

gran protagonismo en los orígenes de las diócesis aragonesas, tal y como veremos en su momento.

Por otra parte, desde el siglo IV la antigua comunidad cristiana pre-constantiniana se habla ido convirtiendo especialmente en una demarcación geográfica, esto es: en una diócesis que partía del concepto de las *civitates* romanas, con su *urbs* y su *territorium*, con su ciudad y el territorio que depende de ella. Intimamente unida con este cambio que se ha producido, aparece en el siglo VI una organización eclesiástica más completa y mucho más perfeccionada, que es comprensiva de los distritos rurales²⁷ ya cristianizados, de esos territorios por los que se ha ido extendiendo la influencia de la ciudad.

Esos serán los nuevos ámbitos a controlar por parte de un prelado, que ejerce los derechos diocesanos en función de sus facultades tradicionales, que controla un territorio propio en el que mantiene su jurisdicción pero solamente espiritual, puesto que la unidad patrimonial de las diócesis se ha roto por la aparición y fortalecimiento de un sistema parroquial que ha diferenciado muy bien el patrimonio que era diocesano del que era parroquial²⁸.

Pero no sólo por eso podemos hablar de la ruptura de la unidad diocesana, que ahora se queda dividida en parroquias, pues el golpe más duro se lo daría a la diócesis el desarrollo de la institución de la *iglesia* propia, institución típicamente medieval que no fue otra cosa que el derecho, ejercitado por los fundadores de iglesias, de conservarlas en su patrimonio pudiendo disponer de ellas libremente mediante toda clase de negocios jurídicos²⁹, nombrando por su cuenta al clérigo que la serviría y acordando con él su retribución, de manera que quedara al propietario un remanente de los ingresos. Junto a este problema, en el siglo IV nos encontramos también con que una institución puramente eclesiástica, me refiero al régimen monacal, provocará una nueva desmembración de la unidad patrimonial absoluta de la diócesis.

Esta geografía eclesial hispanovisigoda, basada en una mayor definición y perfeccionamiento de lo que constituye el diseño socioeconómico del obispado, ha ido manteniendo el uso indistinto de los términos diócesis y parroquia, para designar el territorio de un obispado³⁰. Obispados que durante la gestión del Reino de Toledo

²⁷ Durante los siglos VI y VII uno de los problemas que tendrá la España visigoda, debido a la desaparición de la sociedad urbana, será la evangelización de los «rústicos», cuyo problema de evangelización ya plantea san Martín de Braga en su famosa obra *De correctione rusticorum*. Habla de ello Sandelio Aznar Tello en su *Los obispos de la sede cesareugustana en la España visigoda del siglo VII*, (Zaragoza, 1984), pág. 26.

²⁸ *Ibidem*, pág. 319. BIGADOR defiende que las parroquias alcanzaron el derecho de poder controlar con independencia sus bienes propios. Ver «La «*iglesia propia*», en España. estudio histórico-canónico», en *Analecta Gregoriana*, Vol. IV (1933), pág. 102. El canon 33 del IV Concilio de Toledo dice que la administración no era episcopal y que los obispos no debían exigir más de sus tercias, es decir una parte para el obispo, otra para el clero y una tercera para la fábrica de la iglesia.

²⁹ Manuel TORRES LÓPEZ ha estudiado el tema en «El origen del sistema de «*iglesias propias*»» en *Anuario de Historia del Derecho Español*, vol. V (1928), pp. 83 y ss.

³⁰ En griego el término *diokesis* significaba etimológicamente la ordenación o anreglo de la casa, aunque luego pasó a denominar cualquier tipo de administración. Originariamente el territorio gobernado por un obispo no se llamó diócesis, sino *paroecia* o *parochia*, del griego *paroikia* que significaba lugar de estancia en un país extranjero. Ver Eladio GROS, Los límites diocesanos en el Aragón oriental, (Zaragoza, 1980), pág. 9. Serán las Decretales de Gregorio IX (año 1234), las que comenzarán a imponer la actual significación de diócesis.

adquieren una importante dinamicidad, como ocurre con la diócesis cesaraugustana. Zaragoza forma parte de la provincia tarraconense y con ella los obispados de Huesca y Tarazona, si nos referimos exclusivamente al territorio de la actual comunidad aragonesa.

Y en Zaragoza se asienta un mandato episcopal, vinculado a la familia de los Braulios, que constituirá uno de los momentos más brillantes de la intelectualidad hispanogoda. El obispo Juan fundó la gran biblioteca que fue referente del estudio en la Escuela episcopal cesaraugustana. Y el obispo san Braulio³¹, su hermano, después de una amplia formación junto a san Isidoro, será el líder de la actividad cultural de su época mientras gobierna (del año 631 al año 651) la sede de san Valero.

³¹ Ver la nota 25, en concreto la cita de Sandalio Aznar (Zaragoza, 1984). De este mismo autor está *San Braulio y su tiempo. El fulgor de una época*, (Zaragoza, 1986), y el análisis de «El cristianismo aragonés en la época visigoda» en *Revista Aragonesa de Teología*, 6 (Zaragoza, 1997), pp. 57 a 66. C.H. LYNCH y Pascual GALINDO hablan de este importante obispo en su *San Braulio, obispo de Zaragoza (631-651)*. Su vida y sus obras, (Madrid, 1950). El papel jugado por san Braulio a nivel mundial está perfectamente analizado en José María LACARRA «*La Iglesia visigoda en el siglo VII sus relaciones con Roma*», en *Estudios de Alta Edad Media española* (Valencia, 1971), pp. 102 a 104.

La cruz ensangrentada

Rev. Aragon. Teol. 12 (2000)

Antonio Mas

Preguntado un especialista acerca de las motivaciones que condujeron a los nazis al Holocausto judío, respondía que éstas se hablan desarrollado en un largo proceso con cuatro pasos: Primer momento: Vd. y yo somos distintos. Segundo momento: Vd. es inferior a mí. Tercer momento: Vd. no puede vivir conmigo. Cuarto momento: Vd. no puede vivir. El nazismo culminó este proceso desarrollado a lo largo de los siglos con la creación de las cámaras de gas donde asesinaron a seis millones de personas. Este artículo pretende defender la obligatoriedad de una premisa previa: la igualdad esencial de todos los seres humanos. Sin este principio estructurador inicial, señal mínima y máxima de identidad individual y colectiva, las sociedades inician un peligroso deslizamiento que puede llevar fácilmente a reproducir la lógica del nazismo en cualquiera de los pasos reseñados. La premisa debe afectar a la estructuración de la sociedad, el concepto de nación y los nacionalismos. Todo debe estar bañado por este principio sin el cual la intransigencia y, llegado el caso la barbarie, más pronto que tarde harán acto de presencia. Este principio creemos encontrarlo en el cristianismo, al consagrar el individuo creado a imagen de Dios en Cristo, garantía de unidad en la diferencia. Desde él intentaremos escudriñar el problema de la violencia terrorista y del nacionalismo, tal y como aparece hoy en España.

Cuando años después de la segunda guerra mundial el espía judío Peter Malkin detuvo a Adolf Eichmann, organizador del genocidio, tras conocerlo durante varios días, afirmó: «Lo más inquietante es que no era un monstruo, sino un ser humano. Era una persona muy normal»¹. ETA y EH son organizaciones que a todas luces han suprimido la premisa inicial, viviendo en el mundo de la diferencia y la muerte del prójimo. Amparados en una ideología de guerra revolucionaria de liberación para intentar justificar el asesinato, una banda de criminales siembra de terror y muerte—escribimos en plena ofensiva de verano—el País Vasco y toda España a comienzas del nuevo milenio. Muchos son los diagnósticos que desde diversos enfoques se vienen haciendo de este inquietante fenómeno: Unos lo vinculan directamente con el nazismo, otros aseguran que están locos; para algunos se trata de una mesianismo apocalíptico, para otros la búsqueda de un paraíso perdido. Probablemente todas las opiniones tengan algo de razón. Puede ser de gran utilidad intentar descodificar las raíces del nacionalismo violento en un intento más por desactivar la justificación a tanta crueldad.

Quien osa matar a otro ser humano tiene dos armas, una en cada mano: una empuña la pistola, la otra se aferra a una idea que justifica el crimen. Ambas son letales, porque si una ejecuta el acto y elimina a un ser humano, la otra aún es más

¹ cf. Diario «El Mundo», domingo, 16 de julio de 2000.

fuerte al pretender justificarlo, mitigando la culpabilidad que clama desde lo hondo de la conciencia, buscando desesperadamente a otros seres humanos que disculpen la acción; encontrando en ellos la exculpación, quedan listos para repetir sus crímenes.

No es misión de la Iglesia católica, marco en el que se inscribe esta reflexión, desarmar la mano derecha de asesino, para eso están los cuerpos de seguridad del Estado, pero sí es su misión descodificar y a ser posible desactivar las ideas que conducen al crimen. Diré ya de entrada mi conclusión para después intentar justificarla: ETA se nutrió de ideas revolucionarias marxistas a finales de los 60, considerando una guerra justa el enfrentamiento al opresor español hasta conseguir la reunificación e independencia del País vasco francés y español, más Navarra. Pero han acabado creando una religión fundamentalista de corte pagano, arcaizante y sacrificial, con sus ritos correspondientes, mitos de origen y futuros apocalípticos de ensueño². Como toda religión guerrera, quiere imponer sus convicciones por la fuerza del amedrentamiento y, si es preciso, con el asesinato del adversario.

