

# *La metonimia de la secularización y la metáfora de la libertad*

## *Religión y violencia en Euskadi*

POR

RICARDO SANMARTÍN

(Universidad Complutense)

Aun cuando «religión» y «violencia» parecen, en principio, ser dos términos difíciles de unir, la historia —incluso la contemporánea— se ha encargado de atestiguar lo contrario con demasiada frecuencia. En la reciente Guerra del Golfo ha sido necesario explicitar (para acallar el sobresalto de muchas conciencias) que el conflicto no era un enfrentamiento entre musulmanes, cristianos y judíos. Con todo, cada uno de los líderes más directamente implicados en la contienda se ha visto llevado a aludir, en uno u otro momento de sus discursos, a valores sustentados por su fe para otorgar mayor y más digna fuerza a sus palabras. Creyentes de las tres religiones del Libro siguen en la historia sin lograr armonizar la fraternidad que deriva de su común filiación como hijos de un único Dios Padre. Pero la violencia no sólo enfrenta a los hijos de Ismael y de Isaac. Católicos y Protestantes pelean en Irlanda y, entre nosotros, la común fe católica no ha impedido que la intolerancia haya enlutado el País Vasco con su sangre y con la ajena.

Asociar en esos casos religión y violencia es casi ya un lugar común, un recurso retórico que, por más ejemplos que acumule, como piedra de escándalo, no consigue convencernos de que la misma disparidad de sus signos sea causa suficiente para atraer violencia y religión y hacerlas coincidir en el campo de la historia. Será considerando ambas, religión y violencia, como fenómenos socio-culturales, hijos de una misma tradición histórico-cultural, como podremos entender su fraterna y conflictiva relación. Su aire de familia de su filiación cultural nos puede hablar. Y hablar de la cultura es lo que solemos hacer desde la Antropología Social quienes en ella profesamos.

Al aportar tal perspectiva no es que quiera denunciar a la cultura como causa. Demasiado cómodo resulta descargar a los actores de su responsabilidad sobre las sufridas espaldas de tan vieja dama. La reflexión antropológica sólo busca interpretar los procesos culturales que intervienen para configurar el sentido de los fenómenos sociales. Es más, la misma asunción de responsabilidades, o su adscripción inculpativa, no se hace sino de acuerdo con un conjunto de juicios de valor y de categorizaciones morales que, en su específica formulación histórica, inevitablemente forman parte del bagaje cultural de unos u otros actores. A los ciudadanos y

a la historia compete pues el juicio de la violencia. A la reflexión antropológica le corresponde, no inhibirse, sino sugerir interpretaciones que, relativizando las posturas enfrentadas, minen la intolerancia permitiendo a cada cual acceder al horizonte ajeno para que, comprendiendo la situación de conflicto, se facilite la pacificación.



Centraré mi reflexión en el caso de ETA y sólo en un aspecto de la violencia, en torno a esa primera etapa en la que el crecimiento del terrorismo coincide con la expansión de ETA desde el final de la dictadura y la transición a la democracia, cuando ETA aún contaba con un apoyo social mayor que en el presente. De los múltiples factores que intervienen en el desarrollo de ETA comentaré solamente la incidencia del proceso de secularización de la sociedad, no por creer que esa sea la causa del terrorismo, sino por entender que, paradójicamente, dicho fenómeno puede mostrar algunas conexiones culturales entre violencia y religión como fenómenos sociales.

Pero indicar, de entrada, que la secularización sea un fenómeno relevante para entender el recurso a la violencia puede equivocar el sentido de su incidencia. Cabría pensar que fue precisamente ese alejamiento de los fieles con respecto a su iglesia lo que facilitó unos tipos de conducta incompatibles con los preceptos evangélicos. Tan simple interpretación no por su sencillez dejaría de ser ortodoxa desde el punto de vista eclesiástico, pero sería insuficiente como interpretación antropológico-social. Parecería, de ese modo, que nada había en el modo cultural de vivir su religión por parte de los fieles que pudiese sugerir el camino que tomaron aquellos que ingresaron en las filas de ETA. Será, pues, atendiendo a su experiencia de la religión y de la Iglesia como institución, en su contexto, como podremos comprender el sentido que para ellos tuvo la secularización de su sociedad y su compromiso político.

