas partes abundan esos discursos y, evidentemente, no en todas partes cristalizan en movimientos sociales y políticos.

La hipótesis melancólica es sin duda sugestiva y me parece que viene a decir de otra manera algo muy próximo a lo que para algunos estudiosos explica el éxito de los nacionalismos, aunque tal vez haya que entenderla de una forma algo distinta a como aquí se propone. Agamben, de quien toma Juaristi la definición de la melancolía, afirma que ésta «no tiene otra meta que la de hacer posible una apropiación en una situación en la que ninguna posesión es posible en realidad (...). Si la libido se comporta *como si* hubiera ocurrido una pérdida, aunque no se haya perdido en realidad *nada*, es porque escenifica así una simulación en cuyo ámbito lo que no podía perderse porque nunca se había poseído aparece como perdido, y lo que no podía poseerse porque tal vez no había sido nunca real puede apropiarse en cuanto objeto perdido» (subrayados del autor, 1995: 53). Es precisamente porque no ha perdido *nada* por lo que el melancólico crea la escena de la pérdida. Su motivación de fondo es el afán de poseer el objeto, la nación en este caso, no el de reemplazar alguna otra cosa anteriormente perdida. La potencia de esta hipótesis reside en enfocar la invención, la simulación de una pérdida, como único modo de hacer ser al objeto. Pero si, como hace Juaristi, se insiste en la búsqueda de una pérdida real, el valor del objeto mismo para el melancólico resulta desenfocado.

En esta línea, aunque no en lenguaje psicoanalítico, confluyen interpretaciones del nacionalismo como las de Anderson o Rubert de Ventós. El propio Juaristi menciona el conocido aserto de Anderson, «la nación es una comunidad imaginada», pero lo hace para denunciar la falsedad en que se basa la creencia nacionalista. Para estos otros autores, lo que está en cuestión no es la alternativa verdad/falsedad, sino el atractivo que para los habitantes actuales de mundo modernos, desenraizados y desencantados, tienen la imagen de la comunidad y el sentimiento de pertenencia. Son muchas las voces que sostienen que la nación no es, ni tiene por qué ser, la emanación de una cultura tradicional, sino, como dice Rubert, la reacción defensiva e identitaria frente a una sociedad individualista y burocrática. La atención que Juaristi concedió al planteamiento de Anderson, por ejemplo en «Postnacionalismo», de 1987, se ha esfumado diez años después. No le interesa atender a cómo los movimientos nacionales crean, en todas partes, la imagen de la nación elaborando mapas que visualizan su territorio, diccionarios que plasman la lengua, fijan y oficializan alguna de sus variantes, museos, mitologías, historias oficiales, etc., como hace el estudio de Anderson. En su hipótesis actual es la nación vasca la que ha sido inventada por unos individuos particulares movidos por sus personales traumas y ambiciones. Sin embargo, tiene sus razones. Procede así para destruir la credibilidad de las historias nacionalistas.

Los nacionalismos proliferan hoy, en tiempos de ausencia de identificaciones colectivas fuertes que permitan incorporar la vida en una entidad dotada de un carácter y un valor, y el territorio en torno de uno en un mundo encantado en el que las montañas, los ríos y los pueblos formen parte de los relatos heroicos y los mitos colectivos que los transforman poéticamente. Los vascos han sentido, como muchos otros, el atractivo de formar parte de una comunidad, una fraternidad que imaginariamente iguala a todos por encima de sus muy reales diferencias. No son en esto ninguna excepción. Para Juaristi las voces ancestrales son enormemente seductoras pero peligrosas, pues exigen el pago de una deuda de sangre. Sin embargo, sabemos que no siempre la participación en una comunidad de este tipo supone violencia. Sí es cierto que las comunidades fuertemente cohesionadas implican los sentimientos y las intenciones de sus miembros, no se conforman con su subordinación práctica, sino que requieren su participación moral y afectiva, por lo que alcanzan formas de control y represión más absolutas, es decir, más personales —escribe Rubert de Ventós, 1998: 258, 259—. Y en esto, la nación vasca está alcanzando cotas muy altas. Y contra ello se rebela Juaristi con su estrategia desenmascaradora y deslegitimadora.