Vayamos por partes. Comenzaremos exponiendo brevemente las dos ideas de nación nacidas al calor de la Revolución Francesa. A continuación, expondremos algunas notas históricas acerca del nacionalismo vasco y el nacimiento de ETA. Por último, buscaremos algo de luz en la Biblia.

1. Nación contra nación

La crisis de fin de milenio tiene en la identidad colectiva su clave de comprensión. Dicho con otras palabras, los nacionalismos se han convertido en un grave problema. Intentaremos en primer lugar encontrar los claros del bosque en la historia europea a fin de entender en lo posible el origen de los nacionalismos y su desarrollo hasta la actualidad.

La nación-sentimiento y la nación-contrato

La transmutación de la cultura en mi cultura distingue la época moderna, siendo un legado del romanticismo alemán. El concepto de *Volksgeist*, es decir, del genio nacional, hace su aparición en 1774, en el libro de Herder, *Otra filosofía de la historia*. En él se afirma que todas las naciones de la tierra tienen un modo de ser único e insustituible. Montesquieu defendía la distinción entre las leyes positivas y los principios universales, mientras que, para Herder, nada trasciende la pluralidad de las almas colectivas³, no hay criterios intemporales de Bien, Verdad o Belleza, todo tiene su génesis y su desarrollo histórico. No existe absoluto alguno, sólo hay valores regionales y principios adquiridos, la historia no es razonable ni tan siquiera racional, sino que la razón es histórica. Esta filosofía de la historia chocaba con la preco-

² La transferencia de valores religiosos hacia el nacionalismo y particularmente hacia el terrorismo, ha sido señalado por varios autores, entre los que cabe destacar a J. Juaristi, Aranzadi, Rafael Aguirre, Aranguren y otros.

³ Sigo abundantemente la obra de Finkelkraut, Alain, *La derrota del pensamiento*, Barcelona 1987.

nizada por Voltaire quien buscaba desarraigar los valores de una cultura para convertirlos en valores universales. «Desde Platón hasta Voltaire la diversidad humana había comparecido ante el tribunal de los valores: apareció Herder e hizo condenar por el tribunal de la diversidad todos los valores universales»⁴. El pensamiento de Herder no fue seguido hasta la derrota de Alemania en Jena y la ocupación napoleónica. La exaltación de la identidad colectiva resarcía de la humillación que habían sufrido en el campo de batalla. Los valores universales que reivindicaba Francia son recusados en nombre de la teutomanía, de la especificidad alemana. Los poetas, juristas, sociólogos, antropólogos e historiadores tienen las puertas abiertas para llegar a demostrar la ancestral germanidad, buscando costumbres ancestrales, soluciones tradicionales a viejos problemas, limpiando la lengua de vocablos latinizantes, cosechando canciones populares, siguiendo la frescura e inocencia del antiguo folklore.

Francia por esa época se reponía de la Revolución en medio de las acusaciones mutuas entre tradicionalistas y jacobinos. Los revolucionarios destruyeron el Antiguo Régimen al grito de «¡Viva la nación!», sin embargo, lo característico de la revolución era la igualdad entre los miembros, la nación como asociación de sujetos que viven bajo una ley común. Los asociados, palabra clave en el pensamiento de Sieyès, habían borrado de un plumazo la historia milenaria, eliminado el sistema hereditario, nobles, curas, plebeyos, campesinos^o, dejando sólo hombres libres, eso sí, desarraigados, definidos más por su humanidad que por su nacimiento. Dejaba de haber nadie sobre ellos, ninguna autoridad trascendente, ni Dios, ni Rey. La legitimidad la encontraban en el hecho de decidir vivir juntos. El gobierno pertenecía al bien de la nación, los gobernantes eran meros usufructuarios temporales. El poder ya no procedía del cielo, sino de abajo, de la tierra, del pueblo, de la unión de voluntades que formaban la colectividad nacional. En consecuencia, el concepto nación irrumpe en la historia con la desaparición de los privilegios nobiliarios y la realeza.

Los conservadores no opinaban lo mismo. Para los defensores de la tradición, jamás ha existido un contrato, el ciudadano no pertenece a la nación en virtud de su libertad soberana. La sociedad no nace del hombre, él es quien nace en una sociedad determinada, el hombre al nacer entra en un juego predeterminado, con unas reglas que debe aprender y respetar. Como si una constitución se pudiera hacer de la noche a la mañana, los revolucionarios han decidido hacer la ley en lugar de recoger la tradición, queriendo liberar la nación del absolutismo, le han hecho perder su identidad en favor de una quimera: el hombre. Han sustituido la alianza secular del trono con el altar por un espejismo: «en el mundo no existe el hombre –dirá Josep de Maistre–. A lo largo de mi vida he visto franceses, italianos, rusos. Sé incluso, gracias a Montesquieu, que se puede ser persa; pero en lo que se refiere al hombre, afirmo que no lo he encontrado en toda mi vida; si existe no es a sabiendas mías»⁵.

⁴ Finkielkraut, Alain, *La derrota del pensamiento*, o.c., p.13

⁵ Un ejemplo aragonés: «Aragón, alma de piedra y corazón de cristal/ladrillo. O el aragonés, *duro* por fuera y *blando* por dentro. Se trata de una aproximación crítica hermenéutica que encuentra su verificación en paralelos elencos, como cuando C. Esteva compone la caracteriología aragonesa sobre el contraste gravedad-jocundidad».

Nación contra nación. Libre asociación de los revolucionarios frente a totalidad globalizante de los tradicionalistas, voluntad general frente a inconsciente colectivo. La humanidad debe declinarse en plural –dirán los tradicionalistas–, no siendo otra cosa que la suma de los particularismos. Las naciones tienen una alma general y una auténtica unidad moral que las hace ser lo que son. Esta unidad está anunciada sobre todo por la lengua, oiremos a Herder, coincidiendo con de Maistre. En definitiva, el hombre no se pertenece a sí mismo, ha dejado de ser autor.

La cuestión religiosa y el nacionalismo

La contrarrevolución quiere restaurar a Dios. Puesto que el hombre sólo se descubre vinculado a una nación ya constituida, debemos imputar al Creador la aparición y desarrollo de las identidades nacionales. El dinamismo de las comunidades humanas se vincula a Dios precisamente porque es anónimo, porque es *un proceso sin sujeto*. En el origen de las lenguas no hay nadie, sólo Dios. De ahí deducen la existencia divina. Sin embargo, los reaccionarios, queriendo defender a Dios, lo eliminan. Llamam Dios a la razón colectiva, lo identifican con la tradición presente en el genio de cada pueblo. Un Dios que ha dejado de ser trascendente para introducirse en el subconsciente de los pueblos, situado dentro, no más allá de la inteligencia humana. Ya no se comunica con las criaturas por revelación ni en una lengua universal, a partir de ahora habla en él la lengua de su nación⁶. El absolutista Bossuet deseaba vincular a los hombres a un orden trascendente, de Maistre y Bonald, al igual que los románticos alemanes, lo quieren someter a un orden subyacente. Queriendo recuperar a Dios, los reaccionarios han abolido todos los valores trascendentes encerrando la divinidad en el alma de la nación, en su lengua. Ese retorno a la religión –paradójicamente– pasa por la destrucción de la metafísica. La época de las Luces negaba a Dios ensalzando la metafísica, proclamando principios abstractos, siguiendo a Platón ensalzaban el Bien por encima de todo. Los tradicionalistas rechazan de plano cualquier abstracción, fulminando los dualismos: eternidad-tiempo, esencia-existencia, etc. Defendiendo la religión se adelantan al nihilismo nietzschiano. La antigüedad se convierte en la única norma de la Verdad: una costumbre es verdadera por ser ancestral, cuanto más antigua sea mayor valor tendrá. Abolida la metafísica, la verdad sólo existe en la longevidad de las cosas.

día. Acaso esté significando lo mismo la definición de un cierto *erotismo anal aragonés* (con presente en la tozudez y la retención o afitoafirmación individual) que tendría su contrapunto en lo que ha sido llamado “avidez oral” proveniente de una presunta frustración o escasez nutricia». Ortiz-Osés, Andrés, *La identidad cultural aragonesa*, Zaragoza 1992, p.86.

⁶ Otro ejemplo aragonés: «Comenzaré rescatando el viejo fondo matriarcal-naturalista del Pilar recubierto posterior e insensatamente por un lastre tardío de signo *patriarcal-fálico*. Frente a la interpretación patriarcal-fálica y racionalista del Pilar y de la Virgen, a veces trágicamente transformada en diosa o capitana bélica, ha de recordarse el primigenio significado del Pilar como «retoño», metamorfosis o «hierofanía» de las viejas divinidades «ctónicas» o telúricas de signo matnarcial-femenino, sobre cuya sagrada . . . se levanta, nulinosa y cristianamente, nuestro Pilar: éste ha de ponerse, pues, en relación antropológica-cultural con el simbolismo materno del «ombligo», (omphalos) o «mediación» del mundo (cielo y tierra), así como en conjunción con el «árbol» del mundo y de la vida. Se trata en ambos casos –columna/pilar y árbol– de dos epifanías originarias de la *Gran Madre* donadora de la vida y mediadora de cielos y tierras». Ortiz-Osés, Andrés, o.c., p. 92.

