

Haren esanak nabarmen laburragoak dira, eta Aristi eta Markezen hausnarketek protagonismo edo pisu handiagoa hartzen dute –atal bakoitza nork idatzi duen zehazten ez bada ere, Aristiren eskua antzematen da zati honetako kapitulu gehienetan–, biengan sormena eragiteko Lertxundiren desioa praktikan jarritz. Lehen zatiko bizitasuna apaldu egiten da bigarren erdian, edukia astunagoa da, eta irakurraldiak beste erritmo bat eskatzen du, geldoagoa eta patxadatsuagoa, mami guztia barneratzeko. Ez dira falta, hala ere, atal hunkigarriak, Markezek hil-hurren zegoen lagun bati Lertxundiren *Irail tristea* kantaren grabazio bat oparitu zioneko kasu.

Bestalde, Lertxundiren pentsamoldearekiko mirespen eta lilura sarri agerian uzten dute bi egileek, honakoa bezalako baieztapenen bidez: “Pentsamendu askearen oinarri sendoei jarraituz, unean-unean berritzen zituen teoriak eta ideiak, gauza berriak aportatuz, nahasmenean edukitakoak zuzenduz. Askotan gai berberak atera izan dira, baina beti ziruditen berriak”. Tonu lausengari zehatz hori errepikakor eta betekorra egin zait liburuak aurrera egin ahala.

Hala eta guztiz ere, berriz diot, liburu diferente bat da, ez agian Benito Lertxundiren kantagintzaren zaleak espero zezakeena, baina bai gomendagarria kantuetatik harago Lertxundiren pentsamenduan eta bizi ikuskeran sakondu nahi duenarentzat.

Jon Eskisabel



CAMUS BERGARECHE, Bruno
Para entender la cultura vasca

Madrid: Los Libros de la Catarata, 2012
222 p. ; 21 cm.
ISBN: 978-84-8319-673-1

Bruno Camus Bergareche es profesor titular de Lingüística Románica –según reza en su página personal de Internet- y ha elaborado por encargo de Los Libros de la Catarata, “Para entender la cultura vasca”; un libro en el que hace una amplia incursión, con un lenguaje preciso y divulgativo, en algunos de los rasgos que hacen tan singular la cultura vasca.

Meritorio trabajo

No se puede sino agradecer que un profesor de la Universidad de Castilla La Mancha haya hecho un esfuerzo tan loable por comprender otra cultura y, en buena parte de sus incursiones temáticas, lo hace sin prejuicios y con la distancia del rigor, dando lugar a un libro útil y aportativo y que permite adentrarse con notable conocimiento en los entresijos de las cuestiones abordadas.

En el texto sostiene que la idea cultural e histórica de Euskal Herria –incluyendo Navarra e Iparralde– ya aparece en el siglo XVI. El capítulo relativo al euskera –como corresponde

a un filólogo— es francamente brillante, interesante y detallado que confirma lo erróneo de las hipótesis iberista, caucásica o bereber sobre el origen del euskera.

Asimismo, tiene razón cuando dice que la cultura vasca se entiende mejor y tiene más interés si se adopta un punto de vista de raíz antropológica —modo de vida, organización social, cultura popular y de las élites— aunque, como comentaremos, reduce el foco sólo a la cultura popular y no termina de integrar todos los aspectos en una unidad de análisis.

En lo político es cuidadoso e incluso a la izquierda abertzale la describe con más neutralidad de la que exhiben los columnistas habituales. Obviamente también hay que coincidir con él cuando manifiesta que hay una expresión cultural y literaria vasca en castellano o francés, al igual que hay múltiples préstamos (pelota, txapela, gastronomía) apropiados y reinventados por los vascos.

Estructura del libro y sus problemas

Los cuatro primeros capítulos buscan “describir elementos que resultan centrales en la discusión acerca de los límites de lo vasco” (el espacio, la identidad y lengua, la identidad histórico-política en torno a los Fueros y las relaciones con España desde el carlismo al independentismo). El capítulo 5 se dedica a literatura, música y arte. Los capítulos 6, 7 y 8 abordan los elementos idiosincrásicos (“paisaje”, juegos y pelota y gastronomía). El capítulo 9 recorre los tópicos históricos en España sobre los vascos y toca los temas de mujer y religión. El epílogo expone algunos de los activos del País Vasco en el siglo XXI.

En mi opinión, la estructura del libro perjudica su coherencia, pero es una opción derivada del punto de vista que asume el autor al reducir la antropología al estudio de las singularidades de una cultura respecto a otras, y no al modo de vida y organización en su conjunto. La diferencialidad es solo una parte, y no la principal, del rol de articulación comunitaria y social que tiene una cultura. De ahí el exceso de importancia que le da a la pelota, o la gastronomía o a los tópicos (un capítulo cada) mientras que la historia socioeconómica se salda con un capítulo.

