

El camino hacia “el museo viviente”

(The way towards “the living museum”)

Ahedo Gurrutxaga, Igor

Univ. del País Vasco/Euskal Herriko Unib. Fac. de CC. Sociales y de la Comunicación. Dpto. de Ciencia Política y de la Administración. Sarriena, s/n. 48940 Leioa
igor.ahedo@ehu.es

BIBLID [1136-6834 (2011), 37; 359-415]

Recep.: 25.06.2008

Acep.: 17.03.2011

Debido a los procesos de objetivación del Estado y de subjetivación de la nación francesa se hace hegemónico un sentimiento de pertenencia francés en Iparralde durante un largo periodo de su historia, que a pesar de todo no ha supuesto la desaparición de una identidad vasca convertida en la actualidad en un potente elemento de dinamización económico, social, cultural y político.

Palabras Clave: Estado. Nacionalismo. País Vasco francés. Identidad. Revolución francesa. Nación.

Frantzia gertatutako estatuaren objektibazio eta nazioaren subjektibazio prozesuen ondorioz, Iparraldearen historiako zati handi batean, frantses izatearen sentimendua nagusitu zen. Hala ere, euskal nortasuna ez da desagertu, eta gaur egun, dinamizazio ekonomiko, sozial, kultural eta politikorako elementu indartsua da.

Giltza-Hitzak: Estatua. Nazionalismoa. Iparraldea. Nortasuna. Frantziako iraultza. Nazioa.

À la suite des processus d'objectivation de l'État et de subjectivation de la nation française, le sentiment français d'appartenance à Iparralde devient hégémonique durant une longue période de son histoire, ce qui, malgré tout, n'a point entraîné la disparition d'une identité basque devenue de nos jours un élément puissant pour la dynamisation économique, sociale, culturelle et politique.

Mots-Clés : État. Nationalisme. Pays basque français. Identité. Révolution française. Nation.

Cuando se vive durante algunos años en la expirante Euskaria, se han visto tantos, se han jugado tantos partidos de pelota por doquier..., que éstos casi han perdido ya el poder de dar a la imaginación la nota local. Y hoy, además, día de la gran fiesta en la ciudad llamada a convertirse, ¡ay! en una vulgar estación de baños, las gradas que rodean la plaza están atestadas de un público cosmopolita de lastimoso aspecto de banalidad.

Pierre Loti, "La Danza de las espadas", San Juan de Luz, 17 de agosto de 1897, en *El País Vasco. La visión de un mundo que terminó en el XIX*. Zarautz: Bibliomanías.

El siglo XIX casi se cierra en Iparralde con las palabras que pronuncia el Delegado del Ministerio de Instrucción Pública y de las Bellas Artes en la apertura del Congreso de la Tradición Vasca en San Juan de Luz:

Hay una tradición que vivifica: es la tradición de los pensamientos espontáneos transmitidos de generación en generación. Hay una tradición que deseca y mata: la tradición de las fórmulas. Las cosas de antaño perseveran, en ciertos aspectos, en las de hoy (...). ¡Cuantas profundidades se ilustran, a menudo, consultando al pueblo sobre sus costumbres, sus usos, su lenguaje! Sin que ello contradiga que, desde una perspectiva superior, tenemos y tendremos la necesidad unos de otros. Pero no es verdad que el punto de vista superior reclame sacrificios inútiles. No, cuanto más vascos seáis, seréis mejores franceses. Trabajareis con todas vuestras fuerzas para el progreso de vuestra provincia. Y dotareis a Francia -la dulce Francia, como decían los poetas- de elementos originales (De Fourcaud, 1897).

Y no le faltaba razón... Es cierto que habían existido en las décadas previas precursores de la unidad vasca como Garat, Chao o D'Abbadie. Incluso encontramos en sus escritos ciertos ecos que parecerían anteceder a una formulación proto-nacionalista¹. Pero, sin embargo, en esas fechas no nos es posible constatar la existencia de un nacionalismo organizado en Iparralde: los "elementos originales" de los que habla el Delegado del Ministerio -datos objetivos como la existencia de una lengua propia- carecen de contenido político; a finales de siglo XIX en Iparralde no hay un salto desde la diferencialidad cultural o lingüística a la movilización política, como había sucedido pocos años antes en Bizkaia.

Por el contrario, las palabras que el Delegado del Gobierno pronuncia en la apertura del Congreso de la Tradición "No, cuanto más vascos seáis, mejores franceses seréis", resuenan atronadoras en la mente de los habitantes de Iparralde de finales del XIX. La identidad de la mayor parte de los vascos del norte había comenzado a integrar el discurso que -entonces, con la urgencia derivada por el "despertar" cultural y político de la identidad vasca del sur de la mano de Sabino Arana- exclamaba ante el auditorio el Delegado del Gobierno:

1. Para un análisis más detallado de la evolución identitaria y del nacionalismo vasco en Iparralde desde 1789 hasta la actualidad, ver AHEDO (2006): *El viaje de la identidad y nacionalismo vasco en Iparralde (1789-2005)*. Gasteiz: Eusko Jaurlaritzia.

Comparo las provincias con familias distintas, iguales en derechos y en deberes, solidarias entre ellas, indisolublemente unidas por una ligación esencial. De la misma forma que cada familia tiene su nombre y sus tradiciones, su patrimonio..., cada provincia tiene su personalidad, sus recursos, sus herencias. Cada una su particularismo y todas se absorben en la indivisible nación. No una nación en exclusión a otras, sino que la nación está a la vez en todas y cada una. Se afirma así un organismo inviolable.

Particularismos absorbidos por la Nación francesa entendida como un organismo inviolable. Este es el punto de partida.

La verdad es que poco importa si el discurso del Delegado es cierto o no. No es esta la pregunta a la que debemos responder; tampoco el sociólogo de la religión, como a menudo nos recuerda Perez-Agote (1994), debe resolver la veracidad de la existencia de Dios. Lo que importa es que tanto uno –Dios–, como otra –Nación francesa como organismo inviolable–, “existan” a los ojos de la población. Y, parece evidente que, a finales del siglo XIX, Francia *existe* para la ciudadanía de Iparralde. Incluso diríamos más. Es probable que estas palabras aduladoras de la diferencialidad vasca hubieran sido recibidas pocos años después con incredulidad por unos excombatientes que hacía poco habían abrazado una única identidad, francesa, forjada a sangre y fuego en las trincheras de la I Guerra Mundial. Por el contrario, también convendremos en que esas palabras habrían sido rechazadas por importantes sectores de la ciudadanía “del sur”, que a finales del siglo XIX descubría un nacionalismo que ya para la Guerra Civil presentaba un inmenso poder social.

¿Por qué esta contradicción? ¿Por qué “los elementos originales” –como el euskera– se abandonan pronto a su suerte en Iparralde, mientras que en el sur se pone en marcha una dinámica de renacimiento cultural y lingüístico? ¿Por qué este espejo inverso? La respuesta debemos buscarla en la forma en que se edifica el Estado a ambos lados de la frontera; y también en la forma en que se asume –o no– esta idea nacional (poco importa ya que sea imaginada) en el sur y en el norte.

Estamos, por tanto, en el punto de partida del viaje identitario en Iparralde. Un viaje que se asienta en las dos dimensiones que necesitamos abordar, la objetiva y la subjetiva:

- Una dinámica “externa” (dirigida desde París) que se concreta en la acción objetiva, real, fáctica de un Estado francés cuya intención es la laminación de aquellos “elementos diferenciales” que pudieran generar una identidad (vasca) que compitiese con la francesa;
- Otra dinámica “interna” (integrada por la ciudadanía de Iparralde) que se sustenta en la asunción subjetiva de la pertenencia a la nación francesa.

Bascularemos, por tanto, entre las estrategias del Estado y la forma en que estas se integran en la ciudadanía, para alcanzar el punto de llegada: la crisis

lingüística e identitaria vasca que eclosiona tras la I Guerra Mundial haciendo omnipresente y omnipotente la identidad francesa frente a la vasca; pero también sentando las bases para que surja, crezca y se reconstruya esta última; para que renazca como "el ave fénix" (Jacob, 1994). Por ahora, en este texto nos acercaremos al proceso que posibilita la delimitación territorial de los Estados francés y español, base de la división de la comunidad vasca, y condición de posibilidad para su integración en dos proyectos nacionales diferenciados.

1. EL TERRITORIO COMO CONDICIÓN DE PLAUSIBILIDAD

Desde una primera dimensión fáctica y objetiva, el territorio se nos presenta como la condición de posibilidad sobre la que se sustenta un determinado Estado. Configura el marco en el que este está capacitado para ejercer el monopolio legítimo de la violencia sobre sus ciudadanos. Para ello, para su propia existencia, el Estado necesita ser obedecido. Y esta obediencia se obtiene en la medida en que los ciudadanos se perciban como miembros de una determinada comunidad y no de otra (Ibarra, 2005).

Ello, cuando menos, requiere dos procesos complementarios. Como veremos, el Estado debe construir la Sociedad Nacional sobre la que se sustenta, resultado (a) de la creación de un mercado unificado y de una Administración eficiente, (b) de la socialización política de las masas a través de la enseñanza universal obligatoria, y/o (c) de su integración mediante mecanismos políticos tales como el sufragio universal. Pero esta objetivación no es suficiente sin anclar sus raíces en la conciencia de la ciudadanía. Se hace imprescindible que el Estado, además de la Sociedad Nacional, edifique también una Comunidad Nacional sobre la base de una cultura política que alimente la lealtad de los ciudadanos al Estado y genere un sentimiento de pertenencia a la nación (Letamendia, 1997).

Para ello, paulatinamente, el Estado construye una historia compartida que se asienta en una bandera, un solo modelo de educación, una lengua unificada...; un aparato cuya argamasa no es otra que un nacionalismo que otorga a esta construcción un papel dual: *la* Patria, símbolo maternal que permite y posibilita la unidad y cohesión de la familia ciudadana, cobijando a sus súbditos, otorgándoles un sentido de solidaridad comunitaria; *el* Estado, delimitado de forma contundente por unas fronteras explícitas que concretan geográficamente el marco sobre el que se asientan las dos condiciones de posibilidad de este proyecto compartido: la obediencia y la diferencia. Y ambas dimensiones se objetivan en el territorio nacional a través de la coerción que únicamente puede ejercer legítimamente el nuevo sujeto colectivo emanado del conjunto de los individuos que interactúan en el marco de unas fronteras claramente delimitadas.

Delimitación y diferencia son, pues, factores determinantes, ya que como apunta Ibarra (2005: 7)

[...] cada pueblo, cada nación se considera distinto a otra nación y sólo cree que puede ser distinto, solo puede sostener y hacer creíble esta categoría de "singularidad" (que le da cohesión y lealtad interna) si no es gobernada por otra nación y su correspondiente Estado.

En definitiva, el nacionalismo (en su acepción moderna) dota de contenido un poder establecido. Configura un nuevo sistema de lealtades necesarias para responder al colapso del fraccionalismo del poder del Antiguo Régimen. Un nacionalismo que activa la identidad colectiva: condición de plausibilidad del Estado.

Pero, como toda identidad, el sistema de identificaciones y lealtades que se pone en marcha para mantener y reproducir el Estado necesita reflejarse en el espejo inverso del "otro" (Dubar, 1998). Las identidades –y la nacional también– existen en la medida en que se define un "nosotros" en contraposición con "otro": el resto de colectividades. Por eso, el nacionalismo –y entre ellos el Estatal– reclama y refuerza la diferencialidad subjetiva ("nos sentimos diferentes") y objetiva ("vivimos diferentes"): ambas se alimentan mutuamente.

La lengua, las comunicaciones, la administración, la prensa e imprenta, las políticas sanitarias y de seguridad... posibilitan que la ciudadanía se sienta ligada al resto de la comunidad, compartiendo un mismo destino, una misma cotidianidad: esto es, una "comunidad imaginada" que genera lealtades y afinidades entre personas que nunca llegarán a conocerse, a interactuar directamente (Anderson, 1993). Todos ellos son elementos objetivos que refuerzan la subjetividad comunitaria. Sin embargo, uno es más sensible, por su carácter liminal. Así, mientras que la unificación lingüística, las –diferenciadas y diferenciadoras– políticas públicas, las redes de comunicación y difusión emanan del centro constructor a las periferias, la frontera, por su esencia, es la pura expresión de la periferia hecha Estado.

Las fronteras son las membranas políticas a través de las cuales la gente, bienes, riqueza e información deben pasar para ser consideradas aceptables o inaceptables por parte del Estado. De este modo, las fronteras son agentes de la seguridad y soberanía del Estado, y la constatación psíquica de las relaciones presentes y pasadas del Estado con sus vecinos (Wilson & Donan, 1999: 9).

Las fronteras, en definitiva, son las primeras líneas de defensa, instituciones de coerción social y símbolos de una diversidad de poderes estatales. Una barrera roja y blanca, que –baje o suba con mayor o menor facilidad– mana inexorablemente del centro a la periferia, atravesando la (in)con(s)cienza de cada uno de los habitantes de cada Estado.

En consecuencia, la frontera excluye porque se convierte en el límite sobre el que incide el nacionalismo que dota de contenido el Estado. Y excluye doblemente porque este nacionalismo debe impedir la expansión de los vectores que legitiman al Estado vecino.

Respectivamente, en su proceso de consolidación, los Estados necesitan que las "zonas de contacto" sean para sus ciudadanos "zonas de exclusión". Y más aún en territorios como el vasco, que se convertirá durante el siglo XVIII en el punto de encuentro de los modelos enfrentados de construcción estatal, que acometen con todo su ímpetu un choque de trenes que fragmenta definitivamente una comunidad ligada por una lengua y cultura común. Desde 1789, en consecuencia, la frontera vasca es el límite entre el modelo revolucionario liberal de construcción Estado-nacional y el del conservadurismo del Antiguo Régimen; tampón entre la herejía –para unos– y la reacción –para otros–.

1.1. La frontera inter-vasca

Esta frontera que separa a España de Francia (y viceversa) tiene su origen, como apunta Lafourcade (1998: 2), en un cierto número de fenómenos de carácter político y económico. Así, el Tratado de los Pirineos de 1679 delimita esta por primera vez en un acto destinado a "sellar la paz entre las dos monarquías, alterada por enfrentamientos continuos". Sin embargo, en ningún caso se establece una clara y precisa demarcación. De hecho, un estudio sobre "los límites territoriales de Francia en 1789", realizado en 1807, concluye la imposibilidad de fijar con precisión las fronteras de Francia en la época de la Revolución. Elemento este que se explicita en los Cuadernos de Quejas del Bèarn y Bigorre ante los Estados Generales, en los que se demanda una clara delimitación de la demarcación con España. Finalmente, son necesarios tres tratados firmados por Napoleón III e Isabel II en 1856, 1862 y 1866 para la definición del trazado definitivo de una frontera que acaba separando políticamente las comunidades vascas siguiendo el curso del río Bidasoa. A su vez, en este tratado se delimitan las zonas de pesca y se establece el control de paso sobre el río; y a partir de ese momento, se obliga al pago de ciertas tasas para el transporte de mercancías, lo que es aprovechado por parte de algunos habitantes de las poblaciones fronterizas –conocedores de los corredores naturales que unen ambas zonas–, para obtener beneficios del contrabando y el paso ilegal de las fronteras².

Pero, además de la dimensión político-diplomática apuntada, también debe subrayarse el papel que juegan las relaciones económicas entre las poblaciones

2. Nace de esta forma la mítica figura del "mugalari", descrita magistralmente por LOTI (2000) en su obra *Ramuntxo*, y cuyo halo de misterio y admiración impregna la literatura vasca hasta nuestros días, sirviendo en casos como *Dorregarai, la casa torre* (REKALDE, 1998) de hilo conductor para la reconstrucción novelada de la historia vasca.

de ambas riberas del Bidasoa a la hora de delimitar la frontera. Así, los tratados (faceries) que se establecen entre comunidades del mismo valle a ambos lados de la *muga* con el objeto de evitar enfrentamientos por el uso de las tierras para el ganado, acaban explicando el sinuoso trazado que se establece a mediados del siglo XVIII (Lafourcade, 1998: 12-14).

En consecuencia, aunque el linde político y administrativo entre España y Francia se demarca teniendo en cuenta las previas relaciones económicas de las comunidades que conformarán la frontera, responde sobre todo a la lógica de la construcción de unos Estados que necesitan una clara delimitación del territorio en el que ejercen su soberanía. Sin embargo, este proceso de objetivación político administrativo, necesita de la previa cristalización de la diferencialidad de los territorios estatales, y sobre todo de aquellos más sensibles: los fronterizos. Para ello, el Estado debe movilizar todos sus esfuerzos³.

Así, la historia de enfrentamientos entre Francia y España es determinante para el proceso de construcción de ambos Estados. Las incursiones españolas en Lapurdi durante el siglo XVII, contestadas con ocupaciones francesas en Guipúzcoa, sedimentan –en el largo plazo– la adhesión a Francia y España entre la ciudadanía vasca. Una adscripción que, para Peillen (1998), era desconocida a principios de siglo, y que demuestra que el sentimiento de protección y lealtad de los ciudadanos de ambos lados de la frontera hacia sus respectivos Estados va calando en ambas comunidades, distanciándolas inexorablemente.

Por esta razón, la unificación lingüística juega un papel clave desde los primeros años de la Revolución Francesa. Las nuevas elites “tratan de establecer una barrera lingüística en la demarcación franco-española, para impedir contactos transfronterizos en la misma lengua” (Peillen, 1998: 109). De la misma forma, los revolucionarios encuentran en estos idiomas un obstáculo a la creación de un mercado unificado, base, como hemos visto, de la consolidación de la Sociedad Nacional. Como apunta el *Informe Grégoire sobre la necesidad de destruir los patois y universalizar el uso de la lengua francesa*, adoptado por la Convención Nacional en 1794...

Esta disparidad de dialectos (existentes en Francia) se ha opuesto a menudo a las operaciones de vuestros representantes en los departamentos. Aquellos que se encontraban en los Pirineos Occidentales en 1792 os señalan que, entre los vascos, un gran número de ellos era accesible al fanatismo, porque el idioma es un obstáculo para la propagación de Las Luces.

3. Incluso la represión pura y dura, como veremos en el caso de ciertas comunas de Lapurdi, cuyos ciudadanos son deportados a las Landas, por las sospechas de los Revolucionarios ante la gran cantidad de desertiones en una zona sensible por la contigüidad fronteriza con la España reaccionaria.

Es sobre todo a través de las fronteras que los dialectos -comunes en los límites opuestos- establecen con nuestros enemigos relaciones peligrosas, mientras que, en la extensión de la República, estas jergas son constricciones que incomodan los movimientos del comercio y atenúan las relaciones sociales (Citado en Torrealdei, 2003: 25).

En paralelo, en la vertiente española se inicia una política de represión (a comienzos de siglo XIX) de la mano de los Borbones, que se acrecienta finalmente con las dictaduras de Primo de Rivera y Franco⁴. El euskera, en consecuencia, se convierte en doble enemigo del proceso de construcción estatal. Enemigo del Estado que se edifica a cada lado del Bidasoa, y enemigo de ambos por el carácter transversal de una lengua que no entiende de límites políticos, sino humanos.

En definitiva, la diferenciación de cada escuela nacional obligatoria, de cada sistema de comunicaciones -que en nuestro caso alcanza el paroxismo con el cambio del ancho de vía-, de cada lengua, de cada literatura, la vocación euro-peísta de Francia en el siglo XX y aislacionista de España durante el franquismo, acaban por fijar entre muchos de los vascos la más importante de las fronteras: la mental. En consecuencia, durante décadas, la divisoria vasca se jalona de elementos identificadores del Estado, desde el idioma de las señales viarias al estilo de la arquitectura urbana.