La razón nacional—dirá de Maistre—, aniquila los dogmas individuales para entrar en el reino de los dogmas nacionales, o sea de los prejuicios útiles. Esta idea, la razón nacional, se eleva a la dignidad de cultura, garantía frente al desarraigo y al olvido histórico. La razón individual se pierde frente a la razón del instinto, el cogito se hunde en las profundidades de la colectividad, el alma de la nación. Replícan a Descartes: Pienso, luego soy de algún lugar. Naturalmente, este pensamiento trastoca lo recibido durante siglos. No obstante, y aquí está lo curioso, sin darse cuenta inventan las ciencias humanas. Porque los filólogos, sociólogos, psicólogos, historiadores^o, entran en escena buscando el *Volksgeist*. De repente, la racionalidad ha cambiado de campo, todo se invierte y el pensamiento de las Luces ha sido cogido a contrapelo. Descubren lo ilusorio del derecho natural y el libre contrato considerándolas mitologías. Infringen a la filosofía el mismo ataque que las Luces había hecho con la religión. A los revolucionarios se les critica con desprecio: «hombres nacidos a los veinte años, sin padres, sin pasado, sin tradición, sin obligación, sin patria y que, congregados por primera vez, por vez primera también van a tratar entre sí». Por eso, el mayor problema de los republicanos durante el siglo XIX será conjugar la fidelidad a las Luces con el progreso de las ciencias humanas. Lo deja bien claro de Maistre: «Cualquier pregunta sobre la naturaleza del hombre debe ser resuelta por la historia». El positivismo surge con la contrarrevolución.

La guerra entre Francia y Alemania de 1870 cuestionará la mentalidad anterior, el *Volksgeist*. Vuelve a avivar el litigio entre la nación-genio y la nación-contrato. Tras el combate, los historiadores alemanes justifican la anexión de Alsacia-Lorena: Como los alsacianos hablan alemán, la conquista es legítima. Los intelectuales franceses se ven en la responsabilidad de responder: Sí, los alsacianos son de lengua y raza alemana, pero no quieren ser alemanes, afirma Renan. Y F. de Coulanges añade: la patria es lo que uno *ama*. Un nuevo elemento entra en escena para constituir la nación: el amor. Los diputados de Alsacia-Lorena exponen su situación: «Seguimos declarando una vez más nulo y sin efecto el pacto que dispone de nosotros sin nuestro consentimiento». Es decir, la lengua no ejerce el influjo absoluto que le daban los tradicionalistas y las ciencias humanas, el sentimiento nacional proviene de una libre decisión. Luego el libre consenso, el deseo expresado de continuar la vida en común constituyen, según Renan (después de haber cambiado de opinión), la esencia de la nación. A través de una extraña pirueta estamos de nuevo en el pensamiento de las Luces: las naciones se forman por la congregación voluntaria de los individuos, eso sí, con el bagaje de la tradición y la *Volksgeist*. Lo que más tarde Husserl llamará una *comunidad intersubjetiva*.

A la misma conclusión que Renan llegaba Goethe en Alemania: el grupo étnico al que se pertenece tiene gran importancia en el momento creativo, pero la patria auténtica serán los valores de la Verdad, Belleza y Bien. El sitio de donde provenimos debe ser respetado, no idolatrado. La cultura humana es algo más que la suma de las culturas particulares. En 1827 la *Volksgeist* parecía declinar irremediablemente.

El triunfo del romanticismo

Sin embargo, 50 años después el pensamiento de Herder vuelve a triunfar frente al de Goethe apareciendo por primera vez su tendencia totalitaria. Es igual que los alsacianos protesten por la anexión, son arrebatos infantiles, caprichos sin significado. Por primera vez lo que un Estado opone a la voluntad de los individuos no es la exhibición de la fuerza ni el poder divino, sino su propia identidad. Son alemanes, y basta. Renan protesta: «No hay derecho a ir por el mundo midiendo el cráneo de la gente y luego cogerles por la garganta diciéndoles: Tú eres de nuestra sangre, tú nos perteneces». En efecto, el nacionalismo alemán estaba dando el primer paso hacia la negación del individuo, la cual engendra un poder sin límites y la *Volksgeist* encarnada en el Estado se encuentra sin ningún obstáculo ético: los alsacianos han sido despojados de su fuero interno, de su propia existencia. Vuelve a oírse el grito contrario de Renan: «la división de la humanidad en razas demasiado acusada, además de basarse en un error científico (°) sólo puede conducir a guerras de exterminio, a guerras zoológicas (°). Habéis enarbolado en todo el mundo la bandera de la política etnográfica y arqueológica en lugar de la política liberal; esta política os resultará fatal». La idea de la propia *Volksgeist* tan acariciada antiguamente se le revela repentinamente a Renan como «el explosivo más peligroso de los tiempos modernos». «El hombre no es el esclavo de su raza —sigue diciendo Renan—, ni de su lengua, ni de la religión, ni del curso de los ríos, ni de la dirección de las cadenas montañosas. Desgraciadamente muy pronto dejará de ser escuchado.

A poco que nos descuidemos, las ideas que se combaten se apoderan de uno; cuanto más se radicalizan los antagonistas, más acaban pareciéndose. Así sucedió en Francia. A Renan le sigue Barrés y éste vuelve a organizar las cosas desde el patriotismo francés y la idea romántica de nación. Se desentierran millares de cráneos para medir su índice cefálico con una conclusión contraria a la de Renan: «El individuo está aplastado por su raza, no es nada. La raza, la nación, lo son todo». La psicología confirma el pronóstico: «la vida de un pueblo, sus instituciones, sus creencias y sus artes sólo son la trama visible de su alma invisible (°) cada pueblo posee una constitución mental tan fija como sus características anatómicas». El odio hacia Alemania se expresa en los mismos términos usados por el nacionalismo alemán. La hostilidad al pangermanismo conduce a su imitación, el rechazo del enemigo culmina en mimetismo. Todos hablan el mismo lenguaje y las tesis étnicas se imponen al concepto de nación-contrato. Un estudiante francés de la época repudia la literatura alemana para centrarse en la francesa y afirma: «He percibido que me realizaba, que me poseía, que vivía en la medida exacta en que aquellos que yo convertía en mi alimento espiritual eran de mi carne y de mi sangre». Nacido en la derrota de Sedan, el nacionalismo francés aclimata a Francia todos los temas del romanticismo alemán. Renan recordaba a Strauss los valores universales, veinte años después los valedores de la verdad absoluta y la razón abstracta se habían apoderado de la idea de nación. Los partidarios de Dreyfus siguen sosteniendo que la nación es la congregación de voluntades libres y no una totalidad orgánica. Por la defensa de los valores de Renan se les acusa de traicio-

nar la identidad nacional francesa. Jamás —dirá un comentarista francés acerca del caso Dreyfus—, las dos visiones de la naturaleza, del hombre, de la cultura, que dividían la conciencia europea a partir de la revolución francesa se habían enfrentado con tanta claridad. Dreyfus fue rehabilitado in extremis y los franceses optaron por la nación-contrato a la idea de alma colectiva. Pero fue una victoria precaria. Los nacionalismos románticos se habían apoderado de Europa, cosa que, advierte el francés Benda, corre el peligro de conducir «a la guerra más total y más perfecta que jamás haya visto el mundo».

Y así fue.

2. EL NACIONALISMO VASCO Y EL NACIMIENTO DE ETA

El 21 de julio de 1876, Las Cortes españolas aprueban la ley abolitoria de los Fueros vascos suscitando un sentimiento compartido de repulsa entre los vascos⁷. Antes y por diferentes caminos los reinos y pueblos se habían incorporado a Castilla. También los vascos. En el siglo XVIII, Felipe V, organiza la monarquía de manera confederal y en ese momento la ordenación foral de los territorios vascos adquiere singularidad. Estos fueros garantizaban a la población vascongada una peculiar estructura política y social. En el Fuero de Vizcaya encontramos el reconocimiento de la hidalguía universal (venta del siglo XVI), exenciones fiscales y otros derechos. Antes de su desaparición y desde finales del siglo XVIII los intereses de las incipientes burguesías comerciales de las villas vascas habían entrado en confrontación con los campesinos y consumidores en general. Con la abolición de los Fueros y en contacto con las corrientes del romanticismo alemán se idealiza un pasado paradisíaco y libre. Tras la guerra, el *Partido Carlista* y la *Unión Vasco Navarra* (este último más intransigente que el anterior en la defensa de los Fueros), asumen la bandera reivindicativa de la foralidad. En el carlismo se mezcla la defensa de la religión tradicional junto con la defensa idealizada del régimen foral. Las políticas centralizadoras de la monarquía restaurada en 1875 provocaron una reacción fuerista y un vasto renacimiento de tipo cultural, particularmente con la lengua a la que velan amenazada.

Sabino Arana y su pensamiento

Nace Sabino Arana el 26 de Enero de 1865. Se confesaba carlista *per accidens*. En 1882 paseando con su hermano Luis tiene la gran revelación: «¡Bendito el día en que conocí a mi Patria y eterna gratitud a quien me sacó de las tinieblas extranjeras!». Tras un largo debate con su hermano, «me presentó él para convencerme de que Bizkaya no era España (°) y concluí prometiéndole estudiar con ánimo sereno la historia de Bizkaya y adherirme firmemente a la verdad». Cuando fue a Barcelona a estudiar

⁷ Este apartado sigue a Villota Elejalde, Ignacio, en AA.VV., *Los Nacionalismos*, Zaragoza 1994, pp. 247-265.