En efecto, el tardío capítulo 6, mal definido como “paisaje”, y que habla de la historia socioeconómica vasca, debería haber ido al principio con lo que sí, de verdad, se asume una mirada antropológica al estilo Caro Baroja, de respuesta a los retos globales de una comunidad, hubiera iluminado también los avatares de la historia de la identidad, de la lengua o de la política que, sin embargo, en el texto se tratan antes y por separado, lo que implica algunas limitaciones.

No se termina de entender el carácter plural de lo vasco (una tesis recurrente y que no se puede sino compartir), cuando lo vincula en exceso al mundo y cultura popular tradicional y rural con el resultado de un arquetipo. No obstante, al final de la introducción, subraya que es esa “extraña mezcla de tradición y modernidad, entre conservadurismo e innovación, lo que caracteriza al País Vasco del siglo XXI”. Una idea que reitera en el epílogo y a la que habría que añadir que, en un mundo global, la diferencia es una ventaja de visibilidad y no un *handicap*.

La rica cultura marinera, el rol temprano de las villas, o la importancia de la manufactura, de la construcción naval y de las armas ya desde el siglo XVII, los puertos comerciales abiertos al libre comercio por el mar, la cultura de bienes raíces en las numerosas villas, o la producción industrial temprana, no solo tuvieron una impronta económica sino también social, de modelo humano y de sus valores, lo que explica que los exitosos siglo XX y XXI, y su cultura innovada, no sean obra de una transformación inexplicable sino de una urdimbre histórica.

Igualmente si los capítulos 3 y 4 (los Fueros y las relaciones con España) se hubieran tratado seguidos de la historia socioeconómica, su contenido quizás hubiera sido menos discutible. Igualmente con ese otro orden, se hubiera alumbrado mejor la parte relativa a la sociolingüística contenida en el capítulo 2 (identidad y euskera).

La otra cara de la pérdida del euskera en el pasado

Explicar el retroceso histórico del euskera solo por la presión en fronteras de las lenguas romances, estando ausentes en el análisis las decisiones de los Estados español y francés para la imposición del castellano y el francés en los sistemas administrativos, políticos, económicos o educativos, es muy parcial. De todos modos, lleva razón Camus cuando señala la responsabilidad de las elites vascas del *antiguo régimen* al utilizar el castellano como lengua administrativa, de distinción social y de segregación interna.

Le hubiera venido bien para dar cuenta de las numerosas y continuadas intervenciones políticas explícitas en contra del euskera, antes y durante los siglos XIX y XX echar un vistazo a Joan Mari Torrealdai (“El libro negro del euskera”) o Koldo Izagirre (“Autopsiarako frogak”). Reflejan la carga de una política aculturizante explícita de todas las ideologías centrales desde el XVIII (la prohibición en 1766 del Conde de Aranda –etapa de Carlos IV– prohibiendo la edición de libros en euskera o seis años después prohibiendo su enseñanza) y después (conservadores, liberales y franquistas). Incluso en democracia, y en ausencia de una represión cultural explícita, la institucionalización vasca ha debido forzar la marcha ante la presión de una diglosia galopante, facilitada por el modelo comunicativo radial y por el Estado unitario. Ya no digamos en Iparralde. Sobre Navarra el autor solo constata que “la enseñanza efectiva del vasco no alcanza a todo el territorio ni todos los hablantes”, sin que ahí asome, sorprendentemente, valoración alguna.

La historia política de represión y agravios y la historia socioeconómica interna sin gestión política autocentrada e independiente, ayudan a explicar situaciones y el éxito reactivo del carlismo en nuestro país, o del fuerismo después, o de los nacionalismos que, lejos de ser desvaríos de gentes primitivas, fueron y son reacciones y respuestas, acertadas o no, no solo ante un mundo que cambia, sino también al modo de construcción centralista y borbónica del estado, a diferencia del modelo austracista que explicara Ernest Lluch. Dicho de otra manera, una cosa son las construcciones ideológicas de esas corrientes vascas, con bastantes tesis rebatibles y artificiosas, y otra el porqué de su éxito social como discursos defensivos.

Claro que los constructos ideológicos del Estado, encarnados por conservadores y liberales en el XIX y principios del XX, y de conservadores y socialistas en el último tercio del XX –y que el autor no critica– fueron históricamente aún más dañinos y artificiosos, desde su pura obsesión unificadora y de construcción del Estado bajo los parámetros de un concepto simplista de la modernidad (una nación única –legitimidad y poder centrales–, un mercado, una moneda y, también, una lengua).

Hubo cultura culta

Es muy discutible la premisa que da sentido al libro, cuando dice que en “cultura convencional la aportación vasca es más bien reducida” y de “limitado patrimonio cultural” (pg. 10) e incluso la excluye de los “pueblos cultos” (pg. 13) antes de 1900. Un libro pensado para disolver tópicos sobre los vascos parte también de un tópico que no resiste bien un repaso.