Algo que hace evidente a la persona que cruza la frontera que está pasando de un espacio particular a otro. Como en los pasajes rituales, este cambio de contexto obliga al individuo a reflejar su posición ante el cambio de ambiente (Zoe Bray, 2002: 10).

Un pasaje ritual que alcanza su expresión más irrisoria en las "ventas" de la frontera vasca, jalonadas todavía de carteles sobre toros en un lado, y de anuncios de Ricard en el otro. Irrisorios, pero eficaces, porque el Estado pierde su componente nacionalista más expresivo cuando ha triunfado. Desde ese momento se vuelve banal (Billing, 1995), pero no por ello menos eficaz que 300 m² de bandera rojigualda izada por un ministro de Defensa -da igual que socialista o popular- en la celebración del Día de la Constitución española.

Establecida -o consensuada para unos / impuesta para otros- la frontera entre los dos Estados, puede comenzar el proceso de construcción del Estado-Nación, que como hemos visto necesita de dos prerequisites. Una Sociedad Nacional que se construye (entendido este término como creación deliberada de un aparato de control político por parte de una clase, partido...); y una Comu-

4. Ver, a este respecto, TORREALDAI (2003).

nidad Nacional que se forma (lo que designa un proceso conflictual, involuntario y largamente inconsciente, conducido en el desorden de los enfrentamientos y los compromisos de una masa de ciudadanos anónimos) (Bayart, 1998). Más adelante observaremos los factores que objetivan (construyen) el Estado a los ojos de la ciudadanía (territorio, lengua, escuela, ejército, administración unificados...). Pero, para comprender su efectividad, debemos adentrarnos antes en las fórmulas que posibilitan (forman) la adscripción individual al nuevo proyecto que se teje en las vías de comunicación, se enseña en la escuela, se "habla" en francés... y que, en última instancia, reclama su deuda de sangre y honor.

2. LA INTEGRACIÓN DE LA NACIÓN

Creemos que De Pablo, Mees y Rodríguez (1999-2001: 20) nos muestran una importante clave que explica la contradictoria evolución identitaria que se observa a ambos lados de la frontera. Una clave que se asienta en dos formas de acometer el proceso de construcción Estatal (el de España y Francia), configurando también dos escenarios diferentes para el desarrollo de la identidad vasca.

Mientras que en Francia las elites posrevolucionarias, sobre todo las de la III República, afrontaron la construcción de la nación y todos los problemas que conlleva esa tarea con una actitud activa, agresiva e incluso "colonialista", convirtiendo este objetivo en el eje de los presupuestos públicos del nuevo discurso nacionalista, en la España decimonónica predominó la pasividad, la ineficacia y la incapacidad. La debilidad del estado liberal y su angustiosa situación financiera se encuentran en la base de las grandes lagunas registradas en el proceso de *nation-building* y de las enormes dificultades ante los problemas de penetración, participación en la identidad y la legitimidad. La nación solo se construyó a medias, lo que por otra parte no resultaba sorprendente, ya que según el discurso del moderantismo dominante no había nada que crear, puesto que esta nación española ya era un fenómeno histórico con una larga existencia cuyas raíces se perdían en las tinieblas del pasado. En el marco de este escenario, de *nation-building* laxo e incompleto, las lealtades y particularismos locales y regionales no llegaron a fundirse con el proyecto de la nación española. Contrariamente a lo que ocurría en el Estado francés, quedaba suficiente espacio para su supervivencia, y en algunos casos, para la evolución hacia proyectos nacionales alternativos. En definitiva no fueron los nacionalismos periféricos los que destruyeron una supuesta unidad nacional española, sino que fue el fracaso del nacionalismo español del siglo XIX, o la crisis de su penetración social, el que facilitó, por reacción, el éxito político de los nacionalismos alternativos.

Estos autores destacan el contraste entre el proceso de construcción estatal en España y Francia, haciendo referencia especialmente a los discursos y prácticas de las respectivas elites y a su eficacia sobre la ciudadanía. En este sentido, el papel de las elites del centro –París o Madrid– es determinante, ya que ellas son las portadoras, elaboradoras, *traductor*as de discursos que tratan de

interrogar, movilizar e integrar a la ciudadanía de las periferias en el nuevo proyecto nacional: consiguiéndolo en Francia... y menos en España⁵. Pero los discursos no bastan. Es necesaria una estructura de plausibilidad, de posibilidad, que permita que estos sean incorporados, asumidos por la ciudadanía; que permitan que la propuesta de la pertenencia a una nación francesa, más allá de estar basada en la existencia verdadera, verificable de esta, se fundamente sobre su *verosimilitud* (es decir, que la existencia de la nación sea creíble) para la ciudadanía. Acerquémonos a estos elementos.

2.1. Modernización y perifericidad de Iparralde

Ya hemos apuntado cómo el Estado es el resultado del doble proceso de construcción de una Sociedad y una Comunidad. Pero esta doble construcción también discrimina a otros grupos, diferentes del dominante en el centro, los cuales ven impedido su acceso en igualdad de condiciones a los bienes culturales, políticos y, en ocasiones, económicos que distribuye el Estado. Estos grupos pueden permanecer pasivos, o bien reaccionar, al principio, en defensa de su lengua, religión y cultura; o más tarde, reclamando algún tipo de institucionalización política de su territorio (Letamendía, 1997). En cualquier caso, la emergencia y consistencia de los movimientos nacionalistas periféricos dependerá de la mayor o menor fortaleza de la doble construcción de la Comunidad y la Sociedad nacionales por parte del centro, lo cual, en gran medida, viene determinado por su capacidad para construir un mercado cohesionado. Así, mientras que en el caso francés no se da contradicción entre la localización del centro político y el económico –situados ambos en París–, el motor económico se situará en la periferia política (Euskadi y Cataluña) en el caso español; algo que explica en parte los diferentes grados de desarrollo alcanzados por los movimientos periféricos en ambos Estados⁶.

De esta forma, las condiciones de partida son óptimas en el caso de Francia, y apenas existen impedimentos para la consolidación estatal, sobre todo a finales del XIX. Mientras que en "el sur" se da una estructura de plausibilidad que posibilita que una elite económica reclame con éxito el derecho de la periferia política vasca para constituirse, además de en centro económico, en centro político –dotando por tanto de contenido práctico, diferencial... de *utilidad* política a la lengua–, por el contrario en Iparralde, por su carácter política y económica-

5. De hecho, en el caso francés, la Revolución marca el punto de partida de la construcción del Estado-Nación. Como recuerdan MEES, DE PABLO y RODRÍGUEZ (1999), la divergente evolución del proceso de *nation-building* en España y Francia se encuentra en la voluntad constructora de la nación entre las elites franceses, frente a la arrogancia de las españolas, que consideran que no hay nada que crear. Así, como decimos, no extraña que la Revolución comience, de la mano de Sieyes, por la propia definición de pueblo, del sujeto del Estado y la Nación que se pretenden imbricar.

6. Más adelante profundizaremos sobre este proceso de uniformización del mercado nacional y sus efectos sobre las economías periféricas (o periferizadas).

mente periférico, no hay condiciones para que una elite económica sea capaz de elaborar –ni con éxito ni sin él– un discurso que reclame la diferencialidad política vasca a partir de su diferencialidad lingüística (o histórica, o cultural, o de las costumbres...).

Numerosos investigadores han apuntado la importancia de las elites políticas en la elaboración de un discurso nacionalista en respuesta al proceso de modernización (Gellner, 1988). Esta modernidad se caracterizaría por varios elementos materiales, socio-políticos, científico-técnicos, e ideológicos..., todos ellos derivados del proceso de industrialización y de las condiciones económicas que de él se derivan. Por eso, como resume De La Encina (2004: 70),

[...] si el proceso de cambio trastoca el estatus tradicional de la gente, ésta ya no podría identificarse en los mismos términos en los que lo hacían las relaciones sociales anteriores al haberse homogeneizado sus modos de vida. No habría posibilidad de establecer nuevas relaciones que configurasen una nueva base identitaria aceptable. En lugar de eso, la gente tendría que echar mano de los atributos que les fuesen propios y cercanos, como el lenguaje, la religión o las distinciones físicas. El nacionalismo se basaría, entonces, en una apelación a tales atributos como expresión de una nueva identidad.

Pero, como decíamos, para que este proceso se desarrolle, es determinante el papel de las *intelligentsias* locales, que tratan de dotar de contenido político a sus culturas respectivas, a sus elementos diferenciales. Parece claro, a este respecto, que el surgimiento del nacionalismo en Bizkaia puede encontrar algunas de sus explicaciones en los efectos de la modernidad, y más concretamente del proceso de industrialización que socava los cimientos de la sociedad tradicional (Linz, 1986; Mees *et al.*, 1999; Corcuera, 1979). Es un lugar compartido reconocer que este proceso que “aboca a la destrucción del alma vasca” sienta las condiciones de posibilidad para que pueda ser elaborado un discurso nacionalista de la mano de un representante de la elite bizkaína, Sabino Arana; y también posibilita que este discurso cale entre otras elites, para difundirse en parte de la ciudadanía.

Sin embargo, el hecho de que esta modernidad sea “externa” a Iparralde (Jaureguiberry, 1994), que la industrialización sea “exógena”; (Etcheverry, 2005)... imposibilita este salto, de forma que el papel “constructor” de la nueva identidad recae en manos de actores externos, la administración del Estado, que se vale de la imposición de un sistema educativo, de una lengua, una historia oficial y unos medios de comunicación homogeneizadores para abanderar el proceso de consolidación de la Comunidad Nacional, también en Iparralde. En consecuencia, las diferencialidades culturales –existentes a ambos lados de la frontera– son hechos preexistentes que *pueden* condicionar el crecimiento de las naciones, pero solo eso (De Blas, 1984): solo pueden, como decimos; nada

determina que de ellas se derive un discurso nacionalista. O como apunta Connor (1998: 4),

[...] bien considerado, la conciencia de los tradicionales atributos tangibles de la nacionalidad, tales como la lengua o la religión compartidas, no resulta determinante. El requisito básico es subjetivo y consiste en la identificación de la población con el grupo: con su pasado, su presente, y lo que es más importante, su destino.

Salta a la vista el carácter "arbitrario" de las identidades colectivas (Pérez-Agote, 1994). Una cuestión determinante para romper la lógica "esencialista" que impide comprender la razón por la que, en un mismo "pueblo"⁷ con una misma cultura y lengua, el nacionalismo y la identidad vasca presenten desarrollos tan diferentes en función del lado de la frontera sobre el que hagamos descender el prisma.

Por eso, la Revolución supone un punto de partida en Iparralde. Desde ese momento, con más o menos éxito, las clases en el poder edifican un nuevo discurso desde claves nacionales, comunitarias, que se acompaña de un nuevo modelo de ordenación administrativo, político y cultural. Sin embargo, el Estado Revolucionario encuentra en Iparralde un problema para extender su proyecto. Y es que, como vemos, aunque parece claro que no puede hablarse de la existencia de elites capaces de elaborar un discurso periférico en Iparralde, paradójicamente, el mismo carácter exógeno de la modernización en el País Vasco de Francia también explica la particular relación que se establece durante un cierto periodo de tiempo entre la cultura y tradiciones vascas por una parte, y el clero por otra.

2.2. La instrumentalización religiosa

Goñi y Charritton (2005: 208) no dejan lugar a dudas:

La historia contemporánea de la Iglesia comienza con la Revolución Francesa en la medida en que ésta lanza un gran desafío a las redes monárquicas europeas de la Vieja Cristiandad con el anuncio de la *Declaración de los derechos del hombre y del Ciudadano*, que apartando toda referencia a Dios y a los valores religiosos, se presenta de hecho como una religión de sustitución al cristianismo.

Concretamente, la importante presencia del catolicismo en Iparralde durante el periodo postrevolucionario va a asentarse en la profunda imbricación de las elites religiosas con la cultura de sus feligreses: simplificando, podría resumirse que para mantener la legitimidad, el clero no tenía otra opción que aceptar los

7. Quizá ahora esté "más de moda" el concepto de "nación", gracias a -algunos- interesantes debates que se están suscitando en torno a la reforma de los estatutos de ciertas Comunidades Autónomas de España.

usos y costumbres vascos. Por esta razón, desde el momento en el que triunfa la Revolución francesa, se profundiza la alianza entre unas clases religiosas que tratan de mantener sus privilegios, y los sectores que intentan salvaguardar sus tradiciones y lengua. Y ambos se enfrentan al espíritu laico y centralista sobre el que se pretende edificar el nuevo Estado (Jacob, 1985, 1994; Orpustan, 1980; Itçaina, 2005). Paralelamente, y en un juego de espejos, la acción anticlerical de París se une a la negación total de una identidad y cultura local que se identifica con la fe y los principios anti-republicanos.

Para abordar este juego de alianzas y fracturas, debemos tener en cuenta que el proceso de construcción del Estado francés puede ser caracterizado como el más claro ejemplo de difusión de un nacionalismo secular:

El modelo institucionalizado de separación entre Iglesia y Estado, la formación de una cultura nacional secularizada, así como la privatización de la religión, combinan la formación del Estado-nación francés con un nacionalismo secular o laicista (que se concreta en) la identidad nacional (Spohn, 2003: 272).

Una perspectiva secular, y en ocasiones anti-religiosa, que se expresa desde la Revolución francesa..., en el nacionalismo francés. En última instancia, este laicismo, además de fundamentarse en la doctrina de Las Luces, se explica por el apoyo e influencia del clero respecto del Antiguo Régimen (Reiffer, 2003), así como por la originaria tradición anti-republicana de la Iglesia católica. Por eso, este nacionalismo secular se enfrenta a la realidad socio-comunitaria de Iparralde. Y aunque, como apunta Itçaina (2005: 226), la construcción estado-nacional apenas encuentra en Francia "un discurso global de contestación al Estado-Nación" –en contraste con la respuesta fuerista en el sur–, sí que existen resistencias sectoriales

[...] que se expresan en las reticencias cara a la uniformización del Código rural [...], disposiciones del Código Civil concernientes a la transmisión de la propiedad, a la política lingüística o a la circunscripción.

Concretamente, al comienzo de la Revolución, la Diócesis de Baiona regía en gran parte de los territorios bajo-navarros, además de los de Lapurdi. Por su parte, Zuberoa quedaba inscrita en el obispado bearnés de Olorón. De esta forma, el Prelado Bayonés Monseñor Villevielle es elegido como diputado por el estamento clerical de Navarra en las elecciones a los Estados Generales de Francia, recibiendo el mandato de velar por el mantenimiento de los fueros, privilegios y libertades de la provincia. A juicio de Desplat (1991), éste es uno de los inspiradores del Cuaderno de Dolencias navarro, en el que se reivindicaba el juramento del rey a sus vasallos y viceversa, recordando de esta forma el carácter constitucional y electivo de la monarquía navarra. Evidentemente, y a la luz de la evolución de los acontecimientos, esta posición dejaba al sacerdote en una situación delicada. Lo que se concreta en su exilio tras la negativa a aceptar la

constitución civil del clero en 1790. Pero con su salida de Iparralde –que se acompaña de muchos otros sacerdotes refractarios– se deja también vía libre para el nombramiento de eclesiásticos constitucionales, que sin embargo, van a sufrir en ocasiones el rechazo de parte de la ciudadanía vasca. La razón de esta desafección ciudadana al clero constitucional se encontraría, a juicio de Desplat, en un profundo conservadurismo religioso que, sin embargo, este no se atreve a extender al ámbito social y político. Pero, de lo que no cabe duda es que por su hostilidad hacia el mensaje revolucionario, el clero vasco

[...] se convirtió –sobre todo desde mediados del XIX– en el defensor de los valores de las derechas políticas, defendiendo la familia y el trabajo, e insistiendo sobre la irreductible diferencialidad de la identidad regional (Desplat, 1991: 74).

En este sentido, el clero se sirve del euskera como barrera para exorcizar los valores republicanos.

En sus manos, la lengua vasca se convertía en un instrumento de reacción clerical que politizaba a la población tras la influencia de los notables locales y las elites religiosas [...] La iglesia, a través de la manipulación de los elementos étnicos, garantizaba un predominio en el País Vasco que sobrepasaba el nivel de religiosidad de cualquier otra región (Jacob, 1994: 42).

Algo, por otra parte, que ya se intuía en los periodos inmediatamente posteriores a la Revolución, como refleja el "Informe del Comité de Salvación Pública sobre los idiomas", el "rapport Barréré":

Quiero hablaros del pueblo vasco. Ocupa la extremidad de los Pirineos Occidentales [...] Una lengua sonora e imaginada es observada como el punto de partida de su origen y herencia transmitida por sus ancestros. Pero hay sacerdotes, y éstos se sirven de su idioma para fanatizarles; (porque) ellos ignoran la lengua francesa y la lengua de las leyes de la República (Citado en Torrealdai, 2003).

Como se ve, el clero goza en ese periodo de una posición de fuerza con respecto a la administración del Estado. Estos últimos solo dominaban el francés, idioma todavía poco usado en el ámbito rural, mientras que los sacerdotes, por su conocimiento de ambas lenguas, se convertían en los únicos mediadores entre la realidad local (expresada en euskera) y las aspiraciones del centro (elaboradas en francés).

Además, como veremos a continuación, el sistema de sucesión vasco que garantizaba la unidad de la *etxea* otorgando la potestad de la herencia únicamente al primogénito, establecía un sistema de jerarquía social inerte, incentivaba la emigración vasca, y servía de "surtidor" de nuevas generaciones que engrosaban de "segundones" las filas del clero. En definitiva, se convertía en un instrumento evidente de control social conservador, posibilitando el establecimiento de una válvula de escape que garantizaba la estabilidad social, incre-

mentando indirectamente el peso específico del clero⁸. En consecuencia, no debe extrañar que estas elites religiosas se convirtieran en abanderados (interesados) del mantenimiento de la tradición sucesorial vasca, o de la enseñanza del euskera: en definitiva de las costumbres vascas, explicitadas políticamente en un modelo de organización asentado en las *Biltzarrak*⁹.

En consecuencia,

[...] la influencia del clero en la cultura vasca debe ser comprendida desde dos contextos: primero, como una relación orgánica que se desarrolla en Iparralde durante centurias; segundo, como una forma social y política de autoridad que se consolida ante la ausencia virtual en Iparralde de una estructura feudal o real de control, común en otras áreas de Francia, incluido el cercano Bèarn (Jacob, 1994: 48).

Esta cuestión, indudablemente, tiene que ver con el hecho de que la intrusión de la autoridad del Estado en Iparralde se mostrase de forma bastante incompleta que hasta la Tercera República (1870) (Jacob, 1994). Como recuerda Weber (1979), “se había creado Francia; ahora faltaba crear a los Franceses”; y para ello era necesario establecer una acción eficaz que se asentase sobre los pilares de la educación, el transporte, el desarrollo militar... y sobre todo en la transformación de las relaciones entre el Estado y la Iglesia para penetrar en una sociedad rural que “ignoraba” al Estado republicano, cuando no le era hostil¹⁰. Como resume Jacob (1994: 40):

El País Vasco en los primeros tiempos de la Tercera República ofrece un esquema estable de autoridad política y social que lo convierte en un bastión de conservadurismo religioso en el clima político anticlerical y radical de la nueva República. [...] (Pero) los temas étnicos se encontraban subordinados a los religiosos, y no existía movilización local más allá de la égida de la iglesia. La identificación entre la cultura vasca y la religión es la base de su potencia en este periodo. En consecuencia, cuando el Estado rompa el vínculo entre la cultura vasca y el catolicismo, la cultura vasca

8. Como señala JACOB (1994: 48), “la habilidad de la Iglesia y las leyes comunitarias para crear una válvula de escape a través de la cual el conflicto social y económico era controlado, servía para reforzar su propia autoridad y para mantenerla inmutable durante generaciones”.