¿Cómo se inició este proceso? Para Juaristi, Sabino Arana, fundador del PNV, es el iniciador del bucle melancólico, precedido por Chaho —que era, advierte el autor, lo más parecido que se podía encontrar en su tiempo a un agente de viajes— en la idealización de Euskalerría con fines turísticos. Pero esta fundación es dudosa. Ni Arana ni Chacho fueron los inventores de la nación vasca como etnia, que ya había sido inventada por el nacionalismo español. —«No fueron los nacionalistas vascos quienes primero idealizaron a su comunidad de origen. Por el contrario, los adalides del nacionalismo español hicieron lo imposible por preservar la imagen de una raza vasca inmutable, depositaria de los arcanos de la patria común», afirma Juaristi en 1992, retrotrayendo esta estrategia hasta el siglo XVI, nada menos.

Aquí tendremos que entrar en distinciones. Etnicidad no es posesión de un conjunto estable de rasgos comunes a una colectividad, sino, como indica Barth y recoge Aranzadi, afirmación de identidad por parte de una colectividad y mantenimiento de las fronteras que la diferencian de otras, aunque los rasgos culturales que marcan la frontera puedan cambiar. Y etnicidad no es nacionalismo. Éste implica una concepción moderna de Estado, legitimado, en principio, por la correspondencia entre etnia o pueblo y poder político sobre el territorio ocupado por ese pueblo, aunque muchas naciones modernas abarcan varias étnicas diferentes, que pueden llegar o no a formar movimientos nacionalistas. En el País Vasco, la etnicidad se puede remontar, según algunos, a los fueros, que Aranzadi entiende como encarnación jurídico-institucional de una comunidad y cultura que ha alcanzado un elevado grado de diferenciación étnica (1987, publicado en 1994: 78). Pero los fueros eran defendidos y reivindicados, sostiene Juaristi, desde un «patriotismo dual», tan leal a la patria vasca

como a la española, por lo que niega que puedan ser entendidos como parte del nacionalismo vasco.

Está claro que *El bucle melancólico* se propone negar el pan y la sal al nacionalismo vasco. Los discursos de los promotores del nacionalismo tienen más posibilidades de alcanzar éxito y de ser secundados por una parte significativa de la población cuando existen en ésta sentimientos de identificación con la colectividad y percepción de su diferencia respecto de otras y aún es más favorable al nacionalismo la situación en que los receptores de esos discursos son oficialmente miembros de un país, pero la pertenencia a ese país está desvalorizada, como es el caso de España en ciertos períodos y, particularmente, en el franquismo. Sin embargo, la percepción de la propia diferencia y la desvalorización de la identidad oficial pueden no ser suficientes para movilizar a una población tras las proclamas nacionalistas. El máximo activador de esa participación es siempre el conflicto y los exaltados sentimientos que suscita.

Acerca de los sentimientos que respecto al País Vasco se daban en los tiempos de Sabino Arana podemos encontrar informaciones dispersas en *El bucle*. Ya unamuno y sus amigos descubrieron en 1879, su último año de bachillerato, la *opresión* de Euskalerría. Quizá la *Amaya* de Navarro Villoslada, publicada entonces, les transmitiese el sentido de la *catástrofe* acaecida tres años antes por la abolición de los fueros (subrayados del autor, p. 67). Si aquí Juaristi ve dudoso que esos quinceañeros percibieran reacciones de pesar a su alrededor, al referirse al tiempo en que el joven Arana cursaba el bachiller, comenzado el mismo año de la abolición foral en un medio de familias carlistas, escribe «no es difícil imaginar el ambiente de resentimiento que debía dominar allí» durante esos años (p. 150).