En efecto en lo relativo a la cultura culta –con todo lo relativa que es esa expresión– el capítulo 5 lo ciñe a literatura, música y arte. Se fija preferentemente en la literatura, que con anterioridad al XIX, fue débil, pero no ausente, puesto que ya en el mal conocido XVI, Lazarraga, Leizarraga y Etxepare son dignos representantes, y Camus lo señala. En el XVII (Axular, Oihenart, escuela de Sara) y XVIII (Etxeberri, Larramendi o Peñaforida) hay una digna representación, sin que la producción vasca en castellano o francés pueda decirse que fuera mucho más abundante y brillante en la época, a pesar de lo que dice Camus en la página 59. Incluso la indiscutible modernidad que atribuye a Baroja y Unamuno en el tránsito del XIX al XX tuvieron su correspondencia, 50 años antes en el romántico Xaho o el promotor D’Abadie, y de forma coetánea en Azkue, Luis de Eleizalde y, en parte, en Campion. Hoy, en estos inicios del siglo XXI, cabe decir que la aportación literaria en euskera es más madura y pujante que la literatura vasca en castellano.

La mirada de Camus es esquemática a la hora de presentar la producción literaria en euskera a lo largo de la historia, vistos el valor que le dan y el espacio que le dedican a la literatura en euskera en sus sendas historias de la literatura vasca Iñaki Aldekoa, Patri Urkizu, Lucien Etxezaharreta o Jon Cortazar, por ejemplo. Obviamente, como no puede acudir como fuente primaria a los libros en euskera hubiera hecho bien compensando opiniones¹.

Pero lo relevante es que renuncia a abordar justamente las formas de cultura culta en las que se expresó el medievo, el renacimiento y el *antiguo régimen* vasco como fue la rica historia arquitectónica religiosa y civil con un digno patrimonio –en románico, gótico, renacentista y ya no digamos el barroco civil o el neoclásico (ver Ignacio Cendoya en Gran Atlas Histórico del mundo vasco, 1994: 257 y ss)– claro que dentro de los límites del tipo de medievo y de *antiguo régimen* que tuvimos. Asimismo, la riqueza de personajes históricos, ensayistas, eruditos o científicos, ya desde el siglo XVIII; la abundancia de palacios, y más aun con la riqueza que acompaña a la industrialización desde la mitad del XIX y la entrada en la modernidad, o el importante audiovisual del XX... abonan la tesis contraria.

Si en lo identitario y cultural Camus se fija preferentemente en el mundo rural, y no en villas y ciudades, contradice de hecho una de las premisas del libro: una visión caleidoscópica que evite incurrir en estereotipos. Son parte de nuestra cultura Ximénez de Rada (siglo XII-XII), Pero López de Ayala (XIV) o Loiola (siglo XV) por más que su imaginario fuera castellano. Las propias aportaciones navarras ya desde el siglo XVI (Azpilicueta, Carlos de Viana, Agramont) y XVII (Moret, Huarte de San Juan) y tantos otros, no invitan a la reducción ruralista de lo vasco.

La afirmación –paternalista, bien intencionada y pseudoconsoladora– que apunta Camus cuando dice que “una cultura es tanto más interesante cuanto más alejada de la alta cultura urbana occidental () la vasca podría ser un caso paradigmático de cultura peculiar, tanto que queda plenamente redimida frente a los pueblos cultos” (pg. 13) es doblemente equívoca. Es incierto que no disponer de cultura culta pueda ser una ventaja (a más cultura culta y más cultura popular habrá más riqueza colectiva) pero, además, cabe negar la mayor: la cultura culta ha estado presente en villas, ciudades, Reino de Navarra y en el propio *antiguo régimen* institucional. Que no sea la cultura culta muy peculiar o brillante en una comparativa occidental con Estados no quiere decir gran cosa, puesto que la cultura no es una suma de singularidades sino un conjunto de recursos de gestión de la vida social.

Mientras el autor indica que la pequeñez del país y de población no daba para más, hay que decir lo contrario: lo que hay que explicar es por qué un país tan pequeño pudo dar más allá de su tamaño; y cómo ya desde finales del XIX –y al que Camus dedica páginas interesantes– la simbiosis creativa de tradición y modernidad en un país industrializado ha permitido remozar la cultura vasca. Esta hubiera fracasado si se hubiera refugiado en el ruralismo complaciente o en el espacio micropúblico local y familiar, para ser zarandeado por la globalización. Para la supervivencia de una cultura milenaria en un mundo abierto se requiere una cultura de espacio público que integrara tradiciones múltiples y miradas modernas.

