



Espiral

ISSN: 1665-0565

espiral@fuentes.csh.udg.mx

Universidad de Guadalajara

México

López Vidales, Neréida

Ritualismo y simbología en el nacionalismo vasco radical. La religión nacionalista

Espiral, vol. X, núm. 30, mayo-agosto, 2004, pp. 11-36

Universidad de Guadalajara

Guadalajara, México

Available in: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13803001>

- How to cite
- Complete issue
- More information about this article
- Journal's homepage in redalyc.org

redalyc.org

Scientific Information System

Network of Scientific Journals from Latin America, the Caribbean, Spain and Portugal

Non-profit academic project, developed under the open access initiative

Ritualismo y simbología en el nacionalismo vasco radical. La religión nacionalista

I. Ritualismo y simbología
dentro del comportamiento
político

I. Consideraciones
teóricas generales

El comportamiento polí-
tico contiene numerosos

En un momento en el que resulta evidente la crisis de valores es importante buscar referencias culturales que se asienten, si no en la tradición, sí en el desarrollo social contemporáneo. Los movimientos sociales han adquirido protagonismo en las últimas décadas intentando canalizar reivindicaciones sociales, políticas y culturales de diversos colectivos, conscientes, de uno u otro modo, de la inexistencia de un marco cultural. No todos han seguido una trayectoria acorde con las reglas establecidas. Algunos han *mimetizado* el contexto del que huyen recreando un corpus de creencias pretendidamente distinto y al que se accede mediante procesos iniciáticos que llamamos ritos. La política abusa con profusión de la acción de compartir símbolos para mantener unidos a sus seguidores. La exaltación nacionalista los eleva a la categoría de "normas de comportamiento".

Palabras clave: creencias, sistema de valores, marco cultural, nacionalismo y comportamiento político.

aspectos diferenciados que hacen, además de posible, necesario, un análisis multidisciplinar del mismo. Uno de estos aspectos hace referencia a la expresión colectiva de cada agente político, para lo que precisa de un conjunto de normas y valores que definan su actuación y las de todos y cada uno de los componentes del grupo, con base en unos valores predeterminados por una élite dirigente que represente a ese actor político.

Esta relación normativa a la que hacíamos referencia va a llenar el espacio que se extiende entre un determinado actor político y el ámbito público con el que ha de interactuar; por lo tanto, será un conjunto de normas de conjunción interactiva ya que para definir los valores que han de representar a un grupo es preciso tener en cuenta

♦ Universidad del País Vasco.

puplovin@lg.ehu.es

los ya existentes en el sistema general, es decir, aquellos que son compartidos por la mayoría de los actores ajenos al grupo, y también aquellos que son rechazados por el mismo.

Estas reglas de comportamiento obedecen a un universo subjetivo que también ha de entrar en contacto con la realidad y que, para superar la prueba de aceptación o exclusión, según el caso, debe estar previamente bien delimitado. Este es, sin duda, el sistema de valores que dará cuerpo a todo el ideario producido por el colectivo y que se expresará mediante una completa red de símbolos, ritos y expresiones que definirán el comportamiento público y político del grupo en cuestión. Bryson y McCartney elaboran un modelo no lineal de reacciones hacia los símbolos nacionales y grupales. En primer lugar, afirman que los símbolos transmiten una imagen en el instante en el que los percibimos; en segundo lugar, dicen que cada individuo mantiene una actitud hacia ese símbolo basada sólo en parte de aquello que representa; en tercer lugar, que cada individuo evoca unos sentimientos en función de lo que cada cual entiende que significa; y finalmente, que la acción estará al menos en parte determinada por los sentimientos que tal imagen nos provoque, teniendo en cuenta siempre que cada uno de los elementos de este proceso interactúa con los demás (Bryson y McCartney, 1994: 33). Según esto, el símbolo evoca imágenes mentales en el individuo las cuales aparecen asociadas a ciertos sentimientos que han sido codificados previamente en un sentido político. Así, cada imagen responderá a un conjunto de experiencias que el individuo aprehende en el proceso de socialización pertinente y que almacena en su interior, a modo de respuestas para el futuro. La disposición posterior de esas respuestas ante un hecho determinado dependerá mucho del contexto y del colectivo en el que el individuo se halle inmerso.¹

1. Así, un símbolo fácilmente reconocible, como puede ser la bandera, despertará diferentes sentimientos según sea el colectivo en cuestión; una bandera española,

Este nivel de significación ideológico-político (mental) al que aludimos es donde se encuentra gran parte de la carga emocional y, a la vez, significativa, de la relación que permitirá la conversión o adaptación de la identidad particular en identidad colectiva, y que servirá para que el vínculo de pertenencia resulte coherente. A esta coherencia han de contribuir los símbolos adoptados por el grupo por cuanto suponen de respuesta automática perfectamente previsible y perdurable en el tiempo. Mediante los símbolos se produce la identificación del universo político individual con el grupal o colectivo. De este modo, cuando un individuo ve cómo un grupo determinado esgrime una enseña que le resulta “familiar” o le infiere un sentimiento reconocible, será más fácil que ambos universos, individual y colectivo, entren en contacto y manifiesten un mayor grado de coherencia posterior de pensamiento y comportamiento.

2. La importancia del marco cultural

Pero, además de la utilización reiterada y funcional de los símbolos, para que el comportamiento político sea homogéneo y, por tanto, definitorio, requiere de la importante aportación de la *acción*, es decir, la participación política, activa o pasiva, que supone un importante nivel de identificación partidista o grupal.

El contacto de este universo particular con la totalidad del sistema político pondrá de manifiesto cuáles son las particularidades que cada grupo ha de tomar como refe-

por ejemplo, desplegada por un grupo de seguidores del Real Madrid en la final del fútbol europeo no tendrá el mismo efecto ni el mismo significado que esta misma bandera en el estadio de Anoeta durante un mitin de Batasuna (como ya veremos más adelante, esta formación política, antes Herri Batasuna, representa al nacionalismo vasco más radical no sólo por sus propuestas ideológicas, sino por su manifiesto apoyo a la actividad armada de ETA). En la primera, entre otras, tiene una función de adhesión; en la segunda, de ataque, de crispación, para quienes la ven.

rentes diferenciadores del colectivo para que sean, más que definitorias, diferenciadoras. Con la selección resultante entrará a formar parte de todo el entramado o articulación ideológica particularista creada por el agente político, una determinada forma de expresar su diferencialidad y su presencia activa en el ámbito global de la sociedad.

