

Reyes, políticos, terroristas: la función ritual de ETA en relación al nacionalismo vasco

Joseba ZULAIKA
Programa de Estudios Vascos.
Universidad de Nevada (EE.UU.)

Ya desde la primera página de la *Rama Dorada* de Frazer, un tema fundacional en la antropología ha sido el de las muertes rituales. Frazer nos habla de sujetos que son a la vez «sacerdotes y asesinos». Evans-Pritchard (1963) retomó la cuestión frazeriana del asesinato convertido en sacrificio ritual en su trabajo sobre la realeza divina entre los Shilluk. Estas instituciones, que Needham (1979) caracteriza como de «soberanía doble» o «complementaria» entre funciones administrativas, por una parte, y místico-rituales, por otra, han sido descritas por numerosos etnógrafos. El objetivo del presente ensayo es aplicar esta literatura al estudio de las relaciones entre ETA y el proceso político vasco como un caso en que también puede postularse una complementariedad política entre instituciones administrativas y rituales.

I

Hagamos primero una breve historia del nacionalismo vasco. El movimiento nacionalista lo fundó Sabino Arana a fines del siglo pasado. Anteriormente, los vascos habían perdido dos guerras carlistas; estas guerras no tenían intenciones separatistas, sino que pretendían un cambio de la vida política española desde su interior. En el mismo País Vasco existía una división entre los tradicionalistas del interior y los vascos liberales de Bilbao y San Sebastián. Como consecuencia de la derrota del carlismo, los vascos españoles perdieron sus fueros y sus dirigentes. Derrotados militar y políticamente, las provincias vascas se sintieron amenazadas en su identidad cultu-

ral. El Partido Nacionalista Vasco surgió de este clima en la última década del siglo XIX. Atraídos por los centros industriales y urbanos del gran Bilbao, el País Vasco conocía el fenómeno de una inmigración intensa. El PNV fue un producto de gentes de ciudad, de Bilbao y San Sebastián, que experimentaban una rápida industrialización con mano de obra proveniente de otras regiones españolas. Arana apeló a la independencia vasca y acuñó el término Euskadi para referirse a la nación vasca y se dispuso a purificar la lengua de influencias extranjeras. En sus escritos aparece un racismo no disimulado por el que considera a los vascos como la raza más pura que queda en Europa. Quienes más interés mostraron por Arana fueron las clases medias urbanas, los estudiantes y el clero vasco. Elegido representante del gobierno provincial de Vizcaya en el año 1898, murió en 1903 como mártir de la causa nacionalista. Hasta la dictadura de Primo de Rivera, en 1921, el movimiento nacionalista se fortaleció, especialmente en Vizcaya, donde el PNV se hizo con el control de la Diputación Provincial en 1918.

Uno de los principales puntos de debate en las filas de los nacionalistas fue hasta qué grado el separatismo vasco era un objetivo asequible. También lo fue la idea, presente hasta hoy entre los nacionalistas, de que la solución al problema vasco podría encontrarse en el escenario más amplio de una Europa de los pueblos, más bien que una Europa de los estados actuales. Durante las primeras décadas del siglo XX, un renacimiento cultural estimuló el interés por el folclore, la danza, la prehistoria y la etnografía vascas. Se fundaron revistas académicas vascas y en 1919 se organizó el I Congreso de Estudios Vascos.

Curiosamente, ese movimiento, de origen urbano, optó por un simbolismo rural. El caserío fue elogiado como bastión de la cultura vasca. Los nacionalistas estaban, en parte, reaccionando en contra de una urbanización demasiado rápida, rasgo este que todavía puede considerarse un factor importante de aliento a la violencia política.

Bajo la dirección de José Antonio Aguirre, el PNV adquirió un nuevo dinamismo durante los años de la República. Tras haber conseguido el control del electorado de Vizcaya y Guipúzcoa, arrebátandose al partido tradicional carlista, la segunda generación de líderes nacionalistas emprendió con éxito una campaña para las elecciones a las Cortes de Madrid y transformó el movimiento en un factor respetable a la vida política en España. En 1932 se aprobó un estatuto de autonomía mediante plebiscito en las tres provincias: Alava, Guipúzcoa y Vizcaya. El nacionalismo vasco no arrastró a Navarra, que siguió siendo carlista. El gobierno republicano de Madrid no aceptó el plebiscito, pero con el estallido de la guerra civil española, el asediado gobierno de la República concedió a los vascos su autonomía. En octubre de ese mismo año, Aguirre fue nombrado presidente del gobierno vasco, que, junto a los nacionalistas, incluía a republicanos, socialistas y comunistas. El gobierno vasco puso en campaña un ejército contra las tropas de Franco, emitió pasaportes y moneda y envió misiones diplomáticas a pai-

ses extranjeros. Al cabo de nueve meses, la resistencia vasca se hundió y su gobierno se exilió en Francia. Se calcula que de 100.000 a 150.000 vascos acompañaron a sus dirigentes al exilio en 1937. La pérdida de la guerra fue seguida por la supresión de las libertades civiles y una fuerte represión cultural.