Y ello no ha sido fruto de nuestras elites económicas (miraban por el esplendor de sus bienes raíces) y, en parte, tampoco de las elites intelectuales. De hecho la Ilustración vasca se quedó más con la idea del progreso material y se olvidó del progreso en humanidades y en ciencias sociales ya desde los “Caballeritos de Azkoitia” y el Real Seminario de Bergara. A pesar de todo hubo un elenco razonable de pensadores y científicos sociales (Foronda, Ibañez de la Rentería, Arriquirar, Ustariz...).

1. En este aspecto también hubiera sido necesario que, al inicio de cada capítulo o en notas a pie de página, hubiera citado las fuentes secundarias, a pesar de tratarse de un libro de divulgación. Por tener que acudir a fuentes secundarias es bastante probable que muchas de sus afirmaciones sean más transferencias valorativas de fuentes que producto de la improbable lectura de toda la literatura vasca para forjarse su propia opinión.

El enfoque antropológico de la cultura

El libro representa, implícitamente, la más amable y cercana de las variantes de las miradas españolas comunes. Su pretensión tácita de discutir y desmitificar las tesis de vasquistas y nacionalistas, perjudica la neutralidad científica de la que parte, llevándole a abrazar tesis de contrapartes que minimizan la aportación vasca a la cultura universal, o son renuentes a la hora de reconocer la idea de la integralidad de la cultura vasca, o que relativizan y releen en clave jacobina los fundamentos históricos que subyacen en el desencaje de Euskadi en España.

Lo más relevante fue el vitalismo ciudadano y de la sociedad civil. Pensemos en el carlismo, o en los Juegos Florales de finales del XIX, o en el renacimiento vasco del XX (Eusko Pizkundea), o en el movimiento de ikastolas en el franquismo. O pensemos en la presión social sobre unas autoridades institucionales cercanas. Asimismo diría, para complementar su admiración por la cultura popular, que aun más admirable ha sido el sujeto comunitario y su empeño secular por defender cultura, lengua y modo de vida con sacrificios enormes y la capacidad de reinventarse.

A Camus le encanta la cultura popular, como a nosotros, pero un enfoque antropológico reduccionista, con acento en el folklore, lo insólito y las diferencias internas, le lleva a decir que “lo más apropiado sería hablar de las culturas e identidades vascas” (pg. 16) lo que viene a decir que no hay una cultura vasca (o si se quiere una cultura vasco-navarra, para evitar trincheras nominalistas y facilitar referencias compartidas) aunque luego sí utilice la idea de “cultura vasca”. Con ello hace un flaco favor a la noción de integralidad que las culturas tienen (incorporados todos sus mestizajes) como respuesta de las comunidades ante la gestión del entorno, la socialidad y la relación con otras culturas dentro de un campo civilizatorio.

Las diferencias internas dentro de la cultura vasca (entendida como internamente plural, pero con bases referenciales comunes en la historia, instituciones, relaciones comunitarias y percepción compartida) no justifican abandonar el singular. La cultura vasca es en singular y con expresiones plurales. Sus diferencias internas son menores –salvando una parte de la Ribera Navarra y de la Rioja Alavesa– que las que pueda haber en la cultura española y no se suele sustituir ésta por “las culturas españolas” aunque sería más pertinente ya que la España-Estado sí es un mosaico forzoso de culturas.

¿Pueblo sin historia?

En el fondo quizás haya un debate previo. La historiografía occidental siempre se ha centrado en los países que se construyeron como Estados, y relegó al limbo de los “pueblos sin Historia” a los que no pudieron hacerlo, por cualquier motivo. Sus historias particulares, como historias menores y derivadas, eran incorporadas a las singularidades del Estado Nación único. Es el enfoque –permítaseme la expresión– “estadocéntrico”, ajeno a la antropología y a la sociología de las comunidades. Tiene poco que ver con el estudio de las culturas comunitarias reales, haciéndolas depender de la historia oficial del Estado nacional y de su imaginario cultural oficial –también real–. Claro que a veces la historia se rebela y emerge tumultuosa como ahora en Escocia, Catalunya o Euskal Herria.

Ese enfoque implícito de pueblos no cultos, o sin historia, o “salvajes” (pg. 12) tiene una derivada añadida, y que tan bien se ha estudiado en economía en la crítica al subdesarrollo. Sugiere un modelo teleológico en el que medirse (los Estados cultos) y unas etapas (a repetir linealmente) para lograrlo. La historia desmiente ese *ideologema*. Hemos combinado desde el siglo VII, el componente institucional y el popular, mucho más que otras culturas, y así seguimos.