Pero, advierte Juaristi, no hay ninguna patria que llorar. Unamuno y sus compañeros «sencillamente tenían ganas de llorar por algo, como todos los adolescentes», y, de todas formas, eran pocos los que sentían tal dolor. Sin embargo, el apego al símbolo de aquella soberanía aparece afectar a todos los poetas de la época. «El canto al árbol de Guernica era un tema casi preceptivo en la literatura fuerista y (...) prácticamente ningún poeta vasco del XIX había dejado hasta entonces –1880– de escribir su oda al símbolo de la libertad tradicional» (p. 76). Se puede fácilmente concluir que existía un «protonacionalismo» y unos sentimientos de identificación con la colectividad y de dolor por su pérdida de soberanía, quizá más simbólica que real, antes de que empezaran a difundirse los discursos de Sabino Arana. Por cierto que con los fueros puede ocurrir como con el euskera, que alcancen significatividad social precisamente cuando se pierden, o cuando se perciben como en peligro de desaparecer, como señala Pérez-Agote (*Revista de Occidente*, 161: 32). Pero Juaristi no está interesado en este tipo de argumentos que podrían dar alguna legitimidad a los discursos nacionalistas, que él trata por todos los medios de desautorizar, a menudo por el procedimiento de negar que las cosas sean *realmente* como los nacionalistas pretenden. En efecto, el fuerismo no era realmente, ni «técnicamente», nacionalismo, aunque ningún movimiento nacionalista dejaría de ape-

lar a una etnicidad con tal tradición y capacidad de suscitar sentimientos de identificación (no me resisto a citar a este respecto una ocurrencia de Aranzadi: «decir que la teoría de la nobleza universal vasca es falsa, mixtificadora, ideológica, mentirosa (...) equivale a conformarse con decirles a los dorzé que creer que «los leopardos son cristianos» es sólo una mentira estúpida, una superstición sin sentido», 1987. En 1994: 75).

Aunque, sin duda, la sociedad actual exige un conocimiento empírico y una reflexividad no comparables con los que son posibles en la cultura dorzé, y el conocimiento histórico y la crítica nos son muy necesarios, no por ello es menos necesario respetar el sentido de ciertas creencias y sentimientos, por ejemplo, las que permiten valorizar la pertenencia a una colectividad y reivindicar una determinada forma de organización política. Creo que el conflicto vasco nos desafía a entender cómo el nacionalismo, que puede ser un movimiento liberador o un sustrato ideológico necesario para la constitución de los modernos estados democráticos, puede conducir también al odio, la opresión y la violencia. Y para entender esto será preciso indagar dónde el nacionalismo vasco se diferencia de otros nacionalismos no necesariamente violentos y qué hace en él posible una violencia tan difícilmente erradicable.

La violencia aparece, en una forma muy similar a la que hoy pervive, en los discursos de Sabino Arana y adquiere dimensiones incontrolables con ETA. Arana no inventó gran cosa, fuera de la Ikurriña, ciertas reformas ortográficas y algunos neologismos, como el nombre de Euzkadi. Según Elorza, su pensamiento es una síntesis radicalizada de una serie de elementos ideológicos que fueron surgiendo a lo largo del XX. Impregnó su ideario político de supuestos religiosos y del estilo admonitorio de la Compañía de Jesús, de la que toma también, dice Elorza, su noción de Enemigo, que de Satán pasa a ser España y el españolismo. Se apuntó al auge del racismo de la derecha europea del fin de siglo (aunque éste, sigue Elorza, tiene raíces autónomas en la pureza de sangre, fundamental en el sistema foral desde los Reyes Católicos).

Sin embargo, es, en cierto sentido, «el inventor de Euzkadi y de su muerte», como dice Juaristi. En términos de Barth, habrá de ser considerado un innovador político, pues los movimientos políticos como el que él funda constituyen nuevos modos de hacer las diferencias culturales relevantes organizacionalmente. Esos innovadores, escribe Barth, se aplican a la codificación de idiomas: la selección de los signos de identidad y la afirmación del valor de esas diferencias culturales, así como la supresión o negación de relevancia de otras diferencias. Arana aporta al nacionalismo vasco algunos elementos fundamentales: la forma, por cuanto realiza la operación de transformar lo que eran rasgos de diferenciación étnica, más o menos imprecisos, en signos definitorios del pueblo y la nación (así lo ve también Elorza). Y, al menos tan importante, el enemigo y la motivación para el compromiso y la lucha: ubica a Euzkadi entre las otras naciones como un país invadido que ha de recuperar el ardor defensivo que tuvo –y aquí las antiguas hazañas militares y las no tan lejanas guerras carlistas.

