

Publicado en CUADERNOS DE ALZATE, Revista vasca de la cultura y las ideas, nº 34, 2006, pp. 41-67.

LA IDEA DE PUREZA MORAL Y RELIGIOSA EN EL DISCURSO IDENTITARIO VASCO

Belén Altuna*

“Conservar la pureza de su sangre, de sus costumbres, de sus leyes, de su idioma, ha sido siempre el bello ideal de la familia vascona, y lo ha conseguido a través de las vicisitudes de los tiempos. ¿Y a qué causa primordial debe la tierra apartada tan extraordinario fenómeno social? Indudablemente a que la base y cimiento de la sociedad vascongada ha sido y es el cristianismo, el principio religioso, la unidad católica”, escribía el diputado carlista Ortiz de Zárate en 1867¹. Afirmaciones similares pueden encontrarse por doquier, especialmente a lo largo del siglo XIX y en la primera mitad del XX. “No seríamos vascongados si dejáramos de ser católicos”, sentenciaba un sacerdote oñatiarra hace cien años. Poco podían imaginarse todos ellos que a finales de esa centuria el País Vasco pasaría de ser el “pueblo más católico de la tierra”, o como mínimo “la reserva católica de España” -para citar algunas referencias repetidas a menudo-, a ser el territorio con el más intenso proceso de secularización de la península.

Si algo ha estado aquí claro al menos hasta despuntar la segunda mitad del s. XX es que ser un *buen vasco* significaba en primer lugar ser un fiel y estricto católico, y que, de hecho, el serlo era indiscernible del ser vasco. Esa identificación es la que ha venido condensándose mediante la expresión *Euskaldun fededun* (literalmente, “el que tiene euskera –euskara+dun- tiene fe –fede+dun”). Según el *Diccionario Retana de Autoridades del Euskera* (1978; voz “fededun”), dicha expresión “lejos de ser antigua (del tiempo inmediato próximo al Concilio de Trento, según se viene repitiendo por algunos) parece ser muy moderna, y en el sentido

* Profesora de Filosofía Moral en la Universidad del País Vasco.

Este artículo constituye una reescritura de la “Introducción” a mi *Euskaldun fededun* (2003). En el libro me centro en los resultados de mi investigación sobre los aspectos morales, ideológicos y religiosos de la crisis del Antiguo Régimen en el País Vasco.

¹ Citado por Rubio Pobes, 2003:461.

restrictivo en que la quieren entender algunos aparece el primer cuarto del presente siglo en Lhande y Veyrin, y no se refiere únicamente a los euskaldunes (vascoparlantes) sino a los vascos en general: *qui dit basque, dit croyant*”. Y ciertamente, formulada así, la expresión no se populariza hasta principios del s. XX, lo que no quita para que sea el perfecto resumen de una idea repetida con anterioridad cientos de veces.

Qui dit basque, dit croyant. Los historiadores coinciden en afirmar que la Iglesia católica ha tenido una influencia más profunda en el País Vasco que en los territorios vecinos. No son pocos, además, los que hablan de un “catolicismo vasquista” (como García Cortázar/Montero, 1983) o de una “religión étnica” o “religión abertzale” (como Juan Aranzadi, 1994). Al exponer las razones de esa denominación, Aranzadi plantea así los pasos fundamentales de dicha construcción identitaria religiosa: 1) en los siglos XV-XVI se forma el primer criterio de diferencia étnica entre vascos y no vascos, con la conquista de la “hidalguía colectiva” sancionada por la legislación foral. Esa conquista diferenciadora se va reforzando ideológicamente mediante la configuración de un *corpus* mitológico; 2) “Dicho *corpus* mitológico se va poco a poco convirtiendo en un ingrediente ideológico primordial y básico del catolicismo de los vascos, hasta el punto de hacer aparecer a éste como algo muy cercano a una *religión étnica* diferenciadora”; 3) “Dicha religión y sobre todo la creencia en los mitos incorporados a la misma que justificaban simbólicamente la dicotomización étnica, pasará a convertirse *ella misma* en signo diacrítico fundamental de la etnia vasca a medida que el proceso histórico y el desarrollo socioeconómico vaya vaciando de sentido a la hidalguía colectiva”.

Es sobre todo a la evolución de ese tercer movimiento a la que vamos a prestar atención en estas páginas. A su evolución y a su decadencia en estas últimas décadas. Vamos a ver cómo el catolicismo vascongado, de moralidad tan estricta, pasa a ser uno de los pivotes del discurso identitario vasco desde fines del s. XVIII hasta comienzos de la segunda parte del s. XX, cuando empieza a decaer estrepitosamente. Pero no se trata sólo de una idea que dará mucho juego en su uso ideológico-político en la retórica tradicionalista, carlista y nacionalista, sino que la fuerte influencia de la religión católica en el País Vasco ha sido una realidad fácilmente comprobable por numerosos datos. Por exponer sólo unos pocos, las siguientes cifras muestran cómo el número de sacerdotes (del clero secular; está excluido el regular, es decir, los frailes y monjas) del conjunto de las provincias de Álava, Vizcaya,

Guipúzcoa y Navarra ha duplicado –como mínimo- la media nacional de la ratio de sacerdotes por número de habitantes durante más de un siglo y medio²:

Nº de habitantes por sacerdote	1797	1840/43	1954/60
Media del País Vasco y Navarra:	95	179	524
Media de España:	183	577	1260

Puede decirse que la identificación entre vasco y cristiano arranca ya en el siglo XVI cuando empieza a crearse ese *corpus* mitológico que refuerza la legislación foral. Según los dogmas apologéticos que van pergeñando Zaldibia, Poza y Garibay, en los tiempos relatados por el Antiguo Testamento, Túbal, el nieto de Noé, trajo a este rincón de la península, al mismo tiempo, la fe en un único Dios, el euskera y la ley de la naturaleza, ley que por supuesto fijarían por escrito los fueros de las provincias vascas. Después, al poco tiempo de que se encarnaría el Hijo de Dios, en el mismo siglo primero, habría venido el apóstol Santiago a difundir la buena nueva, y los vascos, que ya tenían esa fe en el Señor de las Alturas (*Jaun-Goikoa*), se habrían cristianizado rápidamente y de buena gana. Esos prístinos orígenes se completaban con el relato de su vida aislada, en su actual territorio, sin haber sido sometidos jamás por ningún invasor extranjero, manteniendo así su pureza de sangre, lo que justificaba su estatus legal de “hidalguía universal” y las instituciones y libertades forales que lo sostenían. Religión, lengua y fueros quedaban así fundidos como un todo indivisible que remitía, prácticamente, al origen y al orden divino de la creación.

¿Pero significaba ese orgullo de “cristiano viejo” que estuvieran verdaderamente evangelizados o que se caracterizaran por su devoción o prácticas religiosas? Difícilmente. Aquella *nobleza* consistía en la supuesta ausencia de una gota de sangre mora o judía en sus venas; es decir, se debía a su genealogía y a su origen solariego, no a su nivel de religiosidad. Así lo condensaba más tarde, por ejemplo, Larramendi (*Corografía de Guipúzcoa*, escrito hacia 1754) al sostener que el euskera es la prueba más clara tanto del origen remotísimo de los vascos, como de su aislamiento e independencia frente a los extranjeros: “[El vascuence

²Los datos vascos de 1797 en F. Bacon (*Historia de la revolución de las Provincias Vascongadas y Navarra, 1833-1837*. Txertoa, Donostia, 1973:99), y los de España in J. Iribarren (“Contribución estadística a la historia de las diócesis vascas en el conjunto de la Iglesia española”, in *Scriptorium Victoriense*, III, 1956:214); los de 1840/43 los ofrece V. Cárcel Orti in García Villoslada (*Historia de la Iglesia en España*. Ed. Católica, Madrid, 1979:215); los datos vascos de 1960 in García de Cortázar/ M. Montero (*Diccionario de Historia del País Vasco*, Txertoa, 1983:29), y los de España de 1954 in Iribarren (op.cit., 1956:214).

es] el mejor título que tienen para su honra y nobleza; porque, olvidando que estuviese el vascuence en la nación, no quedaría prueba sólida de que son los legítimamente españoles, no injertos; de que son de la nación más antigua de España, sucesores de los primeros pobladores de España. No quedaría prueba sólida de que son de una pequeña nación sin mezcla, sin raza de moros, godos, alanos, silingos, romanos, griegos, judíos, cartagineses, fenicios y demás naciones que se dice vinieron a España; de una nación exenta, limpia y libre de tachas, en su sangre, en su ascendencia y en su genealogía". Por eso mismo, aquí nunca "se introdujo la idolatría, ni templos de dioses falsos", sino que fueron cristianos desde los inicios, y no se conoce a ningún guipuzcoano, dice, que "se haya hecho hereje, moro o judío".