Durante los primeros años del franquismo, el nacionalismo vasco llevó a cabo una campaña contra Madrid en foros internacionales. El presidente Aguirre colaboró en el exilio con los aliados durante la segunda guerra mundial, confiado en que la caída de Hitler y Mussolini presagiaba la caída de Franco. Sin embargo, en el contexto de la guerra fría Estados Unidos rompió el boicot político y económico a la España de Franco a principios de los cincuenta, en contrapartida al establecimiento de las bases militares. En consecuencia, a finales de los cincuenta el Partido Nacionalista Vasco se encontraba con un programa gastado y con unos líderes envejecidos en espera de sobrevivir al franquismo. *En esta situación surge ETA en 1959, un grupo de estudiantes afincados en Bilbao cansados de la inoperancia del PNV, proclamando que el País Vasco estaba ocupado por un poder extranjero y llamando a una lucha armada de liberación nacional.*

II

En relación al nacionalismo previo, ETA se caracterizó por tres cambios significativos. Primero, dejó de lado el confesionalismo religioso del PNV, asumiendo que la Iglesia debe estar separada de la política. Segundo, rechazó el concepto de raza como el concepto básico del vasquismo, y lo substituyó por el de compromiso con el idioma y los ideales culturales vascos; el hecho de rechazar criterios biológicos posibilitaba el acomodo de los emigrantes al nacionalismo vasco. En tercer lugar, ETA tomaba en cuenta la situación de la clase trabajadora dentro del sistema capitalista y abogaba por la creación de un estado socialista independiente para los vascos.

Desde sus orígenes, ETA, inspirado en parte por el libro de Fanon «Los condenados de la tierra», definió la situación vasca como de colonia española y optó por una estrategia insurreccionista de acción-represión-acción al estilo de los movimientos guerrilleros que tenían lugar en aquel entonces en el Tercer Mundo. No voy a extenderme en la estructura celular de comandos de ETA, ni tampoco en los altibajos de su historia y en las varias divisiones internas entre las facciones más nacionalistas o más orientadas a la clase obrera a principios de los setenta, así como las tendencias más militaristas o que buscaban un acomodo entre la lucha política y la militar a fines de los setenta. (El estudio histórico u organizativo de ETA ha sido llevado a cabo con rigor por autores como Gurutz Jauregi, José María Garmendia o Robert Clark.)

Lo que voy a intentar a continuación es desarrollar, de forma hipotética,

perspectivas antropológicas desde las que la acción de ETA adquiere un significado de orden ritual. Siempre se tiende a analizar estos fenómenos de la violencia prestando especial énfasis o a las propiedades y actividades organizativas (tales como estructura interna, reclutamiento, perfil de los miembros, ideología, táctica, etc.), o al apoyo de que goza la organización entre los vascos (y así se estudian los resultados electorales, los índices de opinión pública, entrevistas, etc.). El peligro en este tipo de análisis es que se tiende a reificar los aspectos organizativos de ETA. El querer determinar la fuerza real de ETA a base de resultados electorales presenta problemas obvios; por ejemplo, en varias ocasiones ETA se ha opuesto frontalmente al proceso político y ha pedido a sus seguidores que se abstengan; en segundo lugar está el hecho de que Euskadiko Ezkerra, aunque actualmente en una línea claramente anti-ETA, hasta 1982 representó electoralmente a ETA político-militar; en tercer lugar, sería simplista identificar el voto a Herri Batasuna con el voto a ETA, ya que un buen porcentaje de los votantes de HB están a favor del fin de la lucha armada y no están enteramente de acuerdo con ETA (es bien sabido que numerosos ecologistas, feministas y grupos marginales, aunque desconectados del nacionalismo, votan a HB). Pero el aspecto que más nos interesa aquí, y el más difícil de medir electoralmente, es precisamente la dimensión ritual de la violencia y el hecho de que ETA pueda haberse convertido en un concepto o símbolo que trascienda la realidad política concreta (Zulaika y Douglass, 1990). A estos aspectos vamos a prestar nuestra atención en lo que sigue.