Todas las culturas son específicas (responden a la reproducción de la comunidad) y no tienen que ser muy diferenciales. En nuestro caso hay tantos rasgos diferenciales (el euskera, la historia institucional, cultura popular singular...) que terminan por aparecer como

singularidades y no como el cuadro general de una cultura propia comunitaria, no solo diferenciada sino con herramientas de respuesta a sus dilemas en todos los planos y con mecanismos de transmisión familiares e institucionales que explican el milagro de la preservación y la adaptación ante las amenazas y oportunidades de la historia. De ahí que “desde hace 150 años hablar de lo que hace distintos a los vascos” sea un mal punto de partida, tanto para explicar la rareza histórica de una lengua preindoeuropea viva como para comprender un sentido comunitario a prueba de asimilaciones.

El vitalismo vasco

La pervivencia de la cultura vasca no se puede explicar solo desde la autodefensa numantina en el reducto familiar. Siendo imprescindible hubiera abocado a lo que ahora está ocurriendo en Iparralde que, a falta de institucionalización, la cultura vasco-euskaldun se erosiona de modo alarmante. Son las respuestas políticas las que generaron la conciencia colectiva de identidad cultural y nacional, de comunidad con derecho a vivir como tal, y han salvado esa parte de la identidad cultural. El empuje de la comunidad y su sociedad civil son los que han mantenido un nivel de movilización y voluntarismo cultural que, hoy, en los actuales padres jóvenes ha prendido para la transmisión familiar.

Ese empeño colectivo en la supervivencia cultural y comunitaria puede adoptar formas míticas o brutales cuando asume un punto de vista agónico (el carlismo del XIX, el fuerismo mitificante, el primer Arana o ETA y su violencia). Pero malo será para entender la historia, sin justificarla, no apuntar los riesgos ciertos de disolución comunitaria en la España isabelina, en la de la Restauración, en el franquismo o en la democracia de la Transición. Si no se analizan las estructuras políticas, elites y estrategias españolas –no están en el libro– tampoco se entenderán las reacciones. Incluso habría que decir que si los vascos abandonaran ese doble estilo –comunidad e institucionalización– y se quisiera jugar solo a lo institucional y sin dinamización popular cultural, podría aparecer su *Talón de Aquiles* en el futuro.

Lo que ha hecho superviviente a la comunidad de los vascos ante las adversidades de la historia han sido, sobre todo, el tejido social con sus vínculos, la conciencia comunitaria, la amplia sociedad civil, la voluntad política colectiva mayoritaria con instituciones cercanas, el impulso vital de esa Euskal Herria diversa y una conciencia práctica del trabajo y de la economía. Esa experiencia colectiva también está en la base del fuerte laicismo actual. No es “la diferencia respecto al resto de entidades administrativas del reino de España” la que genera una “naciente identidad política” (pgs. 71 y 73). Es la construcción comunitaria y política misma².

Qué Ilustración?

También hay al fondo otro debate. La modernidad que la Ilustración encarnó (y cuyos ideales en Europa han fracasado en buena parte) casi siempre se ha interpretado desde la idea kantiana de los universales (la Razón y el Estado eran algunos de ellos) y se olvida, comúnmente, la variante ilustrada que significó Herder que casaba comunidad y cosmopolitismo. Ese debate continúa hoy entre liberales, demócratas y comunitaristas, estos últimos también partidarios de la democracia, obviamente, pero sin olvidarse de la composición social real.

Una vez se asentó una cultura dominante y satisfecha en España (tomada como natural) el concepto referencial de construcción del Estado y de la norma, se tornó único en España. En cambio, en el caso vasco, como nación sin Estado, el concepto comunitario y

2. Recordemos la presión sobre el euskera y su represión, las invasiones repetidas, la rebeldía popular ante las elites internas en el XVII y XVIII mediante *matxinadas*, o las derrotas y daños en todas las guerras y guerrillas del XIX y XX en las que se embarcaron los vascos.

de raíces, es el que encaja mejor con la perseverancia frente al liberalismo ideológico e institucional autoritario.

Una historia propia feudal y del antiguo régimen

También sería lógico que no se la midiera por historias ajenas. Nuestro feudalismo y *antiguo régimen* –excepción hecha de algunas zonas de sur de Álava y Navarra– poco tiene que ver con el castellano. Tuvo sus elites (los *jauntxos* depredadores) y sus muchas miserias, pero está a años luz del modelo de señores feudales propietarios de casi todo, de Iglesia poderosa, de realeza omnipotente y de una inmensidad de siervos sin derechos. Su breve descripción (pg. 66 y ss) no lo aclara.