Derecho, Sabino Arana ya tenía decidido su nacionalismo, considerando siempre a Cataluña una región española.

Su ideología se resume en el lema del actual PNV, Dios y Ley Vieja. De ahí deducirá la necesidad de independencia. La religión no es ajena a su pensamiento y por Ley Vieja no entiende los Fueros. «La II Guerra Carlista escindió la sociedad vasca en dos grandes compartimentos, prácticamente incommunicables: los liberales, vencedores, divididos en varias familias, y los carlistas, a su vez, agrupados en distintas maneras de vivir el tradicionalismo, no sólo político, sino religioso»⁸. El libre-pensamiento y la masonería habían minado la fe en España, afirma Arana. España ya no era católica, la dominación española corrompe el alma religiosa vasca. «Bizcaya, dependiente de España, no puede dirigirse a Dios, no puede ser católica en la práctica». En sus escritos propugna un estado independiente cercano a la teocracia, sugiriendo a veces una subordinación de la esfera civil a la religiosa. Para cristianizar al Pueblo Vasco hay que conseguir la independencia frente a una España liberal y pervertida.

Por otra parte está la interpretación de los Fueros como Ley Vieja, en contra de los carlistas. La interpreta así: «En Lagi-Zarra (Ley Vieja) están comprendidos los cuatro elementos de su *Tradición Política*, a saber: *Leyes* propiamente dichas, *Costumbres* buenas, pureza de *Raza* en lo posible, y su propia natural *Lengua*, que es el Euskera». La nueva concepción de los Fueros se habla convertido en nacionalismo independentista. «El regionalismo español tradicional –dirá– es perfectamente compatible con la unidad de la Nación Española, el fuerismo *vasko-nabarro*, por el contrario es verdadero separatismo». Sabino Arana sueña con una Arcadia feliz anterior a la industrialización sin apercibirse de que es precisamente la industrialización la que le hizo tomar conciencia de su nacionalismo. Una frase feliz de J. Juaristi resume el sueño sabiniano: «De todos los objetos perdidos, el más difícil de encontrar es una patria que nunca existió»⁹.

La raza ocupa un lugar capital en su pensamiento. La raza vasca es pura, la española es el resultado de un sin fin de mezclas «un producto de todas las invasiones». Por el contrario, la raza vasca no es ni celta, ni fenicia, ni griega, ni latina, «está aislada en el universo de tal manera que no se encuentran datos para clasificarla entre las demás razas de la tierra. Luego el bizcaino no es español por la raza». Los apellidos debían certificar la «vasquidad» de los individuos, al menos los cuatro primeros. A decir verdad, poco estuvo en vigencia esta norma, salvo en los primeros momentos, pero es indicadora de la ideología que subyace.

Al introducirse Vizcaya en la industrialización, Sabino Arana, que no era de lengua materna vasca, ve peligrar el vascuence «un maravilloso monumento de los tiempos primitivos» y «elocuente testimonio de su innata independencia, timbre y sello firmísimo de su nacionalidad, noble ejecutoria». Tras la raza, la lengua ocupa el segundo lugar en orden a no dejarse influenciar por los *maketos*.

⁸ Villota Elejalde, Ignacio, en AA.VV., *Los Nacionalismos*, o.c., p. 255.

⁹ Juaristi, J., *Sacra Némesis*, Madrid 1999, p. 34.

Felicitó S. Arana al Presidente norteamericano por su invasión de Cuba y fue a la cárcel. Allí comprendió las dificultades que el independentismo tendría para su país y poco a poco fue tomando fuerza en él rectificar su proyecto nacionalista, en orden a conseguir una autonomía dentro de la unidad española, renunciando a la independencia. Llevaba idea de fundar un nuevo partido político que no aspirase a la separación de España. Su muerte el 25 de noviembre de 1903 frustró el proyecto. De este modo, el nacionalismo vasco posterior tiene las dos tendencias en su seno: independentista y autonómica. De ahí su ambigüedad.

Primeros pasos de ETA

El 31 de julio de 1959, un grupo de jóvenes nacionalistas de clase media urbana crearon una nueva organización a la que pusieron el nombre de ETA¹⁰. Las primeras tertulias surgieron en 1952 con el nombre de EKIN. Atraídos por la experiencia irlandesa y confesándose cristianos (fuente quizás del posterior carácter mesiánico de la organización), pretendieron regenerar y refundar el nacionalismo sabiniano. El encuentro y posterior desencuentro con las juventudes del PNV (EGI), tuvo lugar por aquella época. Al PNV y a EGI estos nuevos nacionalistas les acusaban de pasividad ante el franquismo. Uno de los líderes de EGI de aquella época, José Antonio Echebarrieta, junto a su hermano Txabi, se convirtieron en defensores de la lucha armada a finales de los cincuenta al tomar conciencia de las teorías tercermundistas y mantener contactos con el IRA. Con ETA constituyeron un «Comité de Acción Directa», pero el PNV no estaba dispuesto a consentir esta aventura. El 20 de mayo de 1958 se produjo la ruptura entre ambas organizaciones, pasando los hermanos Echebarrieta a ETA.

Comenzaron las acciones, colocando *ikurriñas*, haciendo pintadas¹¹. El 26 de marzo de 1960 comenzó la tragedia: la Guardia Civil ametralló un coche en el que viajaban tres miembros de ETA: uno quedó parálítico, otro murió y Madariaga salvó la vida. El activismo de aquellos jóvenes frente a la represión policial, decantó la organización por el terrorismo armado. Celebraron la I Asamblea en mayo de 1962 recogiendo las ideas de EKIN y dando entrada a las ideas marxistas. Estas ideas marxistas conllevaron un cambio profundo en el mundo de ETA: algunos se hicieron tan marxistas que se escindieron de la organización creando partidos políticos y abandonando la lucha armada (p.e. el Movimiento Comunista). El grueso se sirvió de los locales parroquiales para extender sus ideas, en lo que se llamó «escuelas sociales», donde se impartían nociones de marxismo e historia del País Vasco. No olvidemos que hasta 1970 todas las reuniones de ETA tuvieron lugar en locales de la Iglesia. La segunda parte de la V Asamblea tuvo lugar durante la Semana Santa de 1967 en la Casa de Ejercicios de los jesuitas de Guetaria¹². Triunfaron las ideas de Zabilde fren-

¹⁰ Seguiré los trabajos de Garmendia, José María, *ETA: Nacimiento, desarrollo y crisis*, pp. 77-171, en Elorza, Antonio (Coord.), *La historia de ETA*, Madrid 2000.

¹¹ Garmendia, José María, *ETA: Nacimiento, desarrollo y crisis*, o.c., p. 129

te a las de Krutwig, con el binomio liberación nacional junto a la liberación social, como objetivos a conseguir a través de la lucha armada. Es en este momento cuando muchos se fueron de la organización en silencio acusando a la organización de haberse convertido en un partido marxista leninista.

Por esta época, coincidiendo con mayo del 68, los jóvenes que se acostaban católicos fervientes se despertaban por la mañana convertidos en marxistas ateos. Con esta nueva y silenciosa ruptura, ETA perdía elementos esenciales de su pasado nacionalista enraizado en el catolicismo tradicionalista sabiniano, superando un obstáculo que abría la puerta al asesinato como arma política. El primer atraco con éxito se produjo en abril de 1967, continuando en 1968 ahora ya con bombas y explosivos. EGI se vio contagiada temporalmente por el culto a la violencia organizando algún cursillo. Los liberados empezaron a llevar pistolas. El 2 de junio de 1968 se decide atentar contra la vida de Melitón Manzanás, siendo Javier Echebarrieta el responsable de la acción. En esto andaba cuando en un control de la Guardia Civil, Xabi asesinó al guardia civil José Pardines de 24 años, muriendo él el mismo día en un enfrentamiento con miembros de la Guardia Civil. Probablemente buscó la muerte¹². «Era el 7 de junio de 1968, y ese día cambió la historia del País Vasco para siempre». Protomártir de la revolución, se ofrecieron muchas misas por su alma a pesar de las prohibiciones. El 2 de agosto de ese año otro militante esperaba a Melitón Manzanás en el portal de su casa. Siete balas acabaron con su vida.

Hasta aquí la versión resumida de las primeras acciones armadas. Otra versión silenciada durante años se va imponiendo poco a poco gracias al estudio del vicario Pagola: el primer asesinato de ETA tuvo lugar el 28 de junio de 1960, siendo su víctima la niña de 22 meses Begoña Urroz Ibarrola, al hacer explosión un artefacto colocado en la estación de Amara (San Sebastián). La explosión le produjo quemaduras por todo el cuerpo a las que no pudo sobrevivir. Otras cinco personas fueron heridas en el mismo atentado y sanaron¹³.

Y así Seguimos.