9. En el caso de Lapurdi, su legitimidad se fundamentaba sobre la base de la “*costumbre*”, apoyándose en un Biltzar con poderes de gestión (tierras comunes, impuestos, comunicaciones). Este Biltzar se componía de delegados parroquiales -sin representación de la nobleza-, con lo que se configura como una suerte de Tercer Estado sin poderes legislativos ni judiciales (pertenecientes al Rey y al Parlamento de Burdeos respectivamente). De la misma manera, Soule -o Zuberoa- se rige por el principio de la costumbre. La organización del Tercer Estado se establecía en el *Silviet* (equivalente al Biltzar de Lapurdi), constituido por representantes de las diferentes circunscripciones y burgos. Por su parte, la nobleza y el clero se reúnen en la Corte de Orda, estableciéndose grandes conflictos entre ambas instituciones que precipitan finalmente la crisis de este modelo institucional. Por último, Baja Navarra conserva las estructuras de gobierno anteriores, organizándose en las Cortes de Navarra (o Estados Generales), entendidas como instancia de gobierno con capacidad legislativa hasta 1748. Estos Estados Generales, a diferencia de las otras dos provincias, aglutinan a representantes del clero, nobleza y tercer estado (GOYHENETCHE, 1999).

10. Si bien, como recoge ITÇAINA (2005), DE AGULHON (1979), no se deba subestimar el proceso de politización que se pone en marcha en el medio rural desde la II República.

se verá huérfana de una elite unificada, (incapaz de trascender) los tradicionales contornos de su movilización política contra el Estado.

No extraña, en consecuencia, que la administración del Estado comience a observar con preocupación esta situación, concretándose las primeras medidas tras la definitiva consolidación de la III República. Así, en 1901 se redacta el primer catecismo en francés, se rechazan las autorizaciones para las congregaciones y se les impide el derecho a la enseñanza. De igual suerte, el 11 de diciembre de 1905 se vota la ley de separación de la Iglesia y el Estado, en febrero se hace inventario de los bienes eclesiásticos, se expulsa a los estudiantes del Seminario Mayor de Baiona y se confisca el de Larresoro en 1906, de forma que sus miembros deben ser acogidos en Belloc. En cualquier caso, y más allá de ciertas reacciones furibundas, la Iglesia vasca se va acomodando a la situación, de forma que para verano de 1903 solo mantenían su postura intransigente 10 sacerdotes "refractarios". En definitiva, el clero se resigna ante la obligación de aceptar las medidas propuestas¹¹.

De esta forma, como apunta Arbelbide (1996), quien había sido el mayor aliado de la cultura vasca pasa a convertirse desde ese momento en un instrumento para su debilitación. Y es que, como subraya Itçaina (2005: 227),

[...] la disidencia había sido práctica, pero no ideológica. Si la mayoría del clero predicaba a favor de la integración francesa, no era más que para combatir desde el interior a un Estado anti-clerical. Así el discurso evoluciona de una incitación implícita a la insumisión, a una celebración del patriotismo francés, hasta llegar a la apología del sacrificio en 1914.

De esta guisa, el patriotismo francés comienza a impregnar los catecismos, que sirven de primera toma de contacto con el Estado para los jóvenes educados por la Iglesia:

¿Tienes compromisos con el pueblo? Sí, debo respetar a los dirigentes del pueblo, debo obedecer las leyes [...]. Los deberes más importantes para con el pueblo son: pagar los impuestos, defender al pueblo por necesidad y con sangre, votar a conciencia.

Estos son algunos de los compromisos cristianos que podemos rescatar del Catecismo de la diócesis de Baiona en 1950 (Arbelbide, 1996: 32). En consecuencia, el vasco, sobre el que la Iglesia ejercía un poder en muchos casos determinante, se encuentra ante una nueva disyuntiva:

[...] una cosa es no obedecer al Estado, vale; la Iglesia había hecho lo mismo hasta entonces. Pero, ahora, ¿se debe desobedecer a la Iglesia (que como hemos visto,

11. Sobre todo tras el concordato con la Iglesia firmado por Napoleón I, que aportaba recursos financieros para pagar el salario del clero, pudiendo el Estado, como contrapartida, tomar parte en el nombramiento de los regentes de cada diócesis.

en su catecismo obliga la obediencia al Estado)? Era negarse a sí mismos. Fueron tiempos difíciles (Ibid., 34).

Y es que, también para Arbelbide, los sacerdotes de la III República, si bien no serán republicanos en un primer momento, por el contrario, y ante todo, siempre serán franceses. De hecho, son capaces de obedecer al Estado más allá de sus propios intereses religiosos; aunque, sin embargo, muchos de ellos desobedezcan a sus superiores años después, negándose cumplir las ordenes recibidas sobre la necesidad de promocionar la enseñanza del euskera (Ibid., 35).

En definitiva, como recoge Itçaina (2005: 228), De Ford (1993), entre las elites revolucionarias de comienzos del siglo XX, la nación republicana se había modelado, además de gracias a la memoria revolucionaria y a la apropiación del nacionalismo por parte de la Nueva Derecha de los años 1890, también de la mano de la “preeminencia del conflicto religioso como el hecho principal de la vida política y cultural francesa”. Así, los furibundos ataques de la Iglesia y de las elites conservadoras entre 1890 y 1914 son dirigidos contra el legislador “anticlerical”, pero de ninguna manera condenan el Régimen: “una vez que el principio republicano es aceptado (...), no será puesto en causa, distinguiéndose (por ejemplo en el semanario conservador *Eskualduna*) esta adhesión de la crítica”.

Pero, siguiendo a Itçaina (2005: 229-230),

[...] la centralidad del argumento religioso en el debate político va a dotar a esta integración de una dimensión particularista: la Iglesia acepta el Régimen sin que, sin embargo, asuma una concepción individualista de la ciudadanía. Si el voto era legitimado por el clero, no lo era tanto como expresión de una voluntad individual sino bajo una forma comunitaria y contestataria [...].

La implicación política del clero bajo la III República tiene como efecto hacer aceptar el principio de la participación electoral como rito cívico. El voto deviene en obligación moral, la abstención en pecado.

De forma que, paradójicamente “la actitud de hostilidad hacia el Régimen (...) refuerza la legitimidad de los ritos de participación”. Más aún, sienta las bases de un “voto comunitario”, en el que “la naturaleza del mandato se aleja de la representación libre: es una agregación de intereses, enmascarado por el discurso sobre la representación identitaria de los vascos creyentes”. Se sientan, así, las bases para la “sacralización del clientelismo”.

Un elemento determinante este, ya que, cuando a caballo entre el siglo XIX y XX, la administración del Estado trate de hacer acto de presencia de forma fáctica en este territorio por primera vez –compitiendo así con el anterior modelo de relaciones univocas entre el clero y la ciudadanía...–, sin embargo, todavía no podrá asumir un papel preponderante. Debe valerse de otros actores claves en Iparralde: los notables, cuyo terreno para consolidarse había sido abonado por la politización de la Iglesia.

2.3. El modelo notabiliar y la traducción cultural

Como bien es sabido, el sistema de organización centralizada del Estado francés genera un modelo de desarrollo económico y de control político que fluye de los respectivos centros estatales, regionales y departamentales a las diferentes circunscripciones, comarcas y municipios. De esta forma, a medida que decrece el peso de la Iglesia en Iparralde, una serie de actores van a convertirse en la elite mediadora entre el centro y la periferia, posibilitando la implementación local de las decisiones tomadas a nivel nacional. Pero, estos notables no solo facilitan una relación de dominación, sino que son la piedra angular de la interacción e imbricación de los dos ámbitos (locales y nacionales). El notable se configura, en consecuencia, como el mediador entre el centro y la periferia. Pasa a ser el instrumento que coordina unas políticas planificadas desde fuera del territorio, pero implementadas directamente en el terreno local gracias a él.

Más allá de los notarios, médicos y demás "ciudadanos ilustrados", determinados cargos electos asumen un papel esencial en esa tarea. Así, el electo local se ve condicionado por el límite temporal que marca su reelección: debe conservar obligatoriamente el contacto directo con su electorado, obteniendo resultados en el corto plazo. O dicho de otra forma, si quiere preservar la confianza que le permite obtener el puesto de diputado, consejero general o alcalde, este debe asumir forzosamente la cultura política de "sus ciudadanos". Esta doble relación del electo con su medio y con el Estado le obliga a realizar un discurso dual: realista en los círculos de toma de decisiones, y empático con el medio (Fourquet, 1988): un medio conservador y euskaldun, mediatizado durante décadas, como hemos visto, por la Iglesia.

Pero, además del temporal, el límite territorial de su "feudo" también condiciona su acción. "El electo local es electo de su circunscripción electoral", de manera que su horizonte espacial se reduce al "coto de caza", o como mucho a los territorios sobre los que, indirectamente, puede influir. Según Fourquet (1988), teniendo en cuenta la falta de reconocimiento institucional de Iparralde, este es otro elemento que determina la incapacidad local para poner en marcha estrategias políticas para un territorio inexistente como Iparralde. Así, el notable será vasco, pero no será electo de Iparralde, sino de la costa o del interior, de tal o cual cantón o municipio. De tal suerte que, habida cuenta de la falta de reconocimiento institucional local, el territorio vasco se evapora a los ojos de la ciudadanía. Iparralde se fragmenta en un puzzle cuyas piezas dejan de encajar durante décadas.

En cualquier caso, con su cercanía a la ciudadanía local, asumiendo su cultura, y con su prudencia en el centro, admitiendo sus directrices, el notable (electo) se convierte en un nexo de unión para garantizar a la población el desarrollo local, y al centro su control en la periferia: todo ello a través de un modelo de rela-

ciones clientelares que le posibilita mantener una posición política privilegiada en el escenario político local, en ocasiones durante décadas.

Porque este gran electo también es mediador entre dos formas sociales presentes en el hexágono: la tradicional y la moderna. Como apunta el profesor Jaurreguiberry:

[...] éste continúa perteneciendo a la sociedad tradicional y participa del funcionamiento de la comunidad. Conoce desde dentro sus prácticas, sus creencias y sus formas de ser. Pero está, así mismo, integrado en la sociedad moderna. Comprende sus compromisos y sus reglas. [...] Gracias a los notables, el Estado se acomoda a las tradiciones locales y las comunidades locales al Estado moderno [...]. El notable es un traductor intercultural: adapta las demandas locales a las reglas de funcionamiento institucional nacional, y traduce las expectativas del Estado en términos comprensibles a la mentalidad tradicional (1994: 46).

O dicho de otra forma, la expresión del poder local tras la Revolución hace del Estado una entidad “a la vez cercana y lejana, a la vez material e inmaterial, a la vez visible en invisible” (Bidart, 1991b: 44). Una dualidad en cuyo epicentro se encontrarían estos notables, mediando entre los dos polos sobre los que se asienta la evolución del mundo rural vasco; “la historia de unas relaciones complejas, móviles, a menudo tumultuosas entre dos lógicas” (1991b:45): (a) la de un Estado que comienza a asumir las funciones desarrolladas hasta entonces por la Iglesia –como el registro de nacimientos y defunciones–, que posibilita la organización de la expresión política a través de las elecciones, y “que hace del control de la institución municipal la apuesta central de las luchas políticas intra-comunitarias”; y (b) la lógica “comunitaria que inspira el sistema relacional inter-individual (el mantenimiento del uso del derecho del primogénito, del vasco como lengua de comunicación social, de las relaciones de vecindad...)”. Dos polos con los que el gran electo debe lidiar.

Por esta razón, muchos de los notables van a manifestar en un primer momento cierta apertura hacia la cultura y tradiciones vascas (sobre todo, como apunta Larzabal –2005: 240–, cuando se instaure el sufragio universal), hasta que la crisis identitaria haga innecesaria esta pose, de forma que pasen a abrazar, en la mayor parte de los casos, el discurso jacobino que fluye desde París.

Pero la evolución del contexto complica aún más la pose vasquista de los electos de Iparralde. Así, el desarrollo económico que tiene lugar en Francia se concreta en el País Vasco en un (relativo) proceso de industrialización en la costa, y en la transformación de las relaciones productivas en el entorno rural. Además, la propia configuración geoterritorial que posibilita la evolución del litoral relega al interior a una situación de infra-desarrollo¹², amplificándose los efectos

12. La suavidad de los Pirineos en la costa convierte a la provincia de Lapurdi en un eje estratégico en las comunicaciones entre España y el resto de Europa. Por el contrario, en el interior se alcanzan cotas cercanas a los 1.000 metros de altitud, con lo que el nivel de aislamiento –sobre todo en Zuberoa– es mayor.

desestructuradores de la modernización sobre la identidad en el interior del País Vasco.

Paulatinamente, las tradicionales relaciones de poder se trasforman. De anteriores "familias de notables" –algunas de las cuales se apoyaban, además de en el conservadorismo, en la identidad vasca para mantener su dominio en la sociedad–, poco a poco se pasa a una estructura centrada en "partidos de notables" que tratan de movilizar a la población a partir de principios ideológicos y políticos que ahora se explican en clave estatal –y por tanto no local–. De esta forma, conectando con la tradición católica-conservadora anterior, Iparralde se convierte en un terreno abonado para el desarrollo de la derecha: fundamentalmente la democracia-cristiana (UDF), y en menor medida –hasta la V República– el Gaullismo (RPR) (Izquierdo, 1998 y 2001).

2.4. Movilidad y crisis del modelo inerte de reproducción social

En última instancia, la Revolución habría sentado las bases del proceso de modernización exógeno en Iparralde. Hasta ese momento, como nos recuerda Bidart (1991a, 42)

[...] el principio comunitario que rige las unidades sociales vascas está centrado sobre un dispositivo fundamental que asegura su reproducción, el derecho del primogénito.

Este no solamente instituye una relación económica –el mantenimiento del carácter indivisible del patrimonio–, sino que crea generalmente una relación de poder: la dominación de los primogénitos sobre los hermanos menores, con los beneficios materiales y simbólicos que los acompañan. La transmisión de una generación a otra del patrimonio familiar en su totalidad [...] imprime al paisaje económico y social de la comunidad unos rasgos de estabilidad, de inercia que solamente pueden turbar las eventuales protestas de los hermanos menores.

Sin embargo, siguiendo a Bidart (1991a: 45-48) la supresión de este derecho del primogénito tras la Revolución introduce en la sociedad vasca el conflicto y el cambio social: surgen expectativas de movilidad social que se insertan en

[...] el corazón de las estrategias educativas familiares, transformando las relaciones sociales tradicionales y haciendo acceder en los ambientes campesinos a nuevas elites detentadoras de un capital cultural (en la mayor parte de los casos notables a los que hemos aludido) con el deseo de convertirlo en capital económico.

Un proceso, que a juicio de este profesor, "corresponde a la transformación de los mecanismos de reproducción identitaria (siendo la desvasquización uno de los índices más significativos)". En definitiva, con la eliminación de las bases tradicionales de la estabilidad familiar (y social) vasca, se abre la espita de una movilidad económica cuyo referente es el centro parisino y la cultura de él ema-

nada. Se hace necesario, en consecuencia, un travestismo identitario en los padres y madres de Iparralde, que se concreta en la transmisión unívoca del sentimiento de pertenencia (francés) y su lengua para sus hijos e hijas.

Expectativas de movilidad / ascensión social y sistema de mediación comunitaria que van de la mano, como reflejan las últimas notas que nos legó Manex Goyhenetche (2005: 56), ya que paulatinamente va emergiendo una elite buscada por las autoridades gracias al aumento de los fondos prefectorales, sustentada en la fortuna, la carrera militar o administrativa y el prestigio social, con el objeto de que sirva de intermediaria entre la población y la administración. Un proceso que se traduce en la formación de una "lista de notables comunales", concentrada esencialmente en el cuerpo de electores censitarios, que "ejercen una influencia social, económica y política determinante en el mundo rural del siglo XIX...".

Un mundo, el rural, que comienza a integrar un sentimiento de inferioridad de su cultura e identidad...

En conclusión, debemos subrayar, por sus implicaciones, el hecho de que la modernidad en Iparralde sea importada, que no surja de la propia realidad local, sino que fluya desde París a la periferia vasca (Jaureguiberri, 1994).

De forma que volvemos de nuevo al papel de la modernidad como clave para la comprensión del surgimiento del nacionalismo. Por eso, por la externalidad de esta dinámica en Iparralde, podemos entender mejor por qué, a diferencia de Bizkaia o Gipuzkoa, el nacionalismo que se consolida en "el norte" no es el vasco, sino francés. Gellner (1998) subraya el papel del desarrollo de las economías modernas industriales en el nacimiento del nacionalismo. De la misma forma, considera que las sociedades más igualitarias –en las que los individuos pueden participar en los procesos políticos de forma directa– son las que generan la estructura de plausibilidad que posibilita la eclosión y difusión del discurso nacionalista. Por tanto, aunque puedan existir expresiones nacionalistas antes de la época moderna (Smith, 2000), parece evidente que a partir de ese momento resultan más eficaces. Pero, el único nacionalismo que puede adecuarse en Iparralde a las nuevas condiciones modernas, para que sus ideas sean incorporadas por parte de la ciudadanía en su inconsciente colectivo, es el Francés. Un nacionalismo que, como veremos a continuación, es cimentado definitivamente por la acción objetiva, fáctica, del Estado.

En definitiva, (a) la inexistencia de elites capaces de elaborar un discurso político diferencial como consecuencia de la perifericidad de Iparralde se une a (b) la crisis de las elites religiosas que instrumentalizaban para sus intereses a la cultura vasca, (c) a la consolidación de un sistema clientelar que fluye de París a la periferia vasca a través de unos notables mediadores entre la tradición y la

modernidad y (d) a la introducción de un sistema de movilidad social que aparca, por su “ineficacia”, los elementos culturales y lingüísticos diferenciadores de los vascos. Se sientan las bases subjetivas para que la máquina Estatal pueda hacer creíble en la mente de los y las ciudadanas de Iparralde su pertenencia a una nación que habla francés, y que como mucho... mantiene sus “particularismos”.

3. LA MAQUINARIA DEL ESTADO

Salta a la vista que el doble proceso de construcción de la Sociedad y Comunidad nacionales necesarias para que cristalice la idea Estado-nacional se fortalece en Francia a consecuencia de las implicaciones prácticas e ideológicas de la Revolución.

3.1. El modelo de construcción nacional en Francia

Pero antes de abordar la forma en que el Estado revolucionario acomete la ordenación territorial de su poder, debemos detenernos brevemente para comprender la base ideológica sobre la que se sustenta.

Dicho de otra forma, la caracterización del control político del poder ejercido sobre el territorio permite acercarnos al análisis de los Estados. Así, el primero de los modelos que se asume históricamente es el unitario, y nace con la instauración del absolutismo en el espacio geográfico de las naciones imperiales marítimas entre las que se encontraba Francia. En estos territorios, la formación del Estado, que requería de la ausencia de una densa concentración de ciudades poderosas, fue tanto más fácil cuanto más alejado se hallaba de la Contrarreforma Católica. En cualquier caso, según el profesor Seiler (1999) la configuración del Estado francés puede caracterizarse como una construcción por dominación, de tal forma que para edificarlo

[...] se utilizó el monopolio de la coacción física legítima en sentido weberiano. Se trata en consecuencia -señala- de un modelo de construcción en el que el Estado es el centro que instruye lo social.

Elemento este que configura a Francia como un Estado “fuerte” en el que apenas existe espacio para la sociedad civil tras la eliminación de las formaciones corporativas que le son propias (Tocqueville, 1982).