Tierras pobres, feudalismo débil de banderías que se dañaban entre sí, villas tempranas, tierra llana y villas sentadas en Juntas generales de propietarios muy repartidos, pequeño país, obligado juramento de Fueros de señores y reyes, pase foral (pocas veces practicado pero negociaciones arduas con los reyes), derechos aduaneros, vida comunitaria institucional intensa, *hidalgúa* que, siendo objeto de burlas en Castilla, arrojaba en *ius sanguinis* incluso a los vascos residentes en Castilla (caso Sertucha) como exentos de pechas, con *habeas corpus*, no obligación de guerrear,.. Todo ello está en el aliento histórico de la comunidad, de la cooperación, de la obligada cercanía de los *jauntxos* incluso con sus arrendatarios... Es normal que muchas gentes defendieran el *antiguo régimen* frente al cielo prometido por la monarquía isabelina. Y, por ello, creo que nuestras creencias democráticas –herencia de representación social aunque no general en Juntas y Ayuntamientos– son más profundas que en España. Un indicio. El nacionalismo apostó por la República a la hora de la verdad a diferencia de las derechas españolas.

Así se entendería mejor el fenómeno de los Fueros que terminaron de proteger no solo a Villas sino también a la Tierra Llana, y consagró el *do ut des* con la monarquía castellana. Los Fueros de las provincias vascas y Navarra no son una norma de carácter local (Carta Puebla), sino normativa de tipo general compuesta por un conjunto de normas, nacidas de la costumbre continuada de autogobierno de los territorios, tanto de Derecho público como de Derecho privado, que servía para regular la administración de los territorios vasco-navarros. Los Fueros no son una *gratia* (privilegio o gracia real), sino un *ius* (derecho), con reconocimiento real y con origen en un concepto de reciprocidad obligatoria, desigual obviamente (entre el Poder y los poderes subalternos), pero en una posición negociadora no estrictamente piramidal a diferencia de las tierras hispanas. Costumbre hecha norma, autoridad real final, reconocimiento mutuo y voluntad de pacto eran sus componentes.

La incorporación de Bizkaia, Gipuzkoa y Araba a Castilla en el siglo XII y XIII se produjo en condiciones de conservación de sus instituciones tradicionales, como dice Camus. De esta manera, los reyes o señores juraban acatamiento a los Fueros y reconocían a estas comunidades sus derechos de zona franca, exentas de impuestos a la Corona pero no de entregas dinerarias, su liberación del ejercicio de las armas –salvo en defensa de su territorio– y un respeto a su libre organización interna. Se puede decir algo parecido de Navarra desde el siglo XVI hasta la llamada Ley Paccionada.

Los Fueros no solo son anteriores, como dice Camus, a la Constitución del 78 sino que ésta los ratifica y los incorpora al bloque de constitucionalidad. El hecho diferencial (territorios históricos, lengua, derecho civil foral, policía propia y sistema de concierto fiscal) pero, sobre todo, una voluntad masiva sistemáticamente reiterada, constituye a Euskadi y Navarra como sujetos políticos de decisión, dando pie hoy a un cierto nivel de organización política e institucional, a un rosario de competencias y a una desazón.

De ahí que decir que el entramado institucional vasco, se deriva y define desde la propia Constitución (CE) (pg. 63) es una lectura formalista (como la que hizo Azaola) ya superada y en contraste con la sostenida por Herrero de Miñón, uno de los “padres de la CE” y otros juristas cuando lo incorporan al propio Bloque de Constitucionalidad, que no se agota en el Estatuto de Gernika (1979). A pesar de ello y no es detalle menor, el hecho de que

la CE no fuera mayoritaria en el voto de la CAV (no se legitimó, por más que esté vigente y se hace cumplir) y que el desgaste del Estatuto sea grande, esa Disposición es una percha jurídica abierta para hipotéticas situaciones (o de colapso o de freno a la opción de la independencia).

Con todo, como fondo sustantivo en democracia, el “derecho de decisión” propio de una nación sin estado es lo que corresponde; y más en una sociedad moderna y madura. El Estado hoy no está a la altura de ese requerimiento ciudadano.

Tampoco cabe compartir que unos territorios históricos que tienen régimen fiscal propio e importantes competencias “reciban un tratamiento similar al del resto de las provincias españolas” (pg. 22) ni decir que “los tres territorios de la CAV nunca antes de ahora estuvieron agrupados en ninguna entidad administrativa compartida” (pg. 23), porque sí lo estuvieron en una breve época bajo el reinado de Antso Handia de Navarra (1004-1035) y hasta 1076, y en el caso de Vitoria-Gasteiz hasta 1200.

Claro que hubo un orden estamental oligárquico y agrario... pero compensado por múltiples villas y red institucional y, desde luego, muy ajeno al irrespirable cerrojo aristocrático español. Si a ello le añadimos las instituciones del mayorazgo y troncalidad, se liberaban grandes energías para la pesca, la construcción naval, el comercio, la escribanía, clero, emigración, minas o manufactura de armas ya en el XVII.