Para ello, adoptará como propias una serie de “formas”, ritos, que actuarán como referente significativo de su ideario o de su ideología política, y que servirán a la vez de respuesta ante las diferentes situaciones que se vayan sucediendo en la realidad. Sería importante subrayar aquí la trascendencia de la dimensión del marco cultural utilizado. No podemos olvidar que la cultura, ese sistema global al que nos estamos refiriendo, proporciona desde una perspectiva estática información sobre cómo está el mundo, nos dice cómo actuar en él, qué hacer y qué es posible hacer; es decir, tiene una función instrumental relevante en el momento de configurar el resto de los aspectos fundamentales que componen el sistema político, económico y social. Pero además tiene una función creadora, transmisora y receptora de los símbolos que están relacionados de alguna forma con las estructuras sociales. En esta línea, la acepción de cultura que utilizamos es la de un conjunto de creencias que se producen, comunican, reciben y reciclan durante y mediante el proceso dinámico e interactivo que tiene lugar entre los distintos actores sociales y los contextos colectivos existentes (Ariño, 1997). Desde este enfoque consideramos que dicho sistema de creencias no es fijo ni estable, sino que representa distintos modos de entender el mundo y, por tanto, también de moverse en él.

3. Creencias, símbolos y valores culturales

M. Duverger señala que “la cultura designa a las creencias, ideologías y los mitos, es decir, las representaciones colectivas de una comunidad”, y aunque matiza que “las

representaciones colectivas se hallan mezcladas con todos los elementos materiales: costumbres, comportamientos, instituciones, técnicas e incluso con la geografía y la demografía, reflejando en gran medida los elementos materiales del grupo”, sin embargo, concluye que “en cierto sentido, la sociedad es el conjunto de representaciones que hacen de ella sus miembros” (Duverger, 1979: 127 y 128).

En las representaciones colectivas se dan dos elementos básicos que son proyectados a través de ellas, según se trate de representaciones que corresponden a realidades exteriores a la conciencia o únicamente estados de conciencia: uno, la fundamentación real sobre la que descansan, es decir, la parte de la realidad que acompaña a la subjetivización que se ha hecho de la misma por parte del actor colectivo, su bases de legitimación y, por tanto, su justificación; y dos, el grado de elaboración y sistematización del conjunto (Mata, 1993: 69 y 70).

Las creencias se producen dentro de un marco cultural que puede llegar a plantearlas como incuestionables, como costumbres, o incluso admitirlas dentro de la red normativa general.

La cultura aporta tanto sentido como identidad, esto es, proporciona significado a los sistemas de creencias —sistemas de valores—, y a la constitución de los sujetos personales o colectivos. Este significado conforma, por una parte, las dimensiones existenciales, como el ser mortal o tener una edad determinada, y por otra, las dimensiones socio-históricas, que alude por ejemplo a la pertenencia a una tribu o nación, o a ser miembro de una iglesia. Y para ello se sirve de las cosmovisiones, que son sistemas de creencias articulados, y con narrativas que son estructuras lingüísticas que en forma de relato exponen los acontecimientos (Ariño, 1997: 142).

Este sistema de creencias, que forma parte del marco cultural y que significa que existe un sistema de valores

determinado socialmente, tiene también una funcionalidad en un plano más estrictamente relacionado con el poder político y social; una función de constitución de una conciencia colectiva y de legitimación de un orden social que permita su subsistencia.

Las creencias necesitan de una ritualidad que enmarque los límites de esa conciencia colectiva y que sustente su manifestación continua. El ritual genera, pues, “los procesos sociales necesarios para legitimar los sistemas de creencias y para integrar a los individuos y grupos dentro de un colectivo” (Mata, 1993: 71 y 72).

En opinión de E. Durkheim, las creencias son estados de opinión y consisten en representaciones; los ritos son modos de acción determinados:

Las creencias son siempre comunes a una colectividad determinada que hace profesión de adherirse a ellas y practicar los ritos que le son necesarios [...] no están exclusivamente admitidas a título individual por parte de todos los miembros de esa colectividad, sino que son patrimonio del grupo cuya unidad forjan. Los individuos que forman parte de él [el grupo], se sienten unidos entre sí por el solo hecho de tener una fe común (Durkheim, 1982: 33-39).

De este modo, tenemos que para expresar una forma de pensamiento, unas ideas, son necesarias expresiones hacia el exterior que simbolicen la afirmación de esas ideas.

Creencias, rituales, conciencia, son términos aparentemente más asociados a la religión que a la política y, sin embargo, representan categorías a través de las cuales se puede analizar el comportamiento político de un colectivo, por lo que podríamos convenir con Durkheim que, “casi todas las grandes instituciones sociales han nacido de la religión [...] si la religión ha engendrado todo lo que es esencial en la sociedad es porque la idea de la sociedad constituye el alma de la religión (Durkheim, 1982: 390).

La política es una forma de expresión del pensamiento, en concreto, de un determinado conjunto de ideas que se ordenan por prioridades de acuerdo con una serie de valores que se hallan inmersos en la base de toda sociedad y que constituyen su fondo cultural.

Toda la vida en sociedad transcurre jalonada de rituales que manifiestan uno u otro tipo de creencia, y que se muestran como la expresión más tangible del espacio intermedio entre el pensamiento y la acción. A través del ritual se comunica, se socializa, se crea ambiente para la participación, se crea solidaridad dentro del grupo, determina espacios de actuación y de expresión, sirve para crear unidad y división social. Además, hay que tener en cuenta que mientras las creencias son admitidas en cualquier lugar pero de una forma individual y casi inconscientemente, los rituales tienen una función pública en el sentido de hechos pensados para la provisión de determinados estados de ánimo posiblemente enfocados hacia la acción o la movilización (Kertzer, 1988: 62 y ss.).