Como decimos, hemos de tener en cuenta que el Estado no abarca la totalidad de la vida social y económica en las sociedades occidentales. Queda una esfera de acción independiente, la de los individuos y las asociaciones privadas. A pesar de todo, la frontera entre el Estado y esta sociedad civil es difusa, lo que nos obliga a distinguir entre dos modelos de sociedades: las de *Estado Fuerte*,

en las que este se concibe por encima y separado de la sociedad civil, proporcionando estructura para ella; y las de *Estado Débil* en las que este es más sencillo, más limitado y se funde en la frontera con la sociedad civil misma (Keating, 1996). Ambas configuraciones estatales van a ser causa y a su vez consecuencia de dos bases teóricas. Así el pensamiento de Locke, que planteaba un Estado nacido para preservar a la sociedad defendiéndola de sus peligros, encaja y promueve el modelo anglosajón de Estado débil. Por el contrario, el pensamiento roussoniano, basado en la “voluntad general” que surgía para regenerar una sociedad corrompida por la desigualdad de las fortunas, es asumido por los revolucionarios franceses y, paralelamente, traducido en una fuerte centralización estatal (Letamendía, 1997). En este sentido, Francia es quien mejor representa el modelo de Estado fuerte, con su tradición de centralizada como expresión principal de la nación y su unidad. Principio de unidad que tuvo sus raíces en el absolutismo que había triunfado –en la mayor parte de Francia, aunque en menor medida en Iparralde– frente a los intereses particularistas y locales, pero que es llevado mucho más allá, siendo dotado del discurso de la legitimidad democrática por los regímenes posrevolucionarios.

De esta forma, el cruce del modelo unitario con el fuerte –que se ejemplifica en Francia– establece una forma de Estado en el que la pertenencia a la comunidad nacional está abierta a los que viven en un territorio, donde todos son iguales ante la ley. Las libertades individuales se convierten en el centro, y precisamente a consecuencia de la doctrina de la soberanía popular no se consideran legítimas las formas de acción colectiva que no pasen por el Estado-nación. La tradición roussoniana dota de un contenido cívico al nacionalismo francés, en la medida en que tiende a partir del individuo para edificar la nación; pero posibilita una concepción que no deja espacio intermedio entre estas dos realidades: no hay lugar para una autoridad intermedia entre el Estado y el individuo, ambos fundidos en la idea de “pueblo”, “nación”, o “la universalidad de los ciudadanos franceses”¹³. La democracia significa, por tanto, unidad nacional, centralización y uniformidad (Keating, 1996). Y un idioma único, como vemos en el Informe Gregorie sobre la “necesidad de destruir los *patois* y universalizar el uso de la lengua francesa”. Un texto de 1794 en el que tras una extensa argumentación económica, cultural... se concluye “que la unidad del idioma es una parte integrante de la Revolución” (citado en Torrealdaí, 2003: 27).

13. BELLO (1991) realiza una interesante reflexión en torno al nivel “democrático” de los periodos inmediatamente posteriores a la Revolución, tratando de observar hasta qué punto la práctica revolucionaria respondía o no a las tesis de Rousseau. Así, observa las diferentes definiciones de la soberanía popular en las constituciones que median entre 1789 y 1794. Tras destacar las tres delimitaciones terminológicas que hemos apuntado (pueblo, nación y universalidad de los ciudadanos franceses), intenta poner en evidencia las constricciones liberales que a lo largo del proceso reducen el número de ciudadanos portadores de la soberanía popular a partir de ciertos límites materiales (propiedad, renta...).

Como apunta Laborde (2001) esta cuestión está íntimamente ligada con los principios identitarios de la libertad, fraternidad, igualdad y laicidad desde los que se erige el nuevo Estado tras la Revolución. Así, *libertad* implica auto-determinación racional desde el ejercicio de la autonomía individual:

[...] desde Descartes a Sartre, a través de Voltaire y Benda, los intelectuales franceses han tomado esta cuestión como paradigma que posibilita al ser humano la capacidad de decir no, de usar las facultades racionales para superar las tradiciones y prejuicios.

Las ligazones particulares son atributos contingentes de la identidad individual y, por lo tanto, la dignidad humana se liga con la emancipación de las limitaciones culturales. Desde este punto de vista, continúa Laborde, la razón de ser de la educación republicana, tal y como se elabora desde la perspectiva revolucionaria, es aportar al niño unos elementos críticos esenciales para ejercer derechos asociados con la libertad de autonomía. De forma que la función de la escuela no es garantizar el respeto de las particularidades culturales, sociales o étnicas, sino tratar que este niño sea capaz de desarrollar su autonomía, permitiéndole distanciarse de sus afiliaciones originales. Se separa, así, la adscripción cultural (diferente a la estatal) de la esfera pública, como forma de garantizar la igualdad (o uniformidad) en el tratamiento de los individuos.

De hecho, el término *igualdad*, como recoge Laborde de Schnapper, remite a una concepción según la cual las diferencias culturales no son importantes para la esencial unidad humana. Como consagra la Declaración de Derechos del Hombre de 1789, esta unidad demanda que los individuos sean respetados "sin distinción de origen, raza o religión". Así, las políticas estatales deben tratar de reducir las desigualdades estructurales, más que contribuir a la creación de la diferencia cultural a través de políticas de acción positiva y de atribución de derechos especiales a comunidades particulares. De forma que la concepción de *fraternidad* acaba remitiendo también a la visión de la República como comunidad pública de similares, más que comunidad privada de "otros". En última instancia, los ciudadanos deben ser capaces de dejar tras de sí los intereses privados y sus identidades particulares para promover el bien común.

Estos tres pilares, en última instancia, se resumen en el principio de la *laicidad*. Y aunque en primera instancia este remitía a la necesidad de diferenciación entre Iglesia y Estado, ha acabado refiriéndose finalmente a la separación entre la esfera pública y la privada. En definitiva, en la ideología republicana actual, esta esfera pública –en nombre de la autonomía, de la igualdad de respeto, de la solidaridad cívica– debe permanecer neutral respecto de las prácticas sociales privadas, incluidas la religión, los estilos de vida y las preferencias culturales (Laborde, 2001).

[...] aunque las ascuas humeantes de los incendios de los suburbios de Paris, Toulouse, Marsella, Saint Denis lo contradigan... hasta el punto de que Chirac haya reco-

nocido “errores” en el desarrollo de una identidad francesa sustentada en los cuatro pilares a los que hemos aludido...

3.2. La organización territorial del Estado

En paralelo, a medida que avanza la Revolución se profundiza en el carácter contradictorio de la nueva democracia que se alumbra. Sieyes, asumiendo la teoría del Contrato Social de Rousseau identifica la nación con el pueblo francés, no desde un punto de vista étnico sino social. Una concepción universal de la ciudadanía que, como hemos visto, exige el abandono de las particularidades locales y religiosas para alcanzar la igualdad. Sin embargo, esta concepción extensa de la ciudadanía republicana se ve limitada en la práctica desde dos puntos de vista. Así, como señala Letamendia (1991: 152):

[...] la respuesta del Abate Sieyes en el panfleto [...] ¿Qué es el Tercer Estado? [...] funda el orden censitario de las democracias burguesas del siglo XIX [...]. El Estado -continua- es una empresa cuyos accionistas son los ciudadanos propietarios [...] Si bien la base de la pirámide es relativamente amplia [...] las referencias teóricas a la igualdad quedan rotas en mil pedazos al establecerse la equivalencia entre el voto y la propiedad¹⁴.

De la misma forma, el problema de los mandatos políticos se sitúa pronto en el centro del debate sobre los principios políticos de la nueva constitución.

Rechazando estrictamente todo mandato para los diputados, la Asamblea descarta de una vez por todas la idea de que la voluntad general de la nación podría formarse fuera de su representación política, a saber, la Asamblea misma. La soberanía, según este pensamiento, no es delegada a los diputados por el pueblo o los electores, sino que se forma en el seno de la Asamblea de diputados que son los representantes del pueblo porque se constituyen en parte representativa y no porque fuesen mandatarios (Geiger, 1990: 148).

Por ello, para descartar la idea de un mandato político que significase una expresión particular, parcial, de la soberanía del pueblo, la primera constitución de 1791 sentencia que “los representantes nombrados en los departamentos no serán representantes de un departamento particular, sino de la nación entera y no se les podrá dar ningún mandato”. Esta cuestión, evidentemente, se explicita en la acción política de los diputados de las minorías de Francia, anulando la posibilidad de expresión política periférica en el corazón legislativo de la República. De esta forma, vemos cómo la práctica Revolucionaria limita el principio de la igualdad y de la democracia representativa; lo que no es incongruente con que, en su nombre, se levante el aparato territorial de Estado más centralizado de Europa.

14. Para un análisis detallado de las implicaciones de este modelo censitario en el sistema político de Iparralde durante el XIX ver Larzábal (2005).

Esta concepción de la democracia, en consecuencia, impregna la praxis de los nuevos administradores del Estado, hasta tal punto que la eliminación de las particularidades locales se convierte en la esencia sobre la que se levanta la nueva configuración territorial de un poder para el que no hay espacio entre el ciudadano y la soberanía nacional emanada de estos y representada en la Asamblea Nacional. Así, el responsable del Comité encargado de la redacción de la nueva Constitución será tajante, al afirmar como,

[...] todo el mundo sabe cuánto en un vasto imperio importa para la uniformidad de la administración, la buena vigilancia de los administradores, la facilidad de los gobernados, el tener divisiones del territorio más o menos iguales y una extensión calculada sobre la que conviene al mejor ejercicio de los diferentes poderes.

En paralelo, el modelo de construcción del Estado francés combina este racionalismo matemático con la *eliminación de los "cuerpos intermedios"* existentes entre el centro detentador del "poder legítimo" y la ciudadanía. Se trata, en definitiva, de trascender las antiguas estructuras políticas y administrativas existentes en Francia, y que en el caso vasco se concretaban en una serie de organismos provinciales propios (Goyhenetche, 1999). Para ello se ordena el nuevo Estado en base a departamentos, siguiendo una lógica claramente instrumental que no solo no respeta los límites culturales de las colectividades históricas, sino que se establece, conscientemente, tratando de evitar cualquier similitud con las demarcaciones del pasado. El objetivo, sin duda, es "destruir el espíritu de la provincia, que no es en el Estado más que un espíritu individual" (citado en Geiger, 1990).

Por ello, el criterio utilizado para delimitar las nuevas estructuras institucionales –los departamentos– entra dentro de esta lógica pretendidamente objetiva; de forma que solo se consideran las vías de comunicación de la época para la demarcación de estas entidades. Así, se establecen sus límites calculando que nunca fuese mayor de una jornada el tiempo necesario para que un ciudadano llegase a caballo desde cualquier punto del Departamento hasta su ciudad principal (Loughlin, 1999)¹⁵.

Este proceso de reordenación se concreta en Iparralde en dos actos. Primero: la abolición de los organismos provinciales de Lapurdi, Zuberoa y Baja-Navarra la

15. El departamento se configura desde sus orígenes revolucionarios como una figura administrativa cuya función es facilitar el control del aparato estatal en todo el territorio a través de la figura de los Prefectos. Estos representantes del Estado, delegados del poder central, se encargan del cumplimiento de la legislación nacional en la periferia y sirven de mediadores entre París y los actores locales. Para ello se divide al departamento en varias estructuras desconcentradas, marcos en los que se instauran las diferentes sub-prefecturas departamentales. De esta forma, desde la lógica local, el departamento es actualmente un organismo descentralizado, y se dirige por el Consejo General; pero desde la perspectiva nacional también es una estructura desconcentrada -mecanismo de territorialización de la política estatal en la periferia-, y los servicios del Estado son pilotados por el prefecto departamental y sus respectivos sub-prefectos (Moureau, 1999; Iriondo, 1997).

noche del 4 de agosto de 1789. Segundo: la integración posterior de las provincias vascas en un nuevo departamento junto a los territorios occitanos del Bèarn.

Así, tras la abolición de las antiguas instituciones, los “representantes vascos” ante el Estado, dirigidos por el diputado labortano Dominique Joseph Garat, proponen la creación de un departamento que integrase a Lapurdi, Behe-Nafarroa y Zuberoa en un último intento por salvaguardar la unidad de un espacio común que consideran definido por la *costumbre* y la cultura (Chaussier, 1997). En realidad, con esta petición se presentan las condiciones de los representantes locales para la aceptación del nuevo orden institucional que plantea París: ante la política de hechos consumados que suponía la abolición del marco institucional, las elites vascas tratan de condicionar su pérdida de privilegios y autonomía a la puesta en marcha de una institución que reconociese la especificidad local.

Sin embargo, el sustrato cultural que sirve de fundamento a estas reivindicaciones territoriales (Chaussier, 1997) choca con la inspiración racionalista, geométrica y matemática del proyecto de ordenación que propone el nuevo Estado. De esta forma, el 12 de enero de 1790, se rechaza la propuesta de los diputados vascos, pasando las provincias históricas de Lapurdi, Baja-Navarra y Zuberoa a intergrarse junto al Bèarn en el Departamento de Bajos Pirineos. Desde ese momento, Iparralde deja de existir institucionalmente; condición para que se (des)configure como una realidad “etérea” para el conjunto de la ciudadanía, retroalimentando así la crisis de una identidad que carece de expresión institucional.

Tras el triunfo de la Revolución Francesa y la abolición de las instituciones vascas, el departamento de Bajos Pirineos divide en cinco *arrondissements*¹⁶, dos de los cuales aglutinan los territorios históricos: el primero unifica la mayor parte de los municipios de Lapurdi, y el segundo los de Zuberoa y Baja Navarra. Sin embargo, el departamento se reordena a partir de 1926 en tres nuevos organismos desconcentrados:

- Por una parte se amplía el de Baiona hacia el interior (con lo que absorbe los cantones de Baigorri, Donibane Garazi, Iholdi y Donapaleu).
- Por otra parte, las comarcas de Maule y Atharratze –pertenecientes anteriormente al *arrondissement* de Maule– se unen a otras del Bèarn en la nueva institución con capital en Oloron.

16. A diferencia de las estructuras descentralizadas (regiones o departamentos), las estructuras desconcentradas son mecanismos de territorialización del poder del Estado a escala local. Por ejemplo, un *arrondissement* (circunscripción) es el marco de actuación de un sub-prefecto o sub-delegado del Gobierno. Por el contrario, la región y el departamento presentan actualmente un doble carácter, ya que además de ser la escala de intervención de los prefectos, también son organismos descentralizados con su propio gobierno (Iriondo, 1997; Moreau, 1999).

De esta manera, Iparralde pasa a depender de dos sub-prefecturas: la de Baiona y la de Oloron. Por tanto, hasta 1997¹⁷ el País Vasco carece de existencia administrativa, estando integrado junto al Bèarn en un departamento, y dividido internamente en dos estructuras desconcentradas.

Sobre la base de este modelo se ordenan no solo los diferentes servicios del Estado, sino también gran cantidad de estructuras privadas. A este respecto, resulta interesante hacer notar los efectos de la decisión que toma la Cámara de Comercio e Industria de Baiona (CCI), por la que se escinde en 1945 en dos organismos consulares –uno en Pau y otro en Baiona– en buena lógica con su apuesta por la creación de un departamento Pays Basque. Sin embargo, como veremos, a causa del marco administrativo, esta deja de controlar la provincia de Zuberoa, que al pertenecer a la subprefectura de Oloron se integra en la recién creada CCI bearnesa. Por poner otro ejemplo, cuando medios de comunicación como Sud-Ouest comienzan a publicar ediciones locales hace un par de décadas, estos asumen el modelo territorial definido por el Estado, con lo que Zuberoa queda al margen de la sección Pays Basque (Ahedo & Dolosor, 2003)¹⁸.

En definitiva, esta inexistencia y división local se une a otros elementos que determinan la profunda crisis identitaria a la que se ve sometida la ciudadanía de Iparralde y que se hace evidente en la primera mitad del siglo XIX, asociados directamente al proceso de construcción del Estado: lengua común, educación, armada y desarrollo económico son los engranajes que el Estado instrumentaliza para integrar a los ciudadanos vascos al discurso y la praxis republicana.

3.3. La unificación lingüística

[...] Dejar a los ciudadanos en la ignorancia de la lengua nacional es traicionar a la Patria. Es dejar que el torrente de Las Luces se envenene o se obstruya en su curso (Rapport Barréré, citado en Torrealdai, 2003: 21).

17. En 1997 se configura el *pays* Pays Basque, que supone el primer reconocimiento administrativo al territorio vasco. Sin embargo, esta figura, que también se aplica a otros territorios de Francia, carece de competencias. Por esta razón, su puesta en marcha pasa desapercibida en Iparralde.

18. Ciertamente, la especificidad de Zuberoa ha sido subrayada por la mayor parte de los autores que se han acercado a este territorio. Al margen de la más que evidente diferencialidad lingüística suletina, lo cierto es que estos territorios van a gozar de un desarrollo que se explicita, por ejemplo, en una serie de tradiciones culturales que les son propias y que tienen su origen en los rasgos históricos de esta provincia. De igual manera, encontramos una tradición de cooperación comunal en ocasiones diferenciada de la del resto de Iparralde. Un modelo, en parte autónomo, que se hace más evidente en la medida en que la costa comienza a asentar un cierto desarrollo industrial ligado al puerto de Baiona primero, y terciario -vinculado al turismo- después, mientras que esta provincia del interior mantiene sus pautas productivas, centradas esencialmente en el ámbito rural y una industria tradicional.

Como apunta Izquierdo "a lo largo de todo el siglo XIX hasta el comienzo del XX, Francia trata de asegurar su dominación gracias al desarrollo de la ideología republicana" (1998: 49). Sin embargo, ya antes, con el Renacimiento,

[...] la lengua (había devenido) en objeto de interrogación, aunque su finalidad no fuera siempre científica. (De esta forma,) se distinguen dos tipos de lenguas: las nobles y las vulgares.

Así, para Bidart (1991b: 146-147), durante todo el siglo XVII, teniendo en cuenta la emergencia del nacionalismo, el centralismo y el etnocentrismo, se consolida una oposición que más allá del dualismo anterior (noble / vulgar), se asienta a su vez sobre la lógica, también binaria, de idioma "civilizado / bárbaro". En consecuencia, la nobleza trata de consolidar su peso social, dañado por la pérdida de influencia económica, "exacerbando su autoridad en el plano cultural". Contexto que explica un trabajo de "depuración del lenguaje" que privilegia el "bel usage", es decir, el de la Corte. Finalmente, con la ideología de "las Luces", la idea de,

[...] la Lengua-Nación conoce su primera formulación en la Enciclopedia [...]. Se debe dejar al "poblacho" en la ignorancia, y disponer se sus propios recursos lingüísticos que son los "patois": ésta es la perspectiva de Voltaire y los enciclopedistas, en la que el término lengua no remite solo a una forma de lenguaje en un país civilizado, sino que entiende las otras como "patois" que se han abandonado al populacho (Bidart, 1991b: 147).

Y si bien parece cierto que no puede identificarse el comienzo de la construcción del aparato estatal con la Revolución (ya que la Monarquía ya había iniciado mucho antes un proceso de centralización y había sedimentado entre las clases aristócratas y burguesas un cierto sentimiento de pertenencia a la nación) también parece claro que en estos periodos previos, el afrancesamiento de las masas no era una preocupación para los mandatarios reales. Se trataba de cooptar a las elites que accedían a los puestos administrativos.