El cambio que supone el proceso de secularización no se produce de manera aislada. En realidad no es sino uno de los aspectos o vertientes de un más amplio proceso de cambio social que no sólo afecta al País Vasco. Para entenderlo conviene pues referirlo a un contexto mayor que al meramente religioso. Por otra parte, aunque podamos fechar su inicio alrededor de los años 50 y 60, para apreciarlo en sus justas medidas hay que situarlo en el marco de la historia, como fondo frente al cual cobra su verdadera figura.



Entre los pueblos de España el vasco ha gozado siempre de cierto renombre por la solidez de su catolicismo, no sólo por haber dado a la historia nombres como los de Ignacio de Loyola o Francisco de Javier (recientemente hemos sumado los nombres de Pedro Arrupe e Ignacio Ellacuría), sino principalmente por la tan extendida religiosidad de sus gentes. Aun cuando la expresión *euskaldun fededun* no especifique el talante católico de esa fe y se refiera más bien a la firmeza del vasco en sus creencias, a la honestidad y fidelidad a la palabra dada, «la fe católica y su expresión religiosa han sido, sin duda, un elemento considerable en la conciencia

colectiva del pueblo vasco. Han llegado a totalizar actitudes y certezas que van más allá de lo puramente religioso. Han penetrado en la vida cotidiana aportando su concepción del bien y del mal y sugiriendo pedagogías y símbolos que tuvieron una aceptación bastante generalizada» (Abaitua, 1990: 55). Aun en los años 50 señalaba Caro Baroja que la fe católica «es la fuerza coercitiva más considerable de cuantas informan la sociedad vasca actual y la que la ha motivado desde fechas bastante remotas en momentos decisivos» (1958: 286).

Sobre ese poso religioso popular, los últimos cien años de la historia han ido depositando —con una mayor velocidad e intensidad que en otras zonas de España— una larga serie de elementos heterogéneos, suscitando nuevos problemas, los cuales, acumulando sus respectivos efectos, han removido la seguridad de unas creencias lo suficientemente compartidas antaño como para alejar de su horizonte el reto del pluralismo que ahora enfrentan. El moderno País Vasco surge de la mano de una oligarquía industrial y financiera que se beneficia de la supresión de los fueros, tras la derrota carlista de 1876, que implica una expansión de la industria siderúrgica y un traslado de la frontera fiscal suprimiendo los aranceles ante el mercado español y transformándose en proteccionismo frente a la competencia extranjera. La victoria del liberalismo económico, encabezada por una minoría urbana frente a la mayoría rural dispersa en caseríos, inicia una profunda y rápida transformación del País Vasco, de sus gentes y su paisaje. Quienes abandonan sus caseríos, como segundones sin herencia, para trabajar en la ciudad industrial, van a competir con inmigrantes castellano-hablantes en una situación en la que carecen de eficacia sus tradiciones, viéndose a sí mismos como emigrantes en un extraño contexto y, paradójicamente, en su propia tierra a la vez, y ello tras una derrota militar, política y jurídica, cuyo responsable, a sus ojos, no es sólo el gobierno del Estado, sino también el nacido vasco que, como serpiente de un paraíso económico-liberal, desoyendo la tradición de «Dios y Viejas Leyes», destruye con su fruto su mundo al modernizarlo y ponerlo a la cabeza del Estado en renta per cápita.

La polarización entre la oligarquía vasca y el proletariado, abultado con la inmigración, define la nueva situación. En medio, pero al margen de las relaciones de poder, quedó atrapada la pequeña y mediana burguesía vasca, descendiente de los caseríos, de la que surgió el nacionalismo, no con ánimos de negar la historia y volver al pasado, sino de acceder al poder y definir un nuevo centro desde el que tomar las decisiones. Se trataba, pues, de una ideología elaborada por ciudadanos para afrontar los problemas políticos derivados de la industrialización. Con todo, tras el fugaz logro del Estatuto y el exilio al terminar la Guerra Civil, la debilidad del PNV durante el Franquismo y el compromiso de la jerarquía de la Iglesia con el Estado, serán interpretados por la juventud como muestras de la inoperancia de las viejas estrategias del nacionalismo sabiniano. A sus ojos, en esa misma línea, la represión cultural durante la dictadura, el crecimiento de la inmigración y los nuevos estilos de vida coherentes con el desarrollo económico, contribuyeron a desdibujar las singularidades culturales vascas, homogeneizando en el pluralismo al pueblo vasco como a cualquier otro.