La celebración del ritual llega a convertirse en parte del comportamiento político del colectivo que los desarrolla. Siguiendo a D. Kertzer, podemos afirmar que:

El ritual es mucho más importante en la política que esto. Es verdad que los reyes usan el ritual para apuntalar su autoridad, pero los revolucionarios utilizan el ritual para derrocar a los monarcas. La élite política emplea el ritual para legitimar su autoridad, pero los rebeldes la combaten con ritos de deslegitimación. El ritual puede ser vital para la reacción; pero es también el nervio, la sangre de la revolución (Kertzer, 1988: 2).

4. La estructura ritual

Los símbolos que el colectivo político ha de conformar, además de señalar la diferencialidad del grupo, tratan de

homogeneizar la conducta de todos los miembros del mismo, de modo que la identificación, en cualquier contexto, sea inmediata, lo que supone que, en un plano real, las respuestas de estos colectivos están ya pensadas, esto es, son instantáneas porque ya existe un modelo de respuesta para cada problema y situación que se plantee en el futuro.

Para que este corpus de signos identitarios se active *es preciso poner en marcha una estructura ritual que dé significado a las respuestas que supondrán en adelante las expresiones colectivas del grupo*. Esta estructura, diseñada a modo de espacio físico de comunicación e interrelación, dará cabida al conjunto de símbolos “pertenecientes” al grupo, de forma que suponga en la práctica un escenario, un escaparate donde mostrar y activar a la vez el sentido de esa agrupación.

Esta estructura ritual organizará, de un modo pretendidamente coherente, el grado de participación política del grupo, el nivel de homogeneización ideológica del colectivo (a través de la conducta significativa), el carácter de las relaciones con el resto de los grupos políticos y con el sistema global en general y, sobre todo, los mecanismos básicos de motivación ideológica del grupo: determinará cuáles son aquellos elementos fundamentales que orientan la acción colectiva del sujeto político. Con ello, además, señalará la “fuerza” de esos elementos en el grupo, o mejor dicho, el arraigamiento de éstos en las mentes de los miembros del colectivo, su nivel de convicción y, por tanto, su funcionalidad real de cara a la participación.

A este nivel juega un papel importante otro elemento: las creencias. Las creencias se basan, por definición, en la persuasión y suponen una actitud psicológica hacia algo que se entiende real. Puede basarse en experiencias sensitivas o en la simple observación de un comportamiento determinado. Las creencias sirven para organizar estas experiencias y comportamientos en un cuerpo de valores que se adecuan

perfectamente para interactuar con el marco cultural establecido. Su doble función de orden y significado transmite la seguridad necesaria para la coherencia, que *será a su vez canalizada a través de los ritos para manifestar firmeza e impulsar la adhesión permanente.*

Los ritos engloban el conjunto de reglas que han de servir en las ceremonias, los actos sociales (y religiosos, como las liturgias). Pero la importancia de los ritos deriva de su carácter repetitivo y público. Cuando se unen simbología y ritualismo, eslóganes, atuendos determinados, palabras clave, homenajes, ritos de iniciación, elementos de costumbres tradicionales, etc. sugieren una estructura funcional que canaliza objetivos y retos colectivos a partir de la interrelación del grupo con el resto del sistema.

El sistema de creencias y los componentes rituales de un colectivo político permiten conocer hasta qué punto es admitido en su interior el orden impuesto por la estructura normativa propuesta por la élite dirigente, esto es, en qué grado se perciben como coherentes y con qué grado de coherencia, los valores formulados para el colectivo. Esta coherencia funciona a modo de mecanismo activador de la integración, de la unidad, de la compatibilidad entre los elementos racionales y los meramente valorativos y emocionales de la propuesta, y es necesaria para que el diseño definitivo sea efectivo.

Ritos, símbolos y creencias colaboran, de un modo más o menos directo, en la formación del universo mental y emocional del actor político que será la base de la comunicación de sus propias estructuras al exterior, lo que posteriormente, interactuará con los puntos centrales de la ideología particular y conducirá a una determinada forma de participación en la vida política que será característica de éste y de ningún otro grupo más. Como consecuencia, la idea de pertenencia, como fundamento de la identidad política, tiende a reforzarse.

II. El nacionalismo como religión

La referencia religiosa en su sentido más psicológico y social, aplicada al nacionalismo resulta sugerente por cuanto ambos, nacionalismo y religión, observan la utilización de parámetros en la estructura ritual muy similares, atendiendo a su concepción y desarrollo sobre todo a nivel de actitudes y comportamiento político. La utilización de estos parámetros supone no sólo la idea de que comparten elementos casi idénticos en la conformación de su particular estructura ritual, sino que además estos parámetros una vez definidos en el conducto de la socialización política formarán parte indisoluble del sistema de creencias del colectivo y se convertirán en respuestas automáticas para los miembros de éste, las cuales aparecerán “dispuestas” ante cualquier planteamiento dudoso. Así, estas respuestas automáticas pasarán a ser recursos activos (aunque mentales) a la hora de dotar de significado a los numerosos actos políticos. Los elementos a los que hacemos referencia pueden estructurarse en tres niveles: un nivel superior, que sacraliza la “misión” del nacionalismo en su función de salvación y construcción; un nivel intermedio, de sacralización de ideas políticas que son entendidas como verdad, sin posibilidad de cuestionamiento; y un nivel inferior, de sacralización de la “liturgia”, tradicionalmente vinculada a la religión y que ahora forma parte del comportamiento político.

Desde la perspectiva de la elaboración de la particular estructura ritual de la que ha de dotarse el colectivo o movimiento político, es conveniente tener en cuenta un factor estructural muy importante que ha modificado gran parte del complejo cultural de la sociedad actual: la secularización de la religión y de gran parte de los símbolos y rituales religiosos. Este proceso de secularización cobra importancia en un contexto social en el que el individuo aparece atomizado, aislado, mientras los grupos tienden a

suplir a las instancias que tradicionalmente canalizaban la participación del individuo en la sociedad.

La modernidad primero y la posmodernidad después corroboraron la imposición de una serie de valores que habían estado tradicionalmente vinculados a la religión. En cierto modo, la *pérdida* de esos valores tradicionales intrínsecamente relacionados con la esfera trascendental ha provocado un “vacío” de objetivos, de ideas, pero también de justificaciones del comportamiento. Desde este punto de vista, la adaptación de algunos aspectos antes contenidos sólo en la religión, se ha visto impulsada a entrar a formar parte del código político. Este impulso se acrecienta notablemente en los movimientos nacionalistas, sobre todo europeos, por razones obvias que recuerdan su punto de partida más común: *la salvación de la patria*.