Esa presunción de no haber vivido un solo momento contaminados por el paganismo, la herejía o el error, constituirá para los apologistas vascos la clave de su irrefutable y universal nobleza. Algunos irán más lejos, hasta convertir a los vascos en un pueblo elegido y querido por Dios, un pueblo aparte, de gran pureza lingüística, religiosa, de sangre y de costumbres. Pero la obsesión por la pureza tiene su evidente contrapartida. *Pureza* significa inalterado e inalterable, no mezclado, que no tiene contacto con otros elementos extraños; de algún modo, que está fuera de la historia, que es *esencia*. Significa, por tanto, que cualquier cambio, cualquier evolución, cualquier interferencia, será necesariamente *hacia peor*.

Y cuando a fines del s. XVIII comience a tambalearse el Antiguo Régimen, cuando la visión teocrática de la sociedad y la sacrosanta unión del Altar y el Trono empiecen a sufrir sus primeras embestidas y, después, cuando el liberalismo amenace no sólo con cambiar la estructura económica, política y jurídica de la sociedad tradicional, sino la concepción misma del individuo y sus libertades, entonces habrá que poner en marcha todo un complejo mecanismo ideológico de defensa de esas purezas, asediadas por innumerables focos de contaminación. Juan Aranzadi designó como "Milenarismo vasco" a ese entramado mitológico-ideológico tradicionalista vasco, cuyo mito central, como en todo milenarismo (en sentido amplio) es la Restauración del estado de Pureza Original, destruido y desnaturalizado después por alguna potencia hostil. No se trata de algo esencialmente diferente a la ideología tradicionalista que habitualmente subyace a los nacionalismos de otros pueblos; "lo original y lo específico de la mitología foral vasca –subrayaba Aranzadi (1981:443)- es su larga perduración en el tiempo y la consiguiente conservación de su vigencia ideológica en tiempos que ven diluirse en el recuerdo y la literatura mitologías análogas". Veamos, pues, algunos de los pasos principales del largo combate entre tradición y modernidad en el País Vasco.

LA IDENTIFICACIÓN ENTRE VASCO Y CATÓLICO COMIENZA A ESTRECHARSE: LA CRISIS DEL ANTIGUO RÉGIMEN

Acabo de señalar que era difícil que aquellos “cristianos viejos” estuvieran profundamente evangelizados, y ello porque las reformas ideadas por la Iglesia en Trento en pleno s. XVI no empezaron a llevarse a cabo de forma eficaz y generalizada hasta el XVIII. Por ejemplo, en aquel Concilio se había concluido que era fundamental preparar arduamente a los sacerdotes para su labor pastoral y para la praxis sacramental; había de elevarse su formación intelectual, y por supuesto la moral, pues debían servir de modelo y espejo para sus feligreses. La fundación de Seminarios diocesanos sería el instrumento principal para ello. Esos Seminarios, sin embargo, no empezaron a crearse en España hasta la década de 1770, de modo que hasta esas tardías fechas, la formación del clero secular era bastante deficiente y desestructurada.

Por otra parte, en Trento se decidió que era fundamental ampliar la enseñanza del catecismo a toda la población, para acabar con su ignorancia religiosa y alejarles de visiones supersticiosas y de tentaciones heréticas. Sin embargo, en los obispados entre los que estaba dividido en aquella época el territorio vascongado (sobre todo entre los de Pamplona y Calahorra) no se empezó a regular la enseñanza y el examen de la doctrina cristiana a toda la población al menos hasta la década de 1720. En adelante se entregaría una cédula de cumplimiento pascual (al que llamaban “txartela” en euskera) a los que habían cumplido con el precepto anual de la confesión y la comunión, siempre y cuando hubieran pasado antes un examen oral de doctrina cristiana (generalmente alguna de las numerosas versiones de la doctrina de Astete, en forma de preguntas y respuestas, que hasta los campesinos analfabetos debían saber repetir) con el párroco o su delegado. Esa “txartela” les acreditaba como fieles miembros de la comunidad, hasta el punto de que sin dicho papel difícilmente se podía acceder a la mayoría de los trabajos, ni siquiera a la mendicidad.

Fue precisamente al tiempo que las reformas de Trento estaban dando sus más maduros frutos, cuando empezó a arrancar el proceso de secularización con la Ilustración primero y con la revolución francesa después. Es claro que la vecindad física y la unión cultural y lingüística de las provincias vascas con las del otro lado del Pirineo acentuó aún más el

vivísimo temor que tales sacudidas causaron a la Iglesia y a las fuerzas tradicionalistas. El peligro era palmario: urgía potenciar los lazos de unión con los fieles y mantenerlos bien encarrilados, y más cuando el liberalismo fue ganando terreno dentro de la misma España. Podemos afirmar que en la encrucijada de la crisis del Antiguo Régimen, la Iglesia, con sus casi todopoderosos canales de comunicación ideológica -el confesionario, el sermón y las misiones populares- se convirtió en el principal agente de lo que cabe llamar, para abreviar, Contrailustración. Los incipientes medios de opinión pública (los primeros periódicos de corte liberal) no podían llegar a las grandes masas campesinas analfabetas que, sin embargo, tenían siempre próximo a un clérigo que les ofrecía como dogma de fe su interpretación providencialista de los grandes acontecimientos del siglo. Ya hemos señalado además la altísima proporción de miembros del clero en las provincias vasconavarra; siguiendo a la estadística antes mencionada de 1797, si sumamos el regular al secular, resulta que cerca del dos por ciento de la población –nada menos- pertenecía al clero en aquellas fechas.

El liberalismo de los núcleos burgueses de las ciudades, que va acentuándose a medida que avanza el siglo XIX, no supo hilar un discurso que supiera calar en la mayoría de la población; además, el anticlericalismo de las ciudades vascas fue mucho más tibio que en la mayoría de ciudades españolas. El contacto práctico que el pueblo en su conjunto tuvo con las ideas ilustradas y liberales fue siempre traumático: en forma de guerras, inseguridad política, económica y social, contribuciones a pagar, llamamiento a quintas, pérdida de fueros, ataques al clero y a la Iglesia... La acentuada crisis económica que compartieron tanto los campesinos como el bajo clero ayudó, asimismo, a la unión de ambos.

Los múltiples ataques al poder del Trono y del Altar, y a todos los nervios del Antiguo Régimen, hicieron, en definitiva, que la Iglesia intensificara su pastoral, acentuara aún más el rigorismo moral y reactivara algunas estrategias para asegurarse la fidelidad de su rebaño. Ese movimiento conservador y contrailustrado de la Iglesia encontró en las Vascongadas ciertos elementos específicos que abonaron su terreno. Precisamente, los mitos forales y apologéticos de la diferencia étnica y religiosa de los vascos que antes he mencionado. El monoteísmo privitivo de los vascos, su temprana cristianización, el vascocantabrizmo y la independencia ante los romanos, y la pureza religiosa que, junto con la lingüística, emanaba de todo ello fueron recurrentes en la producción literaria de los religiosos vascos. Y estos mitos por primera vez eran difundidos no sólo en castellano, sino también en euskera, pues ésa fue una de las razones principales del éxito de la Iglesia o, mejor dicho, de los

eclesiásticos vascos: el de ser el único estamento que utilizó la lengua vernácula para su labor, cosa que ni los apologistas del euskera, ni los defensores de los fueros, ni los ilustrados Caballeritos de Azkoitia ni ningún otro sector hizo. Siempre con miras a conseguir un adoctrinamiento más eficaz de una población mayormente vascoparlante, los religiosos vascos no sólo utilizaron la lengua, sino que en muchos casos la cultivaron y la estudiaron con destreza filológica. De hecho, son ellos los creadores de la prosa literaria en todos los dialectos del euskera.

En la crisis del Antiguo Régimen, algunos de esos autores religiosos mostrarán una gran habilidad para enlazar el sentido vital que aporta de por sí el discurso religioso, con una narración coherente de los orígenes del pueblo y la lengua, y proyectarán como un deber de la parte más “jatorra”, originaria y puramente preservada de ese pueblo -los baserritarras- la *misión* de guardar esas esencias ante la corrupción y la decadencia que les acechan. A partir de esa época se subrayará cada vez más que hablar euskera implica toda una concepción religiosa-tradicional del mundo, una íntima adhesión a la fe católica y a su sistema de valores. La presentación del euskera como barrera o escudo ante la contaminación ideológica del castellano y el francés, así como la imagen del baserritarra como el más puro y auténtico vascoparlante (y por tanto, devoto), serán reforzados por el discurso eclesiástico de dignificación del oficio de labrador, presentado como la forma de vida más apropiada para un buen católico. Detengámonos un momento en este punto, pues tal vez no ha sido tan resaltado como otros aspectos.