Si resumo en estas notas los antecedentes nacionalistas del terrorismo de ETA no es para identificarla con él, ni para indicar como uno de sus objetivos la restau-

ración de la cultura vasca —a la que nada ha aportado la violencia—, sino para mostrar su alejamiento del nacionalismo vasco tradicional (uno de cuyos componentes era el religioso) rechazado por ETA por su incapacidad para evitar los daños sociales y culturales sucesivamente añadidos desde la transformación económica del XIX, por la derrota carlista y foral, por la pérdida del Estatuto y la derrota republicana y, finalmente, por la consolidación del Franquismo «que en una fecha extraordinariamente tardía continuaba aún con un régimen nacionalista que incluía en su imagen de nación el respaldo a manifestaciones católicas absolutistas» (Gellner, 1988: 106). Ambos casos, el nacionalismo franquista y el sabiniano, contrastan con la mayor parte de los nacionalismos europeos que, para constituirse, pagaron el precio de la secularización. Expulsada de las juventudes del nacionalismo vasco y enfrentada al nacionalismo español, irrumpe ETA violentamente, tras la secularización de la sociedad, con un utópico proyecto que trata de ganar para sí un espacio ocupado ya por una alfabetización castellana y un estilo de vida dominado por el liberalismo y el consumo.



Aun cuando por tratarse de efectos de la secularización no nos permitan, sin más, entenderla, los cambios en los índices de observancia de obligaciones sacramentales o la valoración de las instituciones eclesásticas y la autoadcripción religiosa de los informantes, nos pueden servir para detectar de algún modo la magnitud del fenómeno. Así, por ejemplo, si entre los años 1946 y 1960, en el País Vasco, la asistencia dominical a misa gira en torno al 70% en su conjunto, no obstante en las zonas urbanas e industriales era ya entonces menor: en Bilbao la proporción baja al 50% entre 1952-54, llegando en Portugalete al 36% (Iztueta, 1981: 139). Entre 1960 y 1975 el número de seminaristas desciende en un 81%, un 11% más que la media española, y la tasa de separaciones matrimoniales entre 1969 y 1977 aumenta dos veces y media en Euskadi (Waldmann, 1982) llegando Guipúzcoa en 1990 a dar la tasa de natalidad más baja de los países de la OCDE (Abaitua, 1990: 63). Mientras un 40% de los navarros muestra una actitud muy favorable ante los sacerdotes obreros, en 1971 (en un 41,5%) sólo un 20,8% muestra tal actitud ante la jerarquía y la vida religiosas. Es más, la mayoría de los clérigos «piensa que los organismos diocesanos no son eficaces (61,7%)» (Iztueta, 1981: 190). En 1986 la juventud vasca, en «un cuadro comparativo sobre la confianza acordada a diferentes instituciones... sitúa a la Iglesia en los últimos puestos» (Abaitua, 1990: 66). Ya en 1989, un 57% de la población de la Comunidad Autónoma Vasca no acude a la Iglesia (ibid. 58) y el 41,33% se autodefine como católico no practicante (ibid.). De 1974 a 1986 «la práctica religiosa dominical de los jóvenes se ha reducido aproximadamente a la mitad...» (ibid. 60), llegando en 1989 a superar en un 10% a la media española el porcentaje de jóvenes vascos que nunca van a misa (ibid.). De un informe elaborado en 1986 se desprende que «los jóvenes que se sienten vascos y sólo vascos son el colectivo “con el más bajo porcentaje de creencias religiosas”» (ibid. 64) (si es que tal fenómeno se puede medir). De todo ello concluye Abaitua que en el País Vasco «ha caído espectacularmente la conexión entre la conciencia religiosa y las normas y comportamientos morales. La religión ha dejado de ser, incluso entre los creyentes, una referencia obligada de la moralidad» (ibid. 63).