Acerca del concepto de nación, parece evidente que la mayor parte de los actores sociales relacionan su conformación actual con el intenso proceso de modernización que han deparado a las sociedades occidentales los siglos XIX y XX. De este modo, autores como Deutsch, Kedouri, Gellner, Tilly o Nairn consideran a la nación como una categoría moderna, una comunidad de participantes que comparten valores y propósitos comunes, adecuados a una era moderna de crecimiento económico y emancipación política. Las nuevas teorías posmodernistas ponen el énfasis en la construcción cultural frente a la ya tradicional visión de la hegemonía del determinismo político y social. En esta línea, A. Smith señala que si se quiere entender el significado de los fenómenos nacionales, étnicos o raciales, sólo se tienen que desenmascarar sus relaciones culturales, las imágenes a través de las cuales algunas gentes representan para otros los rasgos de la identidad nacional (Smith, 1997: 39-68). Y es que sólo en estas imágenes o construcciones culturales posee la nación algún significado o alguna vida. La nación es, en opinión de Smith, una construcción de *imaginería*: las

imágenes y las tradiciones que contribuyen a la construcción de naciones son el producto de una compleja interacción de creadores (ingenieros culturales), sus condiciones sociales y la herencia étnica de la población elegida. La revolución de la modernidad ha creado también una brecha en los ámbitos culturales. En esta línea, el papel del nacionalismo se enfoca hacia el redescubrimiento, la reinterpretación y la regeneración de la comunidad (Smith, 1997: 39-68).

Sobre este tema, J. M. Mardones señala que los aspectos religiosos del nacionalismo son una consecuencia de la emergencia triunfante del Estado-nación al que *tiene como Dios*, sobre todo, después de la elevación sentimental que le confirieron autores como Hegel:

La religión nacionalista tiene de Dios al Estado nación, cuya burocracia o administración pública funciona como la nueva Iglesia encargada de ejercer el papel antaño reservado a la familia y la religión [...] Los ritos de paso de la evolución humana, nacimiento, matrimonio, muerte, son ahora realizados, registrados e investidos de sentido nacional. El ciudadano puede ya vivir y morir en paz acogido por el seno de la madre nación. La marcha histórica del Estado nacional ha ido ocupando las esferas de la familia, de la escuela y de la caridad. Han caído bajo su protección y amparo, es decir, bajo su dirección, control y apoyo económico, con lo que la sustitución de las funciones que antes ejerció la Iglesia ha sido casi total (Mardones, 1994: 76 y 77).

En el ritual político se incluye la sacralización de signos como la bandera, el himno (que comprenden grandes potencialidades que, de ser activadas, pueden actuar como fuentes de conflicto nacional);² las fiestas, onomásticas,

2. En este sentido se pronuncian Bryson y McCartney en su estudio sobre los símbolos nacionales en Irlanda del Norte. Señalan que de todos los elementos simbólicos utilizados por las distintas comunidades políticas algunos son, a menudo, causa de controversia debido fundamentalmente a la diferencia de significado que cada cual les atribuye (Bryson, L. y C. McCartney, *Clashing Symbols. A Report on*

conmemoraciones; veneraciones de textos sagrados (por ejemplo, la Constitución), la mitificación de una Edad de Oro, un pasado glorioso,³ o incluso un espacio geográfico emblemático donde han tenido lugar importantes hechos históricos al cual se le consagra por los efectos de la propia construcción simbólica.⁴

En efecto, los símbolos sirven básicamente para comunicar ideas y actitudes, son formas simples de comunicación y en tanto que esto es así no pueden ser transmisores de información compleja, lo que producirá en ocasiones la polémica y la controversia. Podríamos afirmar, siguiendo a Bryson y McCartney, que los símbolos también son formas de expresión de conflictos que tienen que ver con la situación constitucional y los diferentes sectores de la comunidad.

Frente al fenómeno de la globalización, que elimina fronteras y pretende homogeneizar también desde una perspectiva socio-política, el nacionalismo describe las fronteras del grupo, define los sentimientos que ha de compartir la colectividad, provoca solidaridad y restablece las diferencias

the use of Flags, Anthems and other National Symbols in Northern Ireland, W & G. Baird Ltd. Antim, Belfast, 1994).

3. En los últimos tiempos, hemos asistido a un cierto declive del concepto tradicional del Estado nacional y a un auge de las reivindicaciones nacionalistas de pueblos y regiones. Las causas son numerosas. Algunas de ellas apuntan a la búsqueda desesperada de modelos ideológicos y políticos válidos, tras el fracaso del comunismo y el capitalismo para ofrecer estabilidad y paz mundial. El nacionalismo aparece en este contexto, tal como ya lo hiciera en la década de 1920, como el reducto de lo sagrado, la tribalidad de las formas, la protección del individuo por parte de la comunidad, lo auténtico de las relaciones sociales frente a lo artificial de las relaciones monetarias de la sociedad moderna... De nuevo la versión dialéctica de la *Gemeinschaft* vs. la *Gesellschaft* que favorece la reivindicación de lo emocional en la modernidad por la vía de lo étnico-religioso (Mardones, op. cit.: 80).

4. Este sería el caso de Gernika, localidad que tras ser bombardeada por aviones alemanes durante la Segunda Guerra Mundial se convierte en un símbolo de resistencia y regeneración de la nación vasca tras la salida de cuarenta años de dictadura y opresión, encarna la esencia de la nación vasca robusta y tenaz que como el viejo roble resiste a la crudeza de las circunstancias sin perder su propia identidad a pesar de que ésta tuviera que permanecer latente en espera de su definitivo esplendor.

con respecto a otros grupos sociales. A este nivel, tal y como mencionábamos antes, el ritual tiene como misión proyectar y manifestar un grado de pertenencia que significa, sobre todo, compartir, y en esta funcionalidad será importante seleccionar la percepción de la información de cada uno de los miembros. Cualquier colectivo necesita establecer una situación conflictiva que justifique su emergencia y precisa de unos objetivos determinados con los que acabar legitimando su acción y su continuidad. Para definir esta situación se requiere una pre-selección de aquello que es fundamental para que el colectivo perciba a éste como su comunidad, como quien realmente defiende sus intereses.