La contraposición entre las ideas morales de *campo / tradición / pureza moral* frente a *ciudad / modernidad / corrupción* es un viejo lugar común que puede encontrarse ya en los clásicos grecorromanos. No tiene nada de extraño que se reactivara, pues, en esa situación de crisis, ante la incipiente industrialización, el empuje del liberalismo y el auge de la vida urbana. En varios textos –además de sermones- escritos por clérigos en euskera alrededor del 1800 encontramos los argumentos esgrimidos para dignificar el oficio de labrador y la forma de vida tradicional de baserritarra. En primer lugar, se subraya que se trata del oficio original, es decir, el oficio que Dios otorgó a Adán. Y puesto que es la antigüedad –se dice- la que reviste de nobleza a una familia, no cabe duda de que se trata del oficio más antiguo y, por tanto, el más noble y honroso. Además, las características del trabajo campesino son las más propicias para desarrollar las virtudes cristianas: su extrema dureza, la tarea de sol a sol, hacen que quede poco tiempo para las tentaciones. Es un oficio que no se basa simplemente

en el esfuerzo o la habilidad de los propios trabajadores, sino que depende totalmente de que Dios les depare un buen tiempo y una buena cosecha, por lo que es el más idóneo para desarrollar la virtud de la humildad; por otra parte, se trata de un oficio que no enriquece, aunque sí da lo suficiente para vivir, de modo que fomenta la virtud de la moderación, alejando al baserritarra de los pecados de vanidad, codicia u holgazanería. Es evidente por todo ello –concluyen– que los labradores son las personas que menos pecan, así como, claro está, los que menos delitos cometan. En pocas palabras: es la forma de vida más adecuada para la salvación (Altuna, 2003:157-184).

Los autores más conocidos que en aquella época elaboran esta idea son Juan Antonio Mogel y su sobrino Juan José Mogel, ambos sacerdotes. En la protonovela romántica *Peru Abarca* escrita por el primero hacia 1802, queda claro hasta qué punto la vida del baserritarra, las virtudes cristianas y el euskera (encarnadas en el modélico Peru) están relacionadas, frente a la degenerada fe y deplorable euskera del antagonista (el urbano Maisu Juan). La corrupción en uno de esos tres elementos conlleva automáticamente la podredumbre de los otros dos. Esta forma de *ganarse* la adhesión –intimísima adhesión– de la gran masa campesina, junto con la intensa labor de adoctrinamiento llevada a cabo (de intenso rigorismo moral, insistió), tuvo –a todas luces– éxito, en virtud de la alta participación campesina en la primera guerra carlista (1833-39), considerablemente mayor que en otros lugares de España, y la activa participación del clero en la batalla. Y es que, desde aquellos presupuestos, la movilización del campesinado era cosa hecha para el clero vascongado: bastaba con identificar vehementemente la causa con la de la religión y su garante en este mundo, el rey absoluto (así como con la causa de los fueros, después), para llevar a la población a la defensa activa y con las armas.

Un alto cargo carlista escribía en 1836: “Corrompidas las clases de más influencia y prestigio, pervertidas por lo común las villas más nobles y aislada la lealtad a los caseríos, a la población rural que forma *el verdadero pueblo vascongado*, y en donde a favor de la sencillez y pureza de costumbres de los campos sin educación extranjera, libre de la falsa civilización y las funestas comunicaciones que corroen y gangrenan las grandes poblaciones, se conservan los hábitos patriarcales, las tradiciones, esa fuerza de creencias, de principios y de sentimientos...” (cit. por Urquijo y Goitia, 1985:136). Loas de este estilo abundarán en toda la literatura ruralista del XIX, especialmente desde los sectores fueristas que

identificarán ese cúmulo de purezas morales y sociales con la bendición de los fueros de las provincias vascongadas.

AUGE Y FRUTOS DE ESA IDENTIFICACIÓN: DEL CARLISMO AL NACIONALISMO

En 1839 los carlistas obtendrán su primera derrota, aunque los fueros serán conservados en su mayor parte. En adelante, la hostilidad del clero vasco al gobierno esparterista se manifestará en innumerables condenas dirigidas contra el liberalismo, hasta que la caída de los progresistas y la subida al poder de los moderados propicien la reintegración foral y un nuevo horizonte para la Iglesia. Se suspende entonces la venta de propiedades eclesiásticas iniciada por el gobierno anterior y la Constitución de 1845 consagra la unidad religiosa de España. El liberalismo moderado se esforzará en mantener buenas relaciones con la Iglesia, tal como expresa el Concordato de 1851, que reserva a la institución eclesiástica un ámbito público privilegiado a cambio de su legitimación del nuevo Estado. Doblado el medio siglo, la sociedad vasca se va desplazando hacia posiciones próximas al moderantismo liberal y a su expresión fuerista, una posición conservadora en el fondo, que pretende hacer compatibles los fueros vascongados con el nuevo orden constitucional. La Iglesia vasca refrendaría también esa posición, especialmente desde que en 1862 se pone en marcha la diócesis de Vitoria, desgajando las tres provincias vascongadas de los Obispados de Calahorra, Pamplona, Burgos y Santander, entre los que se encontraba dividida hasta entonces. Con la diócesis de Vitoria se crea, de hecho, la primera entidad administrativa común a las tres provincias.

La revolución de septiembre de 1868 destronó a Isabel II, protectora del fuerismo vasco. Aunque los liberales revolucionarios habían prometido guardar los fueros, no supieron sortear el escollo religioso: su legislación anticlerical no parecía haber previsto la contundente respuesta que las provincias vascas iban a dar a tal provocación. El carlismo volvería a tener otra oportunidad para conjugar el empuje del sentimiento religioso agraviado con su reivindicación foral. Como en la primera guerra carlista, en la segunda (1872-1876), la enorme influencia del clero vasco sobre su pueblo se mostrará de forma patente. Capitaneados a veces por religiosos (como en el caso del famoso cura Santa Cruz), llamaron una vez más a los fieles a la guerra, para poner en el trono que había quedado vacío a Carlos

VII y terminar con aquella impía revolución. Sin embargo, y por segunda vez en un siglo, los carlistas fueron derrotados por las armas de los defensores de una más moderna concepción del Estado. Además, la ley del 21 de julio de 1876 aboliría, esta vez definitivamente, los fueros de las provincias vascongadas.

Para conocer la mentalidad que animaba esa defensa carlista del trono, el altar y los fueros, nada mejor que echarle un vistazo a la influyente revista antiliberal *Semanario Católico vasco-navarro* de Vitoria (1866-1873), fundada por el clérigo de la recién creada Diócesis, el donostiarra Vicente Manterola, célebre orador, predicador, diputado por las Cortes en 1869 e importante conspirador carlista. La identificación entre “euskaldun” y “fededun” se manifiesta en la oratoria de Manterola con toda su fuerza y retrata al “pueblo *euskaro*” como el “pueblo más católico del mundo”. Así, por ejemplo, cuando en 1866 el obispo de Vitoria pidió a sus diocesanos que incrementaran el *dinero de San Pedro* ante las necesidades económicas del Papa Pío IX, Manterola no dudaba de la eficacia de esta petición: “No necesita decir más [el obispo de Vitoria] para conmover profundamente e interesar muy al vivo el ardiente sentimiento católico del pueblo *euskaro*. Si la causa de Pío IX es popular en el mundo, popularísimo en España, debe serlo inmensamente, en grado infinito, en el pueblo más católico del mundo, el nobilísimo pueblo vascongado”. Y parece que la soflama tenía su parte de razón, pues se recaudó bastante más dinero que en las demás regiones españolas (Rodríguez de Coro, 1991:155).

Pero de la misma manera que las habituales firmas del *Semanario Católico vasco-navarro* harán gala de un doble patriotismo (pues el subrayado catolicismo de los vascos los hacía doblemente españoles: “el que nace en ella [Guipúzcoa] puede decirse que nace español dos veces” afirmaba Manterola, por ejemplo, en 1870; cit. por Rubio Pobes, 2003:464), de la misma manera, según cuál sea el auditorio o la circunstancia, se acentuará o bien la especial religiosidad del pueblo vasco o la del español en general. En 1869, cuando las Cortes van a discutir la aprobación de la libertad de culto, sus opositores organizan una tremenda campaña en contra, y el diputado por Guipúzcoa, Manterola precisamente, será uno de los más encendidos oradores. Así, en su larguísimo discurso ante las Cortes afirmará que “ese proyecto no es bastante católico, y el pueblo español, ¡oh! el pueblo español es el más católico del mundo”. En el mismo discurso también entona una alabanza de la religiosidad de los vascos y del gobierno patriarcal que proporcionan los fueros: “El pueblo vascongado es sincera y profundamente católico: por eso están allí tan bien asegurados los verdaderos

derechos individuales; por eso somos tan libres los hijos de aquellas risueñas montañas. Allí el hogar doméstico es un santuario; allí la autoridad del primer magistrado foral es la autoridad del padre, es la autoridad de los antiguos patriarcas; allí, señores, todo es el país, y el individuo desaparece a sus propios ojos para consagrarse en aras del bien público” (cit. por V. Garmendia, 1975:77).