Pero el cambio que esos índices atestiguan sólo muestra una de las vertientes del proceso de secularización. A ella deberíamos añadir el progresivo incremento del apostolado seglar, el crecimiento de las organizaciones juveniles de militantes cristianos de Acción Católica en ámbitos rurales (JARC), industriales (JOC, HOAC) y universitarios (Congregaciones Marianas Universitarias) a partir de los años 50 y 60; la creación de las *Baserri Gaztedi* y de las *Herri Gaztedi*, sus reuniones periódicas para la discusión de temas morales, religiosos, sociales y políticos, bajo la dirección y tutela de la Iglesia; la difusión entre ellos de revistas como *Gazte* en las que, además de comentar la necesidad educativa de un compromiso integral de la persona con los retos morales de su tiempo, aportaba nueva bibliografía alentando a la crítica y a la acción para la transformación de una sociedad injustamente estructurada. Aun cuando, como reconocen los teólogos vascos, «la idea de que todo bautizado haya de convertirse en un militante... es una concepción relativamente reciente, que aquí nos llegó de la mano de los movimientos de Acción Católica» (Perea, 1990: 258), también podemos nosotros reconocer que prendió fácilmente en una cultura como la vasca que contaba entre sus tradiciones con una vigorosa vida asociativa en la que apoyarse.

Tan nueva es, por tanto, la militancia de los seglares, como la disminución de vocaciones religiosas o la caída de las prácticas sacramentales, mayores allí donde la industrialización ha dejado sentir sus efectos con más fuerza y mayor es, asimismo, el pluralismo. No se trata simplemente de que una vertiente de la secularización explique la otra al complementarla. Ambas son correlatos de una misma experiencia histórica que exigen entender de otra manera la secularización que de ese doble modo se manifiesta. El desarrollo posterior de los factores puestos en operación por aquellos cambios que impulsaron el surgimiento de dos nacionalismos —igualmente confesionales, pero políticamente contrapuestos: el sabiniano y el franquista— va a facilitar la aparición de un tercer nacionalismo radical que, paradójicamente, va a interpretar el nuevo contexto secularizado desde una ideología revolucionaria encajada en el molde religioso-cultural vaciado por la misma secularización.

Ese incremento del asociacionismo juvenil religioso y el consiguiente compromiso secular católico no sólo supuso una suplencia del apostolado clerical (Iztueta, 1981: 354), sino que creó foros para la formación crítica que permitieron una concienciación de a dónde el cambio social estaba trasladando la irrupción de la interpelación moral de la época, una de cuyas consecuencias fue que «docenas de jóvenes “preparados” por el *Herri Gaztedi* estaban entrando en el *stuff* de ETA» (Zulaica, 1982: 58). «La revista *Gazte* de Abril-Mayo 1969 presentaba el Socialismo investido con la moralidad religiosa del pecado y la salvación... No luchar por el socialismo equivalía a ser cómplice de las estructuras pecaminosas y estar realmente en un estado de pecado por omisión» (ibid. 66). Omisión que muchos jóvenes reprocharon a la institución eclesial tras otear desde su experiencia el horizonte moral de la época.

La aprehensión de la interpelación ética, de las demandas morales, se opera en el interior de la conciencia de cada actor, definiéndose por una doble vía o, mejor,

por el encuentro entre dos elementos: la experiencia del actor —difusa, enigmática, problematizada por los cambios—, y un lenguaje pertinente, adecuado a ella, capaz de nombrarla por usar como instrumento términos que la vinculan, tanto al contexto de su producción —en el que así la encarnan, volviéndola tangible, reconocible—, como, a la vez, a aquel otro contexto interior en el que asimismo se enraízan, siendo así capaces de evocar y rescatar la dignidad del actor que se rebela ante su propio extrañamiento. Se trata, pues, de una aprehensión contextualizada en el tiempo, creación creadora de la historia, cambiante con los tiempos como intelección que es de sus signos.