Las perspectiva cambia cuando comparamos la labor de Arana con la de los líderes de otros procesos nacionales, como los que estudia Barth, pues entonces aparece como un elemento (impulsor) de la evolución de esos procesos sociales y simbólicos, y en esa perspectiva su carácter y catadura moral, que tan importantes son para Juaristi, resultan apenas relevantes. Arana podía haber sido un ser humano aceptable, en lugar del fantoche plano que pinta Juaristi, sin que eso afectara necesariamente al efecto transformador de sus doctrinas (no tan fantoche le vio Unamuno, quien criticó que en Madrid se desdeñara o insultara sin conocerle a «aquel hombre singular, todo poeta», a quien compara con Rizal en el soñar una antigua civilización. Pero Juaristi, al citar este pasaje –pp. 143-144–, desdeña a su vez el reconocimiento de Unamuno atribuyéndolo a su generosidad para con el enemigo fallecido). En cualquier caso, en los discursos de Arana está la semilla de la violencia y está también determinada su futura forma, pues las circunstancias hacen que el único enemigo imaginable de una Euskadi independiente se encuentre en su interior, mezclado con ella de tal modo que es imposible concebirlo como una minoría expulsable. El inventor del nacionalismo vasco, en el sentido político moderno, y de su enemigo, introdujo la lógica del conflicto nacional y la imagen del país invadido, fundamental para el victimismo que sigue hoy alentando los sentimientos que mueven a los activistas radicales a la «defensa» de la nación que creen amenazada. Pero para hacerlo, Arana hubo de basarse en sentimientos anteriores, que él mismo hereda y en cuyo medio se difunden sus obras.

La raza, la lengua, están entre los signos distintivos que suelen servir para configurar la etnicidad con que se legitiman los nacionalismos, y a Arana, el innovador político, le interesan en ese sentido –aunque en creyentes como él el interés político se funde con el personal y así él llevará a su vida, a su boda, queriendo ser ejemplo para todos los nacionalistas, la manía de la limpieza de los apellidos. Las señas de identidad irán cambiando en el futuro del nacionalismo vasco e irá cobrando progresivamente más importancia la voluntad de defender la nación, un rasgo que permite la incorporación de los «maquetos» que se adhieran a la doctrina, pero que es, al tiempo, más opresivo, por implicar las convicciones personales, como señalaba Rubert. Un paso fundamental en la impregnación de la sociedad de la fe nacionalista es la transformación del partido en un movimiento de masas, que los sabinianos logran desde los años 20, con sus sindicatos, organizaciones de mujeres, de jóvenes, de artistas, etc., que llevan a vivir el partido como una comunidad. Y la comunidad de los convencidos es, al prevalecer este criterio de identificación, entendida como la comunidad nacional.

¿Es siempre adecuado hablar del nacionalismo como una fe, un término que se está ya deslizando aquí? Juaristi ataca repetidamente el misticismo de la pureza de Gudari y sus montañeros, la educación en la religión del sacrificio, el papel de ciertas órdenes religiosas en la transmisión de la melancolía nacionalista, etc. Se ha explicado que la pertenencia a una nación-comuni-