3. LA VIOLENCIA Y EL SACRIFICIO

Para hablar de nacionalismos con la Biblia en la mano hay que retrotraerse al Antiguo Testamento. El discurso cristiano va por otros derroteros. El nacionalismo, tal y como se entiende hoy no tiene ningún paralelismo con el mensaje de Cristo. La mitología de origen, como es el caso del libro del Génesis, desmitifica ideas anteriores. Los sacrificios humanos son sustituidos por sacrificios de animales en el Levítico. Para encontrar el concepto de Pueblo que subsume al indivi-

¹² JUARISTI, J., o.c., p.127

¹³ LLUCH, E., en el diario «El Correo», del 19.9.2000.

duo en una colectividad, como hace el romanticismo alemán, hay que remontarse al pensamiento preexílico. El individuo irrumpe con Ezequiel quien sigue la puerta abierta por Jeremías y es consagrado por el cristianismo. Los problemas de identidad nacional centrados en la raza los encontramos en Esdras y Nehemías. La solución violenta ante el acoso de otras culturas, despierta con las revueltas macabeas¹⁴.

La igualdad de los seres humanos

Las tres deportaciones a Babilonia decapitaron la sociedad judía, obligando a las clases dirigentes del momento a perder todo su poder económico e influencia política. Ya en el exilio repensaron el origen de sus desgracias desde dos fuentes de influencia, la monárquica y la sacerdotal. El exilio supuso para aquellas gentes un cambio radical en sus vidas que les obligó a replantearse la vida, tras sumergirles en una crisis profunda. Cuatro fueron los puntos vitales que la deportación obligó a repensar: la relación con Dios, su identidad como pueblo, su pasado histórico y su futuro.

La tradición monárquica dedicó sus mejores esfuerzos desde el exilio a repensar la historia pasada para poder poner las bases de una nueva sociedad cuando regresaran a la patria. Un autor desconocido escribió los libros que hoy llamamos Pentateuco, excepción hecha del Deuteronomio, libro posterior de marcado carácter republicano (escrito hacia el 515 a.C.) Lo característico del pensamiento bíblico monárquico consistirá en construir unos relatos de origen desmitificando los mitos existentes. En efecto, sabemos de la existencia de un libro hoy perdido, el *Libro de Noé*, cuyo pensamiento fue recogido posteriormente por el *Libro de los Vigilantes*. Relataba el origen del mal desde unos ángeles, rebeldes a colocar las estrellas en la órbita ordenada por Dios. Tras esta primera desobediencia, viendo la belleza de las hebreas, se ayuntaron con ellas naciendo los *nefilim*, seres monstruosos que llenaron la tierra de desgracia. Reminiscencias de estas primeras versiones pasaron desmitificadas al *Génesis*, convirtiendo a los *nefilim* en «héroes de antaño» (Gén 6,4).

Convenientemente desmitificado, el relato de origen establece las bases de la sociedad en dos principios: la igualdad de los seres humanos y la prohibición de la violencia. Emerge un principio absoluto que todas las sociedades posteriores judeo-cristianas han tenido en cuenta. Nos estamos refiriendo a la sacralidad fundamental de los seres humanos por haber sido creados a imagen de Dios (Gén 1,26-27).

La persona es sagrada. Al desligarse de la tradición cristiana, la organización terrorista ETA perdía un elemento esencial al primer nacionalismo de Sabino Arana.

¹⁴ Las reflexiones veterotestamentarias están tomadas en su mayoría de SACCHI, Paolo, *Storia del secondo Templo*, Torino 1994.

Los mitos de origen quedaban reducidos a los de la tierra vasca, perdiendo la referencia cristiana que hasta entonces tenían todos los nacionalismos nacidos del romanticismo alemán. Al igual que los nazis, dejaban la puerta abierta a una religión pagana cuyo origen establecerían en los mitos vascos anteriores al cristianismo. Negando la trascendencia de un Dios creador, ellos mismos se convertían en dioses, en señores de la vida y de la muerte. Desapareciendo la igualdad de todos bajo el paraguas del Dios creador, la vida humana dejaba de tener precio, podían utilizarla a su antojo. La degradación absoluta del nazismo comenzaba a estar en sintonía con la organización terrorista.

El principio de igualdad de todos los seres humanos por haber sido creados a imagen de Dios debe tener consecuencias en la organización política de las sociedades. La búsqueda de una identidad universal será la primera y fundamental consecuencia. Las diferencias propias a los pueblos constituirán un discurso segundo, procurando evitar la superioridad de unos sobre otros, aunque se disfrazen de «hecho diferencial» o «asimetría». La superioridad de unos origina el nacimiento de «identidades de resistencia» en los pueblos vecinos, como puede ser el caso de Aragón en este momento. No puede ni debe haber un «catolicismo etnicista»¹⁵. Sería una contradicción. El catolicismo debe, por el contrario, divulgar el pensamiento universalista y cosmopolita. El cristiano tiene una gran parte de su identidad definida por el hecho mismo de su fe en Cristo.

La prohibición de asesinar

Sabiendo la malvada tendencia del ser humano hacia la violencia (llamémosle pecado original), nuestro autor veterotestamentario hace entrar la muerte en la Biblia de forma violenta. En palabras del maestro Schoekel: «Adán y Eva cometen un delito que tiene pena de muerte; pero la pena se conmuta en destierro perpetuo del paraíso. Así sucede que la primera muerte es resultado de la violencia humana: homicidio, fratricidio. Abel pasa sin pronunciar palabra, su nombre significa ‘soplo’: prototipo de todas las víctimas inocentes y cifra de la existencia humana malograda. La muerte entra en las páginas bíblicas como tragedia escueta y maciza»¹⁶. El amor conyugal de Adán y Eva hacían de dos uno, con la hermandad se introduce la diferenciación y la fuente principal de la controversia, el deseo desenfrenado por la posesión del «otro»: «Si no procedes bien, a la puerta acecha el pecado. Y aunque tiene ansia de ti, tú puedes dominarlo» (Gen 4,8). Caín no lo domina y mata a su hermano. Surge la culpabilidad como en todo asesinato: «mi culpa es demasiado grave para soportarla». Sin embargo el Señor no se venga contra él sino que protege a Caín amenazando al que atente contra su vida: «El que mate a Caín lo pagará multiplicado por siete» (Gen 4,15).

¹⁵ Grave acusación defendida por Aranzadi acerca del catolicismo vasco. cf. ARANZADI, J., *El milenarismo vasco, Edad de oro, etnia y nativismo*, Madrid 2000 (la primera edición es de 1981), pp. 483-491.

¹⁶ Schöekel, L. A., *Antología de poesía bíblica hebrea*, Zaragoza 1992, p.207.

De esta forma entra en la Biblia un primer principio de justicia para amortiguar la sed de venganza. El asesino es condenado a vagar por la vida con su culpa sin llegar a condenarlo a muerte, frenando de este modo nuevas matanzas. La prohibición de matar queda refrendada por el Decálogo en el quinto mandamiento, poniendo así las bases de una sociedad donde la violencia pueda ser controlada mediante la prohibición.

La teoría de R. Girard

R. Girard¹⁷ desarrolla a lo largo de sus libros una teoría vinculando el origen de la violencia a lo sagrado mediante lo que llama «ciclo mimético». Entiende al ser humano desprovisto de deseos al nacer. Éstos los adquiere mediante la imitación de otros, sus modelos de referencia. El origen de la violencia estalla cuando el objeto de deseo de uno se enfrenta al mismo objeto de deseo por parte de otro. Ahí radica la probable violencia del uno contra uno, ya que lejos de dirigir los contendientes la atención hacia un objeto distinto, el mismo deseo del otro acrecienta el mío, encerrando a ambos en una espiral, «ciclo mimético». A su vez, los deseos encontrados se unen a múltiples pequeños conflictos nacidos en la sociedad por la confrontación de nuevas parejas de deseos encontrados. La sociedad buscará entonces aplacar el odio acumulado buscando un chivo expiatorio que aglutine los rencores. Convertida la sociedad en masa amorfa, llevará la víctima al sacrificio concitando en él toda la animadversión reunida (Satanás le llamará Girard a esta figura). El sacrificio de la víctima, considerada culpable, tendrá efectos catárticos durante un tiempo —cada vez más corto—, hasta que se necesite un nuevo sacrificio, cuya repetición ritual vuelva a serenar los ánimos. La culpabilidad de la víctima es un elemento esencial para poder descargar en él el odio y librarse de la culpabilidad. Más aún, la víctima ha de quedar despojada previamente de todo, incluido su ser personal, su individualidad y dignidad hasta convertirla en no-persona. Sólo así —creen— se puede matar a gusto, sin culpa, liberando por catarsis el rencor.

Este esquema lo encuentra Girard tanto en la mitología griega como en el Antiguo Testamento aunque con diferencias notables. Detrás de los mitos griegos sacrificiales —opina Girard—, existen realidades históricas violentas; detrás de las violencias del A.T. una reglamentación en el Levítico para los sacrificios rituales. La sustitución del sacrificio de Isaac por un carnero abre para Abrahán y la humanidad un camino inédito de consecuencias incalculables. Abrahán no debe ofrecer en sacrificio a su hijo para agradar a Dios, Dios no quiere el holocausto del primogénito, el carnero cumplirá la ofrenda (Gen 22,1-19). El Levítico reglamenta los primeros sacrificios expiatorios: «Toma un novillo para el sacrificio expiatorio y un carnero para el holocausto, ambos sin defecto, y ofrécelos en presencia del Señor.

¹⁷ Girard, R., *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Paris 1999.