Esa idea de *libertad* viene profusamente repetida por todos los autores carlistas y tradicionalistas. Ortiz de Zárate, en esa misma discusión contra la libertad de cultos, define “la verdadera noción de libertad” como “la facultad de hacer el bien, es decir, de cumplir enteramente la voluntad de Dios”. Y de ello se deriva el “programa” que resume Manterola: “Nuestro programa puede condensarse en esta fórmula sencilla: la libertad no es la revolución; es la antítesis de la revolución. Por eso el pueblo vascongado, el pueblo más libre de la tierra, es el que se mantiene más alejado de la revolución”. Y es que “nuestros mayores jamás soñaron en derechos contra los derechos de Dios” (cit. por Rubio Pobes, 2003:459). Ni que decir tiene que la conservación del euskera en su pureza será la más eficaz barrera para ello, pues se trata, como repite Manterola, de “una lengua en que la blasfemia es imposible, una lengua que jamás se ha visto salpicada por la inmunda baba de Satanás”.

Gran parte del clero vascongado de la época repetirá estas ideas, tanto desde sus escritos como desde el púlpito, e irán asentando la visión del País Vasco como un oasis de valores cristianos, rurales y tradicionales, que hay que proteger a toda costa en unos tiempos en que el liberalismo y su “engendro”, el socialismo, amenazan con destruirlo. Es evidente en todo caso que la segunda guerra carlista, presentada como una guerra religiosa, es el momento en que la ecuación vasco=católico quedará más fuertemente arraigada en el sentir y en la definición de las gentes vascas.

Pero será Sabino Arana, crecido en ese ambiente de rígido catolicismo, y en el Bilbao industrializado llenado de inmigrantes, el que le dé un nuevo empuje y un giro fundamental. Es sabido que llega al patriotismo a través de la fe y presenta todo su proyecto político como defensa de esa fe. Arana se encontrará con que las características de la diferencia étnica vasca que se habían esgrimido hasta ese momento están hasta cierto punto obsoletas: la hidalguía universal ya no tiene sentido y los fueros están anulados. Necesita cargar otras características que reactiven esa diferencia, y ya sabemos dónde las encuentra: en el catolicismo y en la raza. Después de todo, una recreación de la mitología foral y la religión étnica divulgadas durante cuatro siglos: el “cristiano viejo” y la “pureza de sangre”. Pero lo novedoso de su visión

consiste en romper esa tradición de “pueblo catolíquísimo de la católica España” y convertirlo en “pueblo catolíquísimo en peligro de perder su moralidad por contaminación de la impía España”. Es decir, radicaliza el elemento diferenciador (pero nunca contrapuesto) de la supuesta mayor religiosidad vasca, al tiempo que hace desaparecer la también antigua fama de devoción de los españoles. La profunda religiosidad y la rectitud moral serían así rasgos vascos cuya pureza originaria estaría siendo enlodada por la dominación española, pueblo podrido que lleva el mal en su seno: “la dominación española es en nuestra raza causa de profunda irreligiosidad, de intensa y dilatada inmoralidad”³.

Una vez más nos encontramos con la total identificación entre religiosidad y moralidad, pues, como sus predecesores, Arana no puede o no quiere imaginar la posibilidad de una moralidad discrepante con la mandada por la Iglesia o, simplemente, una modernización del catolicismo que conlleve cierta laicización de la esfera pública. El fundador del PNV habría oído y leído a menudo cómo desde la precoz cristianización de los vascos, y gracias al modo de vida aislado del baserritarra y de la estructura jurídico-social que hacían posible los fueros, los vascos habían conservado unas costumbres puras y una moralidad prístina. Ya hemos visto como era una sentencia repetida de mucho tiempo atrás que la vida rural vasca era especialmente poco propicia para el vicio y las actividades delictivas.

Conocer la tasa comparada de delitos realizados en las provincias vascas nos ayudaría a *medir* en cierta forma la veracidad o falsedad de ese tópico. Si bien no me consta que se conserve una estadística continuada –y comparada- al respecto, sí contamos con algunos datos y testimonios. Por ejemplo, en 1838, el sacerdote andaluz Alberto Lista, admirador de los fueros de las provincias vascongadas, escribía: “Sus costumbres son hijas de su libertad. Después que el cristianismo amansó su primitiva ferocidad, [los vascongados] son humanos, sin dejar por eso de ser valientes, laboriosos y de costumbres puras. He vivido en Vizcaya más de un año y medio [en 1818-20], y en todo ese tiempo no se cometió en el señorío un sólo delito que mereciese pena afflictiva; lo que quizá no podrá contarse de ningún otro país de igual población, ni aun en la misma Suiza” (cit. por Fernández Sebastián 1991:388). Contamos con datos del bienio 1861-62: en la ratio de delitos/población, Guipúzcoa ocupa el último lugar entre las provincias españolas –es decir, es la más pacífica de todas (sólo aparecen delitos menores, de estafa o falsificación de monedas, etc.)-, seguida por Vizcaya

³Citado por E. Antxustegi, 1997:68; las siguientes citas de Arana y de Evangelista de Ibero también proceden del mismo libro.

(algunos delitos de robo), en tanto que Álava se acerca más a la media nacional, que es ampliamente rebasada por Navarra (algunos homicidios, además de otros delitos; García de Cortázar, 1989:237).

Y seguimos encontrando elogios por la baja criminalidad y la alta moralidad de los vascongados en las primeras décadas del s. XX. Así, Arturo Campión sostenía en 1905 que en la montaña navarra, entre los campesinos, no suele haber ni crímenes ni robos, y sí toda suerte de virtudes cristianas: “En las regiones que conservan el tipo euskaro en completo aislamiento de cualquiera otro, existen muchísimos pueblos donde los hombres más viejos no recuerdan que jamás se haya cometido un homicidio. La navaja es objeto de execración pública. En las regiones de tipo euskaro, pero en contacto con tipos que ya no los son, algo se va relajando esa admirable dulzura de costumbres” (cit. por A. Elorza, 1978a:93). El padre Barandiarán insiste: “La cultura vasca, aún en la últimas fases del proyecto de desaparición de Euskadi como pueblo autónomo, execraba la navaja y la pistola, armas usuales en el ajuar personal de las poblaciones vecinas” (cit. por J. Aranzadi, 2001, I:378).

Para Arana y sus seguidores la influencia *maketa* no hace sino pudrir esa primitiva, cristiana y virtuosa forma de vida. Además de la degeneración de la fe y las buenas costumbres, acontece, cómo no, la del euskera, estrechísimamente relacionado con ellas. Arana repite el conocido lamento por la pérdida de la pureza lingüística e insiste, una vez más, en que euskera y moralidad están tan íntimamente ligados que el primero supone el escudo protector de la segunda. El euskera “es el broquel de nuestra raza y contrafuerte además de la religiosidad y moralidad de nuestro pueblo” (1997:46); así, las blasfemias o los pronunciamientos irreligiosos no pueden ser debidos sino a la influencia española: “es indudable, y todo el mundo lo sabe, que allí donde se pierde el uso del Euskera, se gana en inmoralidad; y que la blasfemia, el carácter irreligioso y las costumbres inmorales y criminales del invasor maketo se hacen campo en Bizkaya en razón directa de las conquistas que realiza el idioma castellano” (1894).

De toda esta perversión de costumbres se deduce, por lo tanto, la necesidad de conseguir la independencia como único medio de preservar la religiosidad y el carácter específico de la raza. No se trata de que la independencia sea un derecho que tengan los miembros de la nación vasca, sino que es un deber moral y religioso de todos los vascos para con el creador de su Patria, para con Dios: “¿Hay otra causa tan noble y santa como la nuestra? ¿Hay otra a cuyo triunfo en Euskeria le sea permitido al católico aspirar? (...) Y no

cabe alegar razones de imposibilidad: si la causa es justa, y sobre justa, necesaria, como único remedio de un gravísimo mal moral, Dios nos manda servirla, y lo que Dios manda no es nunca inútil o imposible: queramos todos los euskerianos, traduzcamos en obras nuestros deseos y Dios nos protegerá y nuestra Patria será libre y dichosa. (...) Si en las montañas de Euskeria, antes morada de la libertad, hoy despojo del extranjero, ha resonado al fin en estos tiempos de esclavitud el grito de independencia, *sólo por Dios ha resonado*” (1897).