dad es vivida como una religión, pues cumple la función de dar sentido tanto a la vida como a la muerte de sus miembros, al ser percibida como lo que trasciende los límites de la propia vida. De ahí que tenga que ser imaginada como una comunidad de origen, a la que uno no puede elegir pertenecer o no, o de valores con los que todos se han de sentir comprometidos, nunca como una asociación de intereses (pues «¿Quién querría morir por el COMECON o la CEE?»). Y todas las naciones son vividas como comunidad cuando entran en confrontación con otras. Las colectividades no sólo cambian sus rasgos definitorios y desplazan sus fronteras, además sufren importantes transformaciones en su densidad y cohesión internas. Hay fases frías, en que los rasgos que definen a la comunidad apenas se perciben y los sentimientos que suscita la pertenencia están casi apagados, y momentos de intensificación de esa percepción y esos sentimientos, como cuando todos se sienten amenazados o perseguidos por ser miembros de esa colectividad, o bien cuando se atribuyen los éxitos o triunfos de la misma (humillación, rabia y orgullo parecen ser los sentimientos que más fácilmente producen cohesión).

Con inspiración ignaciana o sin ella, no es extraño que Arana tratara de promover la imagen del conflicto –que es, como dice Simmel, lo que da a los grupos una mayor cohesión–. En el caso del nacionalismo vasco, se trata de un conflicto que no puede ganar en campo abierto, que, como los católicos norirlandeses, sólo puede «perder para ganar», en buena lógica estratégica. Con este victimismo, la doctrina recoge los sentimientos que la pérdida de los fueros había suscitado en el último cuarto del siglo XIX y les da un nuevo impulso, junto con la concreción de un proyecto y una organización política. Analizar la lógica de los sentimientos respecto a la colectividad no impide contar con la razón y el cálculo, pues la racionalidad estratégica de los dirigentes hace sus cálculos con los sentimientos reales y potenciales de la población.

Los sentimientos de pérdida y ofensa que afectaron a Unamuno y Arana en su juventud están emparentados con los que, casi un siglo más tarde, sintieron los jóvenes que «habían visto llorar a sus abuelos a causa del derribo de la casa de Sabino Arana», llamados por P. Unzueta «los nietos de la ira», y que en los años 60 se agolpaban pidiendo el ingreso de ETA (*El bucle*, p. 348). En los años 60, tras la represión franquista de la cultura y de los activistas vascos, el nacionalismo estaba aparentemente dormido. Era un fenómeno socialmente imperceptible en Euskadi, pero con las primeras acciones de ETA y, sobre todo, la muerte de Javier Echevarrieta despertaron el rencor histórico de la comunidad nacionalista, «incluso el autoodio que, en un primer momento, suscitó en todo nacionalista la conciencia de su anterior desidia patriótica» (escribe Juaristi en 1988, publicado en 1994: 194).

El bucle melancólico no es tan claro, respecto al papel determinante que tuvo el franquismo en la transformación de las actitudes hacia el nacionalismo y en el nacimiento de ETA, como lo son otros autores. Refiriéndose a los estudios de

Gurutz Jaúregui escribe Elorza: «con manifiesta inexactitud Sabino Arana describió a Euzkadi como un país ocupado por España, pero Franco hizo efectiva esa ocupación, convirtiendo así en real el referente imaginado por Sabino. De ahí que, desde los años 60, ETA intente convertir la guerra imaginaria en guerra real, con el sucedáneo del terrorismo», (1995: 51). Aranzadi cree que más que reacción frente a la represión de una identidad nacional, la violencia etarra es expresión del anhelo por alcanzarla. Para este autor, la violencia franquista no fue en el País Vasco mayor de la que sufrieron otras regiones de España, antes del nacimiento y actuación de ETA, que provocó con sus acciones la represión indiscriminada y masiva. El franquismo es, para él, más condición de posibilidad de la violencia etarra que su causa, debido a la falta de legitimación en Euzkadi del Estado español y de su monopolio de la violencia. Junto a esta falta de legitimación, habrá que considerar que la represión hubo de ser sentida en el País Vasco como represión contra lo vasco, más que contra los opositores a la dictadura, como en otras partes de España, y que actuó sobre el fondo de los sentimientos nacionalistas mencionados, que ETA supo capitalizar.