La acumulación de cambios sufridos por el País Vasco, en tan breve plazo, desplazó el horizonte ético de la época a un terreno poco transitado por la Iglesia, ocupado ya por otros credos. Tras señalar la propia historicidad del pensamiento teológico, en el Primer Congreso de Teología del País Vasco de 1990, se reconocía que «la Iglesia vasca no se plantea hasta muy tardíamente la autocrítica de su actuación... No puso en tela de juicio el régimen económico vigente... sus demandas se dirigen a modificar el comportamiento moral individual» (Perea, 1990: 258), mientras que 30 años antes la revista *Gazte* (n.º 39, p. 7) apuntaba ya como problemas que podían propiciar el alejamiento de la juventud con respecto a la Iglesia «la injusticia social, la unidad y la estructura del Estado... y las relaciones entre la Iglesia y el Estado», temas sobre los que también entonces (1960) incidió la carta que dirigieron 339 sacerdotes vascos a sus obispos, y en la cual, tras afirmar que «la libertad es uno de los derechos más sacrosantos e inviolables, que el Estado debe reconocer y respetar» y, aun a pesar de que por su consagración a Dios y a la Iglesia se les impone su renuncia a la «implicación en los negocios temporales», consideraban que era su deber denunciar la «encarnizada persecución, de las características étnicas, lingüísticas y sociales que nos dio Dios a los vascos». A ese documento seguirán otros similares y gestos tales como el encierro de 60 sacerdotes en el Seminario de Derio, en 1968, como protesta por las mismas razones, o la participación en manifestaciones y reivindicaciones sociales y políticas que llevaron a varios sacerdotes a la cárcel concordataria de Zamora. Aun cuando el clero reacciona aproximándose a las posiciones de los jóvenes radicales, lo hace a título personal o colectivamente y frente a la jerarquía eclesiástica, no como institución, evidenciándose la distancia entre el discurso secular y el eclesiástico. La palabra de Dios, para llegar a los jóvenes, se siente obligada a tomar los términos y categorías del lenguaje de los hombres. Pero en esa «secularización» que asume no hace sino bautizar como *sacrosanta* la libertad y como un *don de Dios* la cultura vasca. La juventud no pudo sino ver los pasos de la Iglesia como un lastre tras los suyos, no delante como luz y guía. Para ellos la sal en su tierra se había vuelto insípida, la acción sacramental resultaba insuficiente e ineficaz, y su simbología ritual opaca, perdiendo su virtud para transparentar desde este mundo el otro reino al poner la luz de la verdad bajo el candelero de los muros de la Iglesia y la moral individual, y no sobre la vida pública y el trabajo para que alumbre y haga libres a todos los de la casa vasca.

Sacerdotes y jóvenes radicales acercan sus discursos chocando ambos con el discurso oficial de la Iglesia y del Estado. En el nuevo contexto pluralista compiten entre sí varios de ellos: el marxista, el religioso y el nacionalista, dividiéndose en

matices, multiplicando sus versiones, tomando unos de otros categorías y nociones, o el poder de evocación de sus símbolos, como piezas de un puzzle en busca de la imagen deseada. Mientras el clero parece secularizar su discurso, el de los jóvenes abertzales adquiere formas y objetivos sacramentales: «Nosotros mismos teníamos un enorme componente de la Iglesia, el idealismo. Había mucho de eso: justicia, o igualdad, o cosas como esa. Directamente conectamos nuestras preocupaciones ético-religiosas con el Marxismo, como si dijéramos “no hay nada más religioso que el Marxismo”... Se suponía que eso era lo más auténtico. Eso era el modo verdadero de lucha... debe haber sido nuestro deseo de hacernos hombres... Nuestro asunto, en el fondo, era inconsciente: no sabíamos incluso lo que estábamos haciendo... aquello era grande, pero no éramos muy conscientes de lo que estábamos haciendo, éramos jóvenes... Era una cosa completa que incluía todo, una religión, una cosa total... yo veía algo, una aureola... me atraía. Había todas esas cosas... nuestros rollos políticos y el Marxismo y los valores, y una sociedad igualitaria y todas esas historias... vivíamos con otro idealismo... Nuestro único valor en la vida era los asuntos políticos. Yo era también bastante religioso cuando tenía 10 ó 12 años, solía creer en Dios y aquellas historias bastante» (citado por Zulaica, 1982: 78).