En mi etnografía de la violencia vasca (1990) he analizado detalladamente la ritualización de la acción. Para ello he intentado, en primer lugar, describir y formular modelos culturales de comportamiento tomados de la cultura tradicional para luego aplicarlos a la violencia de ETA. De esta forma, he analizado las premisas culturales subyacentes a la caza, el juego antagónico, la improvisación y argumento de imágenes del trovador popular, y he hipotetizado la presencia de premisas análogas en la violencia política. Lo que se pretende es que estos modelos sociales desvelen por analogía procesos paralelos que tienen lugar en el dominio de la violencia. Por supuesto, estos modelos no son otra cosa que útiles heurísticos, «tipos ideales» en el sentido weberiano, válidos en la medida en que muestran un isomorfismo cultural con los procesos violentos. La perspectiva etnográfica asume que es la cultura básica de los actores y sus espectadores lo que condiciona decisivamente la selección de estos modelos para movilizar la violencia.

Si estos modelos suponen una primera estandarización cultural, vamos a detenernos ahora en un segundo grado de ritualización que atañe a la mentalidad del activista y que consiste en una condensación de la acción por la acción, que queda así convertida en un acto casi mágico. Este es el caso de las *ekintzak* o «acciones» que intentan condensar todo un proceso en un acto único que pretende así un salto cualitativo en la situación. Lo que buscan estas acciones es comparable a lo que pretende el punto *órdago* en el juego de

cartas del mus; es decir, intentan trasladar todo el juego a un orden diferente a base de postular arbitrariamente su resolución en función de un solo punto. Una ekintza se asemeja a la actuación ritual en que es una unidad discreta de acción que señala la discontinuidad en el flujo cotidiano de los acontecimientos e intenta conseguir una transición a un estado diferente. La perspectiva de la actuación ritual como algo que no sólo expresa cosas, sino que además las hace de forma factitiva, está bien expresada tanto por el órdago como por la ekintza. Como sucede en el ritual, tanto el órdago como las ekintzak señalan un contexto donde la relación intrínseca medios-fines se abandona y la totalidad del proceso se reduce a un único punto o acción. El elemento de suerte es consustancial al principio del órdago. El punto a ganar o perder actúa con la lógica del azar en una disyuntiva de o todo o nada. Este es, una vez más, un componente ritual de máxima importancia que interrumpe todos los nexos instrumentales de causa-efecto.

Si en algo ha consistido ETA, ha sido en una sucesión de ekintzak; su auténtico poder reside en el hecho de que las ekintzak repentinas provocan rupturas en el orden establecido. ETA se materializa y concretiza a través de sus acciones; los «triumfos» y las «tragedias» de ETA han consistido simplemente en las consecuencias de estas ekintzak. Todos recordamos, por ejemplo, el asesinato de Carrero Blanco, que fue considerado de forma positiva no sólo por la mayoría de la población vasca, sino también por grandes sectores de la población española. En cambio, otras acciones, como las muertes de Berazadi o Yoyes, ni qué decir las de Hipercor en Barcelona o las de la residencia de guardias civiles en Zaragoza, fueron enérgicamente repudiadas por la mayoría de los vascos. Si queremos hallar alguna lógica en estas acciones sin sentido, lo que debe ser estudiado es la naturaleza misma de la acción ritualizada.

III

La pregunta por las «causas» es la estrategia intelectual más común a la hora de investigar la violencia terrorista. Así, por ejemplo, una comisión internacional de expertos en terrorismo pedía, en su informe sobre el caso vasco, que había que investigar nada más y nada menos que «el porqué del terrorismo». O se publican libros en que se sondea la opinión de cien intelectuales del estado para «analizar las causas de la violencia y presentar soluciones» (Goñi y Rodríguez, 1979). Lo que esta búsqueda causal tiende a olvidar es la existencia de muy diversos tipos de causalidad. Típicamente, las situaciones rituales no están regidas por nexos instrumentales de medios-fines. El antropólogo distingue entre comportamientos racionales, encaminados a fines específicos de una manera estrictamente mecánica, y comportamientos comunicativos o rituales que son eficaces en base a conexiones o convenciones culturales de los actuantes. En el tipo denominado «racional»

o «técnico» nos encontraríamos con una causalidad funcional, pero no así en el tipo de comportamiento ritual. La pregunta por las causas de la violencia política parece querer situarla predominantemente en el tipo racional-instrumental de comportamiento, cuando los componentes rituales aparecen fundamentales al fenómeno.