Tras el fin del franquismo —que ETA celebró incrementando sus atentados—, el conjunto del nacionalismo vasco sigue beneficiándose de la cohesión que la lógica del conflicto ha procurado a la comunidad nacionalista, de los sentimientos de ofensa por los activistas encarcelados o torturados y de amenaza para la cultura e identidad nacionales, que muchos creen todavía en peligro, pese a la consolidación de las instituciones y policía autónomas, la enseñanza y los medios de comunicación en euskera, etc. Creencias (paranoicas, diría Juaristi) que no pueden sino ser reforzadas por las políticas represivas.

A diferencia del Juaristi de *El bucle melancólico*, creo que no es necesario que los dirigentes nacionalistas vascos hayan sido particularmente revanchistas, frustrados, racistas o megalómanos. La lógica emocional y racional del nacionalismo vasco resulta tan comprensible como la de otros fenómenos similares, teniendo en cuenta sus peculiares circunstancias históricas. Y esta comprensión es necesaria para empezar a entender cómo se podría transformar una representación del mundo, compartida por el nacionalismo radical y el moderado, en clave de confrontación nosotros/ellos; cómo se podría abrir a otras imágenes de la nación, quizá a imágenes positivas, que alienten más la satisfacción que la rabia. Pero presentar el nacionalismo como una estupidez despreciable sólo puede ofender unos sentimientos que se encuentran hoy firmemente enraizados entre gran parte de la población del País Vasco. Seguramente estos nacionalistas convencidos habrán de reflexionar sobre la ética y la lógica de la violencia, sobre las consecuencias opresivas de las comunidades fuertemente cohesionadas, sobre cómo una noción homogénea y densa de comunidad desconoce, como dice Thiebaut, la pluralidad real de los mundos de la vida de las sociedades complejas. El comunitarismo, que reclama valores sustanciales, supone una noción no reflexiva del sujeto moral, vinculado sin distancia a su contexto normativo.

Pero también hemos de afirmar, con Thiebaut, la parte de verdad que tiene el comunitarismo, la cual ha puesto en evidencia que la autocomprensión que el proyecto moderno liberal –al que se adscribe Juaristi– tiene de sí mismo, es deficiente. Los universalistas liberales han de comprender que tampoco sus ideas son neutrales y que su proyecto no puede ya pensarse en forma monológica. El diálogo, incluso, o sobre todo, con el nacionalismo vasco, es necesario e implica encontrar la distancia justa que permita contribuir a la transformación de ese universo simbólico¹.

¹ Obras mencionadas: G. Agamben, *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*, Valencia, Pre-textos, 1995; B. Anderson, *Imagined Communities*, Londres, Verso, 1983, 1992 (3); J. Aranzadi, «Violencia etarra y etnicidad», *Ayer*, 13, 1994; J. Aranzadi, J. Juaristi, P. Unzueta, *Auto de terminación*, Madrid, El País-Aguilar, 1994; J. Aranzadi, «Sangre simbólica e impostura antropológica», *Antropología*, 6, 1993; F. Barth, «Introduction», en F. Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries*, Bergen-Oslo, Universitetsforlaget, 1969; A. Elorza, *La religión política*, San Sebastián, R & B, Haranburu, 1995; J. Juaristi, *Vestigios de Babel*, Madrid, Siglo XXI, 1992; A. Pérez-Agote, «16 tesis sobre la arbitrariedad del ser colectivo nacional», *Revista de Occidente*, 161 («Nación, nacionalismos, multiculturalidad»), 1994; C. Thiebaut, *Los límites de la comunidad*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992; C. Gómez Sánchez «Entrevista con Carlos Thiebaut», *Revista Internacional de Filosofía Política*, 3, 1994; X. Rubert de Ventós, *Nacionalismo. El laberinto de la identidad*, Madrid, Espasa Calpe, 1994; X. Rubert de Ventós, *Crítica de la modernidad*, Barcelona, Anagrama, 1998; J. Zulaika, «Violencia, texto y parodia», *Antropología*, 6, 1993; J. Zulaika, «El antropológico como impostor», *Antropología*, 7, 1994.