Y di a los israelitas: Tomad un macho cabrío para el sacrificio expiatorio, un novillo y un cordero añales y sin defecto, para el holocausto; un toro y un carnero para el sacrificio de comunión (que sacrificaréis en presencia del Señor) y una ofrenda con aceite, porque hoy el Señor se os mostrará» (Lev 9,1-4). De este modo el A.T. ritualiza la violencia animal desviando la violencia humana. No obstante, arraigada como está la violencia, el hambre seguirá buscando de vez en cuando chivos expiatorios en otros hombres, matando a los profetas del A.T. a Juan el Bautista y al mismo Jesucristo, el llamado «Cordero de Dios». Elegirán la víctima preferentemente entre seres excepcionales, molestos por la diferencia, también entre los marginados. Al final, cuando la degradación sea absoluta, cualquiera sirve para ser sacrificado.

Jesucristo muere asesinado como los profetas y como todos los hombres que han sido declarados culpables, sin serlo, porque a diferencia de la mitología, un grupo reducido de personas entre la masa amorfa lo declara inocente después de haberlo traicionado. El testimonio de aquellos hombres y mujeres se ve sancionado para los cristianos por la resurrección del ejecutado por parte de Dios. De esta manera se rompe el ciclo mimético comenzando la derrota de Satanás, el acusador de la víctima, a manos del Defensor, el Espíritu Santo. Nunca más, nadie, deberá ser sacrificado. Ha sido declarada su inocencia.

Los «chicos de la gasolina» llegan a matar porque no van nunca a misa. Si así lo hicieran, como deberían, sabrían que un grupo de creyentes alrededor de un altar, *representan* la ejecución de un hombre hace dos milenios. Acusado por todos fue llevado al suplicio de la cruz, saliendo finalmente victorioso. En la cruz renunció a la violencia, sufriendola, precio que Jesucristo aceptó pagar para librar a la humanidad de la tragedia del ciclo mimético, privando al mecanismo victimario de su eficacia. Era inocente.

Nietzsche y la violencia

El primero en descubrir la relación entre la violencia y lo sagrado fue F. Nietzsche, al asociar los mitos y ritos arcaicos (denominados en su conjunto «dionisiacos») con el relato de la Pasión. Los hechos narrados en uno y otro caso eran iguales, sólo variaba la interpretación: «Dionisios contra el crucificado. No hay diferencia en cuanto al martirio, pero éste tiene un sentido diferente. La vida misma, su eterna fecundidad, su eterno retorno, determina el tormento, la destrucción, la voluntad de aniquilar. En el otro caso, el sufrimiento, el crucificado, *en cuanto es inocente*, sirve de argumento contra esta vida, de fórmula de su condena».

El descubrimiento de que el cristianismo defiende a las víctimas a diferencia del mito no quiso llevarlo Nietzsche hasta sus últimas consecuencias, haciendo todo lo posible por desacreditarlo. Para lograrlo pretendió demostrar que la posición favorable a las víctimas por parte del cristianismo tenía su origen en un resentimiento mezquino, observando cómo los primeros cristianos pertenecían a las

clases inferiores. Simpatizaban con las víctimas para satisfacer su resentimiento contra el paganismo aristocrático. De este modo nacía la «moral de los esclavos»¹⁸.

Negando el pan a los cristianos y defendiendo la mitología, Nietzsche encuentra una salida en la aberrante justificación de los sacrificios humanos: «El individuo ha sido tomado tan en serio, tan bien colocado como un absoluto por el cristianismo, *que no se podía ya sacrificarle*: sin embargo, la especie no sobrevive más que gracias a los sacrificios humanos. La verdadera filantropía *exige el sacrificio por el bien de la especie*, que es dura y obliga a dominarse uno mismo porque *tiene necesidad del sacrificio humano*. Y esta pseudohumanidad que se llama cristianismo, quiere precisamente imponer que *nadie sea sacrificado*».

Hitler comprendió la importancia de la teoría de Nietzsche: «La idea de combate es tan vieja como la vida misma, ya que la vida se perpetúa gracias a la muerte en combate de otros seres vivos. En este combate, los más fuertes y más hábiles vencen a los más débiles y menos hábiles. La lucha es la madre de todas las cosas. No es gracias a los principios de humanidad, sino únicamente mediante la lucha más brutal, como el hombre puede vivir y mantenerse por encima del mundo animal»¹⁹. Esta idea retrotrajo la humanidad a sus albores dando pie al nazismo a organizar la matanza sistemática de seis millones de judíos. Nacieron los nazis en oposición al comunismo, privilegiando el concepto «raza», sustituyendo la lucha de clases por la lucha de razas. La identidad nacionalista se construía frente al resto del mundo, en particular frente a los judíos (sin existencia en sí misma), en quienes personificaron todos los males, siguiendo a continuación, el marxismo, el capitalismo, la democracia formal, e incluso el cristianismo. La raza aria existe en oposición a la raza judía, siendo el Estado su servidor. Todo queda subordinado a este concepto. Los arios son aptos para el sacrificio, idealistas, mientras los judíos aparecen como individualistas. Existen cuatro «elementos raciales fundamentales» —dirá Hitler— dentro de la raza, siendo la raza nórdica una de ellas, la superior. Desgraciadamente no existe «un núcleo racial unitario», por lo tanto, la unidad de la raza aria se explicita en su antagonista, la raza judía, quien deberá ser exterminada²⁰.

Sacrificios humanos

ETA, siguiendo esta siniestra tradición nazi, ofrece en el altar del sacrificio sus víctimas inocentes en aras de la construcción nacional vasca y lo hace con ritualidad periódica, porque el futuro de la nación bien merece construirse sobre sacrificios

¹⁸ Girard, R., o.c., pp. 263 y ss.

¹⁹ Citado por Dumont, Louis, *Ensayos sobre el individualismo*, Madrid 1987, p. 178.

²⁰ Dumont, L., o.c., pp. 157-186.

humanos que obliguen al Estado Español opresor a conceder la independencia. El ex-etarra y actual miembro de la mesa de EH, *Peixoto*, va en la misma dirección al afirmar: «Se necesita sangre y tiempo para hacer un pueblo»²¹. Viendo que no consiguiera sus objetivos la periodicidad en el asesinato se va reduciendo, al tiempo que cada día se amplía más el número de sus posibles víctimas. De este modo añade otro elemento para imponer sus ideas y llegar al poder: el terror²². Cabe —en mi opinión— otra interpretación más acorde con el momento actual: Los asesinos saben que no van a doblegar al Estado por muchas víctimas que pongan en el altar del sacrificio. La sociedad española soporta con rabia (e impotencia) el goteo de sangre, asiste a los funerales y se manifiesta cada vez más en las calles. Pero no va a ceder un ápice. Entonces ¿por qué siguen matando? En mi opinión, para alimentar la debilidad de su idea. Sus asesinatos tienen una *representación ad intra*, no *ad extra*. No se dirigen al Estado ni a la sociedad española, sino a los suyos, con una doble intención: amedrentar a sus huestes provocando lo que ha venido en llamarse el «síndrome Yoyes» y nutrir la quimera independentista, sabiendo que, sin los asesinatos, la idea moriría rápidamente.

Con ETA no estamos frente a un colectivo de enfermos mentales, sino frente a gentes conscientes que han tomado el camino de Satán, en lugar de tomar el camino de Dios. Precisamente por querer exculpar su brutalidad, el nacionalismo etarra crea la confusión al acusar a sus víctimas de verdugos. Los asesinan antes y después de matarlos (¡Lacalle, jódete!, decía la pintada después de ejecutado; o llamando por teléfono a los familiares de sus víctimas para insultarles), porque el nacionalismo de EH—ETA necesita tergiversar la realidad para después ejercer la violencia dónde y como quiera, sacando a la luz una prueba más de su poder diabólico. El nazismo quiso construir un nación pura apoyada en la construcción de una religión pagana sacrificial. ETA hace exactamente lo mismo.

Dejarán de matar cuando nadie aplauda sus actos, cuando nadie apoye sus proyectos. El hastío ante tanta sangre llegará incluso —ya está llegando— a los dirigentes de EH, por supuesto también a sus votantes que huyen, según las encuestas, ante tanta barbarie. El aislamiento social y la actuación policial son las únicas vías de solución en una democracia parlamentaria. Los cristianos de EH no pueden votar a esta organización política sin arriesgarse a quedar fuera de la comunión de la Iglesia. Al parecer, es la formación política vasca que menos cristianos tiene²³, sin embargo, en la seguridad de que los hay y que muchos han tenido una formación cristiana, la Iglesia debe rogarles que dejen de apoyar a una organización política que vive en connivencia con los asesinos.

²¹ Citado por Mikel Azurmendi, *La herida patriótica*, Madrid 1998, p.87 22 Caro Baroja, J., *Terror y terrorismo*, Barcelona 1989, p.36

²³ Ya lo señalaba hace un decenio Abaltua, C., *Cambio socio-culturales en el País Vasco y fe cristiana*, en M.W. *Pluralismo socio-cultural y fe cristiana*, Bilbao 1990, pp. 51-103

La Iglesia ante la violencia

A desenmascarar la maraña del nacionalismo terrorista, desactivar intelectualmente los entresijos de esta amalgama marxista, nacionalista, nihilista y de religión pagana que constituye el terrorismo y su partido político, debe colaborar la Iglesia Católica con todas las fuerzas posibles. Además de las dichas, la Iglesia debe aportar otras dos: la llamada a la conversión de todos, incluidos los etarras. Y el apoyo a las víctimas.