El antropólogo que repase la historia de su disciplina se da cuenta fácilmente que el tipo de teorías psicologistas o causalistas que se atribuyen hoy al terrorismo son muy parecidas a las explicaciones que los antropólogos elaboraron a principios de siglo para explicar la magia, el totemismo, el animismo y toda una serie de instituciones culturales. La pregunta por los orígenes, o las causas, o el porqué de instituciones como la familia, la religión, el derecho, etc., estaba también de moda en la antropología de hace décadas. Ya en 1951, Evans-Pritchard escribía: «Hoy en día creo que estaríamos todos de acuerdo en que una institución no ha de ser entendida, mucho menos explicada, en términos de orígenes, ya se entiendan estos orígenes como comienzos, causas o meramente, en un sentido lógico, sus formas más simples» (1951: 38). Si un antropólogo se pusiera hoy a preguntar «el porqué de la magia» o «el porqué del ritual», sabríamos de inmediato que su sofisticación no ha superado a Frazer. Y, sin embargo, tal y como nos exigen los expertos en la materia, «el porqué del terrorismo» parece ser todavía la cuestión más acuciante en el terreno de la violencia.

La desirabilidad de explicaciones causales ha sido un tema muy debatido en la metodología de las ciencias sociales. Un lugar clásico lo constituyen los ensayos metodológicos de Max Weber, que no niega tal desirabilidad, pero piensa que no puede hallarse una causa o una serie de causas definitivas para explicar completamente lo que él llama un «individuo histórico» (el terrorismo sería una instancia histórica de este tipo). La tradición weberiana está muy establecida en la antropología cultural; Geertz piensa, por ejemplo, que discernir lo que sucede en la sociedad «se parece más a interpretar una constelación de síntomas que a trazar una cadena de causas» (1973: 316). Críticas metodológicas de argumentos causales pueden hallarse en autores tan diversos como Durkheim, Lévi-Strauss o Needham. Bateson (1985), por su parte, contrapone causalidad «positiva» (ilustrada por el choque de las bolas de billar) y causalidad «negativa» (típica de los sistemas cibernéticos, en los que importa lo que ha podido suceder pero *no* ha sucedido, y la explicación en sí es una especie de reducción al absurdo).

Es significativo para nuestro argumento que Weber opuso a la causación «adecuada» otro tipo de causación que él denominó «de azar»: «Habla-remos de causación de azar cuando, para los componentes históricamente relevantes del resultado, ciertos hechos actuaron para producir un efecto que *no* era adecuado, en el sentido mencionado en relación a un complejo de condiciones conceptualmente combinadas en una “unidad”» (1949: 184). Y advierte que «hay que subrayar insistentemente que este contraste entre causalidad “al azar” y causalidad “adecuada” no es nunca una distinción

que pertenezca a la causalidad “objetiva” en el curso de los hechos históricos y sus relaciones causales, sino que más bien se trata siempre de nuestro aislar, por medio de la abstracción, una parte de las “condiciones” que se hallan en los materiales de los sucesos y de convertirlos en objetos propios de juicios de posibilidad» (1949: 185). ¿A cuál de estos dos tipos de causalidad debe prestar atención primera el estudiante del terrorismo, a la causalidad funcional o a la causalidad del azar?

Como es bien sabido, una característica esencial del terrorismo es que elige víctimas inocentes al azar; es, por tanto, impredecible y arbitrario, gobernado en buena medida por la lógica de la suerte. En consecuencia, lo que nos deberíamos preguntar es por la ausencia de causalidad objetiva en el terrorismo, por el hecho de que se mate a alguien sin razón aparente alguna para ello. De hecho, la elección al azar y la inocencia de la víctima se implican lógicamente. Así, por ejemplo, encontramos en distintas sociedades la institución de echar suertes a fin de escoger víctimas inocentes para sacrificios rituales. *La elección por sorteo garantiza la inocencia de la víctima.* Matar a alguien por haber cometido un delito es un acto de justicia; matar a alguien (como en el caso paradigmático de Abraham) para satisfacer una instancia divina es un sacrificio ritual. Es también característico de la violencia terrorista, que sacrifica víctimas inocentes. Lo que desde una perspectiva racional es la esencia misma del terror, desde la perspectiva ritual no es más que la condición previa de la víctima perfecta elegida al azar. Más que preguntarnos por el porqué del terrorismo, la lógica más genuina de este fenómeno se desvela cuando nos preguntamos por la ausencia de un porqué; es decir, cuando nos encontramos con el uso deliberado de la lógica del azar.