Por otra parte, el hecho de que los demás compartan el pensamiento y la acción de un individuo, fortalecerá la adhesión a ese colectivo y propiciará en gran medida el paso a un mayor nivel de participación. Parece evidente, también, que los rituales expresan conflicto y regeneran tensión con el fin de mantener precisamente la disposición de los miembros participantes para defender las creencias y conductas de su grupo, lo que supone, necesariamente, establecer un *Ellos* frente a un *Nosotros* en el campo de la acción subjetiva. Sfez afirmaba que esta operación simbólica implicaba por una parte “tamizar” las imágenes, que son sometidas así a una selección severa, y designar de forma inequívoca a un enemigo exterior al cual combatir, produciendo de esta manera una frontera rígida que en modo alguno podrá ser trasgredida por los miembros de la comunidad. La existencia de un enemigo exterior común actuará como catalizador del entramado simbólico y ritual de la comunidad (Sfez, 1988: 46). Y todo ello implica además un reforzamiento ideológico y un proceso de socialización comunitario, ya que enseña a los individuos un comportamiento que facilita el consenso y la comunicación interna y externa del grupo.

III. Análisis de caso: el nacionalismo vasco radical

El Movimiento de Liberación Nacional Vasco (MLNV) representa un conglomerado de plataformas, organizaciones y asociaciones de diverso carácter. La base social de este movimiento se fue conformando en la década de los setenta en torno a la organización armada ETA, que desde mediados de los años sesenta lleva ejerciendo la violencia política en el País Vasco. Fundamentalmente reivindican la independencia para *Euskadi* y tanto por su discurso político como por sus acciones de protesta, son considerados como el sector más radical del nacionalismo vasco. Desde un principio se definen como laicos y considerarán la lucha, la acción por la patria (el combatir), como el elemento definitorio de “ser vasco”, de “ser patriota” (*abertzale*). Sus mitos se refieren principalmente a la misión sagrada de la que están investidos sus miembros para salvar a la nación vasca de toda dominación y explotación extranjera, lo cual incluye necesariamente una integración en su comunidad (la comunidad nacionalista designada como la elegida), coherencia en el comportamiento y la acción, y una solidaridad extrema con los luchadores (*gudaris*), los presos y los exiliados. De otro lado está la “dotación simbólica” que ha de permitir reaccionar ante el desgaste y el cansancio que inexorablemente provoca el paso del tiempo: el himno, la bandera (*Ikurriña*), la lengua (el euskera), la etnia, las costumbres, etc. Y para recuperar todos estos elementos cuya importancia reside únicamente en la carga subjetivo-emocional que se ha depositado en ellos, se recurre en primera instancia al pasado, a la tradición.

Para este nacionalismo sólo existe un futuro, el cual pasa por la construcción de la Nación Vasca; este proyecto nacional exige un derecho de autodeterminación como paso definitivo hacia el reconocimiento absoluto de la diferencia- lidad del ser vasco, del pueblo vasco “El Derecho de Auto-

determinación no es una posición política, sino un derecho que nos corresponde como pueblo [...] hay que asegurar el reconocimiento del derecho, porque es imprescindible para que Euskal Herria decida su futuro con total libertad”;⁵ la base de esta reivindicación hunde sus raíces en la supuesta existencia de una Edad de Oro, de un pasado compartido por una comunidad autóctona que posee una cultura propia. La libertad máxima supone la consecución de esa Nación; incluso la realización individual y colectiva pasa por esa consecución.

La democracia es vista como un sistema de organización cultural, más de orden de valores que de organización política. El marco político propuesto está también atravesado por las coordenadas de solidaridad y búsqueda de la comunidad: “Los vascos nos sentimos pueblo, somos pueblo. Y queremos ser nación, y asumir un destino colectivo propio; exactamente como los armenios, los letones o los eslovenos”.⁶ “[...] hoy es el día que la democracia está aún por llegar a Euskal Herria. A Euskal Herria se le niegan sus derechos; la sociedad vasca no dispone de capacidad ni instrumentos para decidir por sí misma su futuro”.⁷

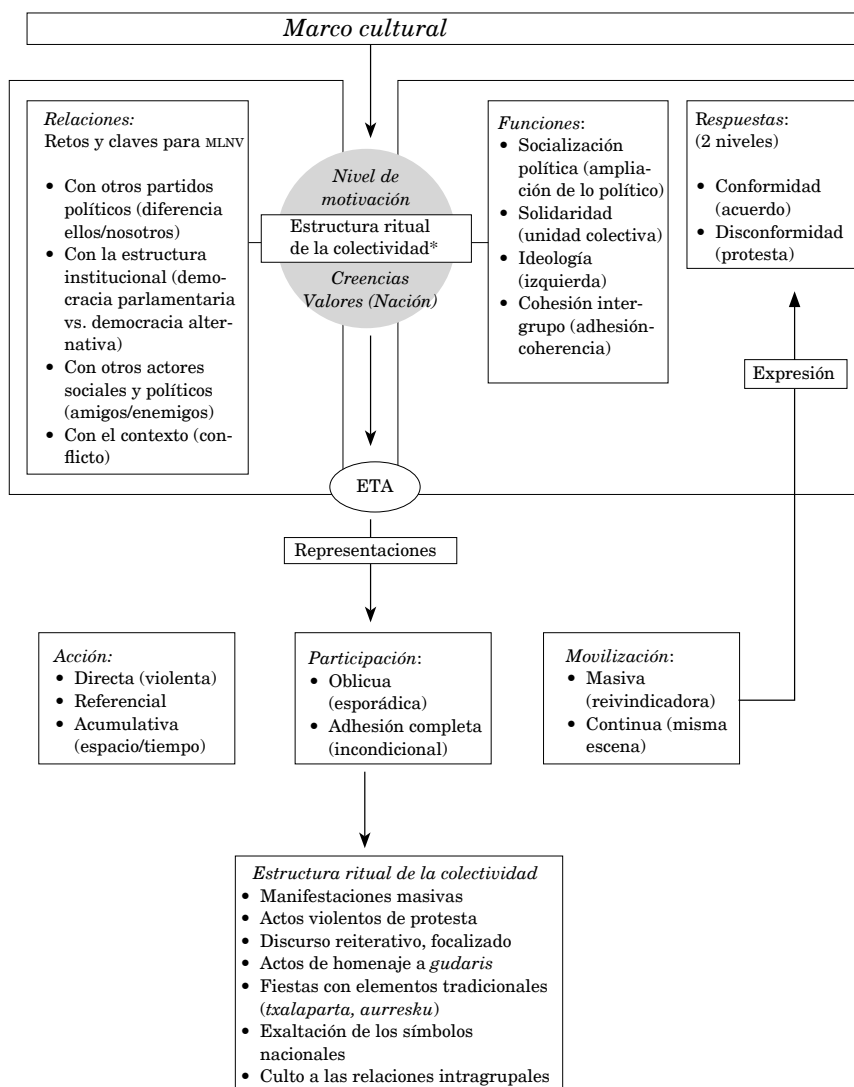
Todo el desarrollo social, desde el ámbito económico o político hasta el cultural, se halla inmerso en la totalización de la realidad que se hace desde la política: todo es política. Y, por tanto, todo ha de estar bajo la perspectiva nacional; se socializa políticamente desde todos y cada uno de los actos sociales lo cual incluye no sólo la educación, sino también el comportamiento y la acción política.