Quien ha osado atravesar la línea del asesinato de otro ser humano, sólo puede rectificar si queda sólo ante su conciencia, mira a lo profundo y a lo alto en busca de perdón. Es muy grave matar. Pero el etarra es también hijo de Dios en Jesucristo. Aunque no lo sepa. Su dignidad como hombre ha quedado reducida a escombros y sin embargo lleva dentro algo de Dios. Él, que se cree salvador de la patria vasca, sabe perfectamente que es una piltrafa. En ese reducto escondido, secreto, el asesino se encuentra ante su propio espejo ensangrentado por sus víctimas a quienes nunca podrá mirar a los ojos por mucho que lo pretenda (tiro en la nuca). Allí, en silencio, no le queda otra salida que rendirse ante sí mismo, ante Dios, reconocer su culpa, pedir perdón a Dios, a sus víctimas, a sus familiares. Será la salvación de su verdadera patria: él. Imagen de Dios, ennegrecida por el pecado, capaz de transformación, puede regenerarse en Cristo por el agua del Bautismo y el Espíritu Santo, formando parte de la Iglesia, Pueblo de Dios, santa y pecadora, que acoge a los pecadores (lo somos todos en mayor o menor medida).

Pertenecemos a una religión fundada en La Víctima Inocente, resucitada, dadora de vida. Deberíamos ser especialistas en todas las víctimas que pueblan el mundo. Sin embargo, las Asociaciones de Víctimas del Terrorismo se sienten desamparadas por la Iglesia, no sé si con razón o sin ella. El solo hecho de que se sientan así da cuenta de la vileza a la que nos está arrastrando el terrorismo, por miedo, por cobardía, por guardar «equidistancia» entre los contendientes, por dejar abiertas las puertas a un diálogo imposible²⁴. «La solidaridad con las víctimas es un gran deber para la Iglesia»²⁵. Durante años sus muertos han sido enterrados en silencio, sin las muestras de solidaridad con que cuentan ahora. La Iglesia tiene una grave deuda con los familiares de los ajusticiados. El cerco de los asesinos se estrecha cada día sobre sus posibles víctimas: antes eran sus objetivos los militares, más tarde los policías, jueces, fiscales. Ahora los periodistas, los políticos del PP y del PSOE, incluso los abertzales que no piensan como ellos (era patético escuchar a Sudupe lleno de indignación porque habían matado a Korta, uno de los

²⁴ Negociar con alguien presupone reconocer al otro una legitimidad que lo capacita para la negociación conmigo. Negociar con terroristas presupone reconocer al menos una cierta legitimidad en un proyecto que incluye el asesinato. Puede ser una respuesta cristiana a un grave problema, aunque también espero se comprenda la postura cristiana contraria (como es mi caso): no hay nada que negociar mientras sigan matando a mi familia.

²⁵ Aguirre R., *El túnel vasco*, Bilbao 1998, p.41.

«nuestros»). ETA tortura a sus propios disidentes y asesina a sus miembros cuando abandonan la lucha armada²⁶.

Los miembros cualificados de la Iglesia, sacerdotes y obispos no pueden por más tiempo guardar un silencio «equidistante», debemos estar en el bando de los asesinados. «Creo —dice Rafael Aguirre— que tenemos que promover la oposición activa a la violencia según las posibilidades y responsabilidades de cada uno. Hay que adoptar una postura de oposición clara, pero que tiene que ser una actitud mansa, no violenta, autocontrolada, sin caer en las provocaciones, pero pública y firme»²⁷. Leemos en el mismo libro: «La Iglesia debería criticar con mucha más claridad y penetración la degeneración del nacionalismo que está detrás de muchas manifestaciones de fanatismo y de intolerancia en el País Vasco y, particularmente, detrás del terrorismo».

Es impresionante escuchar a los familiares de las víctimas. No claman venganza, ni empuñan las armas. Utilizan únicamente la palabra para suplicar a estos «cabrones» (como decía la madre de Francisco Casanova Vicente), que su hijo sea el último ajusticiado. Quisieran que su sangre derramada aplacara de una vez la sed de sangre y fuera el último de la lista. La muerte del hijo tendría un efecto redentor, se llenaría de sentido. Pero desgraciadamente el siguiente asesinado borra la huella del anterior pasando a formar parte de la lista de víctimas sin nombre, matando la última esperanza de esa madre o esa viuda. La Iglesia tiene una grave deuda con las víctimas. No basta la oración, ni bastan las misas de difuntos, con ser ambas necesarias. No bastan las palabras²⁸.

Son las víctimas quienes sólo disponen de la palabra y el silencio. Los salmos del AT son una recopilación de oraciones escritas por víctimas inocentes con la palabra como única arma. En ellos encontramos magníficos ejemplos del llanto y la rabia de quien sufre injustamente. Enmendando la plana al Espíritu Santo, actualmente se suprimen en la liturgia las expresiones que pudieran herir la sensibilidad actual, sin apercibirse de que privan al que sufre de su única arma. Solidarios con ellos rezamos: «¡Si mataras, oh Dios, al malvado! que se aparten de mi los sanguinarios que hablan de ti intrigando y juran por ti en falso. Los odio con odio implacable, los tengo por enemigos» (Sal 138).

4. LA CRISIS DE IDENTIDAD

La reflexión sacerdotal en el exilio, encabezada por Ezequiel, siguió otros derroteros de pensamiento distinto a los monárquicos. La deportación supuso para

²⁶ Puede leerse al respecto la confesión de un terrorista arrepentido en Antolín, M., *Agur, ETA*, Madrid 1997.

²⁷ Aguirre R., o.c., pp. 222-223 y p. 44.

²⁸ Son también muy interesantes las aportaciones del sacerdote y profesor A. Beristain; cf. el artículo publicado en el diario «El Correo», el 13.8.2000.

este grupo lo siguiente: la experiencia de alejamiento de Dios con la subsiguiente creación de un espacio intermedio que años más tarde dará paso al nacionalismo; y el descubrimiento del individuo desde la teoría de la retribución.

El alejamiento de Dios y las crisis sociales

Había tres centros culturales en el exilio: los sacerdotes capitaneados por Ezequiel, la corte y los ancianos. Los ancianos se unieron a Ezequiel muy pronto quien les desengañó de que a la vuelta fueran a encontrar las cosas como las habían dejado (Ez 20). Al igual que los profetas anteriores recurre a las visiones y a la escucha de la Palabra, pero la visión tendrá connotaciones nuevas (Ez 4-5), sobre todo en la relación cielo-tierra. Hasta ahora las visiones tenían lugar en la tierra, como puede comprobarse en Is 6,1 y ss., visión que tiene lugar en el Templo. Dios habla al oído o muestra algo a ver, siempre en dimensiones terrenas. Mientras que Ezequiel comienza su libro en medio de visiones divinas (Ez 1,1): los cielos se abren y su mirada va más allá de este mundo. Para el hebreo preexílico Dios estaba sobre las nubes, bajo el cielo (cf. Jue 5,4; Is 9,1; 37,16). A partir de Ezequiel Dios está más allá, es más trascendente, Dios está en el cielo, separando el mundo de Dios del mundo de los hombres. El alejamiento o transcendencia de Dios introduce nuevas formas de conocimiento de la realidad divina a través de la visión, revelación o iluminación y, en consecuencia precisará personas preparadas para acceder a su misterio. La visión del carro en Ez 1 realiza plenamente esta nueva forma de conocimiento.

Al mismo tiempo este profeta tiene las visiones en domingo, primer día de la semana, adquiriendo el conocimiento de la Palabra de modo íntimo, comiéndola: «abre la boca y come lo que te doy» (Ez 2,8). Nada puede olvidar el profeta, nada puede cambiar, porque está dentro de él. La verdad que buscaba Jeremías se ha hecho interior, el criterio de verdad pasa a ser una experiencia personal. Paradójicamente, el alejamiento de Dios se ve compensado por la interiorización de la Palabra.

El mundo de en medio

Esta distancia entre Dios y el hombre crea un alejamiento, un vacío insoportable que muy pronto se verá rellenado por seres de todo tipo, un espacio intermedio, un nuevo mundo entre el cielo y la tierra: el «mundo de en medio». El hombre antiguo y el moderno rellenará el hueco dejado por la lejanía (aparente) de Dios con la astrología, quiromancia, astrología, ángeles y demonios. El hombre moderno se muestra reticente a buscar en la segunda solución que propone Ezequiel. Acepta como irreversible el ocultamiento de Dios, negándose a hacer el pequeño esfuerzo de meterse dentro de sí. Prefiere, por el momento, vivir en la periferia.

En mi opinión, el vacío dejado por la lejanía de Dios tras la crisis del exilio posibilitará más tarde el nacimiento del nacionalismo judío aplicando al Pueblo categorías anteriormente adjudicadas a Dios. Por otra parte, dará origen a creencias intermedias, tal y como sucede en la sociedad actual. El nacionalismo se nutre de la crisis de lo religioso y los demonios dejan de surcar los cielos para encarnarse en las personas.