En toda violencia de tipo militar, y más particularmente en la violencia terrorista, estamos metidos de lleno en un contexto fuertemente ritualizado. Lejos de ser un asunto exótico o periférico, el ritual es para el antropólogo el acto social básico necesario para obtener y expresar el sentido de la realidad. El ritual se relaciona fundamentalmente con los aspectos pragmáticos de la experiencia, en especial con aquellos aspectos que no pueden ser expresados de una forma meramente verbal. En palabras de Erikson, «sospechamos que en el hombre una de las primeras funciones de la ritualización es la superación de la ambivalencia, así como de la ambigüedad» (1966: 339). Los etólogos observan igualmente que la rigidificación de la conducta y la no-ambigüedad de la forma resultan vitales para la comunicación animal en situaciones de estrés. En base a estos trabajos sobre las funciones del ritual, se puede llegar a la conclusión de que una forma básica de contemplar el militarismo es precisamente la siguiente: mientras el terreno más propio del político consiste en recurrir a la ambigüedad retórica y al juego de las posibilidades como un instrumento necesario para negociar posiciones encontradas y crear un consenso social a pesar de las discrepancias de mentalidad, el militar, al contrario, encuentra su terreno más apropiado cuando ya

no puede tolerar más la ambigüedad verbal y negociadora del político y la sustituye por la lógica rígida de las dicotomías irreductibles. La comunicación verbal en concreto conlleva los problemas del engaño y la mentira; el ritual, en la medida en que moviliza también elementos no-verbales, es una solución parcial al grave problema de la arbitrariedad del signo verbal (Rappaport, 1979). Cuando se requiere algo más que palabras —y este es el caso en una guerra o en ciertos tipos de acción autotranscendente—, entonces la acción ritual se torna necesaria para manifestar un compromiso total.

Por otra parte, como ha insistido Mary Douglas (1966), hay una conexión profunda entre el ritual y los conceptos de pureza, por una parte, y polución y tabú, por la otra. Para obtener la pureza ritual hay que eliminar el desorden que supone la suciedad circundante. Con las nociones de polución y tabú entramos en el terreno de lo prohibido y lo sagrado; tal y como han insistido varios autores, tabú y sagrado son dos caras de la misma moneda. Así, Freud (1950) escribió del tabú que significa, por una parte, «sagrado», «consagrado» y, por otra, «extraño», «peligroso», «prohibido», «sucio». ¿Tiene esto algo que ver con el terrorismo? Para cualquiera que conozca el caso vasco salta a primera vista una antinomia elemental en la percepción de los etarras: para sus defensores, los etarras son figuras sacerdotales revestidas de la función sagrada de defender la patria; para sus detractores, en cambio, son el compendio del peligro más irracional y de la bestialidad más repugnante. Esto que parece tan contradictorio, no lo es si lo miramos desde la perspectiva del tabú que combina ambos elementos.

Los tabúes se originan en la necesidad fundamental de controlar comportamientos peligrosos. Como concluyó Steiner (1967), las dos funciones sociales del tabú son: 1) la clasificación e identificación de las transgresiones, y 2) la localización institucional del peligro a base de aislarlo y de proteger la sociedad del mismo. El terrorismo cumple estas dos funciones de clasificar y localizar el peligro político-militar; en la presente era nuclear, en concreto, el peligro terrorista adquiere una relevancia inquietante. Podríamos decir que, así como las nociones de polución y tabú nos introducen en el terreno de lo sagrado y de lo absolutamente prohibido, con el terrorismo estamos de lleno en el corazón del tabú político y que su verdadero valor no reside tanto en sus capacidades militares, que son insignificantes, sino que reside más en el terreno ritual y de unos poderes supuestamente mágicos. La suciedad es, en su esencia, desorden: aquello que no hay que incluir si hay que mantener un diseño o un patrón. También el terrorismo implica un desorden sistemático y, como la suciedad, se presenta como una categoría residual. El desorden, sin embargo, simboliza a la vez peligro y poder, y en la medida en que un comportamiento es desordenado y peligroso se convierte en más poderoso contra el sistema establecido. El terrorismo hace buen uso de la premisa de que «el ritual reconoce la potencia del desorden» (Douglas, 1966: 94); en otras palabras, «aquello que es ruido en el lenguaje ordinario, está en la liturgia lleno de significado» (Rappaport, 1979: 204). Esta dialéc-

tica entre orden y desorden, forma y ausencia de forma tipifica tanto a la polución ritual como al terrorismo.

Para constatar el grado en que los así llamados terroristas son personas tabú, es corriente encontrarse con expertos en terrorismo que nunca han hablado con un terrorista. Se nos haría irónico que uno fuera, digamos, experto en gitanos o en alcohólicos sin nunca haber hablado con un gitano o un alcohólico, pero con los terroristas ésta parece ser la situación inevitable y casi la deseada por el peligro que supone su contacto. Se diría que son seres «intocables», personas completamente diferentes de las normales. De hecho, la comisión internacional de expertos que estudió el caso vasco propuso una estrategia de tabuización de los activistas etarras con normas bien concretas, como que bajo ninguna circunstancia debería aparecer en la televisión un terrorista, porque esto «facilitaría un acercamiento personal y directo con las masas..., ya que la gente puede ver y oír la persona que es entrevistada» (Rose *et al.*, 8.18). Es decir, hay que convertir a los terroristas en personas sin voz ni rostro, invisibles e intocables —en una palabra, tabuizarlos—. (Incidentalmente, como he experimentado en mi propia persona, escribir sobre terrorismo puede también resultar una actividad peligrosa. El tabú del objeto de estudio tiende a transmitirse al texto escrito, que se convierte así simultáneamente en labor policiaca y apología del terrorismo.)