Arana no concebirá la liberación nacional sin la salvación étnico-religiosa del pueblo vasco, sin el triunfo del catolicismo. Los lemas de JEL (*Jaun-goikua eta Lagi-Zarra*, “Dios y Ley Vieja”) y de GETEJ (*Gu erriarentzat ta erria Jaun-goikuarentzat*, “Nosotros para el pueblo y el pueblo para Dios”), elegidos para condensar el nacionalismo, son suficientemente reveladores. La jerarquía de las causas por las que debe regirse el nacionalismo está clara y seguirá estandolando también en el PNV tras la muerte de su fundador, cuando el capuchino navarro Evangelista de Ibero escriba en 1906 en el *Ami Vasco* o catecismo nacionalista lo siguiente: “¿Por manera que el PNV es un partido íntegramente católico? Sí, señor; ese partido quiere para Euzkadi la unidad católica con todas sus consecuencias; quiere ante todo y sobre todo a Jaun-Goikua, Dios, y si quiere que Euzkadi sea libre e independiente, es para que sirva mejor a Dios, como le servía antes de caer bajo la dominación española. Y no os quepe la menor duda; entre ver a Euzkadi libre, pero apartada de Cristo y verla esclava, pero fiel a Cristo, el PNV optaría por lo segundo”.

Al proclamar de esta manera el papel preponderante de la religión para crear Euzkadi, mostrando la naturaleza sacerdotal del servicio a un pueblo que se presenta en peligro de extinción, es lógico que resultara atractivo para un gran número de clérigos que se convierten en fervientes nacionalistas: la salvación étnica, religiosa y lingüística debía ser el primer objetivo de la Iglesia vasca. La misión de *Servir al pueblo de Dios* adquiría ahora un sentido más profundo. Entiéndase: no son sólo las almas individuales de los pecadores las que hay que salvar de las redes del mal, sino *todo un pueblo* que está en peligro de desviación y de extinción. Y un pueblo especial, además, ancestralmente cristiano. Desde 1918, una considerable parte del clero vizcaíno muestra ya una clara tendencia hacia el nacionalismo, como lo hará algo más tarde también una parte del clero guipuzcoano. No se puede decir lo mismo de la jerarquía eclesiástica. Hasta 1928, fecha en que nombraron obispo de la diócesis de Vitoria a Mateo Múgica, no hubo un prelado que supiera euskera, ni que tuviera una actitud al menos no hostil hacia el nacionalismo.

Ya desde 1890 los informes de la Nunciatura señalaban la diócesis vasca como la mejor de las españolas, por las cristianas costumbres de sus fieles y por la actividad apostólica de su clero. En 1930, el obispo Múgica inauguró el nuevo Seminario de Vitoria, que pronto se convirtió en uno de los más nutridos y prestigiosos de España, por la preparación intelectual del profesorado y por los medios didácticos empleados. Y es que en esa década, y aún en pleno periodo republicano, los datos muestran la altísima religiosidad de los vascos. En las localidades rurales el cumplimiento pascual se situaba en torno al 98%, y en poblaciones mayores, como en Eibar, importante foco socialista, el cumplimiento de ese precepto se acercaba al 60%, mientras que en otras zonas análogas de España este porcentaje oscilaba entre el 20 y el 40% (Santiago de Pablo, 2002:301).

Y en ese clima de religiosidad llegó la Guerra Civil. Mientras en España, la jerarquía eclesiástica, el clero y las organizaciones afines se aliaron con el alzamiento militar, muchos clérigos y fieles vascos rompieron esa unanimidad, mostrándose o bien neutrales o bien partidarios de la República. Tras la rápida conquista de las provincias vascas, los nacionales reprimieron a esos curas nacionalistas mediante la cárcel, el destierro o la muerte. Incluso el mismo Mateo Múgica, que aunque en principio se pronunció a favor del alzamiento era sospechoso de haber convertido el Seminario de Vitoria en un “semillero separatista”, fue forzado al destierro. Se pronunció en adelante contra el alzamiento e incluso se dirigió al Vaticano en 1939 defendiendo la actitud nacionalista. Desde luego, en el País Vasco era difícil de mantener la proclamación franquista de que aquello había sido una cruzada religiosa. “¿Cómo podría legitimarse con categorías religiosas un Estado vencedor en un territorio como el País Vasco donde la religión y la Iglesia también estaban en el bando vencido? Era algo más que sarcasmo hablar de guerra en términos de Cruzada en una región que tenía bien ganada fama de religiosidad y de sometimiento a la Iglesia” (García de Cortázar, 1988:96).

En la posguerra, el nacional-catolicismo produjo en las décadas de 1940-50 una espectacular inflación religiosa en toda España, con la multiplicación de actos públicos, desagravios, procesiones, etc. Tras la guerra se volvieron a abrir las puertas del Seminario de Vitoria, y ya en 1947 era el centro con más seminaristas de España, así como el que contaba con un mayor nivel religioso. Allí se puso en marcha un movimiento sacerdotal importante que, bajo el lema de “ser sólo sacerdotes”, promovió una espiritualidad que se distanciaba tanto de las exageraciones del nacional-catolicismo como de actitudes excesivamente

politizadas. Buscando una religiosidad más interior, se centraron en la espiritualidad ignaciana, especializándose en los ejercicios espirituales. Esa práctica, que hasta ese momento estaba en manos de los jesuitas, se amplió hasta las parroquias y se adecuaron varias Casas diocesanas para tal fin. De hecho, pocos serían los vascos que en las décadas de los cuarenta y cincuenta no hicieran algunas jornadas de Ejercicios Espirituales (P. Iztueta, 1996:156).

En 1949 volvió a producirse un importante cambio administrativo. Una bula del santo Padre ordenaba que cada una de las provincias vascas compusiera su propia diócesis, dividiendo así en tres la jerarquía eclesiástica vasca. Fueron razones pragmáticas y de tamaño las aducidas, si bien contaron también, sin duda, los temores a que la unidad diocesana vasca y el Seminario de Vitoria fecundaran un verdadero semillero nacionalista y separatista.

EL DECLIVE: NI EL CATOLICISMO NI LA ESTRICTA MORALIDAD HACEN AL BUEN VASCO

Es sabido que algunos sectores de la Iglesia vasca lucharon activamente contra el franquismo. Además de utilizar otros medios, dirigieron varias cartas al Vaticano denunciando el régimen franquista, la primera de ellas en 1949. La más conocida de esas cartas fue, sin embargo, la que firmaron 339 curas vascos en 1960, lamentándose de la situación política y denunciando “la persecución de las características étnicas, lingüísticas y sociales que nos dio Dios a los vascos” (cit. por García de Cortázar, 1988:97). Para entonces la espectacular ritualización religiosa de la posguerra se había desinflado bastante, y se abría una nueva forma de entender la fe, más interiorizada, como compromiso y servicio moral para con los necesitados.

El Concilio Vaticano II (1962-65) ofreció un verdadero impulso a esa nueva visión del catolicismo. Las encíclicas *Pacem in terris* (1963) y *Populorum progressio* (1967) de los papas Juan XXIII y Pablo VI hablaban por primera vez en la historia de la Iglesia católica de derechos humanos y problemas sociales, así como de la libertad y el derecho de los pueblos. Ello implicó un fuerte respaldo a los movimientos religiosos surgidos en torno a Acción Católica (HOAC, JOC, JARC, Herri Gaztedi, etc.). Todos ellos se movilizaron por una Iglesia más austera y comprometida, al tiempo que defendían las peculiaridades étnicas,

culturales y lingüísticas vascas. La influencia de esos movimientos católicos, junto con el marxismo, fue decisiva tanto para la creación de organizaciones obreras (vg., Comisiones Obreras) como para la creación de ETA.

Para finales de la década de los 60, el compromiso social cristiano y el malestar del clero vasco se habían convertido en una clara oposición al régimen franquista y se ganaron la represión de ésta. Pero a muchos de esos sacerdotes y seminaristas les resultaba muy difícil conjugar la búsqueda de justicia social y las reivindicaciones nacionalistas dentro del seno de la Iglesia; la jerarquía no paraba de ponerles obstáculos y sentían cada vez más agudamente la contradicción entre el deber de obediencia y el dictado de su conciencia. Así, al mismo tiempo que los militantes católicos más comprometidos comenzaban a salir de los movimientos eclesiales para alistarse en los partidos políticos, muchos sacerdotes tomaron la vía de la secularización. Los Seminarios vascos, que hasta entonces siempre habían estado a rebosar y eran un modelo para el resto de los españoles, empezaron a vaciarse: si en 1962 contaban con 805 seminaristas, en 1974 no eran más que 91 (P. Iztueta, 1996:193). En todo este proceso, por supuesto, no hay que olvidar la influencia de la crítica marxista a la religión, y la reivindicación de libertad política, moral y sexual que empezó a aflorar en los 60.

El salto desde el compromiso religioso al compromiso político estaba dado. Destaquemos algunos de los testimonios y de las reflexiones que tratan de explicarlo. Por ejemplo, José Azurmendi (1978:69) glosa la crisis religiosa de los años 60-70 dividiéndola en dos etapas. En un primer momento se creyó que los problemas se solucionarían profundizando en la fe religiosa, buscando el “verdadero cristianismo” que ya no consistía en comulgar o en rituales eclesiásticos, sino en comprometerse con los problemas de justicia social; la cuestión es que se comprometieron tanto que, al final, “parecía más importante cambiar el mundo que el mismo cristianismo”. “Y así comenzó la segunda etapa. La segunda vuelta de la crisis la trajo el desengaño, es decir, las falsas esperanzas: porque el cristianismo no enseña un *método positivo* para cambiar el mundo. Motiva para cambiarlo, sí, motiva, pero no ofrece un método, porque el cristianismo no es una Teoría (no es una ciencia sociológica, histórica o política). Entonces se vio que el “verdadero cristianismo” tampoco ayudaba para saber cómo había que cambiar el mundo. Y se buscaron modos que sí servían, como el marxismo, etc.”