La reafirmación del individuo y el concepto «pueblo»

Así como la ira puede alcanzar hasta la cuarta generación, la misericordia de Yahvé puede alcanzar hasta la milésima (cf. Ex 20,5-6; Dt 5,9-10). La retribución se une no con el individuo sino con su stirpe. Un refrán repetido resumía el pensamiento: «los padres comieron agraces, los hijos tuvieron dentera» (Jer 31,29). De este modo el pensamiento judío daba respuesta a todo, bueno o malo. Jeremías experimenta el sufrimiento (Jer 20,14 ss.) y con lucidez extrema descubre que debe ser enfrentado en cuanto tal y no como pena a pagar por culpas pasadas. De este modo el dolor entra en la historia con nuevo sentido, o mejor dicho, en su absurdo no razonable. En los últimos años del hebraísmo observamos una mayor sensibilidad hacia los valores del individuo. Esto llevó a esperar un mundo futuro en el que la retribución alcanzase a cada individuo sin repercutir en su descendencia (cf. Jer 31,25.29). Jeremías permanece en una posición intermedia: ni la culpa heredada de padres a hijos del Decálogo, ni la pena individual, Dt 7,9-11. No obstante las viejas ideas perduran con los siglos y la antigua concepción la volveremos a encontrar en Lc 13,1-5 al preguntar los discípulos sobre la culpa del ciego de nacimiento.

Con Ezequiel el salto de mentalidad ya está dado y el nuevo principio de retribución se le aplica a Dios: «el que peque, morirá» (cf. Ez 18,2-4 y ss.). La nueva visión retributiva acorta el tiempo y el dolor se hace cada vez más incomprensible. Es la atmósfera en la que vivirá Job y sus amigos. La transgresión ha de llevar la pena en esta vida y la felicidad será causada por la justicia. Naturalmente esta concepción se fundamenta en la libertad del hombre para elegir el bien o el mal (Dt 30,15-16; Josué 24,15). Con la retribución individual se complementa en el Antiguo Testamento la idea monárquica (ya mencionada) de la creación a imagen de Dios, dando alas al pensamiento personalista.

El individuo en el cristianismo

En efecto, desde Ezequiel hasta Jesucristo la idea del individuo no hará otra cosa que acrecentarse sin por ello perder su vertiente colectiva. De las enseñanzas de Cristo se desprende que el hombre es un individuo en relación con Dios. El alma individual adquiere valor eterno a través de su relación filial con Dios, y en esta relación se basa asimismo la fraternidad humana: los cristianos se reúnen en Cristo, del que son los miembros. El valor infinito del individuo devalúa el mundo tal y como es, estableciendo una tensión que atravesará la historia. En Cristo y por

Cristo se establece una relación fraterna de amor y una igualdad esencial que resulta de ella. «La emancipación del individuo a través de una trascendencia personal y la unión de individuos fuera del mundo en una comunidad que tiene los pies en la tierra pero el corazón en el cielo quizá pueda ser una definición aceptable del cristianismo».²⁹

Decimos «individuos fuera del mundo» y decimos bien, porque el cristiano tiene un pie en la tierra y otro en el cielo del que es ciudadano. Esa es nuestra patria, nuestra única patria: «nosotros somos ciudadanos del cielo» (Filp 3,20-21). Al principio esta idea revolucionaria produjo una *fuga mundi*. La inminente espera de la Parusía así lo aconsejaba. Su retraso organizó las cosas de manera más práctica y tuvo en cuenta (a veces excesivamente) la realidad del mundo. La ciudadanía celeste, nuestra patria auténtica, se convierte en una instancia crítica que muchos parecen haber perdido. La identidad cristiana se realiza en Cristo, quien, llamando a individuos de todas las naciones (no a naciones en cuanto tales), organiza una fraternidad universal, cosmopolita, Pueblo de Dios, semilla del Reino que esperamos ver realizado plenamente en la Parusía. Los cristianos tienen un pie en el cielo y el otro firme en la tierra. La ciudadanía celeste no es una teoría, se convierte en la aspiración suprema que relativiza las demás, se convierte en instancia crítica, atalaya desde donde observar la vida del mundo. Ser ciudadanos del cielo garantiza la relativización de todo nacionalismo, convirtiendo éste en un discurso segundo, secundario o terciario, según el talante de las personas. Nunca primero. Para los cristianos, la identidad es Cristo, presente en el mundo y ausente. El lugar de nacimiento de cada uno, la raza a la que pertenecemos, la lengua que hablamos, todo eso está, al menos, en segundo lugar. El cristianismo es antisegregacionista, universalista en su búsqueda de fraternidad, al tiempo que garante de la sacralidad del individuo.

El cristianismo consagra al individuo, superando al mismo tiempo el nacionalismo judío, aportando un concepto de Pueblo que supera las barreras de Israel. Jesús de Nazaret llamó a formar parte de su Reino preferentemente a los excluidos de la sociedad, incluidos algunos paganos y gentiles, lo que dio pie a los discípulos, particularmente a Pablo, a ampliar el llamamiento al reino a gentes de todas las naciones. La unidad resultante no es la yuxtaposición de los diversos, sino una nueva entidad, el Pueblo de Dios, donde la unidad prevalece sobre las diferencias. Así lo constatamos en el Credo, cuando nuestra fe afirma la creencia en un solo Dios, para después describir la Trinidad. Así lo determinó el concilio de Calcedonia al afirmar que Cristo es una sola persona en dos naturalezas. Así decimos en primer lugar que la Iglesia es Una, Santa Católica y Apostólica. En conclusión: el cristianismo privilegia la unidad sin aplastar al individuo. Éste no queda subsumido en el concepto pueblo.

El problema del nacionalismo remite en última instancia a la relación entre lo Uno y lo Múltiple tal y como fue formulado por el pensamiento griego. Para los nacionalistas de cualquier tipo, lo Uno es el resultado de la suma de lo Múltiple. Para el cristianismo, por el contrario, lo Uno predomina sobre lo Múltiple, la unidad en Cris-

²⁹ Dumont, Louis, o.c., p.43.

to es anterior a las diferencias. Además la unidad no se establece entre los distintos pueblos evangelizados y Cristo, sino bien al contrario, entre individuos concretos de esos pueblos y el Señor. La identificación de pueblo, tal como lo entiende el concepto de nación-contrato y nación-sentimiento, con el de Pueblo de Dios es una más de las falacias heredadas del Antiguo Régimen. En esta perspectiva Pablo destroza las barreras nacionales, porque, si el nacionalismo judío se establecía, como todo nacionalismo, frente a otros pueblos, él derriba esa última barrera: «Porque él es nuestra paz: el que de los dos pueblos hizo uno, derribando el muro que los separaba, la enemistad, anulando en su carne la Ley de los mandamientos con sus preceptos, para crear en sí mismo, de los dos, un solo Hombre Nuevo, haciendo la paz, y reconciliar con Dios a ambos en un solo Cuerpo, por medio de la cruz, dando en sí mismo muerte a la Enemistad. Vino a anunciar la paz: paz a vosotros que estabais lejos, y paz a los que estaban cerca. Pues por él unos y otros tenemos libre acceso al Padre en un mismo Espíritu^(*) hasta formar un templo santo en el Señor, en quien también vosotros estáis siendo juntamente edificados, hasta ser morada de Dios en el Espíritu» (Ef 2,14-22)³⁰.

El concepto «pueblo» dentro de la nación resulta de la secularización de la noción Pueblo de Dios, sin reparar en el deslizamiento semántico: los cristianos están unidos en una Pueblo gracias a Cristo. Absolutizamos una persona, no un concepto: «Por la fe en Cristo Jesús todos sois hijos de Dios. Los que os habéis bautizado consagrándoos a Cristo o habéis revestido de Cristo. Ya no se distinguen judío y griego, esclavo y libre, hombre y mujer, pues con Cristo Jesús todos sois uno» (Gal 3,26-28).

La crisis de identidad y el nacimiento del nacionalismo

En mi opinión, el nacionalismo surge cuando la crisis obliga a replantearse el ser individual y colectivo. Emerge dentro de la crisis general, buscando respuesta a la identidad. Para lograrlo se basa, por una parte, en la relectura de la historia introduciendo mitos de origen; por otra, encontrando chivos expiatorios que personifiquen las desgracias actuales; añadiendo a esta extraña mezcla algunas señas de identidad como pueblo; y, por último, soñando un futuro idílico. El nacionalismo judío tiene su comienzo de una forma organizada con la reforma de Esdras y Nehemías. Veamos su origen.

El asunto de los extranjeros en tierra judía ya lo había previsto Ezequiel desde el exilio (Ez 47,22). Aquellos que tuvieran bienes en Israel y vivieran en el país serían en todo equiparados a los judíos, siempre y cuando esta política de inserción fuera dirigida por manos judías. El tercer Isaías, que vivió a finales del s. VI a.C. después de Ageo y Zacarías, afirma que todos pueden adherirse a la fe en Yahvé (cf. 3 Is 56,1-8). La igualdad entre hebreos y no hebreos es absoluta; incluso los extranjeros podrán acceder al sacerdocio (cf. 3 Is 66,20-21). La idea audaz del tercer Isaías rompe con la tradición que exigía el sacerdocio de Aarón a través de su rama sadoquita. Desa-

³⁰ Véase la magnífica síntesis de Vidai, César, *El legado del cristianismo en la cultura occidental*, Madrid 2000.