IV

Uno de los quehaceres teóricos que mejores frutos ha dado en antropología ha consistido en «disolver» analíticamente categorías reificadas o mal construidas. Ello ha obligado a que nociones como animismo, totemismo o brujería hayan sufrido grandes cambios teóricos en la historia intelectual de la disciplina. El caso del totemismo «disuelto» por Lévi-Strauss es un caso ejemplar. Para 1920, Van Gennep revisó 41 teorías sobre el totemismo, y, sin embargo, ya en 1916 Boas había notado que el totemismo era una categoría artificial que no existía más que en la mente de los antropólogos. Lévi-Strauss abre su investigación sobre el estado de la cuestión totémica con estas líneas, que yo las encuentro apropiadas para aplicarlas a los estudios sobre el terrorismo: «El totemismo es como la histeria, en que una vez que nos ponemos a dudar que sea posible aislar ciertos fenómenos y agruparlos como signos diagnósticos de una enfermedad o de una institución objetiva, los síntomas mismos se desvanecen o chocan con una interpretación única... Pero la comparación con el totemismo sugiere una relación de otro orden entre las teorías científicas y la cultura, una relación en la que la mente del investigador juega un papel tan decisivo como la mente de la gente estudiada; da la impresión de que estuviéramos buscando, consciente o inconscientemente, y bajo la apariencia de la objetividad científica, el convertir a estas personas —ya sean pacientes mentales o los así llamados “primiti-

vos”— más *diferentes* de lo que en realidad son» (1963: 1). No tengo aquí espacio para desarrollar los paralelos teóricos entre la historia intelectual de categorías como totemismo y el estudio del terrorismo, pero en otra parte he argumentado que la categoría del terrorismo ha heredado todas aquellas cualidades terroríficas y, por supuesto, todos los disparates teóricos que los antropólogos elaboraron hace décadas en torno a las instituciones del tabú y del totemismo (Zulaika, n.d.).

Malcom Crick (1976) ha propuesto igualmente que deberíamos disolver analíticamente la noción de «brujería» y extenderla a un marco de referencia más amplio que tuviera en cuenta diversos tipos de acción y diversas categorías de personas. Pero la brujería es también, en relación con los temas del tabú y la magia ritual desarrollados más arriba, un buen ejemplo de cómo funciona una representación colectiva en la historia, y en este sentido proporciona una buena analogía para el fenómeno del terrorismo. La brujería florece en situaciones sociales relativamente no-estructuradas, en las que ciertas personas ocupan roles peligrosamente ambiguos que se convierten así en acreedoras de poderes incontrolables, inconscientes, peligrosos y prohibidos. En sistemas sociales mal articulados —tales como países sin estado, regimenes totalitarios o sociedades que carecen de cohesión interna y producen un alto grado de anomía—, estos poderes se convierten en fuente de peligro y terror. También podemos decir que el terrorismo toma fuerza en sistemas políticos insuficientemente integrados y que los terroristas, al igual que las brujas durante las épocas inquisitoriales, ocupan roles ambiguos, por los que se les considera en posesión de poderes ya mágicos o ya diabólicos. El grado en que el terrorismo puede ser manipulado como representación colectiva por políticos y por los medios de comunicación es un hecho fácil de comprobar; buena muestra de esto fueron los primeros años del gobierno de Reagan, que declaró al terrorismo el enemigo público número uno.

Las acusaciones de brujería se relacionan en la historia con las muertes de tipo místico. Esto nos trae de lleno a la cuestión clásica del asesinato que es a la vez sacrificio ritual, tema fundacional en la antropología desde que Frazer lo situó en el comienzo de su *Rama Dorada*. El que el mismo sujeto pueda ser a la vez «sacerdote y asesino» es un hecho que yo lo he aplicado a los activistas de ETA en mi etnografía de la violencia vasca, y que puede sostenerse con muchos datos de la historia reciente. Son bien conocidas las relaciones entre miembros de la Iglesia y la violencia etarra. Elementos sacramentales, como la premisa de dar la vida por la fe patriótica, son obvios en el comportamiento político del abertzalismo radical, y de hecho es fácil hallar comparaciones explícitas entre los etarras y figuras sacerdotales como Cristo. La defensa de la identidad cultural o lingüística puede presentarse así como el último sacramento.