Pero, para la República emergente tras la Revolución;

El pueblo es percibido como una masa a la que hay que civilizar, iniciar en los principios revolucionarios. Y la concreción del trabajo de civilización del pueblo se va a ilustrar en la Nación, ideal político de un pueblo que ha alcanzado la claridad de ideas. En este sentido, la Revolución de 1789 opera un cisma en el uso del concepto de nación: el pueblo no es como en el tiempo de los romanos una etnia superior que dicta su ley a las naciones bárbaras [...], sino que es la nación la que es soberana porque ha conquistado las libertades políticas para cada uno de sus miembros, teniendo el deber y el derecho de hacer un llamamiento al resto de los pueblos para seguir su ejemplo. Así, la política lingüística de los actores de 1789 tendente a imponer el francés -lengua del progreso- pasa a ser una condición indispensable para la construcción y afirmación de la nación francesa (Bidart, 1991b: 148)¹⁹.

19. Además, BIDART (1991b: 149) apunta el significativo cambio que opera la burguesía, reemplazando el "bel" uso por el "bon" uso.

Como decimos, el instrumento más adecuado para la construcción de la Comunidad Nacional es la unificación lingüística, y los informes del Abate Gregorie sobre la necesidad de eliminar los patois y universalizar el uso de la lengua francesa son reflejo del carácter voluntaristamente uniformizador que asume el modelo revolucionario:

[...] el federalismo y la superstición hablan bajo-bretón; la emigración y el odio de la república hablan alemán; la Contrarrevolución habla italiano y el fanatismo habla vasco. Rompamos estos instrumentos de dominio y error.

Y es que, como recoge Bidart (1991b: 150):

Mientras que los enciclopedistas veían en el Francés "la lengua de la capital" y en los idiomas de las zonas rurales, *patois*, la Revolución identifica el francés como "la lengua nacional" y los otros idiomas como producciones feudales. El remplazamiento de la fractura capital / mundo rural (dimensión geográfica) por la fractura nacional / feudal (dimensión histórica) subraya el cambio en la posición de la cuestión lingüística: la erección de la lengua en institución política.

En cualquier caso, en Iparralde, en un primer momento no parece que las autoridades revolucionarias vinculen directamente el uso del euskera con posturas feudalistas. Más bien al contrario, el *Rapport Barréré* subraya la existencia de un fermento de civismo republicano en el País Vasco, aunque denuncie el activismo ideológico del clero contra la república (de ahí, apunta Bidart, que el euskera se vincule premeditadamente con el fanatismo, pero no con la contra-revolución o el odio a la República)²⁰.

Veamos, pues, la descripción de Barréré sobre Iparralde:

En otra extremidad de la República hay [...] un pueblo de pastores y navegantes, que jamás ha sido esclavo [...], que el Cesar no pudo vencer [...] y que el despotismo [...] no ha podido someter [...]: voy a hablaros del pueblo vasco. Ocupa la extremidad de los Pirineos Occidentales que se acercan al océano. Una lengua sonora e imaginada se observa como el eco de su origen y herencia transmitida por los ancestros. Pero hay sacerdotes, y estos se sirven de su idioma para fanatizarles; ignoran la lengua francesa y la lengua de las leyes de la República. Hay que conseguir que la aprendan, ya que a pesar de la lengua y de sus sacerdotes son devotos a la República que han defendido con valor a lo largo del Bidasoa.

De forma que, en un primer momento, se trata de instrumentalizar el euskera para difundir los valores republicanos, a través de la traducción de textos legales y revolucionarios a la lengua vasca; propuesta que se recoge en la única de las contestaciones documentadas de ciudadanos de Iparralde (concretamente

20. De la misma opinión será Oyharçabal (1994: 65).

el electo Dithurbide) a la encuesta de Barreré sobre las lenguas periféricas (Oyharçabal, 1994: 69):

Será esencial y de toda necesidad traducir en lengua vasca buenas obras sobre la Revolución para aclarar a estos hombres extraviados (Regnier, 1972; citado en Torrealdai, 2003: 19)²¹.

Sin embargo, esta actitud acomodaticia pronto da paso a una persecución sistemática contra las lenguas regionales, sobre todo desde 1793, cuando los representantes y responsables de esta misión cuasi-apostólica concluyen que estas lenguas no solo son un obstáculo a la propagación de la ideología republicana, sino que constituyen un fermento de resistencia contra-revolucionaria. Así, se recupera con más fuerza aún un proceso de uniformización lingüística que es entendido primero como una desvalorización de las lenguas vernáculas, de los *patois*, y, por el contrario, de valorización del francés.

Los vascos rabiosos, intrépidos, hablan una lengua que no tiene ninguna relación con las lenguas conocidas. Esta lengua no es escrita aunque es muy fácil de escribir. Algunos libros de devoción son los únicos que existen en este idioma [...]. Los vascos son muy fanáticos y faltos de instrucción (Citado en Torrealdai, 2003).

Pero esta presión no solo se circunscribe al plano ideológico, sino que se concreta en la práctica en una serie de medidas represivas de las que no se salvan ni los hermanos Garat, que son detenidos, uno -Dominique- por negarse a que la Asamblea de Ustarize ratificase el Acta Constitucional de julio de 1794 por no estar redactada en euskera; y el otro -Joseph Dominique, que llega a ser Ministro de Gobernación-, por recibir una carta de su familia en esta lengua, al ser intervenida por las sospechas levantadas ante las autoridades. De la misma forma, los nombres de los municipios de Iparralde son cambiados, tratando de evitar sus reminiscencias religiosas y su etimología vasca²².

21. ARCOCHA (1991) ha analizado varios documentos revolucionarios traducidos al euskera por las autoridades entre 1789 y 1795. De su análisis se desprende el interés de ciertos responsables para socializar las ideas revolucionarias entre la población, en la que sería una fase previa que daría paso pronto a una estrategia que directamente pretende hacer tabla rasa con la lengua vasca. Así, nos apunta una serie de curiosas adecuaciones entre los términos franceses y los vascos, sobre todo en temas tan sensibles como el de la frontera (traducida como "*azken mugerrri*" para resaltar su papel de divisoria institucional entre dos Estados), o el de "ciudadano" (que primero se traduce como "*frantzes*", lo que reproduce la divisoria simbólica entre éstos y los vascos; después como "*herritar*"; para finalmente ensamblar ambos conceptos en "*herritar eta frantzes*". Curiosamente, ARCOCHA encuentra licencias particulares de los traductores, como por ejemplo en el caso de los Cahiers de Lapurdi, en las que se añaden cargas emocionales que destacan las diferencialidades locales en el trato fiscal.

22. Baiona pasa a llamarse durante una breve temporada como Port de la Montagne, Saint-Esprit se denomina Jean-Jaques Rousseau, Donibane Lohitzune Chauvin-Dragon, Sara La Palombière, Arrosa Grand-Port, Saint-Etienne es Grande-Redoute, o Cambo La-Montagne (Castaings-Beretervide, 1994:37).

En cualquiera de los casos, hasta la III República, los esfuerzos de las elites centrales caen en saco roto (James, 1994), hasta el punto de que el 65% de los habitantes de Iparralde sean todavía euskaldunes en 1868 (Mateo & Aizpurua, 2003)²³.

Sin embargo, a partir de este momento es cuando definitivamente se imponga una política feroz que se concreta en la enseñanza universal en francés y en la eliminación del euskera del sistema educativo privado. Como subraya Weber (1979 y 2005), entre 1860 y 1880 existe la creencia de que zonas y grupos importantes de población no estaban civilizados en Francia. De forma que se hacía necesario enseñar las maneras, la moral y el alfabeto, dándoles un conocimiento del francés y de la historia de su nación. "El campesino debe ser integrado en la sociedad, en la economía y la cultura nacionales: la cultura urbana por excelencia; la de París" (Weber, 1979: 20). En consecuencia, la masiva introducción del francés de la mano de una administración ilustrada se une a la definitiva crisis de la sociedad tradicional, y favorece el fin de un modelo de relaciones sociales que se habían mantenido inmutables durante décadas y que se habían caracterizado por la estabilidad del sistema local.

A su vez, el desarrollo industrial y administrativo abre las puertas en Iparralde a la movilidad social. De esta forma, como hemos visto, hablar francés se convierte paulatinamente en un medio para crecer en la jerarquía social. En consecuencia, el comienzo del ocaso del euskera y la eclosión del francés es, a la vez, expresión de la crisis identitaria vasca y de la crisis de las relaciones tradicionales; así como de la consolidación del poder del Estado en la periferia vasca.

A este respecto resulta interesante la aproximación de Bourdieu (1985, 2000, 2001) al análisis de las relaciones lingüísticas. Este propone el concepto de mercado lingüístico, que define en términos abstractos como "un tipo determinado de leyes (variables) de formación de los precios de las producciones lingüísticas" (2000b: 123). De forma que, al apuntar que hay leyes de formación de precios, pone de manifiesto,

[...] que el valor de una competencia particular depende del mercado particular en el que se pone en práctica, y más exactamente, del estado de las relaciones en que se define el valor atribuido al producto lingüístico de los distintos productores.

De ahí que podamos hablar de "capital", y en consecuencia de "beneficios lingüísticos": interpretación que explica el travestismo lingüístico de Iparralde, que posibilita a un determinado individuo acceder a un status diferente, asociado al valor positivo de nueva lengua que incorpora, y al negativo de la que abandona.

23. OYHARÇABAL (1994) recoge de la encuesta realizada por Coquebert de Montbert en 1808 la cifra de 108.000 euskaldunes, lo que suma más de dos tercios de la población del momento. A su juicio, en el citado estudio se delimitan las zonas bascófonas (trabajo que OYHARÇABAL atribuye al Prefecto), en un primer mapeo con sorprendente parecido al que 6 décadas después popularizan Broca y Bonaparte.

Pero –continúa Bourdieu–, más allá de la dimensión racional-individual, también existe una relación muy clara de dependencia entre los mecanismos de dominación política y los mecanismos de formación de precios lingüísticos característicos de una situación social determinada. En consecuencia, toda lengua oficial tiende a reforzar la autoridad en la que se asienta su dominación sobre las lenguas minoritarias o dialectos. Así,

[...] es en el proceso de creación de un Estado cuando se sientan las bases de la constitución de un mercado lingüístico unificado y dominado por la lengua oficial: obligatoria en las ocasiones oficiales y en los espacios oficiales [...] esta lengua del Estado deviene en la norma teórica desde la cual son medidas objetivamente todas las prácticas lingüísticas (Bourdieu, 2001a: 71).

Por eso, para el sociólogo francés, desde la perspectiva estatal no solo hay que imputar la política de unificación lingüística a las necesidades técnicas de la comunicación entre diversas partes del territorio, y concretamente entre París y la provincia, o verla solo como la voluntad de un centralismo decidido a eliminar las particularidades locales.

El conflicto entre el francés de la *intelligentsia* revolucionaria y los idiomas locales o *patois* (también) es el conflicto por un poder simbólico que tiene por objetivo la formación y re-formación de las estructuras mentales [...] Concretamente, no se trata solamente de comunicar sino de hacer reconocible el nuevo discurso de la autoridad, con su nuevo vocabulario político, sus términos de referencia, sus metáforas, sus eufemismos, y la representación del mundo social que vehiculiza (2001: 74).

Es más, continua Bourdieu:

El reconocimiento de la legitimidad de la lengua oficial no es solo resultado de una creencia expresamente profesada, deliberada o revocable, ni es (solo) un acto intencional de aceptación de una norma; se inscribe en disposiciones que son insensiblemente inculcadas, a través de un largo proceso de adquisición, por las sanciones del mercado lingüístico, y que se ajustan, más allá de todo cálculo cínico [...] a las oportunidades de aprovechamiento material y simbólico que las leyes de la formación de precios de un determinado mercado prometen objetivamente a los detentadores de un cierto capital lingüístico (Ibid., 79).

Y esta inculcación insensible, a juicio de Bourdieu se inscribe en actos aparentemente insignificantes (formas de mirar, de guardar silencio...) que están cargadas de imperativos difíciles de revocar, gracias a una fuerza de sugestión que dota de contenido al poder simbólico de una determinada lengua oficial. En este sentido, resulta interesante hacer notar la significativa variación que sufren los textos las pastorales, pero que manifiestan el cambio que se venía operando en la realidad local. Así, en pocos años, estas pasan de finalizar con el cántico religioso del "Te Deum", a acabar en su "azken peheredika" con el "Biba Errepublik" (Urkizu, 1991)²⁴.

24. Parte de este texto puede encontrarse en Peillen (1991: 206).

Pero también existen actos significantes, fácticos, institucionalizados, siendo su escenario privilegiado el del sistema escolar.

3.4. El modelo escolar

Siguiendo a Bourdieu (2001: 75),

[...] en el proceso que conduce a la elaboración y la imposición de una lengua oficial, el sistema escolar cumple una función determinante: fabricar las similitudes de las cuales resulta una comunidad de conciencia que es el cimiento de la nación.

Pero, además de ello, existe a juicio de este sociólogo,

[...] una relación directa entre la escuela y el mercado de trabajo, o más precisamente entre la unificación del mercado escolar (y lingüístico) -ligado a la institución de títulos escolares dotados de valor nacional, independiente, al menos oficialmente, de las propiedades sociales o regionales de sus portadores-, y la unificación del mercado de trabajo (con, entre otras cosas, el desarrollo de la administración y los cuerpos de funcionarios), que juega un rol determinante en la devaluación de los dialectos y en la instauración de una nueva jerarquía de usos lingüísticos.

Para conseguir que los poseedores de competencias lingüísticas dominadas colaboren en la destrucción de sus instrumentos de expresión, esforzándose en dar ejemplo hablando francés ante sus hijos y exigiendo que ellos lo hablen en la familia -y eso con la intención más o menos explícita de incrementar su valor sobre el mercado escolar-, es necesario que la escuela sea percibida como el medio de principal, sino único de acceso a los puestos administrativos, más anhelados cuando el proceso de industrialización es más débil (2001: 76).

En cualquier caso, y al margen de la dimensión individual que juega la escuela republicana en la movilidad social, también es cierto que ésta se convierte en un instrumento precioso para profundizar la construcción social de la nación francesa. Para Smith (2000: 90), la función de la educación nacional de masas ha sido,

[...] unificar (a la ciudadanía) en torno a ciertos valores, símbolos, mitos y recuerdos compartidos, permitiendo a las minorías que conviven en su seno retener sus propios símbolos, recuerdos, mitos y valores, e intentando acomodarlos o incorporarlos a la cultura pública en sentido amplio y a la mitología nacional.

Recordemos, en este sentido, las palabras del Delegado del Ministerio de Instrucción Pública en el Congreso de San Juan de Luz, con las que abríamos este capítulo.

Una actitud acomodaticia y nacionalizadora que también se desprende, por ejemplo, de las palabras del Subprefecto de Maule, quien en 1802 saludaba la apertura de un colegio en la capital zuberotarra para "acabar con la ignorancia

de un pueblo que no tiene más que un idioma particular, (por lo que) no puede establecer relaciones con el resto de la Nación". Este centro educativo, en consecuencia, será "un gran medio para afrancesar a los vascos" (citado en Torrealdai, 2003: 29).

De forma que parece evidente que el modelo de enseñanza que se erige en Francia tras la Revolución, y sobre todo durante la III República, se asienta más sobre la perspectiva que asume Gellner (1998), según la cual su función primordial sería educar a las masas en una apasionada lealtad hacia la nación. Así, las leyes escolares de 1882 y 1886 establecen la enseñanza universal y obligatoria en francés, de forma que la educación juega su papel en la conquista de las mentes y en la construcción de la identidad nacional francesa, tratando de engrandecer y glosar la integridad de Francia en un contexto marcado por la derrota en la guerra Franco-Prusiana. Como describe Savarese (2002):

En 1870, la crisis de Sedan pone fin a las ambiciones de Napoleón III, y Francia "pierde" Alsacia y Lorena en provecho de Alemania [...]. Unos años más tarde, cuando la República sea instaurada, se trata de una comunidad política frágil, ya que no se beneficia de una verdadera legitimidad. Es esta la razón por la que los Republicanos se marcan como objetivo favorecer la asimilación nacional y crear, tras el siniestro episodio de la Comuna²⁵, las condiciones de una nueva concordia. (Y todo ello) desarrollando y modernizando el territorio con la construcción de una amplia red ferroviaria o con la implantación de las oficinas de correos, la libertad sindical, [...] el progreso social, la uniformización cultural y la valorización de la igualdad de oportunidades con la promoción de una escuela laica, gratuita y obligatoria: en definitiva, medidas que tratan de recrear el sentimiento nacional identificado con el proyecto republicano. Y en el marco de este dispositivo de "republicanización" de las conciencias, la educación nacional ocupa un lugar destacado: tiene el objetivo de favorecer, sobre todo gracias a la enseñanza de la historia y de la moral, la construcción de un "ser nacional ciudadano" convertido en la causa esencial de la nueva República. Así, el papel asignado a la historia es eminentemente político, ya que se trata de contribuir a la emergencia de una memoria nacional al servicio de la integración republicana.

En este sentido, Savarese encuentra en el modelo de enseñanza que se instaura en la III República el sustrato del pensamiento durkhemiano, que diferencia entre el "ser individual" y el "ser colectivo". A juicio del padre de la sociología francesa este segundo "ser" remite a las representaciones colectivas que expresan la pertenencia del ser individual a la sociedad. De forma que Durkheim subraya el papel de la educación para configurar ese ser social gracias a la uniformización relativa de los imaginarios colectivos, para así establecer las condiciones de la concordia y la integración social.

En esta óptica, destaca la figura de Ernest Lavisse, director de estudios históricos de la Sorbona, redactor de una monumental obra de 27 volúmenes,

25. A este respecto, ver Lissagaray (2004).

[...] que fija, durante largo tiempo, el modelo historiográfico y pedagógico dominante en la disciplina, en la medida en que sirve de base para la elaboración de todos los manuales escolares destinados a la enseñanza primaria y secundaria (Savarese, 2002).

Un trabajo de concienciación del historiador francés, a través de los manuales escolares, que tratan de imponer esquemas de representaciones que configuran al Estado como centro vital del niño o la niña: "tú debes amar Francia porque la naturaleza la ha hecho bella y la historia la ha hecho grande" (citado en Izquierdo, 2001: 52). Frases de este estilo son algunas de las perlas que los escolares deben asimilar en su proceso de socialización nacional. Y todo ello porque el estudio de la historia no tendría el objetivo de desarrollar entre los niños el gusto por el espíritu crítico o el conocimiento profundo del pasado,

[...] sino (el de) inculcar entre los escolares un cierto número de preceptos morales y de deberes cívicos -en particular su deuda hacia la República: "Niño, serás el ciudadano de un país libre y glorioso... Jamás una generación antes que la vuestra ha sido obligada al deber de reconocerse en sus mayores. Para pagar vuestra deuda sagrada, os debéis en cuerpo y alma al restablecimiento de Francia, debilitada por la ruina de su riqueza y la sangre derramada. Es necesario que trabajéis lo mejor que podáis" (Savarese, 2002).

En definitiva, a partir de los textos de Lavissee, el modelo pedagógico y directo que se mantiene hasta la década de los 60 se asienta en una clara simplificación de la historia en la que "la carga de la prueba es abolida, la reflexión metodológica excluida"²⁶. A partir de cortas frases y de algunos datos fundadores insertados en un modelo inseparablemente pedagógico, patriótico y Republicano, Lavissee recompone la historia de Francia:

El 4 de septiembre de 1870 la República ha sido restablecida. La República nos da todas las libertades. [...] Protege al trabajo y a los trabajadores. La República es pacífica, pero debe hacer respetar nuestros derechos y nuestro honor. Así lo ha probado defendiendo victoriosamente a Francia, atacada por Alemania en agosto de 1914; la gran guerra ha terminado con la vuelta a la madre patria de los territorios anexionados de Alsacia y Lorena (Lavissee, 1920: 270-271).