5. Documentos del MLNV, Alternativa Democrática, difundidos por ETA el 20 de abril de 1995, p. 4.

6. J. L. Álvarez Enparantza, “Txillardegí”, en *EGIN*, 13 de febrero, 1997, p. 10.

7. Alternativa Democrática, op. cit., 1995, p. 7.

Figura 1
Relaciones entre la estructura ritual del MLNV y el marco cultural de la sociedad vasca/española



Este proceso tiene su núcleo fundamental en la lucha, cuya concepción es sagrada: el *gudari*, el luchador por la patria, es el héroe, el auténtico vasco. El mito de la nación es defendido por *abertzales* (patriotas), que tienen como prioridad vital un objetivo: liberar a la patria:

Nos mantendremos firmes y en disposición de dar un nuevo paso. No vamos a caer en la trampa de aquellos que han dividido Euskal Herria en tres trozos, ya que para ello disponemos del mejor antídoto: luchamos por un proyecto político, por la libertad de Euskal Herria. Por este motivo nos mantienen presos y presas y por ello continuamos luchando incluso desde el interior de las celdas.⁸

La vida se entiende desde este ángulo como un *continuum* de pequeñas y grandes luchas por obtener mayores cuotas de independencia: “[...] porque vivir significa luchar. Siempre he tenido una máxima en la vida, que la vida es lucha. Mientras luchemos, no solamente estamos vivos, sino que estamos haciendo patria y construyendo la libertad de nuestro pueblo”.⁹

Para fomentar este espíritu de combate, cumplen una función importante los homenajes a los *caídos*¹⁰ en la lucha, los recibimientos a presos de ETA cuando salen de la cárcel, a los militantes que “*trabajan*” por este fin y, en definitiva, todos los rituales públicos que tienen como misión subrayar el carácter consecuente de estos luchadores, con el fin de compartir a través de su celebración un sentimiento colectivo más que de unidad, de comunidad; es decir, se convierte en un acto de reafirmación del propio colectivo, una forma de reactivar la conciencia colectiva (sus creencias, sus representaciones de la realidad).

8. “Comunicado del Colectivo de Presos y Presas Políticas Vascas, 6 de enero de 1996”, en *Barrutik*, enero 1996.

9. I. Aizpurua, en *EGIN*, 16 de febrero, 1997, p. 9.

10. J. M. Olarra, en *EGIN*, 16 de febrero, 1997, p. 9.

[...] no olvidaremos tan fácilmente ni las heridas en nuestra piel, ni los compañeros que ha matado la cárcel, ni el castigo padecido por nuestras familias, ni el sufrimiento que padece un gran número de compañeros y compañeras. Ni lo olvidamos hoy, ni lo olvidaremos el día en que podamos andar por las calles y caminos de una Euskal Herria libre. No se olvida jamás la cara del verdugo sea cual fuere la forma en que aparezca vestido.¹¹

Pero a la vez, es un acto de reafirmación positiva, “basta de lágrimas y lamentos”, porque en el fondo se trata de concienciar a toda la estructura social acerca de su verdad, la única verdad: “El mejor homenaje que les podemos hacer a todos los caídos, es ser consecuentes y, sobre todo, por el convencimiento de que tenemos razón”.¹²

A todo esto, por supuesto, se unen la sacralidad inferida a todo el conjunto simbólico que les representa a ellos como colectivo y a Euskadi como nación (o futura nación independiente), esto es, la *Ikurriña*, el Eusko Gudariak, el euskera, el Aberri Eguna, la Alternativa KAS (hoy Alternativa Democrática),¹³ ... Parece evidente que el lenguaje puede ser un rasgo diferencial de la nación, y además en aquellos casos en los que ha sido o continúa siendo una lengua minoritaria puede tener un fuerte componente simbólico.

Pero el verdadero centro alrededor del que gira la mayor parte de la ritualidad es ETA,¹⁴ a la cual se ha hecho depositaria de la esencia del patriotismo. La organización no concede más importancia al componente étnico que el que se deriva de un reconocido patriotismo: la “conciencia

11. Op. cit., Barrutik, 1996.

12. *Ibidem*, p. 19.

13. Propuesta de ETA del 20 de abril de 1995 como marco de negociación con el Estado español y de debate en el seno de la sociedad vasca.

14. Euskadi Ta Askatasuna, se creó en 1959 de la mano de un grupo de intelectuales y jóvenes que querían tomar el relevo del PNV al frente de la lucha por el reconocimiento de Euskadi como ente cultural, político y social diferenciado e independiente de España. Con posterioridad emprendió la lucha armada y pasó a la clandestinidad. Los datos mencionados han sido tomados de J. M. Mata (1993: 82).

vasca” no vendrá de la mano de los apellidos vascos, sino del reconocimiento de haber “luchado por Euskadi”, de ser un “patriota” (*abertzale*).