Juan Aranzadi, por su parte, completa esas razones (2001, I:67): “Movidos por la reinterpretación mesiánica del cristianismo en que había desembocado, para muchos de

nosotros, la «apertura al mundo» promovida por el Vaticano II, habíamos decidido *entregar la vida* a la salvación del prójimo y a la implantación del ideal evangélico; la crisis interna de las instituciones a las que nos habíamos confiado para hacerlo, la Iglesia y la Compañía de Jesús, nos incitaba a transferir nuestro compromiso con Cristo a una u otra de las dos más prestigiosas metamorfosis secularizadas del pueblo de Dios: la clase obrera o el pueblo vasco; ¿por qué no su síntesis?, se preguntará ETA y parirá el engendro: «el pueblo trabajador vasco»”.

Aranzadi se refiere aquí a una transferencia de sacralidad: la salvación religiosa encuentra su traducción laica en la salvación de un pueblo. Esta idea ha sido desarrollada por varios pensadores en los últimos años (A. Elorza, 1995; J. Juaristi, 1999; J. Aranzadi, 2001; Sáenz de la Fuente, 2002, etc.) para explicar ese trasvase desde el ámbito religioso al ámbito patriótico, especialmente tal como ha sido practicado por la izquierda abertzale. Hasta qué punto cierto nacionalismo se convirtió –en coincidencia con el proceso de secularización religiosa de los 60-70- en una “religión secular”, y sus militantes en “fieles” dispuestos a morir y matar por la causa salvadora, es una cuestión en la que no vamos a entrar aquí.

Si nos atenemos al proceso de secularización como tal, es de señalar que ha sido particularmente llamativo en el caso vasco. Si bien ha seguido una evolución equiparable a la del conjunto de España y, en general, de la sociedad occidental, el hecho de que partiera de unos índices muy altos hace que la transformación haya sido especialmente rápida e intensa. Si en 1972 la asistencia a misa dominical en las cuatro provincias vasco-navarras era del 71,3% (frente al 34,6% de la media española), en pocos años se produjo la caída vertiginosa y en 1983 se situaba en el 31,2%, casi idéntica a la española, estabilizándose al final de siglo en torno al 25%, tanto en el ámbito vasco como en el español (S. de Pablo, 2002:319).

Según el último estudio del CIS (*La situación de la religión en España a principios del siglo XXI*), que analiza los datos de las encuestas realizadas en 2002, en el País Vasco el 73,4% se declara católico, frente al 79,7% de la media nacional. De modo que hoy en día es la tercera comunidad que tiene menos católicos (Navarra es la quinta), tras Madrid y Cataluña, y la tercera asimismo tras esas dos comunidades, en número de ateos (el 6,2% en la CAV). Según ese mismo estudio de Alfonso Pérez-Agote y José A. Santiago García, el proceso de secularización iniciado en España a finales de los años sesenta –y especialmente intenso en la segunda mitad de los setenta y primeros ochenta- puede haber tocado techo. Es más, se atisbaría incluso un ligero repunte en el segmento más joven (entre 18 y 24 años).

Ello con la excepción del País Vasco, donde no se aprecia en absoluto ese repunte, puesto que, en palabras de Pérez-Agote, “el rechazo del nacionalismo radical hacia la Iglesia se ha plasmado en un alejamiento muy profundo de los jóvenes”.

Ciertamente, la sentencia *Euskaldun fededun* ha perdido ya todo su sentido. Ser católico no es ya un criterio *sine qua non* para ser vasco ni para ser un *buen vasco*. No es ya un marcador de la identidad nacional, ni siquiera de segundo grado. Ahora los criterios del *buen vasco* que cuentan con mayor difusión social en Euskadi son los popularizados por el nacionalismo moderno, es decir, criterios étnicos o ideológicos, o mejor ambos, sumados al criterio lingüístico. Es evidente que la variación en los contenidos distintivos no es decisiva, pues lo determinante es la voluntad de sostener unos signos de dicotomización, y no tanto las características concretas en los que se encarna en un momento dado esa diferencia. Ni siquiera el PNV pone ya el acento en la cuestión religiosa. Como el resto de la sociedad, ellos también han interiorizado que las creencias religiosas son asunto privado y que no deben interferir en la esfera política. La Iglesia ha perdido el monopolio ideológico que ha detentado durante siglos, y aunque sigue teniendo una relevancia pública considerable, no es nada comparado con el inmenso poder sobre las conciencias y el control público que ha desplegado durante su pasado. Hoy asistimos a una religión privatizada, “a la carta”, a menudo de un fuerte sincretismo doctrinal y en gran medida desinstitucionalizada, alejada de la ritualidad eclesial; difícilmente puede hablarse ya de una “fe ciega”, que prescinde de la autonomía individual.

En su corta vida (1942-1969), en la que se definió como “euskaltzale” (vascófilo o vasquista), pero no como “abertzale” (que identificaba con nacionalista), Rikardo Arregi fue un “católico crítico”, un *euskaldun fededun* que escribió abiertamente contra el sentido tradicional del *euskaldun fededun*. El título de un artículo suyo publicado en 1967 es bien significativo: “Euskaltzaleen Jainkoa hil behar dugu” (“Tenemos que matar al Dios de los vasquistas”). El texto constituye un ardiente alegato a favor de la libertad de pensamiento y la autonomía individual. ¿Qué entiende por vasquismo? La tradicional identificación entre el euskaldun, el baserritarra y el Dios del catolicismo más intransigente. Ese Dios vasquista absolutamente enemigo de la modernidad y de sus ideas emancipadoras, contrario a la industrialización y a la vida urbana, que identificará el verdadero carácter vasco con una idealizada comunidad rural a punto de perecer. Ir en contra de esa comunidad rural y euskaldun sería como ir contra Dios. La lucha del euskera y de la religión serían las mismas:

alejarse del euskera sería alejarse de Dios. “¿Qué Dios es, entonces, el de los vasquistas? El que explica un modo concreto de ser vasco y el que sirve de justificación para hacer la contra a la nueva sociedad. Un Dios alienante”. Y continúa: “Por eso es de agradecer que muchos jóvenes hayan perdido la fe en Dios. Porque su Dios no era el Dios de la Biblia. Sino el Dios enemigo y obstáculo de la autonomía del hombre”.

Y, ciertamente, ¿se produjo lo que más temían los ideólogos tradicionalistas? ¿Fueron todo uno el declive del baserri, el declive de la religión, el declive del euskera y el declive de la pureza de costumbres? Ya hemos señalado cómo desde diferentes fuerzas tradicionalistas, desde los fueristas a los nacionalistas, se presentó el mundo rural vascongado como un orden natural, estable, exento de conflictos y pleno de virtudes, y por tanto apropiado para presentarse como referente idílico ante la degradación en todos los niveles (moral, político, cultural, económico) que acompañaría a la revolución industrial, al liberalismo y al socialismo. Sabino Arana potenció vivamente esa visión, y así siguieron haciéndolo sus seguidores. Uno de ellos, Engracio Aranzadi, *Kizkitza*, escribió en 1932 *La casa solar vasca*, una verdadera apoteosis sobre el tema. El caserío atemporal se convierte con él en “centro vital en el proceso de desenvolvimiento racial”, es decir, en soporte de la patria, garante de la nobleza y de la libertad de los vascos. Cree reconocer en ese modo de vida basado en la familia troncal, en la autoridad paterna y en la religión una democracia cristiana cuya célula no lo constituiría el individuo, sino la familia. De modo que el proletariado industrial, en gran parte inmigrante, no podría jamás formar parte de esa nobleza vasca.

Las rotundas afirmaciones de *Kizkitza* (“aquí ruralismo fue patria, y urbanismo, negación patria (...) El principio de todas las desviaciones padecidas por el genio de la raza fue el abandono de la casa solar”) difícilmente podían ser ya, sin embargo, más que un lamento. Pronto, la intensiva industrialización y urbanización dejaron claro que aquella era una batalla perdida. En 1910 un 35% de los trabajadores vascos se dedicaba a la agricultura; para cuando escribió *Kizkitza* ya había bajado al 25%; en los 80 ya no llegaba siquiera al 10%. El mayor descenso, en los 60, coincidió además con el inicio de la secularización y con la relajación de las estrictas costumbres morales imperantes hasta entonces. Está claro que entre todos esos fenómenos hay un nexo de unión, que fueron los mismos vientos modernos los que arrasaron los pivotes que hasta entonces habían soportado el tradicionalismo vasquista.