Como recoge Chalot (2001), el objetivo final de esta particular enseñanza de la historia sería hacer visual la unidad de la patria. Una unidad exenta de conflictos sociales o de divisorias. Y todo ello enmarcado, sobre todo el Petit Lavissee -evangelio republicano, tal será denominado- en una concepción clara de revancha respecto de Alemania, de forma que sus obras pedagógicas se con-

26. CHALOT (2001) señala la forma en que Lavissee instrumentaliza las imágenes que incorpora en sus textos pedagógicos, como por ejemplo el dibujo que simboliza los festines de Luis XIV, representados a lado de otro diseño que ilustra las hambrunas de las clases populares. De igual forma, las lecciones se descomponen en frases numeradas y utiliza la 1ª persona del singular para inscribir al lector en la historia de Francia que describe con un tono simple.

vierten no solo en instrumentos para la formación de los buenos ciudadanos, sino también de “buenos soldados”.

3.5. *Morts pour la Patrie*

Y de esta forma llegamos a la última de las etapas en las que se forja la nueva identidad de los ciudadanos de Iparralde: con un euskera asimilado como lengua arcaica, con una educación que les invita a forma parte de un gran proyecto nacional, finalmente el ejército acaba de modelar a sangre y fuego la personalidad de los vascos. A pesar de todo, la acogida de la población a las guerras posteriores al triunfo de la revolución es, cuando menos, bastante fría en un primer momento²⁷. En este sentido, los efectos del conflicto bélico con España en una zona sensible y estratégica como es la frontera de Iparralde tienen innumerables consecuencias negativas para la población. Esta situación excepcional –unida a la desilusión provocada por la persecución religiosa y la pérdida institucional– acrecienta la distancia de los ciudadanos con la Revolución, desincentivando la adhesión nacional sobre la que se sustentan los conflictos bélicos modernos. En cualquiera de los casos, el salto que provoca la Revolución es evidente, aunque en Iparralde tarde en sedimentar:

[...] la identificación de la defensa de Francia con la defensa de la libertad frente a la tiranía tiñe a las guerras exteriores y a los propios ejércitos de un acusado matiz ideológico, tanto dentro como fuera del país. El soldado del rey, mercenario y desmotivado, va a dar paso al soldado-ciudadano que combate apasionadamente para defender su propia soberanía (Fernández & Miranda, 1991: 81).

En consecuencia, será después, “gracias” a las guerras que Francia conoce en los siglos XIX y XX, y sobre todo tras la Segunda Guerra Mundial y la Guerra de Argel²⁸ –una vez que ya es palpable el Estado–, cuando el joven de Iparralde pueda ser voluntariamente sustraído de su entorno cotidiano e integrado en un sistema global, desplazado geográficamente de sus tierras y mezclado en las trincheras con otros 8 millones de franceses de todos los rincones del país, todos ellos obligados a expresarse en la misma lengua. Paralelamente, el enemigo exterior, “el otro”, cohesiona un “nosotros” que se forja en las vivencias de cada uno de los habitantes de Iparralde. Un “nosotros” que queda marcado en la memoria colectiva y se expresa en cada uno de los monumentos a los caídos en los que aparecen tallados los nombres de todos “los Etcheverry” que murieron por Francia.

27. A este respecto ver Arbelbide (1994).

28. Arbelbide (1996) cuenta una anécdota narrada por su padre, movilizado en la guerra del 14, quien siendo interpelado por un superior por su patriotismo, contesta: “*Mon capitaine, ma Patrie, c’est ma peul!*”

Existe, por tanto, una relación clara entre el desarrollo del nacionalismo estatal y los conflictos bélicos, de forma que a juicio de Brubaker (1992: 8), "si el Estado nación francés fue inventado en 1789, el nacionalismo francés fue producto de la guerra". Por su parte, Letamendia (1991) ofrece una versión similar sobre el papel del ejército y la guerra en la conformación de todo Estado-Nación, aunque señala cómo el nacionalismo es la condición de posibilidad de la participación de la ciudadanía en la armada. En paralelo, el conflicto externo acaba por apuntalar al Estado.

A su juicio, en la medida en que el Estado aparezca ante los ciudadanos como el productor y reproductor de sus condiciones de existencia, se comprende mejor la voluntad de estos para sacrificar sus vidas por los símbolos y los intereses de la Nación. Así, para Letamendia, las situaciones de guerra son las que mejor imbrican a la comunidad nacional con la sociedad nacional,

[...] en la medida en que las condiciones mismas de la existencia de los ciudadanos se ven amenazadas por un enemigo exterior y su salvaguarda depende de la potencia guerrera del Estado.

Pero, para ello, se hace necesario un previo proceso de "nacionalización" –de democratización– que posibilite a la ciudadanía considerar que forma parte del proyecto nacional. Como resume Letamendia –para explicar la participación de la clase obrera en la primera Guerra Mundial– este es un proceso lento que va a necesitar de la ampliación del modelo de representación democrática. En consecuencia, es en las fases inmediatamente previas al conflicto bélico mundial en las que se asiste a la ampliación del derecho de voto a las clases populares. De esta forma,

[...] la igualdad jurídica proclamada en la Revolución francesa de 1789, y expresada en el sufragio universal, se hace real en el momento mismo en el que los Estados-Naciones europeos, habiendo nacionalizado todas las capas sociales, incluidas las obreras, van a inmolarse a sus ciudadanos en el holocausto de una Guerra Mundial.

Resulta importante señalar que esta relación entre (a) la democratización e incorporación de la clase obrera de la que habla Letamendia y (b) la consolidación de la conciencia nacional a través de la Guerra, puede tener un claro paralelismo en el caso de otras minorías, en este caso culturales. De hecho, si amplias capas populares de la ciudadanía vasca tratan de evitar su participación en la I Guerra Mundial a través de la deserción, de la emigración, o del absentismo²⁹, no suce-

29. ARBELBIDE (1996 y 1994) considera que los centenares de jóvenes vascos movilizados luchan más contra el enemigo que por Francia, al sentirse en primer lugar Euskaldunes (que no nacionalistas) y solo en segundo lugar franceses. De hecho, como contabiliza ARBELBIDE, en Garaiz serían movilizados 1.314 soldados, siendo 1.359 los desertores. De la misma forma, en Baigorri, serían 594 los soldados y 347 los desertores. No extraña, en consecuencia, que el Prefecto de Pau se interrogase en 1914 sobre la situación de su departamento:

Su deplorable resolución (de desertar) ¿puede ser explicada mejor todavía por esa mentalidad especial que hace que entre muchos vascos se consideren como si no tuvieran otra patria más que la esquina de tierra que les ha visto nacer? (Citado en ARBELBIDE, 1996: 18).

de lo mismo en el periodo de entreguerras, y sobre todo tras la II Guerra Mundial. Desde 1914, hubiesen participado o no en la Gran Guerra, los ciudadanos de Iparralde lloraban por sus vecinos, hermanos o amigos muertos por Francia... y por los que vendrían años después.

En paralelo, y más allá de los dramáticos efectos de la I Guerra Mundial, el sentimiento ex-combatiente que se forja desde ese momento refuerza la consolidación de la identidad francesa (Larronde, 1994). Como recuerda Arbelbide (1996: 20), tras pagar su tributo de sangre, el campesino entra en el Panteón de los héroes de la nación:

Tras pasar 4 años de sufrimiento y dolor ahí estaban los honores. Ellos, agricultores de pequeños pueblos, comían con el Prefecto, el General y los grandes señores, incluso en su misma mesa. Les daban la mano a unos y otros, mientras que a los que no eran excombatientes no les sucedía lo mismo. [...] Eran homenajeados, como franceses de la anterior guerra.

Todavía hoy, recuerda Arbelbide, se sigue rindiendo honores a los excombatientes en Iparralde, como en 1996 sucedía en su pueblo con la entrega de la medalla de la legión de honor a un anciano de 97 años. En consecuencia, el escritor de Iparralde hace suyas las palabras de Malherbe (1977: 33) para el periodo que se abre en 1914:

El País Vasco estaba inmerso en la ideología de los “Antiguos combatientes” que su jefe de fila Jean Ybarnégaray, voluntario de 1914, encendía con fogosidad. Hablaba de la Francia eterna, de una grandeza que debía ser preservada y acrecentada.

En definitiva, Ybarnégaray consiguió –junto a otros electos– que calase “un sorprendente clima místico nacionalista” en Iparralde. Y esta ideología excombatiente finalmente se acrecienta tras la segunda Guerra Mundial y la guerra de Argel.

Como apunta Billing (1995), incluso los nacionalismos más “cívicos” van a trascender la diferencia entre la esfera pública y la privada, sobre todo en el periodo de entreguerras, en los que el Estado nacionalista invade la segunda de las esferas. Mientras tanto, el nacionalismo se vuelve banal, deviene en un nacionalismo latente, un hábito rutinizado e interiorizado. El francés, modelo “cívico” por excelencia a juicio de ciertos analistas, también lo hará. Cuando no se vea “obligado” a recurrir a la fuerza será tan banal como constante. Cada año, cada conmemoración a los “muertos por la patria”...

En cada pueblo hay tres banderas, porque cada *gudari* de cada guerra tiene la propia [...] Cuando muere un excombatiente ahí están las tres banderas, en la Iglesia, delante de todos, en primera fila. Allí están en cada celebración, en cada aniversario del final de cada guerra (Arbelbide, 1996).

3.6. Periferización y el camino hacia el museo viviente

Por último, queremos rescatar el elemento con el que comenzábamos el capítulo. Iparralde es una periferia política y económica del centro parisino. Pero es una periferia no por azar, sino por el mismo proceso de construcción del Estado. Lafont (1971) realiza a finales de la década de los sesenta un documentado y extenso trabajo en el que trata de mostrar cómo la propia construcción del Estado francés aboca a las periferias "al círculo vicioso del subdesarrollo". De hecho, su análisis muestra cómo la situación dependiente de la economía bretona y occitana –en la que inserta a Iparralde– ancla sus raíces en una lógica que entiende a estas regiones como enlaces, tentáculos de la economía central. Como apunta,

[...] la alianza del poder y la clase capitalista que ocupa todo el siglo significa un servicio recíprocamente prestado entre la expansión industrial y el centralismo administrativo. La lógica del fenómeno está en marcha: resulta más práctico desarrollar la capital (París) que las regiones lejanas; es inevitable construir vías de comunicación que sirvan ante todo a la capital; se hace urgente pensar en los intereses de la sociedad parisina, la cual se considera que representa la promoción de la vanguardia de la sociedad francesa (Lafont, 1971: 163).

En consecuencia, existe un proceso sociológico paralelo de alineación cultural de las etnias por una parte y de alineación económica de la región por otra; un proceso que se manifiesta de forma temprana en la alta burguesía –la primera en abandonar la lengua regional–, después en la clase media, y finalmente –y aunque de forma más tardía, pero también más acabada y radical– en las clases bajas³⁰.

Desde esta perspectiva, el espíritu regional se interpreta a menudo como un residuo folclórico en el que el turismo juega un determinante papel de "colonización" interna. A juicio de Lafont, quien conozca la realidad de, entre otros lugares de Francia, el País Vasco, "comprenderá lo que estamos denunciando. Encontrará países en representación de sí mismos".

Se llega hasta el punto de que el autóctono, desposeído de los recursos de su país, se ve obligado a jugar un papel como elemento de un paisaje humano representado. Se convierte en un empleado, en el sentido amplio de la palabra, de un sindicato de iniciativas. Estamos, pues, ante el proceso más grave: la indigenización de las poblaciones [...] Desculturización y exotismo son siempre sinónimos (1971: 177).

30. Las conclusiones de LAFONT no dejan lugar a la duda: "autoritarismo centralista, colonialismo interior, imperialismo étnico son, con el colonialismo exterior, las características esenciales del poder burgués en Francia, poder que ha utilizado las formas de Estado y las ideologías nacionalistas para engañar a una parte mayoritaria de la opinión, incluso a la extrema izquierda" (1971: 170-171).

Países en representación de sí mismos... como evocan los clarificadores relatos de Pierre Loti de finales de siglo XIX.

Entonces se vio al viejo que tocaba la flauta de Pan avanzar hasta el centro de la plaza, y a los danzarines -unos treinta- formar en torno a él un ancho círculo, sin darse la mano. Al son de un pequeño silbo misterioso y como llegado de muy lejos, que brota de la enorme flauta arcaica, los hombres comenzaron a moverse gravemente al compás... No dejaron de oírse acá y allá algunas bestiales risas que brotaron de debajo de sombreros elegantes [...] ³¹.

La cultura vasca se mantiene, en consecuencia, en el seno de la República... Pero su papel queda confinado al folklore de un "museo viviente". Perdido todo componente político en los elementos diferenciales, entendemos mejor las palabras del Delegado del Ministerio de Instrucción pública y de las Bellas Artes en el citado Congreso de 1897: "Est-ce que vos langue n'est pas à vous, et a-t-elle nui, nuira-t-elle jamais au développement de la grande langue nationale?".

Como vemos, se cierra el círculo identitario, pero llegamos a unas conclusiones muy diferentes a las que describe Juaristi (1997) en su "Bucle melancólico". El comienzo de su argumentación conecta con nuestra reflexión:

La identidad étnica y el folclore proporcionaron al visitante alicientes complementarios de los baños de mar. [...] (pero, a diferencia de a los bearneses) a los vascos les hacía interesante su lengua. Era el eusquera lo que les daba el aura y lo que transustanciaba en misterios insondables sus costumbres folclóricas [...]. En todo ello se veía un conjunto de atavismos enigmáticos que tenían que proceder necesariamente de una civilización ya perdida en la noche de los tiempos. Los vascos se convertían así, por alquimia lingüística, en un museo viviente (1997: 46-47).

Pero, lo que para Lafont es un efecto del colonialismo interno de Francia, para Juaristi se convierte en una obligación patriótica:

El estereotipo étnico -insiste el ex-Director del Instituto Cervantes- se creó para consumo del turismo, pero pronto llegó a ser un imperativo patriótico para cualquier vasco ajustarse en lo posible a esa imagen de diseño que impone incluso una pedagogía de la etnicidad (1997: 47).

31. 100 años después, la situación y la angustia se acrecienta en ciertos sectores, como reflejan las palabras de la escritora Itxaro BORDA (1996): "A todos les parece normal esta situación. La única forma de vida aquí es el turismo, por lo menos hay dos meses asegurados a tope a lo largo del año, dos meses limpiando desechos humanos, las cacas del perro, las manchas de esperma que salpican las blancas sábanas de los veraneantes que durante dos meses vienen desde fuera a los lujosos hoteles de la costa, a cambio de unos raquíticos sueldos que ni la propia miseria aceptaría [...]. y de qué os quejáis, ¡somos nosotros los que os damos de comer! No extraña, en consecuencia. que la lucha contra el turismo sea uno de los ejes privilegiados sobre los que incide el nacionalismo en Iparralde."

¡Curioso patriotismo vasco que se concreta en las danzas para los turistas, pero que en la práctica se realiza desde el francés –porque el euskera se ha abandonado–, y no se explicita en un compromiso político...! Curioso sofisma el de Juaristi...

Porque, como nos recuerda Bordieu (2001: 71),

[...] para que un modo de expresión entre otros (él habla de las lenguas, aunque la reflexión se puede extender a las culturas) se imponga como la única legítima, es necesario crear un mercado lingüístico unificado y que los diferentes dialectos (de clase, religión o etnia) sean prácticamente circunscritos al de la lengua o el uso legítimo. La integración en una misma comunidad [...] es producto de la dominación política [...].

4. PRIMERA CONCLUSIÓN: ¿UN NACIONALISMO CÍVICO FRANCÉS?

Convenimos con Smith (2000: 229) en la necesidad de subrayar el papel de la Revolución francesa, no solo como revolución burguesa, sino también nacionalista:

Ya en sus primeros pasos los revolucionarios franceses diseminaron y politizaron algunas ideas preexistentes como la *nation*, *patrie* o le *citoyen* y eligieron una nueva bandera francesa, la tricolor, para reemplazar al viejo estandarte real [...] Recurrieron a la *Marseillaise* [...] Los Estados Generales se convirtieron en la Asamblea, se inventaron los juramentos por la *patrie* que se dejaron oír en el Campo de Marte, se cantaron himnos nuevos, se adoptaron héroes al estilo romano y mártires recientes [...] En toda Francia se abandonó la costumbre y se abolieron las asambleas regionales así como los dialectos que se hablaba en ellas. Se difundió la *belle langue* y se adoptó un nuevo calendario, todos los ciudadanos fueron requeridos para luchar y morir por la patria. El nacionalismo francés de los jacobinos llegó incluso a sacralizar las ideas de misión y destino nacional, y la necesidad de deponer a los tiranos y liberar a los pueblos de Europa.

De igual forma, parece que ha existido un cierto consenso para identificar el francés como referente del modelo de nacionalismo político o cívico (Kamenka, 1976; Brubaker, 1992; Kedourie, 1988). Una visión inaugurada por Kohn (1944, 1967), quien considera este modelo –propio del oeste de Europa– como el que mejor sintetiza los valores democráticos con una creciente lealtad hacia la comunidad nacional. A su juicio, el modelo cívico se caracteriza como un fenómeno político que precedía o coincidía con el proceso de construcción estatal; que a diferencia del modelo cultural del Este, no se asentaba en mitos históricos; y que se ligaba a la libertad individual y al cosmopolitanismo, mientras que el otro modelo se manifestaba por sus rasgos opuestos (Kuzio, 2002).

En este orden, Brubaker señala cómo las políticas de asimilación lingüística revolucionarias respondían más a consideraciones de carácter político que a una visión de la nación entendida como una entidad etnolingüística. En suma, apun-

ta cómo la concepción de pertenencia territorial sobre la que se sustenta la tradición francesa da lugar a un nacionalismo de corte cívico o político.

Recientemente Delannoï (1999) explicita en el conflicto franco-prusiano en torno a Alsacia los dos modelos nacionalistas:

Los franceses tenían la intención de poner por encima la voluntad popular y la libre opción política para recuperar Alsacia, mientras que los alemanes (tenían) el interés de agarrarse a criterios etnográficos. En cualquier caso, la oposición era más profunda. No solamente se remontaba a la Revolución francesa, sino que tenía una significación que superaba de lejos el caso de Alsacia.

La respuesta del anterior –no es “cualquiera”, sino el Director de Investigación de la Fundación Nacional de Ciencias Políticas–, llega pronto: “tras la estela de las revoluciones americana y francesa se asienta [...] un criterio principalmente cívico y popular. Este criterio supone la democracia de masas” (1999: 42-43). Por esta razón, parecería que el nacionalismo francés, a diferencia del alemán, se fundamenta en un concepto de la ciudadanía que no se asienta en el territorio (lugar de nacimiento), sino que es un acto de voluntad, pero también de prescripción: la ciudadanía puede adquirirse, pero también perderse por el propio comportamiento político de los y las ciudadanos. Así, por ejemplo, sucedió en los primeros años de la Revolución tras la sublevación de la Vendée:

Desde ahora se priva a los habitantes de Longwy del derecho de ciudadanos franceses por un tiempo de 10 años (Art. 2º del Decreto de 31-VII-1792, citado en Fernández & Miranda, 1991: 81).