La secularización de la sociedad no es, pues, simplemente una descristianización. No es un mero alejamiento del recinto de la Iglesia, una salida del horizonte religioso, sino, más bien, una ampliación o desbordamiento del mismo, desde el reducido espacio de la «moral individual» y los límites parroquiales, hasta edificar un nuevo «templo» cuyos muros coincidan con las anheladas fronteras diseñadas por el nacionalismo. Tampoco supone, sin más, un cambio de papeles entre clérigos y laicos, de aquella distinción con la que el catolicismo vasco había sancionado tradicionalmente la dependencia de los laicos de la interpretación moral y espiritual de los clérigos. En su enfrentamiento con la jerarquía eclesiástica de unos y con la Iglesia y el Estado de los otros, ambos coinciden en una mayor valoración de la libertad que, entre los jóvenes abertzales, se une a un rechazo general de las instituciones públicas en las que carece de sentido participar, bien porque constituyen piezas de un templo ajeno por hispano, bien por ser piezas clericales de un compromiso nacionalista confesional, estrechas y envejecidas, meras ruinas derruidas por el viento de la historia. Un viento encarnado paradigmáticamente para los radicales en las palabras escritas en prisión por los primeros etarras caídos por Euskadi, en cuyo cuerpo contaban sus amigos los impactos de las balas «como si fuera el mapa exacto de un heroico martirio» (Zulaica, 1982: 85) y que decían: «mañana, cuando muera, no vengáis a llorarme. No estaré bajo la tierra. Soy el viento de la libertad» (ibid).

Pero esa coincidencia no es identidad. No es lo mismo decir que la libertad es sacrosanta y las peculiaridades culturales vascas un don de Dios, que decir que lo sacrosanto es la libertad y Euskadi su templo. En el primer caso, al detectar en los daños culturales y en la quiebra de los derechos ciudadanos una poderosa interpelección moral, cuya respuesta erige la luz de la verdad, está el clero señalando la santidad de aquellos dones y, al hacerlo, no hace sino especificar una de sus dimensiones semánticas, aquella que puede legitimar su intervención evangelizadora, anunciadora de los *loci* de la Revelación, de que también en esos campos de experien-

cia la verdad se revela a los hombres y les puede hacer libres. (En cuyo caso no hay propiamente secularización, sino extensión a nuevos campos de la evangelización). En el segundo, considerar la libertad de Euskadi como algo *grande*, como *una cosa completa*, como *una cosa total*, que posee una *aureola*, que *atrae*, considerar que no hay nada más *auténtico*, ni nada más *religioso*, considerarla *como una religión*, supone identificar lo sacrosanto y la libertad. Desde su punto de vista, no es ya lo sacrosanto una dimensión de la libertad. Lo que se propone es un único modo de concebir la libertad: bajo el modelo cultural de lo sacrosanto vaciado por la secularización de sus componentes religiosos tradicionales, expandiendo la carga semántica de la libertad hasta ocupar el lugar de lo santo. No tratan, pues, de ese modo de dar al César lo que es del César, distinguiendo creencia y acción militar, sino, por el contrario, uniendo ambas, pretenden dar, con su ritualización de la violencia, a Dios lo que es de Dios. Una libertad, la política, por su elucidación, puede, en el primer caso, producir como efecto otra, la libertad espiritual. Y viceversa: la liberación espiritual por la verdad demanda como justa la libertad política. Subyace pues, en esa *secularización evangelizadora* de los clérigos, una aprehensión del problema bajo la forma o estructura de la metonimia. Es la traslación del horizonte moral la que ha ido desvelando, a sus ojos, la proximidad entre unos y otros *loci* de la Revelación, tradicionales y actuales, como campos de experiencia a los que extender la evangelización, aun cuando eso implique una aparente secularización de su discurso. En el caso de los etarras, la ampliación semántica de la libertad se efectúa abriendo su delimitación política hasta la amplitud inabarcable del misterio, de lo trascendente, de lo religioso. La impertinencia semántica que produce esa pretendida *evangelización secular* de los radicales, dificulta a la mayoría de los actores la identificación de semas culturalmente compatibles con el contexto de la gestión política. La liberación de Euskadi es considerada por ETA como una tarea prepolítica porque en su apreciación del problema vasco han roto la delimitación política de la libertad al ampliarla hiperbólicamente como algo total y religioso. No es, por tanto, en el contexto político frente al cual lanza ETA su discurso, en el que cabe percibir una mejora en la organización sémica de «su» libertad haciéndola más inteligible, sino en el que imaginativamente construye desde su visión nacionalista. Es entonces cuando podemos apreciar en la destrucción etarra una intención creadora bajo una forma, no ya metonímica, sino metafórica. Aquella ampliación semántica de la libertad, que la arrebató del campo político trasladándola al religioso, es ahora restringida y devuelta a «este» mundo, al definir como contexto para la pertinencia semántica el círculo de iguales comprendido dentro de los muros del templo de Euskadi. Es en ese contexto, construido en su imaginación con los símbolos culturales vascos, en el que se opera la selección semántica de la metáfora de la libertad, eliminando semas tales como su universalidad religiosa, su catolicidad, la virtud de la paciencia, la firmeza de la esperanza o la renuncia a la violencia por su incompatibilidad con la revolución abertzale, quedando de relieve, como elementos compatibles con tal contexto nacionalista y revolucionario, la fuerza de aquellos «estados anímicos dominantes» (Geertz, 1987: 112) propios del espacio cultural al que se amplió semánticamente la libertad, como el vigor de la fe en una causa colectiva, la autenticidad moral fundada en la resistencia y firmeza de la negación (*ez*), o el heroísmo de «dar uno la vida por sus amigos» (S. Juan, 15, 13).