Sin embargo, ese desplome del modo de vida campesino y estrictamente católico no trajo consigo, como desde siglos atrás se venía predicando, la pérdida del euskera. A pesar de la difícilísima situación que padeció en el franquismo, el euskera no desapareció, sino que sufrió su más significativa transformación. En 1968 (tampoco parece casual que coincidiese con el inicio de la secularización), y en un espacio fuertemente sagrado, el santuario de Arantzazu, comenzó su proceso hacia la unificación. Para algunos puristas (entre ellos un gran número de eclesiásticos, y también de dirigentes del PNV), aquello suponía la mayor corrupción del idioma. ¿Cómo mantener en adelante el discurso de su pureza, aduciendo que apenas había variado desde el inicio de los tiempos? Si el modo de vida baserritarra estaba a punto de ser marginal, la religiosidad se resquebrajaba, los fueros estaban ya lejanamente perdidos, y el euskera se transformaba de tal manera, ¿qué quedaba? Sin embargo, para otros muchos la unificación era una medida imprescindible para asegurar, precisamente, su pervivencia, y para convertirlo en una lengua apta para el desarrollo científico, literario y educativo. En definitiva, para cumplir aquel sueño que describió hermosamente Lizardi en 1932: “Baña nik, izkuntza larrekoa, / nai aunat ere noranaikoa / yakite-egoek igoa”; el poeta quiere que esa “lengua silvestre” no sirva sólo para el campo, sino para todas partes, “elevado por las alas del conocimiento”.

Así se acabaría con la situación de diglosia de tantos siglos. Y ello implicaba, en el fondo, una desacralización de la lengua vasca. Significaba desvestirlo del contenido moral que se le suponía, vaciarlo de su presunta cosmovisión religiosa-tradicionalista. Ahora podría -y debería- servir de vehículo para todo tipo de ideas, más allá de las relacionadas con el mundo campesino y la fe tradicional; podría ser cauce de las más sofisticadas teorías científicas, sí, pero también de ideas sacrílegas, revolucionarias, antinacionalistas, impías, obscenas, vanguardistas... Dejaría de ser la barrera contra “el error y la impiedad”, como se la había considerado durante tanto tiempo. Creo que lo ha conseguido en gran medida. Aunque no totalmente, porque, después de todo, en la actualidad sigue ejerciendo a modo de una cierta barrera ideológica: apenas es vehículo público de ideas políticas no nacionalistas, y mucho menos del discurso abiertamente hostil al nacionalismo.

NO LOS MÁS PUROS CATÓLICOS, PERO SÍ LOS MÁS PUROS INDÍGENAS

Ya no podemos alardear de ser guardianes de esencias cristianas y sí, cada vez más, de lo contrario. Pero, nos pica la curiosidad, ¿se sentiría cómodo entre nosotros don Pío Baroja? Él fue el primer gran escritor vasco que hizo frente vigorosamente a la estrecha cosmovisión católica de los vascos. Según él, el catolicismo habría “matado al pueblo vasco”, lo habría hecho intransigente, fanático, cerrado, clerical: “Si la raza vascongada en vez de recibir en sus entrañas una doctrina ruinosa, caduca y muerta como el catolicismo, hubiera respirado un ambiente de libertad y de pensamiento, quizás hubiera dado frutos sazonados a la civilización” (*Nuevo tablado de Arlequín*, 1917:151). No cree que el nacionalismo vaya a acabar con ello, sino todo lo contrario: “Yo no veo más sino que queréis que haya más intolerancia religiosa, más frailes, más procesiones, más entronizaciones y más faramalla clerical de aire judaico” (*Momentum Catastrophicum*, 1919:60). Frente a esa Euskadi teocrática, imagina una nación vasca basada en “la autonomía individual con la libertad absoluta de conciencia para vascos y para no vascos que vivieran en el país” (ibid.:64).

Pero además de atacar al catolicismo más cerril, Baroja fue uno de los primeros en revocar la idea de que éste fuera el componente esencial del “verdadero” y “primitivo” pueblo vasco, y en contradecir el tópico de que la estricta moralidad religiosa de la que hacían gala los vascos pasara por índice de sus valores originarios. A todo ello Baroja contrapuso la nietzscheana visión de un paganismo vitalista y alegre, anterior al cristianismo en el País Vasco. Su novela *La leyenda de Jaun de Alzate* (1922) es el exponente más vívido de ese antiguo paganismo vasco. Situado en una Edad Media todavía no cristianizada, muestra un pueblo cuya religión consiste en adorar a la naturaleza; una religión politeísta, si bien tiene en Urtzi-Thor su divinidad principal.

El primer escritor en euskera que siguió con fervor esta senda inaugurada por Baroja fue Jon Mirande. En 1953, en un artículo titulado “Euskaldungoaren etsaiak” (“Los enemigos de la vasquedad”), arremete contra lo que considera el principal enemigo del espíritu vasco: el cristianismo, seguido del espíritu democrático relacionado con él. En múltiples artículos y poemas posteriores continuará deplorando la influencia cristiana y alabando la mitología vasca, especialmente aquel Urtzi-Thor inventando por Baroja. Las *sorginak* o brujas serían las sacerdotisas de esa mitología, las mártires de la antigua fe vasca, es decir, de “nuestra antigua teología”. Se tratará, cómo no, de una fe natural, libre y occidental, no como el

nefasto cristianismo venido de oriente, difundido por el espíritu judío de los esclavos. De modo que, también para Mirande, el verdadero *alma* del pueblo vasco lo expresaría la mitología vasca, que es la contraposición exacta del reblandecido y esclavizante cristianismo. Como es sabido, después ahondarán en esa vía Krutwig, Ortzi y otros muchos escritores abertzales, quienes además llevarán esa *verdadera alma* vasca del paganismo de la Edad Media en el que lo situó Baroja, a la prehistoria -con la inestimable ayuda de Oteiza-, y harán desaparecer, por supuesto, los restos del tubalismo y de los demás mitos forales que mostraban un tronco genealógico común entre los vascos y los españoles. Al mismo tiempo, el viejo relato sobre la temprana y profunda cristianización de los vascos, que duró varios siglos, deja lugar a su contrario: ahora se afirma que los vascos se cristianizaron sólo muy tardíamente y de forma superficial, como demostraría la pervivencia de la mitología vasca.

Esta tendencia de buscar la *esencia vasca* en una hipotética comunidad pagana, orgullosa, vitalista y libertaria en los orígenes pre cristianos, fue certeramente denominada “jentilismoaren tentazioa” (“la tentación del gentilismo”) por Rikardo Arregi en la década de 1960. Él denunció los peligros de esa *tentación*, tanto como de la otra: “jatorrismoaren tentazioa”, es decir, la tentación de buscar esa misma *esencia* en un pasado idealizado de baserritarras devotos y euskaldunes, en una arcadia rousseauiana de humildad y sencillez cristianas. Recordemos que en euskera “jatorra” significa tanto “castizo, nativo, originario, propio del lugar” como “perfecto, auténtico, puro, verdadero” (y por extensión, “majo, agradable”). En ese sentido, el término no es ya exclusivo de esa segunda “tentación” a la que hace referencia Agirre, sino que en la actualidad no lo usan menos los “gentilistas”. Y es que, si, como hemos señalado, el “jatorrismo” que glosa la identidad étnica en ese pasado idealizado de caseríos, rigorismo religioso y euskera incontaminado ha caído en desuso en los últimos tiempos, el “gentilismo”, por el contrario, goza de un gran predicamento, especialmente en el discurso ideológico del nacionalismo más radical, que no quiere reconocer ni la más mínima atadura con el pasado de gloria cristiana que hemos ido relatando.

Podrían aducirse múltiples ejemplos de ello, pero sólo traeré aquí el que podemos considerar –hasta el momento- como la cumbre de la “tentación del gentilismo”. *Euskal Zibilizazioa* (1998) de Alfontso Martínez de Lizardui es uno de los escasísimos ensayos escritos en euskera que han conseguido la proeza de llegar, en pocos años, a la séptima edición. Intentaré resumir su tesis brevemente. Las investigaciones de los últimos años en

Paleoantropología, Paleolinguística y Genética de Poblaciones aportan datos que hacen plausible la hipótesis de una civilización que se remonta a los tiempos del hombre de Cro-magnon, treinta mil años atrás. La configuración genética de los vascos actuales, unida a la estructura preindoeuropea del euskera, a los restos prehistóricos y arqueológicos, y a la reinterpretación de la mitología vasca, llevarían a la conclusión de que este rincón de los Pirineos es el último reducto de aquella gran civilización vasco-aquitana, desde el que habría partido el proceso mismo de humanización, expandido por toda Europa y por la península ibérica hasta el norte de África. Aquella gran civilización comenzó a decaer hace cinco mil años por las invasiones de distintos grupos indoeuropeos provenientes del este; invasiones que se prolongaron durante tres mil años hasta acabar con la antigua civilización europea de raíces vascas, y con la gran mayoría de lenguas de la misma familia. “Los últimos eslabones de aquel genocidio cultural y proceso de decadencia han sido la romanización de los últimos dos mil años y la industrialización del siglo XIX. Los únicos vestigios que perviven de aquel continente preindoeuropeo son el euskera y las lenguas caucásicas” (61). En la penúltima fase, la de la romanización, el dominio cultural ha sido ejercido a través de dos vías: la ideológica (mediante el cristianismo) y la lingüística (mediante el latín).