Pero, como advierte Maiz (2004), con la argumentación que inaugura Kohn, en última instancia se abre la espita a un modelo dicotómico, binario, según el cual, de la mano de los principios ilustrados,

[...] el nacionalismo occidental opondría los valores de la razón, la libertad y la igualdad a las formas tardo-feudales y absolutistas del poder, situando la ciudadanía, la igualdad ante la ley y la libre voluntad de convivencia como criterios de pertenencia a la nación; y el liberalismo, el parlamentarismo, el constitucionalismo y la tolerancia como rasgos del Oeste cívico (Maiz, 2004: 112)

Sin embargo, en la práctica, parece claro que este modelo cívico puro se ve matizado. Así, más allá de la dimensión política o contractual sobre la que “parece” que únicamente se asienta el nacionalismo francés³², existe todo un apar-

32. Tampoco parece que el artículo 2 del Decreto de Respuesta a los sucesos de la Vendée concuerde con la lógica contractual con la que únicamente se suele asociar la perspectiva cívica. Más bien, parece poco congruente con el espíritu de la “voluntad”, la capacidad que el Estado se erige para otorgar o no la ciudadanía. De la misma forma, tampoco parece que el primero de los artículos de este decreto asuma el componente contractualmente democrático con el que se asocia al nacionalismo francés: “luego que la nación francesa recupere la ciudad de Longwy, se derribarán y arrasarán todas las casas y edificios, a excepción de los nacionales” (citado en Fernández & Miranda, 1991: 98, nota 116).

to propagandístico, en ocasiones mitológico, que parecería concordar más con el modelo culturalista. Un corpus imaginario que es obvio que exista, ya que debe *haber* (Smith, 2000), debe *ser creado* (Hobsbawn, 1990) o *imaginado* (Anderson, 1983) algún tipo de sustrato histórico, de "continuidad nacional" que nos permita entender que la mayoría de la gente sacrificase su vida voluntariamente por algo más que una mera relación contractual.

Así, Agulhon (1979a y b, 2001) hace un exhaustivo recorrido de la imaginiería republicana desde la revolución hasta nuestros días, mostrando el papel de la bandera, la marselesa, el Panteón, la Cruz de Lorena, y hasta el símbolo del Gallo... como expresiones de la unidad, orgullo y hasta excelencia deportiva de Francia; pero sobre todo como testimonio de la lucha y el triunfo de la Francia republicana frente a la monárquica. Podríamos decir, en consecuencia, que tras la Revolución se levanta todo un aparato simbólico que hace atractivos y poderosos estos símbolos en la medida en que invocan una filiación común; base de la autenticidad de los valores únicos de una comunidad también única (Smith, 2000; Smith, 1997; Jonhson, 1993). Algo a lo que no se escapa ni en el seno del núcleo familiar:

En ningún lugar como aquí -dice Arbelbide (1996) para el caso de Iparralde- hay tantos "Campeones de Francia", con la medalla que corresponde al título, colgando con la banderita azul-blanca-roja: campeonato de Francia de mus, campeonato de Francia de makilaris, campeonato de Francia de fandango, y especialmente, campeonato de Francia de pelota: ya sabéis que todos los años unos doscientos niños logran esos títulos, desde las criaturas de 9 años a los más mayores, por el trinquete, la pared izquierda, de plaza, rebote, paso o a mano libre, en todas las modalidades de pala, paleta, *xixtera handi eta ttiki*, de uno en uno o en parejas... En todos los pequeños pueblos veréis en una media docena de casas esa bandera, con sus tres colores, con su medalla colgando. ¡Campeón de Francia! ¡Qué pensabais que era! (Arbelbide, 1996: 22).

En cierta medida, la simbología nacional sirve para que, como describe Citron (1987), los revolucionarios puedan transferir a la Nación el espacio de poder encarnado hasta entonces por el Rey. Lo absoluto, la seguridad regia o divina, en consecuencia, se dota de nuevo contenido en el cuerpo de representantes de la nación reunidos en la Asamblea, una e indivisible. La nación deviene en lo absoluto, fuente de todo poder, entidad meta-política que sustituye a Dios, manteniendo, aunque de forma oculta, un orden sagrado. Para ello, durante el siglo XIX se reconstruye la historia de Francia, que para autores como Michelet o Thierry se convierte en la obra de un pueblo cuya unidad espiritual latente se concreta en Juana de Arco en la Fiesta de la federación³³.

33. De hecho, como recuerda MARX (2003) este mito simbolizaría la unidad nacional anterior a la modernidad -aunque lo fuese en un principio sobre bases católicas para diferenciarse frente a los enemigos interiores -hugonotes- y exteriores -ingleses-.

A su vez, esta reinención de la historia consagra a los galos como ancestros originales de los franceses, de forma que los ciudadanos se convierten en hijos de una nación cuyo origen se pierde en la noche de los tiempos, dotando a esta, de paso, de una homogeneidad racial (concepto utilizado sobre todo en el siglo XIX) y de una coherencia cultural (Citron, 1999: 315). Pero esta historia mítica también se liga con la propia Revolución, de forma que,

[...] las querellas ideológicas oponen a los partidarios de los Francos, ancestros de la nobleza y los que defienden en nombre del Tercer Estado a los ancestros galos [...] La Revolución marca así el triunfo de los Galos sobre los Francos.

O como recuerda Maiz (2004: 118),

[...] será con el Imperio y la Restauración [...] cuando frente al patriotismo cívico [...] se introduzca el tema de la "lucha de razas" como motor de la historia francesa, y la fidelidad a la "raza primitiva" y el mito fundador céltico que devuelve al tronco común ario, y por tanto en pie de igualdad con Alemania, a la nación francesa". De forma que esta "presencia de un patriotismo republicano céltico ejemplifica la inseparabilidad entre la dimensión histórico cultural y mítica, y la dimensión cívica.

En consecuencia, paulatinamente se etniza la nación. El esquema de la historia de Francia comienza con una Galia que existe ya antes de la conquista romana:

Francia, cuya figura territorial se preinscribe en una Galia sin comienzo, es una persona extra-histórica que asiste a su propia edificación histórica. Este esquema es oficializado durante la III República... Trama de construcciones y de vulgarizaciones escolares, deviene en soporte mental desde el que se edifica, a partir de 1880 y hasta la Segunda Guerra Mundial, la memoria colectiva de los franceses. En consecuencia, el collage entre una "Galia-Francia" [...] es la historia de un aparato de Estado adosado a un mito de origen (Citron, 1999: 316).

Así, la Tercera República impregna en la memoria popular un utillaje ideológico e historiográfico que permite nacionalizar a los campesinos de Bretaña, Occitania e Iparralde. Como recoge Weber (1979 y 2005), el patriotismo cívico se impone en el conjunto de Francia valiéndose de las infraestructuras viarias, del sistema educativo, de la generalización del francés, y de la difusión de la historia y los símbolos de la nación. Como hemos visto, la escuela republicana pone en marcha un dispositivo destinado a permitir la unificación lingüística, lengua de las élites sociales e intelectuales, y se inocular a la ciudadanía un patriotismo que encuentra sus raíces en las epopeyas de Vercingétorix. Se (re-)crea así un nuevo imaginario colectivo en torno a un esquema del pasado cuyo objetivo es la legitimación de las conquistas y anexiones logradas por *La France*, a través de una historia de celebración del poder. Historia de la nación una e indivisible sim-

bolizada por el Panteón de los grandes personajes que encarnan el pasado del Estado (Citron, 1987)³⁴.

En este orden, Revel (2004) considera que la historiografía francesa ha cumplido una triple función: ha permitido afirmar una identidad, ha servido para garantizar la continuidad y ha conformado una comunidad de destino. En primer lugar, se inaugura una lógica que identifica a Francia con una persona, planteamiento que alcanza su máximo exponente en Michelet: "Inglaterra es un Imperio, Alemania un país, una raza. Francia es una persona". Esta visión personalista es, a su vez, la mejor forma de afirmar la continuidad esencial del destino francés.

A los niños de la III República, el Petit Lavis (1884) enseñaba una anécdota edificante en la que Juana de Arco era la Heroína: un día, para animar el coraje de Carlos VII, ella le habla de Saint-Louis y de Carlomagno. Así, esta niña del pueblo muestra su conocimiento sobre una Francia que existía desde hacía mucho tiempo antes y cuyo pasado estaba lleno de grandes gestas (Revel, 2004).

Un modelo que se asienta en un tiempo homogéneo, imprescriptible, pleno de enseñanzas. Pero Lavis también deja claro el punto de partida: "Los Galos, vuestros ancestros, han sido valientes. Los Francos, vuestros ancestros, han sido valientes. Los franceses, vuestros ancestros, han sido valientes". La victoria, por tanto, es parte del destino de Francia. De ahí se entiende, en consecuencia, que Francia sea identificada en los manuales de historia como una comunidad de destino cuyo origen se remonta a la Galia. La nación no se sustenta en consecuencia en la sangre, ni en la tierra, sino en la historia. Y de la misma forma, la comunidad francesa se convierte en excepción universal, siendo esta excepcionalidad dotada de contenido, medios y eco tras la Revolución francesa: "como si la ruptura revolucionaria (fuese) un nuevo comienzo en los tiempos de la humanidad, un segundo nacimiento, verdadera encarnación [...]: Francia, el Cristo de las naciones" (Revel, 2004).

De esta forma, la afirmación universal democrática permite ofrecer la singularidad francesa como modelo para la humanidad. Un mesianismo que se expresa en las guerras, la colonización, y sobre todo, en la consideración de ser el centro del mundo y el modelo de un nuevo nacionalismo a exportar: un nacionalis-

34. Todavía en 2002 el historiador Pierre NORA (2002) señala en su discurso de recepción como miembro de la Academia francesa: "no conozco una historia de Francia digna de ese nombre que no acabe o comience por una declaración de amor". El profesor, que es calificado por René Remond (2002) como el continuador actual de Lavis, populariza el concepto "lugares de memoria" (Nora, 1984-1992), que incluye no solo los objetos nacionales que se encuentran en el espacio (edificios, monumentos, panteones...), sino también libros referenciales como el "Petit Lavis", acontecimientos históricos y su conmemoración... En su obsesión por evitar la disociación entre memoria e Historia el objetivo de NORA es identificar esos "lugares de memoria" que concentran los elementos constitutivos del "ser nacional": "el esfuerzo humano y la misma historia transformaron esos lugares en símbolos importantes de 'lo francés'".

mo que no oculta tras su contenido cívico un profundo componente culturalista que ancla su estructura de posibilidad en un mito fundador que dota de contenido al orgullo patrio. Como otros muchos nacionalismos...

Como se ve, los límites entre el modelo cívico y el cultural son difusos en el paradigma francés de nacionalismo voluntarista. Pero los puentes existen, y entre ellos destaca, por ejemplo, la fascinación del instructor francés por excelencia, Lavissee, en relación con el modelo educativo alemán. Así, en 1881, en su conferencia *L'Enseignement historique en Sorbone et l'Education Nationale* apunta:

Son las universidades alemanas y los sabios alemanes los que han formado el espíritu público en Alemania ¿Qué divisa han gravado en el frontispicio de su obra estos hombres de Estado, estos sabios que se han hecho escuchar para hacer creer que hacía falta levantar a la Alemania humillada derramando el conocimiento y el amor de la patria, apoyado en las fuentes de la historia? (Chalot, 2001).

Pero, incluso en los discursos del propio "padre de la idea", Renan, encuentra Maiz (2004) una serie de consideraciones que pondrían en cuestión la pureza cívica de la base sobre la que se sustenta el voluntarismo del nacionalismo francés.

En primer lugar, en el conjunto de su obra (de la obra de Renan) menudean los usos del concepto de nación alejados del voluntarismo democrático y plebiscitario que se le atribuye. Así, por ejemplo, en un texto de 1881 [...] podemos leer "una nación no es la simple adición de individuos que la componen; es un alma, una conciencia, una persona, un resultado vivo (Renan, 1947: 361) [...] En segundo lugar, en *Qu'est-ce qu'une nation?* la concepción voluntarista se encuentra muy matizada y resulta tributaria, ante todo, de la coyuntura de la anexión de Alsacia y Lorena por Alemania y los argumentos "objetivos" (lingüísticos, étnicos) empleados en aras de su justificación; y además, por la presencia de elementos provenientes precisamente de la tradición enemiga, étnica, germánica [...]. Así "una nación es un alma, un principio espiritual (Renan, 1944: 903)" (Maiz, 2004: 109-110).

De hecho, continúa Maiz (2004, 110), además del consentimiento o el deseo explícito de los con-nacionales a vivir juntos, en el discurso de Renan se incorpora "el pasado, la historia, la posesión en común de [...] un pasado heroico, grandes hombres, la gloria... ahí reside el capital social desde el que se asienta una idea nacional (Renan, 1944: 904)". Argumento que lleva a Maiz a definir a este autor como "el primero en apuntar a la tensión articuladora entre política y cultura, entre particularismo y universalismo, entre lo propio y lo ajeno, entre comunitarismo y liberalismo".

En consecuencia, como apunta Hunkinton (2003) no cabe duda de que,

[...] en la práctica, muchas naciones son una mezcla de identidades étnicas y cívicas. Incluso Francia, ejemplo de la nación cívica, mantiene un sustrato de mitos

medievales y de memoria, mientras que Alemania, arquetipo de nación étnica, ofrece una ciudadanía también asentada sobre categorías no (solo) étnico-territoriales alemanas.

Pero Smith (2000) llega más lejos, señalando que no solo el modelo cívico se solapa a menudo con el cultural o étnico, sino que,

[...] si el modelo étnico-genealógico tiende a la exclusividad, el defensor del tipo cívico-territorial que proviene de la Revolución Francesa (también) se muestra a menudo impaciente con la diferencia étnica. (También) Tiende hacia una asimilación radical, que algunos podrían calificar de "étnicida" de las diferencias culturales y las minorías.

En este sentido, para Kuzio (2002) el proceso de construcción nacional en Francia fue acompañado de la destrucción de las lenguas y culturas locales de la periferia, y la imposición de la cultura de una Île de France que "conquista, integra y anexiona al resto de territorios".

De la misma forma, podríamos apuntar que los principios identitarios constitutivos de construcción nacional francesa se asientan en la relegitimación de la tradición jacobina, basada en el igualitarismo, el rechazo al reconocimiento de cualquier tipo de cuerpo intermedio entre el Estado y el individuo y la soberanía nacional. En este sentido, Schnapper (1999: 301-302), refiriéndose a la problemática de la inmigración, apunta –como ya hemos visto– que la democracia francesa se asienta sobre una clara distinción entre lo privado, dominio de la libertad del individuo, y lo público, lugar común de la unidad de todos los ciudadanos. En consecuencia,

[...] en el espacio privado, cada uno puede usar su lengua, su cultura particular o practicar la religión como él desea, a condición de que esas prácticas no amenacen el orden público. Esta política implicaba que todas las particularidades fuesen mantenidas en el orden de lo privado y que los ciudadanos se conformasen a la lógica francesa en el espacio público. No había lugar para reconocer las "comunidades" particulares. La política de asimilación no prohíbe jamás el multiculturalismo en el orden de la vida personal y social, pero impide que se manifieste en la vida pública.

Sin embargo, otros autores van más lejos en sus críticas, considerando que en Francia se configura,

[...] un integrismo republicano que se desarrolla asentado sobre la intolerancia con respecto a las manifestaciones no conformes al modelo nacional. Es así que la reafirmación jurídica del estatuto de la lengua francesa conduce a manifestaciones nuevas de intolerancia con respecto de las lenguas regionales (Woerhling, 124).

O como subraya Bourhis (et al., 1997: 384), la ideología republicana puede ser identificada como una variante de la ideología asimilacionista, invocando la

"noción de la igualdad del ser humano universal como forma de legitimación de la supresión de las diferencias entno-culturales en pro de la unidad nacional".

Como vemos, la dualidad entre nacionalismos étnicos y cívicos, ejemplificado este último con el francés, se manifiesta como una tesis tan reduccionista como falaz, que es puesta en cuestión cuando es analizada a la luz de los hechos. Ciertamente, en el plano teórico habría permitido diferenciar empíricamente dos concepciones históricas de la nación, posibilitando una distinción normativa de los principios liberales, estableciendo los límites entre los nacionalismos defendibles y los indefendibles. Sin embargo, como expresa claramente Maiz (2004), actualmente se muestra inadecuada empíricamente, ya que las naciones occidentales, como hemos visto en el caso que nos ocupa, poseen más componentes étnicos y culturales de los que se les presuponen, mientras que muchos nacionalismos étnicos tienen más componentes cívicos y políticos que los que se asocia a su estereotipo. De la misma forma, es insostenible la continuidad histórica entre ambas tradiciones, ya que, por ejemplo el nacionalismo francés "lejos de permanecer fiel a una supuesta exigencia originaria, política, evoluciona de forma cambiante en función de los contextos" (2004: 108). En última instancia, continua Maiz, esta dicotomía se formula desde una posición que en absoluto es neutra ni equidistante:

[...] desde el nacionalismo del Estado-nación [...] se formula desde un punto de vista normativo que permanece ciego ante la eficacia naturalizadora del mito, que presenta como evidente en su despliegue la división del mundo nacionalista en dos campos desiguales. Esto es, el estereotipo que nos ocupa se formula desde el nacionalismo cívico para exorcizar, desplazando enteramente al otro campo, todas las dimensiones de la "etnicidad": mitos, símbolos, historia, cultura, etc. De este modo, depurando el contenido étnico y cultural, el nacionalismo cívico deviene, mediante este dispositivo discursivo, enteramente "político"; dicho de otro modo, centrado de modo exclusivo en la libre voluntad de la ciudadanía democráticamente expresada. En suma, el nacionalismo cívico deviene de hecho en "puro patriotismo" (cívico, republicano, constitucional) "que no tiene nada en común con el nacionalismo". [...] Se desconecta así, ciudadanía y nación, la dimensión de pertenencia a la republica del entorno histórico, cultural y específico de la nación. De esta suerte, la ciudadanía se individualiza y se descontextualiza culturalmente, universalizándose. La asimilación a la cultura mayoritaria se presenta como un hecho natural, resultado del *trade off* mediante el que se procede a la constitución de un Estado de ciudadanos libres e iguales ante la ley. Y finalmente, por su parte, la nación se des-republicaniza, se despoltiza y deviene el depositario pasivo y vicario de la tradición y el mito de la común ascendencia (Maiz, 2004: 115).

Pero las implicaciones son aún más importantes si atendemos a la realidad multi-cultural de Estados como Francia. Así, para Maiz (2004: 124), este postulado de la pretendida neutralidad estatal en materia cultural, "habida cuenta de que todo estado es y fue simultáneamente cívico y cultural, excluye de la evaluación normativa dos hechos":

- 1) la imposición de la cultura, lengua, narrativa histórica y mítico-simbólica de la comunidad mayoritaria sobre las minorías, abocadas a la aculturación y la asimilación

como contrapartida de la adquisición de la ciudadanía igual; 2) la consiguiente desigualdad estructural, generadora de una ciudadanía de segunda, que deriva de este contrato de adhesión asimilacionista para los grupos y minorías internos, allí donde en lugar de un *demos* existe una pluralidad de *demoi*.

La falacia "es/debe" que se oculta en el *trade off* entre ciudadanía libre e igual (patriotismo) y asimilación masiva en la cultura y lengua mayoritaria (nacionalismo) resulta así evidente: del hecho empírico de la construcción histórica de los estados nacionales, se deriva a la irrelevancia étnico-política de la multinacionalidad.

Y al final de este proceso... lo único que quedan son los particularismos, como reflejan las palabras del actual Ministro del Interior, pronunciadas en su visita a Baiona en 2004 (Villepin, 2004):

Voy a exponeros mi convicción: Francia es fuerte en su diversidad, Francia se enriquece con el País Vasco: su historia, sus tradiciones y sus instituciones multiseculares como el Biltzar [...]. Vuestros padres han derramado su sangre por la Patria, vosotros dais hoy a Francia toda vuestra energía: sois uno de los fermentos de nuestra unidad nacional.