En el caso vasco, no solo hay cultura vasca sino también historia propia y una muy rica prehistoria, que no comienza hace 2000 años como dice Camus (pg. 10), quizás por el registro de Estrabón. Un pueblo con una lengua preindoeuropea que ya existía como protovasco en toda el área gascona (wascona) –como reconoce Camus basándose en Gorrochategui– es anterior a las entradas indoeuropeas. Es de presumir que haya que echar atrás las cifras algún milenio hacia el neolítico (hay en la zona atlántica vasca cultivos de cereales ya en el 2.500 a.C lo que no haría cierta la afirmación que solo las comunidades indoeuropeas fueron agrícolas; análisis genéticos de ADN mitocondriales de los restos de una de las capas últimas de la cueva de Santimamiñe y que se datan en 4000 años, son afines a los de actuales vecinos de Urdaibai y tienen cercanía con otra cata en el Baztán) aunque sería arbitrario remontarlo al Paleolítico Superior a pesar de los numerosas huellas de población (y nada indica tampoco que hablaran o no del protovasco).

Habida cuenta que las migraciones indoeuropeas se producen entre 4.000-1.000 a.C, es de presumir que la población wascona estaba asentada con anterioridad a ellas. Y que no dejaron de utilizar el protovasco a pesar de los asentamientos celtas y celtíberos. Eso sí, el salto de la organización tribal a la configuración política se da con el nacimiento del reino de Pamplona y de Navarra después, y –como dice Camus– debido a la descomposición del Imperio Romano que dio una oportunidad a que un pueblo apenas latinizado iniciara su camino como entidad política.

Contradicciones y debilidades vascas

Una contradicción histórica vasca es que en el XIX y XX hasta 1975 hubo un desarrollo económico bastante superior al de España y con ello una más temprana entrada en la modernidad con todas las contradicciones del desarrollo desigual y por saltos. Eso sí, había más cultura en España pero centrada en sus elites y pésimamente repartida. En el caso vasco no nos acompañó el desarrollo político y la política cultural y educativa, vetadas –prácticamente durante tres siglos– hasta 1979. Carecimos de esas herramientas centrales para articular una sociedad moderna y autocentrada ya en el XIX, pero los numerosos núcleos urbanos, y por irradiación las anteiglesias, se sumergieron en los valores y activos de la Revolución Industrial y la modernidad (urbanismo, ferrocarriles, cultura de masas, sindicatos...).

Claro que tampoco España es un caso secular de Estado Nacional. Fusi (“Un siglo de España”, 2000), indica que el sentimiento nacional español surge en el XIX, sin que entre 1808-1840 se pudiera hablar de Estado Nacional, mientras las guerras carlistas y los levantamientos sobre el modo de configurar España daban paso a la emergencia de proyectos

nacionales en competencia al final del XIX. Incluso Josep Colomer dice (“Grandes imperios, pequeñas naciones”, 2006:173) que España es un caso único en Europa de fracaso en la construcción de un gran Estado nacional que perdió su oportunidad en la segunda mitad de los 70.

Otro tanto ocurre con nuestro desfase en el XX entre economía fuerte, construcción política débil y construcción cultural por la base. En las sociedades modernas, la construcción cultural no es ajena a la construcción política y a sus preferencias político-culturales y educativas. Al contrario, es sustancial. Es más, a diferencia de las culturas satisfechas de los Estados nación, nuestro doble *gap* (institucionalización dependiente y ausencia de política cultural y educativa hasta el último tercio del XX) ha sido tan inmenso, que explica que los movimientos de defensa cultural, por fuerza se han vinculado a movimientos políticos, y viceversa. Se han visto abocados a compensar esas fallas. Ello trae consigo virtudes (situar la cultura y la lengua que se erosionan en el corazón de los programas políticos) y perversiones (riesgos de instrumentalización, de polarización y de desagregación cultural social según afinidades políticas).

Lo que ha podido haber de exceso de una parte vasca ha habido de inmenso defecto y desidia por la otra parte vasca. Han sido las elites vascas de identidad subjetiva nacional española (de derecha e izquierda) las que perdieron y siguen perdiendo la oportunidad de dar ejemplo desde un (hoy inexistente) vasquismo integrador, mientras siguen representando, sin más, el punto de vista del Estado en la comunidad de los vascos, subordinando el hecho comunitario al hecho y al proyecto político español.

Fácilmente cabe colegir que si no llega a ser por los vasquismos y nacionalismos del siglo XX “lo vasco” solo sería un nombre sin sustancia.

Estos aspectos no están en la ensayística de la que se reclama Camus, en la página 113. Cita seguidos a “José Ramón Recalde, Fernando Savater, Javier Corcuera, Mikel Azurmendi, José María Ruiz Soroa, Juan José Solozabal, Juan Pablo Fusi, Jon Juaristi, Joseba Arregi, Patxo Unzueta”, lo que indica sus referencias. Ello perjudica, y mucho, la neutralidad del observador, aunque previamente cite también a los incuestionables Caro Baroja, Azola o Mitxelena. Implica una selección, muy de parte, de la élite más promocionada por la prensa por su funcionalidad a las tesis de los partidos mayoritarios españoles. El “no nacionalismo vasco” (una no-categoría que no ofrece fiabilidad sobre nada) de estos ensayistas tiene en común la defensa del Estado español tal y cual es. Algunos de ellos asumen el otro nacionalismo, el español. Esa apuesta del autor deja en penumbra esa parte de otros historiadores, otros ensayistas, otros filósofos, otros politólogos...con aportaciones tan o más atinadas y menos funcionales políticamente³. Hay una larga tradición de vasquismo no político y de vasquismo político razonable en cuanto a análisis social que no está en el libro.