Es una obligación para todo hijo de Euskal Herria oponerse a la desnacionalización, aunque para ello haya que emplear la revolución, el terrorismo y la guerra. El exterminio de los maestros y los agentes de la desnacionalización, es una obligación que la naturaleza reclama de todo hombre. Más vale morir como hombres que vivir como bestias desnacionalizadas por España y Francia (Garmendia, 1995: 32 y 33).

En un primer momento, vivir en la clandestinidad y colaborar con ETA serán calificados de hechos heroicos; empuñar las armas será el nivel máximo de aceptación, lucha y defensa de la comunidad, cuya condición de pertenencia confiere honestidad y valentía a la necesidad de su conformación y existencia.

Esta necesidad funciona socialmente con una idea extendida del nosotros. La tradición es encuentro social, pura relación social. Al servicio de este enigma se constituyen instituciones comunitarias (redes asociativas: clubes de montaña, folklore, culturales, etc.), redes de amistades (cuadrilla), símbolos como la *Ikurriña*, y vehículos de integración y comunicación como el euskera. Es la comunidad hecha sociedad civil quien da la fuerza a la tradición nacionalista. De aquí que el nacionalismo trascienda el discurso político o cultural para conformarse como estructura de conciencia y marco de referencia para sus adherentes. La integración en la comunidad resuelve otro enigma: genera sentido. El marco referencial que define esta comunidad es un refugio, otorga seguridad, y les ayuda a ordenar la vida social a esos sectores (Garmendia, 1996: 123-124).

En concreto, ETA actuará como una fuente generadora de conciencia anti-sistema con el objeto de destruir al Estado. Para éste además actuará a modo de “enemigo interior”, con

lo que le conferirá de poder objetivo e imaginario.

ETA es una organización política que en el contexto actual se ve obligada a servirse de la lucha armada. No es sino el reflejo de un fenómeno de profundas raíces políticas y sociales, es decir, el reflejo vigoroso en forma organizada de determinadas reivindicaciones fundamentales de nuestro pueblo.¹⁵

En los últimos tiempos, el progresivo aislamiento al que se ha visto sometido continuamente desde la firma de los sucesivos pactos anti-ETA de 1987 y 1988, y sobre todo del Pacto de Ajuria-Enea, por parte de partidos políticos, instituciones, movimientos sociales, etc., ha provocado el repliegue del movimiento con el fin de autoprotegerse, todo ello desde la óptica del que se percibe a sí mismo como “el último reducto del patriotismo vasco”. El fenómeno de la *Kale Borroka* (algaradas callejeras, pintadas en sucursales bancarias e instituciones, quema de objetos diversos, pequeños sabotajes, etc.) se ha impuesto en paralelo a la violencia de ETA. La agresividad y la destrucción son los principales ingredientes de un sector del movimiento, el más joven, que utiliza los ataques contra sucursales bancarias, instituciones, edificios públicos o comercios a modo de sabotajes y atentados. La simbología subyacente apunta a un pretendido “emular a los mayores” a través de una más que generosa “extensión del conflicto” a todas las capas de la sociedad. La violencia genera y ha de ser contestada con violencia, y ésa parece ser la clave dirigente del abanico ritual desplegado por el movimiento. Este simbolismo se fundamenta en un comportamiento básicamente emotivo, de respuesta impulsiva, obedeciendo a un maniqueísmo que actúa a modo de espoleta emocional interior donde la polarización remarcada en exceso entre el bien y el mal, los buenos y los malos, la verdad y la realidad no son ya una

15. Comunicado de ETA, en *EGIN*, 20 de septiembre de 1990, p. 7.

cuestión objetiva o subjetiva, sino una base asumida previamente que no necesita ni debe ser puesta en entredicho porque se ha convertido en dogma de fe.¹⁶

IV. Conclusiones

Durante la década de los noventa la situación ha cambiado mucho para el nacionalismo vasco radical. Y lo ha hecho respecto a dos grandes cuestiones: de un lado, la imperante necesidad que se le plantea al movimiento de superar el aislamiento político-social al que se ha visto sometido por las demás organizaciones y partidos políticos vascos, y por otro lado, la conveniencia, a veces exigencia, de formular los *medios* que utilizan como auténticos *finés* para el colectivo.

El contexto en el que se mueve el MLNV no se muestra receptivo a sus demandas y reivindicaciones; muy al contrario, la sociedad vasca lleva años demostrando su plena disposición a cambiar la situación de violencia y conflicto político que vive el País Vasco desde hace varias décadas, pero no en el sentido apuntado por el movimiento radical, sino en uno bien distinto que prevé, en todo caso, la desaparición de ETA y de algunas organizaciones inmersas en el entramado del MLNV.

La sociedad vasca se muestra, sobre todo, contraria a la radicalidad, a las medidas de fuerza, a los *excesos* en las representaciones; éste es, en principio, el mensaje social más

16. En la medida en que el movimiento es consciente de su reclusión social, activa nuevamente y con más fuerza si cabe, su simbolismo más agresivo, se aferra con más ánimos a sus comportamientos rituales en la medida en que éstos actúan como refuerzos inmediatos de la cohesión interna, mientras cumplen su función de mantener la diferenciación del colectivo frente a un enemigo exterior. En esta línea resulta concluyente la teorización de Sfez cuando afirmaba que: "el conflicto se activa cuando el enemigo se hace detestable, odioso, y la operación simbólica transforma al grupo en combatientes y cambia el debate sobre las imágenes en lucha por la supervivencia" (Sfez, 1988).

evidente en respuesta a asesinatos como el de un concejal del Partido Popular —representante del nacionalismo español y actualmente en el gobierno— en el Ayuntamiento de Ermua (País Vasco) en 1997. Este hecho supuso una oportunidad para que una gran mayoría manifestara públicamente su rechazo a la violencia de ETA y a la estrategia general del conjunto del nacionalismo radical.

Aún así la solución no es sencilla, y aunque la mayoría social desea acabar con el llamado “problema vasco” las alternativas efectivas aportadas no parecen ser asimilables por todos; tanto la vía exclusivamente policial, como la meramente política basada sólo en negociaciones entre ETA y el gobierno español, cuentan con importantes detractores en la vida político-social del País Vasco. A medio camino, una propuesta que contempla un diálogo centrado en el autogobierno para Euskadi, y que se mira en el espejo del proceso de paz irlandés, se ha convertido en la opción más complaciente.