El problema es que, si bien el contexto que opera como referente para la selección semántica (caso de la metáfora de la libertad) o semiótica (caso de la metonimia de la secularización) es, con los ojos de este mundo, imaginario o espiritual en cada caso, la estructura metafórica del discurso (como reconoce Ricoeur, 1980: 184-5) posee siempre mayor fuerza que la metonímica por su capacidad innovadora, inventiva.

Si «los datos sobre la autocalificación religiosa por identidad... indican una mayor secularización entre los que se dicen más vasco que español o sólo vasco» (J. Linz, 1986: 60), esa mayor secularización sufrida por los abertzales radicales es lo que se corresponde con los semas eliminados por la incompatibilidad semántica de la metáfora de la libertad. Pero esa es sólo una cara de la moneda entregada al César y detectada por los índices sociológicos apuntados. La otra, la que detectamos en la interpretación antropológica, corresponde a lo que queda en pie tras ese «olvido» secular de la religión. Si, como nos recuerda Gellner «para ser un caballero no hace falta saber latín y griego, sino haberlos olvidado» (1988: 99), para ser etarra «hoy en día no es indispensable creer... pero sí haber perdido esa fe» (ibid).

#### BIBLIOGRAFÍA

- ABAITUA, C. (1990): «Cambios socio-culturales en el País Vasco y fe cristiana» en varios: *Pluralismo socio-cultural y fe cristiana. Congreso de Teología*. Facultades de Teología de Vitoria y Deusto. Bilbao, Ed. Mensajero.
- CARO BAROJA, J. (1958): *Los vascos*. Madrid. Istmo.
- GEERTZ, C. (1987): *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa.
- GELLNER, E. (1988): *Naciones y nacionalismo*. Madrid, Alianza Universidad.
- IZTUETA, P. (1981): *Sociología del fenómeno contestatario del clero vasco*. San Sebastián. Ed. Elkar.
- JUAN, S.: *Evangelio. Nuevo Testamento*. B. A. C.
- LE GUERN, M. (1980): *La metáfora y la metonimia*. Madrid, Ed. Cátedra.
- LINZ, J. (1986): *Conflicto en Euskadi*. Madrid, Espasa-Calpe.
- PEREA, J. (1990): «La relación clérigos-laicos en el País Vasco» en varios, *op. cit.*
- RICOEUR, P. (1980): *La metáfora viva*. Madrid, Ed. Europa.
- WALDMANN, P. (1982): «Socioeconomic change, centralist oppression, and protest-violence in the Basque country» en P. Waldmann et. al.: *Die geheime dynamik autoritärer diktaturen: vier Studien über sozialen wandel in der Franco-ära*. Munich.
- ZULAICA, J. (1982): *Itziar: The Cultural Context of Basque Political Violence*. Ph.D. Princeton University.