Y volvemos una vez más a la ambigüedad intrínseca de ciertos personajes. Antes hemos invocado el trabajo de Mary Douglas, para quien «la polución ritual emerge también de la dinámica entre forma y la ausencia de

forma circundante. Los peligros de la polución acechan cuando la forma ha sido atacada» (1966: 104). Esta ausencia o destrucción de la forma permea la actividad terrorista tanto a nivel estructural como a nivel personal. Los activistas etarras se consideran como gudarís o soldados, y definen su actividad como una guerra de guerrillas contra el Ejército español. No obstante, si comparamos un soldado regular (*encuadrado en un ejército minuciosamente organizado y con todos sus movimientos y deberes perfectamente regulados, estereotipados, jerarquizados*) y, por otra parte, un activista clandestino (*que milita en una organización sumergida que funciona de forma carismática, a menudo improvisada, incontrolable, sin ceremonias ni formalismos intocables*), este segundo evidencia la carencia de forma en todas sus maneras de actuar. El terrorista empieza a menudo por pertenecer a un país sin estado, sin instituciones nacionales propias y sin recurso alguno a la ley; sus patrones estructurales, su estrategia y legitimación son necesariamente latentes e informales, nunca explícitamente organizados. Sus formas de lucha no pueden ser las mismas que las de un ejército mecanizado y burocratizado, sino que recurre a la estratagema, el engaño, la provocación —en una palabra, a la economía del ritual—. Y en última instancia, esta ausencia de una forma constante y clara afecta a la persona misma del terrorista, que, al igual que los chamanes, brujos u otros personajes bufos de las sociedades tradicionales, tiene que asumir ambigüedades esenciales en los márgenes de la sociedad. Esto hace que el terrorista sea un candidato excelente para colapsar en una sola categoría de persona las funciones contrarias de héroe y criminal, ángel guardián y brujo, mártir y asesino.

La cuestión frazeriana fue retomada brillantemente por Evans-Pritchard en su trabajo sobre la realeza divina entre los Shilluk de Sudán, una institución que se perpetuaba a sí misma a base de la muerte ritual del rey. Debido a las cualidades místicas atribuidas al rey, éste debe morir en un estado de pureza ritual y potencia física; si se debilita, enferma o envejece, el país entero puede sufrir sus consecuencias y, por tanto, debe ser sacrificado. Sin embargo, advierte Evans-Pritchard, sería inadecuado usar términos como «estado», «gobierno» o «administración» para referirnos al sistema político de los Shilluk; los jefes de los cerca de 100 núcleos que componen el territorio Shilluk no son oficiales administrativos, sino jefes en virtud de su posición como cabezas del linaje correspondiente. Cuando surgen disputas entre los jefes es cuando se recurre al rey, pero su rol no es tanto el de un juez, sino el de un pacificador; es decir, «el rey reina, pero no gobierna». Sus deberes son descritos por varios autores como «una función sacerdotal» y se le compara con «el sumo sacerdote de la religión tribal»; ofrece sacrificios en ocasiones importantes. Evans-Pritchard concluye que «si queremos entender el lugar de la realeza en la sociedad Shilluk, pienso que debemos guardarnos de intentos de definirlo en términos de funciones judiciales y administrativas y contemplarlo más bien como una posición ritual y en un contexto político más amplio» (1963: 72).

¿Qué tiene que ver todo esto con las relaciones entre violencia y nacionalismo vasco? Simplemente, que la doble configuración del reinado Shilluk, política, por una parte, y ritual, por la otra, nos sirve de modelo para la relación entre ETA y el nacionalismo vasco. El caso de los Shilluk es uno entre otros muchos de lo que ha venido a llamarse «soberanía doble», en el que el poder administrativo y la autoridad de tipo místico se complementan mutuamente. Needham (1979) proporciona numerosos ejemplos de este gobierno doble recogidos de la etnografía de todo el mundo.