¿Y qué es lo que trajeron todas esas invasiones bárbaras?, ¿qué es lo que se perdió al desbaratarse aquella civilización preindoeuropea? Se da por evidente que la nueva civilización indoeuropea que arrasó a la anterior era guerrera, jerárquica, patriarcal, instalada en el monoteísmo, creadora de estados y de estructuras de explotación económica y de clase; creadora, en definitiva, del *homo economicus*. Como era de prever, la originaria civilización preindoeuropea sería su exacta contraria: una sociedad matriarcal, igualitaria, naturalista, panteísta; la sociedad del *homo ludens*. Ese panteísmo primitivo se condensaba en la figura de Mari, divinidad o símbolo de la naturaleza y de la fertilidad; Urtzi-Thor sería un dios posterior, debido a la influencia celta. “Nuestro pueblo nunca ha tenido necesidad de dioses, pues tenía suficiente con la naturaleza (como simboliza Mari)” (105). Se trataría de una religiosidad superior, de fusión con la naturaleza, que no requiere ni de templos, ni de sacrificios ni de símbolos materiales, pues la “naturaleza misma era su templo” (ello explicaría que no se encuentren rastros claros de esa fe).

Aunque acosado desde todos los frentes durante miles de años, el pequeño reducto del pueblo vasco consiguió mantener viva la lengua, una mitología de transmisión oral y ciertas costumbres, vestigios de los tiempos originarios. “Debemos reconocer que la Euskal Herria

de hoy en día, tras la historia, la lucha y la resistencia de 300 siglos, constituye el inconsciente colectivo del continente europeo originario” (129). Habría pervivido entre nosotros, así, un cierto matriarcalismo, un igualitarismo popular, una autoorganización de base, el gusto por la fiesta y lo lúdico, etc., como se puede comprobar en la actualidad “en el movimiento de las ikastolas, el cooperativismo, la lucha antinuclear, el movimiento juvenil, las fiestas populares, la lucha política, el rock radical vasco, las radios libres, la prensa vasca, los bertsolaris, el antimilitarismo, el ecologismo, etc.” (145). En definitiva, la pervivencia del euskera y de esos valores comunitarios y “antiindividualistas” son los que nos mantienen como “el último pueblo indígena de Europa”.

Sangre, genes, restos prehistóricos, características lingüísticas... Martínez de Lizardui sabe que eso no es nada a menos que se revista de un valor normativo, a menos que se convierta esa excepcional antigüedad en fuente originaria de los valores morales que ese discurso etnicista quiere potenciar. Y una vez más, cómo no, el euskera sería el vehículo privilegiado de esa transmisión moral milenaria (pasando de lengua babólica a lengua paleolítica), aunque ahora no portaría en sí la creencia de un Dios único, ni la serie de virtudes cristianas, tal como se ha sostenido en los últimos siglos, sino el paganismo dionisíaco original, junto a un feminismo, socialismo y ecologismo embrionarios. En todo caso seguiría siendo mucho más que un vehículo de comunicación estandarizada o universal, pues, según afirma Lizardui, el euskera, “al no ser un vehículo vivo de transmisión de una cultura diferenciada, acabaría desapareciendo”. Es decir, una vez más tendría la función de conservar y transmitir una cosmovisión definida.

Se construye así un discurso etnicista –mezcla de ciencia y mitología- que pretende aportar la máxima legitimidad a la “resistencia vasca”. Justo un siglo después de Sabino Arana, para la salvación étnica del pueblo vasco, para salvarlo de la inmoralidad que viene de fuera (de la raza y el catolicismo degenerados de los españoles, según Arana; de la represión judeocristiana, de la sociedad clasista y patriarcal, y de las garras del capitalismo neoliberal, según Lizardui), es necesario resistir y tratar de restablecer los valores *del origen*, los más *puros y auténticos* (en una palabra: “jatorrak”). Ciertamente, el *prestigio de la antigüedad* es la verdadera tentación que subyace tanto a la tradición del “jatorrismo” como a la del “gentilismo”. La tentación de proyectar en el pasado más remoto (y por eso mismo, indemostrable) el conjunto de valores que se quieren fomentar en el presente, en el futuro. Tanto da que esos valores sean de un profundo rigorismo moral (virtudes ascéticas, de

contención), como lúdicos y expansivos (incluyendo una alegre libertad sexual, según los neopaganos). Lo que permanece es la dinámica legitimadora: una eficaz retórica de creación de identidad colectiva que impulsa y motiva a la acción política *abertzale*.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Altuna, Belén

(2003), *Euskaldun fededun. Euskaldun ona izateko modu baten historia*. Alberdania, Irún.

Antxustegi, Esteban

(1997), *Abertzalesunaren auzia: independentzia ala autonomia (Sabino Arana eta bere oinordekoak)*. Sabino Arana Fundazioa, Bilbao.

Aranzadi, Juan

(1981), *Milenarismo vasco*. Taurus, Madrid.

(1994), "La religión abertzale", in J. Aranzadi/ J. Juaristi/ P. Unzueta: *Auto de Terminación*. El País-Aguilar, Madrid.

(2001), *El escudo de Arquíloco. Sobre Mesías, mártires y terroristas* (2 t.). Machado Libros, Madrid.

Arregi, Rikardo

(1971), "Euskaltzaleen Jainkoa hil behar dugu" y "Kalekumeon ordua eta jentilismoaren tentazioa", in R. Arregi/ J.M. Torrealdai/ J. Arregi: *Rikardo Arregi*. Jakin, Arantzazu.

Azurmendi, Joxe

(1977), *Zer dugu Orixereren alde*, Jakin. Arantzazu.

Elorza, Antonio

(1995), *La religión política. El nacionalismo sabiniano y otros ensayos sobre nacionalismo e integrismo*. L. Haranburu, Donostia.

Fernández Sebastián, Javier

(1991), *La génesis del fuerismo. Prensa e ideas políticas en la crisis del Antiguo Règimen (Païs Vasco, 1750-1840.)*, Siglo XXI, Madrid.

- García de Cortázar, Fernando
 (1988), “Iglesia vasca, religión y nacionalismo en el s. XX”, in F. García de Cortázar/ J.P. Fusi: *Política, nacionalidad e Iglesia en el País Vasco*. Txertoa.
 (1989), “Las carlistadas”, in J.L. Orella (dir.): *Los vascos a través de la Historia*. Ed. Kutxa Gipuzkoa.
- García de Cortázar, F./ Montero, M.
 (1983), *Diccionario de Historia del País Vasco*. Txertoa.
- Garmendia García de Cortázar, Vicente
 (1975), *Vicente Manterola. Canónigo, diputado y conspirador carlista*, Biblioteca Alavesa Luis de Ajuria, Gasteiz.
- Iztueta Armendariz, Paulo
 (1996), “Euskal Elizta eta seminarioak frankismoan”, in Arregi, Begoña/ Arregi, Joseba *et al.*: *Rikardo Arregi: gizona eta garaia*. Andoain.
- Juaristi, Jon
 (1999), *Sacra Némesis*. Espasa-Calpe, Madrid.
- Martínez de Lizardui, Alfontso
 (1998), *Euskal zibilizazioa (Gure herriaren sustraien bila)*. Gaiak, Donostia.
- Pablo, Santiago de
 (2002), “La Iglesia”, in J.L. de la Granja/ S. de Pablo, *Historia del País Vasco y Navarra*. Biblioteca Nueva, Madrid.
- Rodríguez de Coro, Francisco
 (1991), “La Iglesia en Euskal Herria, ayer y hoy (s. XVIII-XX). Entre la utilización y la responsabilidad”, in *Sancho el Sabio* 1.
- Rubio Pobes, Coro
 (1996), *Revolución y tradición. El País Vasco ante la Revolución liberal y la construcción del Estado español, 1808-1868*. Siglo XXI, Madrid.
 (2003), *La identidad vasca en el s. XIX. Discurso y agentes sociales*. Biblioteca Nueva, Madrid.

Sáez de la Fuente, Izaskun

(2002), *El movimiento de Liberación Nacional Vasco, una religión de sustitución*. Desclée De Brouwer, Bilbao.

Urquijo y Gotia, José Ramón

(1995), “Represión y disidencia durante la primera guerra carlista”, in *Hispania*, XLV/159.