En esta difícil coyuntura política, el nacionalismo radical ha ido adecuando forzosamente su discurso simbólico, sus representaciones y, en definitiva, uno a uno los componentes de su estructura ritual; el centro simbólico de ésta, la organización armada ETA, considerada como la esencia del patriotismo y de la continuidad en la lucha, aparece hoy representando precisamente todo lo contrario para la mayoría de la sociedad, lo que conduce inevitablemente a un cambio en su utilización como referencia simbólico-afectiva de la izquierda nacionalista radical.

Por otro lado, es importante subrayar cómo su interés en remarcar la opción de una solución dialogada responde a una evidencia social y política clara: en la actualidad supone el punto de coincidencia simbólica más relevante entre su discurso y el del sistema.

Como consecuencia de todo lo expuesto, ETA aparece en el discurso del MLNV no ya como la vanguardia simbólica

de la lucha por la salvación del pueblo vasco, sino como una derivación *inevitable* de la situación de represión que vive el País Vasco, y que, en consecuencia, puede solucionarse cuando se acabe con el *problema* que no es otro que la cuestión del autogobierno; de ahí su hincapié continuo sobre este tema en los últimos tiempos. En cualquier caso, conviene destacar que hoy por hoy ETA es vista desde todos los ángulos y sectores de la vida política y social del País Vasco como un auténtico problema.

Pero el nacionalismo radical también se muestra más que interesado en establecer contactos y alianzas con otros sectores sociales. El objetivo de todo ello apunta hacia un intento de recuperar o mantener un cierto grado de legitimación social que cada día es más cuestionado. La priorización en su discurso de una oferta de diálogo/negociación política y la negación expresa a cualquier otra vía como solución al conflicto vasco provoca, sin embargo, que el verdadero objetivo, la auténtica finalidad del movimiento, esto es, la independencia de Euskadi, la autodeterminación para el pueblo vasco, se vea relegada a un segundo plano. Al final, el excesivo interés se muestra obsesión y parece representar más un deseo por encontrar una salida para el colectivo ante las dificultades que le ocasiona constantemente la estructura de oportunidad política.

El discurso aparece, por lo tanto, más pragmático, menos maniqueo y más moderado en torno a ciertas premisas. Sin embargo, junto a esta moderación discursiva hacia el exterior —que responde a un intento de confluencia con la estructura y valores dominantes en la sociedad— se produce una radicalización discursiva hacia el interior del colectivo que tiene como misión el mantenimiento de la unidad del colectivo ante los ataques desde fuera. A partir de la constatación de esta evolución en el discurso se pueden interpretar algunos cambios en la formulación de las reivindicaciones y la participación de la formación política del movimiento, Batasuna,

en las instituciones vascas (gobierno vasco, por ejemplo).

Con todo, esta evolución no acaba plasmándose en un verdadero cambio. ETA sigue siendo el referente simbólico más importante para el MLNV porque, además de la presión y la fuerza que representa como elemento desestabilizador del sistema político vasco y español, no tiene sujeto alternativo propuesto que ocupe su lugar en la estructura ritual del movimiento. Y no lo tiene precisamente por la tremenda carga emocional que se ha ido depositando en esta organización, y sobre todo en sus militantes, durante casi 30 años de historia. Los homenajes a los activistas muertos en acciones o atentados son con frecuencia los ritos más señalados del MLNV, por cuanto se utilizan para mostrar fortaleza y unidad de grupo. La lucha, las multitudinarias marchas y manifestaciones con lemas absolutos sobre un nuevo futuro, la libertad o la solidaridad son algunos de los componentes *sine qua non* de *nutrición ideológica* para los simpatizantes del nacionalismo radical.

El aislamiento genera inevitablemente la imperiosa necesidad de reforzar la unidad del colectivo, la coherencia ideológica y de acción, y a dar muestras continuamente de que *ello* se ha conseguido. Estas condiciones impuestas por el sistema le llevan al movimiento a *demonizar al mundo exterior*, siendo hipercrítico no sólo con el sistema o los demás agentes sociales, sino —y sobre todo— con sus propias bases. El resultado de todo este esfuerzo adaptador para entrar en consonancia con la coyuntura del momento es, en cierto modo, de *esquizofrenia*: moderación simbólica y ritual hacia el exterior, y mantenimiento de la radicalidad hacia el interior. Una actitud que, probablemente, no se pueda mantener por mucho tiempo. 📧

Bibliografía

- Ariño, A., *Sociología de la cultura; la construcción simbólica de la realidad*, Madrid, Ariel Sociología, 1997.
- Bryson, L. y C. McCartney, *Clashing Symbols. A Report on the use of Flags, Anthems and Other National Symbols in Northern Ireland*, Antin, Belfast, The Institute of Irish Studies, The Queen's University of Belfast, W. & G. Baird Ltd., 1994.
- Durkheim, E., *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal Universitaria, 1982.
- Duverger, M., *Sociología Política*, Barcelona, Ariel, 1979.
- EGIN, febrero de 1997 (varios números).
- Gellner, E., *Antropología y política. Revoluciones en el bosque de lo sagrado*, Barcelona, Gedisa, 1997.
- Ibarra, P. y J. M. Idoyaga, *El circuito ideológico: una propuesta metodológica*, en *Revista ZER*, Bilbao, Servicio Editorial de la UPV, 1998.
- Kertzer, D. I., *Ritual, Politics and Power*, New Haven, Yale University Press, 1988.
- López, N., *El discurso político del MLNV (evolución, mantenimiento y reproducción del discurso político nacionalista vasco radical, 1988-1995)*. Tesis Doctoral, Servicio Editorial de la UPV-EHU, 1998.
- Luque, E., *Antropología política. Ensayos críticos*, Barcelona, Ariel Antropología, 1996.
- Mardones, J. M., *Las nuevas formas de la religión*, Ed. Verbo Divino, Estella, 1994.
- Mata, J. M., *El nacionalismo vasco radical, discurso organización y expresiones*, Bilbao, Servicio Editorial de la UPV-EHU, 1993.
- Sfez, L., *La Symbolique Politique*, París, Presses Universitaires de France, 1988.