Nuestra ambición común para el País Vasco: reconocer y apoyar su identidad en el seno de la organización republicana de nuestro territorio.

La diversidad cultural es un triunfo, pero tengamos cuidado de que ésta no se desarrolle en detrimento de la unidad. Cada uno debe encontrar su lugar, las lenguas regionales de un lado, y la lengua y la unidad nacional de otro. Estamos hoy en día en un equilibrio que es bueno, el equilibrio republicano.

Palabras asombrosamente parecidas a las del Delegado del Ministerio de Instrucción Pública, pronunciadas 107 años antes en el Congreso de San Juan de Luz. Permítasenos recuperarlas:

De la misma forma que cada familia tiene su nombre y sus tradiciones, su patrimonio..., cada provincia tiene su personalidad, sus recursos, sus herencias. Cada una su particularismo y todas se absorben en la indivisible nación. Se afirma así un organismo inviolable. Cuanto más vascos seáis, seréis mejores franceses. Trabajareis con todas vuestras fuerzas para el progreso de vuestra provincia. Y dotareis a Francia -la dulce Francia, como decían los poetas- de elementos originales.

Como también es similar la distancia entre los discursos y los hechos. Así, uno de los sucesores del segundo, el Ministro de Instrucción Pública y de Bellas Artes, Monzie, en una carta dirigida a los Rectores sobre el empleo de los idiomas locales en la enseñanza primaria, redactada en 1925, "concreta" la forma en la que "cada particularismo será observado por la nación":

Se me permitirá hacer notar, además, que quedan aún demasiados ignorantes entre nosotros para que podamos distraer, a favor de los más respetables idiomas regionales o locales, una porción del esfuerzo necesario para la propagación del francés. "Solamente es verdaderamente francés de corazón, de alma y de cabeza a los pies, aquél que sabe, habla y lee la lengua francesa". Hasta que esta sentencia de

Musset sea aplicable unánimemente a los ciudadanos adultos, la enseñanza del *patois* debe ser considerada como un lujo y os suplico que creáis que nuestra época no es nada favorable a los gastos de lujo por cuenta de la colectividad (Citado en Torrealdai, 2003: 77).

De la misma forma, 79 años después, Villepin, tras glosar la importancia del euskera para los vascos, concreta la “voluntad” del Gobierno en relación a la demanda de oficialización realizada por el representante de los electos de Iparralde previamente a la visita del Ministro del Interior:

La jurisprudencia del Consejo Constitucional y del Consejo de Estado es extremadamente precisa³⁵; reflexionemos, pero avancemos también en el marco actual, que ofrece ya posibilidades concretas (Villepin, 2004).

Es decir, nada nuevo “bajo el sol francés”; el euskera, por ahora, seguirá sin reconocimiento oficial. De oficialización... ni hablar...

Sin embargo, el discurso de Villepin no recibe el unánime aplauso que había cosechado cien años antes el representante del Gobierno en Biarritz. Para 2004, la visita de Villepin ya era calificada como “colonialista” por parte del nacionalismo organizado y por el vasquismo. Y si la comparación de ambas alocuciones muestra que poco ha cambiado en el discurso de las autoridades francesas, su recepción refleja los cambios identitarios operados en Iparralde. Villepin se enfrenta en 2004 a una identidad que resurge, mientras que 107 años antes agonizaba. Una identidad que no solo resurge, sino que se convierte en elemento central de las estrategias de desarrollo puestas en marcha en la década de los 90; de la actual demanda mayoritaria de institucionalización de Iparralde; de la centralidad del abertzalismo que en un sistema mayoritario a dos vueltas puede convertirse en la formación determinante a la hora de obtener representación; de la puesta en marcha de estructuras de contrapoder local como la Euskal Herriko Laborantza Ganbara, etc.

Iparralde ya hace décadas que decidió dejar de ser un “museo viviente”. Ahora está embarcado en la búsqueda del reconocimiento político de una identidad vasca que ha resurgido de sus cenizas.

35. A este respecto ver BEHATOKIA (2004).

BIBLIOGRAFÍA

- AGULHON (1979a). *La République au village: les populations du Var de la Révolution à la II^e République*. Paris: Seuil.
- AHEDO (2006). *Identidad y nacionalismo vasco en Iparralde (1789-2005)*. II Vol. Gasteiz: Presidencia del Gobierno Vasco.
- AHEDO & DOLOSOR (2003): "De Sud-Ouest al Euskal Herriko Kazeta: Territorialidad y sentimiento de pertenencia en los medios de comunicación escritos de Iparralde": En: *Zer Aldizkaria - Revista de Estudios de la Comunicación* 15; 99-117.
- ANDERSON (1993). *Comunidades imaginadas, reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: FCE.
- ARBELBIDE (1994). *Iraultza Heletan. Errepublikarentzat hil behorrari*.
- _____. (1996). *Enbata*. Donostia: Kutxa Fundazioa.
- ARCOCHA (1991). "Sur la traduction en basque des textes officiels de la période révolutionnaire". En: ORPUSTAN (1991): *1789 et les basques*. Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux.
- BEHATOKIA (2004). *Cinco diferentes estatus para la lengua vasca*.
- BELLO (1991). "J. J. Rousseau y la Revolución francesa". En: PALACIOS (éd.). *Ilustración y revolución francesa en el País Vasco*. Vitoria: Instituto de Estudios sobre Nacionalismos Comparados.
- BIDART (1991a). "Revolución francesa y socialización del Estado-Nación". En: PALACIOS (éd.). *Ilustración y revolución francesa en el País Vasco*. Vitoria: Instituto de Estudios sobre Nacionalismos Comparados.
- _____. (1991b). "La Révolution Française et la question linguistique". En: ORPUSTAN (1991). *1789 et les basques*. Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux.
- BILLING (1995). *Banal nationalism*. Londres: Routledge.
- BORDA (1996). *1989, Allegro ma non troppo*. Hondarribia: Hiru.
- BOURDIEU (1985). *¿Qué significa hablar?* Madrid: Akal.
- _____. (2000). *Cuestiones de sociología*. Madrid: Istmo.
- _____. (2000a). "El mercado lingüístico". En: BOURDIEU. *Cuestiones de sociología*. Madrid: Istmo.
- _____. (2000b). "Lo que significa hablar". En: BOURDIEU. *Cuestiones de sociología*. Madrid: Istmo.
- _____. (2001). *Langage et pouvoir symbolique*. Paris: Seuil.

- BOURHIS; PERREULT; SENEAL (1997). "Towards an Interactive Acculturation Model: A Social Psychological Approach". En: *International Journal of Psychology*, 32 (6); 369-386.
- BRUBAKER (1992). *Citizenship an nationhood in France and Germany*. Cambridge: Harvard University Press.
- CASTAINGS-BERETERVIDE (1994). *La révolution en Pays Basque*. Donibane Lohitzune: Ikuska.
- CITRON (1987). *Le mythe national. L'histoire de France en question*. París: Ed. Ouvrières.
- _____. (1999). "Le mythe de la nation française". En: RUANO-BORBALAN (coord.). *L'Identité. L'individu, le groupe, la société*. París: Ed. Sciences Humaines.
- _____. (2003a). "Histoire de France: crise de l'identité nationale". En: *Dialogues politiques*, 2.
- _____. (2003b). "Recomposer le passé". En: *Le Monde*, 5 novembre 2003.
- _____. (2005). "Dénationaliser l'histoire de France". En: *Liberation*, 6 janvier 2005.
- CONNOR (1998). *Etnonacionalismo*. Madrid: Trama.
- CORCUERA (1979). *Orígenes, ideología y organización del nacionalismo vasco (1876-1904)*. Madrid: Siglo XXI, 1979.
- CHALOT (2001). *Ernest Lavisse. "instituteur national"*. Conferencia de Historia.
- CHAUSSIER (1997). *Quel territoire pour le Pays Basque: les cartes d'identité*. Paris: L'Harmattan.
- DE BLAS (1984). *Nacionalismo e ideologías políticas contemporáneas*. Madrid: Espasa.
- DE FOURCAUD (1897). "Discours prononcé a Saint-Jean-de-Luz a l'occasion de l'ouverture du congrès de la tradition basque". En: LAFITTE (1998). *La tradition au Pays Basque. Ethnographie, folklore, art populaire, histoire, hagiographie (Actas del Congreso de la Tradición de Biarritz, 1897)*. Donostia: Elkar.
- DE LA ENCINA (2004). *Poder y comunidad. Una sociología del nacionalismo*. Iruña: Pamie-la.
- DELANNOI (1999). *Sociologie de la nation. Fondements théotiques et expériences historiques*. Paris: Arman Collin.
- DESPLAT (1991). "El clero vasco-francés y la Revolución". En: PALACIOS (éd.). *Ilustración y revolución francesa en el País Vasco*. Vitoria: Instituto de Estudios sobre Nacionalismos Comparados.
- DUBAR (1998). "Socialisation et construction identitaire". En: RUANO-BORBALAN (1998) (coord.). *L'Identité: l'individu, le groupe, la société*. Auxerre: Sciences Humaines.

ETCHEVERRI-AINTCHART (2005). "Le Pays Basque et les tentatives de construction nationale". En: GOYHENETCHE (2005). *Histoire générale du Pays Basque. Le XIX^e siècle: 1804-1914*. Tome V. Baiona: Elkar.

ETCHEVERRY (2005). "Le siècle de l'âge industriel: la mise en place du pluralisme basque". En: GOYHENETCHE (2005). *Histoire générale du Pays Basque. Le XIX^e siècle: 1804-1914*. Tome V. Baiona: Elkar.

FERNÁNDEZ & MIRANDA (1991). "Exiliados españoles en Baiona en tiempo de la Revolución (1789-1793)". En: ORPUSTAN (ed.). *1789 et les basques*. Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux.

GEIGER (1990). "La Revolución Francesa. El concepto de Soberanía Nacional y las Naciones sin Estado". En: VV.AA. *Derechos humanos individuales, derechos de los Estados, derechos de los pueblos*. Bilbao: Herria 2000 Eliza.

GELLNER (1988). *Naciones y nacionalismo*. Madrid: Alianza.

_____. (1998). *Nacionalismo*. Barcelona: Destino.

GOÑI & CHARRITTON (2005). "De quelques différences caractéristiques du catholicisme en Iparralde et Hegoalde". En: GOYHENETCHE (2005). *Histoire générale du Pays Basque. Le XIX^e siècle: 1804-1914*. Tome V. Baiona: Elkar.

GOYHENETCHE (1999-2005). "*Historia General del País Vasco*". 5 Tomos. Lizarra: Ttartalo.

_____. (2002). *Histoire Générale du Pays Basque. La Révolution de 1789*. Tome IV. Baiona: Elkar.

_____. (2005). *Histoire générale du Pays Basque. Le XIX^e siècle: 1804-1914*. Tome V. Baiona: Elkar.

HOBBSAWM (1995). *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Barcelona: Crítica.

IBARRA (2005). *Nacionalismo. Razón y pasión*. Barcelona: Ariel.

IRIONDO; JÁUREGUI; CASTELLS (1997). *La institucionalización jurídica y política de Vasconia*. Lankidetzan Bilduma 4, Liburutegi Birtuala. Donostia: Eusko Ikaskuntza.

ITÇAINA (2005). "Les politisations plurielles de la société basque à la fin du XIX^e siècle". En: GOYHENETCHE (2005). *Histoire générale du Pays Basque. Le XIX^e siècle: 1804-1914*. Tome V. Baiona: Elkar.

IZQUIERDO (2001). *Le Pays Basque de France. La difficile maturation d'un sentiment nationaliste basque*. Paris: L'Harmattan.

JACOB (1985). "The French Revolution and the Basque of France". En: DOUGLASS, W. A. (ed.). *Basque politics: a case study in ethnic nationalism*. Reno: Basque Studies Program Occasional Papers Series, n^o 2.

_____. (1994). *Hills of Conflict, Basque nationalism in France*. Reno: University of Nevada Press.

- JAUREGUIBERRY (1994). "Europe, langue basque et modernité en Pays Basque français". En: BIDART (ed.). *Le pays Basque et Europe*. Baigorri: Izpegí.
- JOHNSON (1993). "The making of the French nation". En: TEICH and PORTER (eds.). *The National Question in Historical Context*. Cambridge: Cambridge University Press; pp. 35-62.
- JUARISTI (1987). *El linaje de Aitor*. Madrid: Taurus.
- _____. (1997 y 2000). *El bucle melancólico. Historias de nacionalistas vascos*. Madrid: Espasa.
- KAMENKA (1976a). *Nationalism: the nature and evolution of an idea*. Londres: Edward Arnold.
- _____. (1976b). *Political nationalism: The evolution of the idea*. Londres: Edward Arnold.
- KEATING (1996). *Naciones contra el Estado. El nacionalismo de Cataluña, Quebec y Escocia*. Barcelona: Ariel.
- KEDOURIE (1988). *Nacionalismo*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- KOHN (1944). *The idea of nationalism*. New York: Macmillan.
- _____. (1967). *Prelude to Nation-States, the french and german experience, 1789-1815*. New York: Van Nostrand.
- KUZIO (2002). "The myth of the civic state: a critical survey of Hans Kohn's framework for understanding nationalism". En: *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 25 N.º 1 January 2002; pp. 20-39.
- LABORDE (2001). "The culture(s) of the Republic. Nationalism and Multiculturalism in French Republican Thought". En: *Political Theory*, Vol. 29, n.º 5; 716-135.
- LAFONT (1971). *La revolución regionalista*. Barcelona: Ariel.
- LAFOURCADE (1998). "La frontière franco-espagnole, lieu de conflits interétatiques et de collaboration interrégionale". En: LAFOURCADE (ed.). *La Frontière Franco-Espagnole: lieu de conflits interétatiques et de collaboration interrégionale*. Actes de la journée d'études du 16 novembre 1996. Biarritz: Presses Universitaires de Bordeaux.
- LARRONDE (1994). *El movimiento Eskuallerrista (1932-1937)*. Bilbao: Fundación Sabino Arana.
- LARZABAL (2005). "Survol d'un siècle de vie politique au Pays Basque Nord". En: GOYHENETCHE (2005). *Histoire générale du Pays Basque. Le XIX^e siècle: 1804-1914*. Tome V. Baiona: Elkar.
- LAVISSE (1920). *Histoire de France*. Cours Moyen. Paris: Armand Colin.
- LETAMENDIA (1991). "El liberalismo pensado desde el Estado-Nación". En: PALACIOS (éd.). *Ilustración y revolución francesa en el País Vasco*. Vitoria: Instituto de Estudios sobre Nacionalismos Comparados.

Ahedo Gurrutxaga, Igor: El camino hacia "el museo viviente"

_____. *Juego de espejos. Conflictos nacionales centro-periferia*. Madrid: Trotta.

LINZ (1986). *Conflicto en Euskadi*. Madrid: Espasa-Calpe.

LISSAGARAY (2004). *La comuna de París*. Tafalla: Txalaparta.

LOTI (1897). "La Danza de las espadas", San Juan de Luz, 17 de agosto de 1897. En: LOTI (2000). *El País Vasco. La visión de un mundo que terminó en el XIX*. Zarautz: Bibliomanías.

LOTI (2000). *El País Vasco. La visión de un mundo que terminó en el XIX*. Zarautz: Bibliomanías.

LOUGHLIN (1999). *La democracia regional y local en la Unión europea*. Bruselas: Comité de las Regiones.

MAIZ (2004). "Per modum unius: más allá de la dicotomía nacionalismo cívico vs. Nacionalismo étnico". En: GURRUTXAGA (éd.). *El presente del Estado-Nación*. Leioa: UPV-EHU.

MALHERBE (1977). *Le nationalisme basque en France (1933-1976)*. Toulouse: Tesis en Ciencias Políticas.

MATEO & AIZPURUA (2003). "Euskararen bilakaera soziolinguistikoa". En: *Euskonews & media*, 201.

MEES; DE PABLO; RODRÍGUEZ (1999-2001). *El Péndulo patriótico. Historia del Partido Nacionalista Vasco, I y II*. Barcelona: Crítica.

MOREAU (1999). *Administration régionale, départementale et municipale*. Paris: Dalloz.

ORPUSTAN (1980). "Rôle et pouvoirs de l'Eglise". En: BIDART (éd.). *La nouvelle société basque: ruptures et changements*. Paris: L'Harmattan.

OYHARÇABAL (1994). "Les documents recueillis lors des enquêtes linguistiques en Pays Basque durant la période révolutionnaire et le Premier Empire". En: ORPUSTAN (ed.). *La Révolution Française dans l'Histoire et la littérature du XIX^e siècle*. Baigorri: Izpegi.

PEILLEN (1998). "Frontières et mentalités en Pays Basque". En: LAFOURCADE (ed.). *La Frontière Franco-Espagnole: lieu de conflits interétatiques et de collaboration interrégionale*. Actes de la journée d'études du 16 novembre 1996. Biarritz: Presses Universitaires de Bordeaux.

PÉREZ-AGOTE (1984). *La reproducción del nacionalismo. El caso vasco*. Madrid: Siglo XXI.

_____. (1994). "16 tesis sobre la arbitrariedad del ser colectivo nacional". En: *Revista de Occidente*, nº 161.

REIFFER (2003). "Religion and nationalism. Understanding the consequences of a complex relationship". En: *Ethnicities*, Vol 3(2); 215-242.

RENAN (1944). "Qu`est-ce qu'une nation?". En: *Oeuvres Completes*. Paris: Calman-Lévi.

- REVEL (2004). "Le fardeu de la memorie". En: *Correspondances, Bulletin Scientifique de l'IRMC*.
- SAVARESE (2002). *Ecole et pouvoir colonial. Retour sur la légitimation de la colonisation*. En: <http://www.la-science-politique.com/revue/revue2/papier1.htm>.
- SEILER (1999): "Las fracturas politicas de la historia europea: una aplicacion de la carta de Rokkan". En: LETAMENDIA (ed.). *Nacionalidades y regiones en la Unión Europea*. Madrid: Fundamentos.
- SMITH (1997). *La identidad nacional*. Madrid: Tyrana.
- _____. (2000). *Nacionalismo y modernidad*. Madrid: Istmo.
- SPOHN (2003). "Multiple Modernity, Nationalism and Religion: A Global Perspective". En: *Current Sociology*, May/July 2003, Vol. 51(3/4); 265-286.
- TOCQUEVILLE (1982). *El Antiguo Régimen y la Revolución*. Alianza: Madrid.
- TORREALDAI (2003). *El libro negro del Euskera*. Donostia: Tartalo.
- VILLEPIN (2004). *Allocution de Villepin, Ministre de l'Interieur, de la Sécurité Intérieure et des Libertés Locales à la Chambre de Comerse et d'Industrie de Bayonne*.
- WEBER (1979). *Peasants into Frenchmen, The modernisation of rural France, 1870-1914*. Londres: Chatto & Windus.
- _____. (2005). *La France de nos aïeux. La fin des terroirs. Les imaginaires et la politique au XIX^e siècle*. París: Fayard.
- WILSON & DONAN (1999). *Borders: Frontiers of Identity, Nation and State*. Oxford: Berg Press.
- WOERHLING. "Le concept de citoyenneté à la lumière d'une comparaison francoallemande". En: COUTU; BOSSET; GENDREAU; VILLENEUVE (coord.). *Droits fondamentaux et citoyenneté - Une citoyenneté fragmentée, limitée, illusoire?*
- ZOE BRAY (2002). *Boundaries and Identities on the Franco-Spanish Frontier*. CIBR Working Papers in Border Studies CIBR/WPO2-2. En: http://www.qub.ac.uk/cibr/WPpdf-files/CIBRwp2002_2_rev.pdf.