Cuestiones puntuales

A modo de rosario de cuestiones puntuales.

– El punto de vista que adopta Camus sobre la Iglesia es algo unilateral. El vacío de cultura literaria lo cubrió el euskera culto de una iglesia cercana a las comunidades, lo que evitó que ejerciera de factor aculturizante, por un lado, y a que contribuyera al salto al euskera escrito, primero culto y conservador, luego literario y profano, por otro. Es una deuda. La única elite vasca que se implicó con el euskera fue el clero, a pesar de sus vinculaciones con los *jauntxos*. El comportamiento de una gran parte del clero en la guerra civil o en la Transición nos remite a una iglesia popular ejerciendo el *pase foral* sobre la jerarquía.

3. En pgs. 266-268, R. Zallo “El pueblo Vasco hoy. Cultura, historia y sociedad en la era de la diversidad y del conocimiento” se cita a más de 100 intelectuales (Txillardegui, Joxe Azurmendi, Innerarity, Krutwig, Echevarria, Monreal, Agirreazkuenaga, Aranzadi, Jimeno, Sádaba, Ripalda, Jauregui, Castells, Pérez Agote, Urrutia, Etxezarreta, Ibarra...).

– Lamentablemente aun no es cierto que haya una recuperación del euskera en Iparralde (pg. 38). Es determinante la ausencia de instituciones y el jacobinismo discriminatorio estatal.

– Aun cuando coincida con la tesis de Camus sobre la mujer vasca y su rol, habría bastante que añadir sobre su tratamiento: el derecho foral era más abierto que el derecho civil común en el aspecto sucesorio y patrimonial y le reconoce la patria potestad en el caso de defunción del marido.

– No es verdad que los centros religiosos sean mayoría entre los centros educativos. Hay más alumnado en las ikastolas que en los centros religiosos, y sumando ambos sí que superan a la escuela pública vasca.

– En mi opinión, en la simpatía hacia lo vasco en el tardofranquismo español pesó más la lucha y la resistencia popular (incluida ETA) que el fútbol (pg. 210).

– Ya es una rareza el *nekazari* que combina trabajo en industria y caserío.

– En la Ribera navarra tienen un relativo éxito las ikastolas (privadas o cooperativas). No alegan una lengua a recuperar, que hace siglos que allí no se habla, sino la identificación con un proyecto cultural o como una oportunidad más de promoción para sus hijos e hijas.

– A la hora de abordar la cuestión de las aduanas interiores del *antiguo régimen*, que Camus califica de proteccionistas (pg. 69), habría de verse el otro lado, el libre comercio por mar con Europa desde numerosos puertos vascos y que competían ventajosamente con muchas mercancías vascas. Ese fue un modo de vida colectivo, incluso con tratados internacionales (Consulado de Bilbao desde el 1511). De ahí que hablar de aislamiento formidable de los campesinos sea algo exagerado. El proteccionismo no era una tradición vasca, salvando la exclusividad de Bilbao como puerto de salida de Castilla para el comercio con Europa y América en perjuicio de Santander. El proteccionismo lo implantó España en las fronteras marítimas. Y, eso sí, los primeros vascos que lo teorizaron a su conveniencia fueron nuestros siderúrgicos a principios del XX en su apuesta exclusiva y acomodaticia por el mercado español.

Mirando al futuro

La conclusión misma de que “la cultura vasca del siglo XXI se encuentra sólidamente asentada en el centro del mundo globalizado” (pg. 219) no es nada clara. Y no lo es porque depende del empuje en sentido positivo o negativo de factores externos y, sobre todo, del impulso interno por seguir casando lengua, tradición y modernidad. Esa idea minimiza, desde un cierto liberalismo cultural, las amenazas reales y el rol que la política cultural y lingüística, por un lado, y el empuje de la sociedad civil, por otro, están llamados a jugar para contrarrestar las tendencias que la globalización abre para las culturas tanto minoritarias como minorizadas. Por si acaso, la sociedad no habría de bajar la guardia, incluso en el caso de una mayor institucionalización política.

En suma, recomiendo su lectura crítica por su variedad temática, conocimiento acumulado, pedagogía, buena escritura y su rol de acicate intelectual para el debate.

Ramón Zallo Elguezebal