Si miramos al panorama de la política vasca nos encontramos también con una incongruencia obvia: por una parte, el estatuto de autonomía ha proporcionado amplios poderes administrativos por el Parlamento y gobierno vascos y, por otra parte, las instituciones autónomas parecen hallarse siempre amenazadas de desintegración y necesitadas de una legitimación renovada. Las denuncias del estatuto por parte de los diversos partidos políticos vascos son constantes. En junio de 1990, por ejemplo, el señor Arzallus, dirigente máximo del PNV, denunciaba que una sentencia del Tribunal Constitucional suponía un cañonazo en la línea de flotación del estatuto de autonomía. Pero las amenazas no sólo vienen del poder central, sino que la sección abertzale, representada por Herri Batasuna, ha centrado su discurso político en la continua descalificación del estatuto de autonomía; aquí sí que entramos de lleno en una concepción no administrativa de la política, pues, como es bien sabido, la no asistencia a las instituciones democráticas continúa siendo todavía parte fundamental del programa de HB. En última instancia es el mundo de ETA y sus aproximadamente 200.000 simpatizantes lo que condiciona las instituciones parlamentarias vascas y les hurta de una representatividad absoluta de la sociedad vasca. A esto hay que añadir que, por muy beligerantes que se presentan en la actualidad los partidos vascos contra el terrorismo, en realidad, como se ha dicho a menudo, ha habido una deliberada ambigüedad de partidos como el PNV en relación a ETA. Como botón de muestra, en el año 1986 Bandrés acusó a un destacado dirigente del PNV de haber instigado a ETA político-militar a continuar la lucha armada cuando, en 1982, esta organización estaba considerando su abandono definitivo de las armas. Euskadiko Ezkerra, a su vez, era el representante político de esta rama de ETA hasta esa fecha.

Para un antropólogo que analiza la realeza divina de los Shilluk, en la que las funciones y el status del rey son ambos primeramente de un orden ritual, y observa los numerosos casos de «soberanía doble» en que el poder administrativo se complementa con el poder ritual de una autoridad de tipo místico, salta a la vista el paralelo del nacionalismo vasco: mientras los partidos políticos y las instituciones democráticas cumplen con la labor administrativa y judicial, un importante segmento de la sociedad vasca atribuye a ETA el papel ritual de ángel de la guarda y lo legitima en cuanto tal. Lo significativo en esta relación es su complementariedad, no precisamente su antagonismo. (Parecidas observaciones podrían hacerse de la «soberanía

doble» existente en la reciente transición española del franquismo a la democracia, cuando las instituciones políticas, por una parte, y el Ejército, por otra, se creían, en conexión independiente con la realeza, representativas legítimas del pueblo español.)

No es difícil ver premisas de tipo místico en los comportamientos de ETA, al igual que no lo es en cualquier cultura militar. Aunque estos elementos rituales de la violencia etarra resulten un grotesco anacronismo político para sus detractores, sus seguidores lo perciben simplemente como una necesidad de supervivencia política. Si entre los Shilluk un rey debilitado pone en peligro toda la sociedad y hay que matar al rey precisamente para preservar el poder místico de la realeza, una premisa parecida hace que a un etarra que abandone las armas se le considere un «arrepentido» y que en el caso de Yoyes, por ejemplo, pagara su desertión con la muerte: es decir, el cargo en sí es tan sagrado, que justifica la muerte de quien lo ha detentado y ya no lo merece por «debilitamiento»; la premisa obvia es que los compromisos sacramentales son para siempre y que lo fundamental es preservar la pureza ritual.

Es un lugar común en la ciencia social que «las características marginales del héroe y del criminal son esencialmente las mismas» (Leach, 1977: 27). La ciencia social tiene que investigar las ambivalencias esenciales de estos parecidos. Los casos de muertes rituales investigados por la antropología apuntan a la relación íntima entre la santidad del sacerdote y la criminalidad del asesino. Del mismo modo que no podemos explicar muchas sociedades como la Shilluk descrita por Evans-Pritchard sin postular un gobierno complementario entre las funciones jurídico-administrativas, por una parte, y las místico-rituales, por la otra, yo creo que igualmente hay que postular una complementariedad estructural semejante para entender la relación entre el terrorismo y un sistema político concreto; en nuestro caso, entre ETA y el nacionalismo vasco.

REFERENCIAS

BATESON, G.

1985 *Pasos hacia una ecología de la mente*. Lohle, Buenos Aires.

CLARK, R. P.

1984 *The Basque Insurgents: ETA, 1982-1980*. University of Wisconsin Press, Madison.

CRICK, M.

1976 *Explorations in Language and Meaning: Towards a semantic Anthropology*. John Wiley and Sons, New York.

DOUGLAS, M.

1966 *Purity and Danger*. Routledge and Kegan Paul, London.

ERIKSON, E. H.

- 1966 «Ontogeny of Ritualization in Man», en *A Discussion of Ritualization of Behavior in Animals and Man*, ed. J. S. Huxley, series B, vol. 251, Royal Society, London.

EVANS-PRITCHARD, E. E.

- 1951 *Social Anthropology*. The Free Press, Illinois.
1963 «The Divine Kingship of the Shilluk of the Nilotic Sudan». *Essays in Social Anthropology*. Free Press of Glencoe, New York.

FRAZER, J. G.

- 1944 *La rama dorada*. FCE, México.

FREUD, S.

- 1950 *Totem and taboo*. W. W. Norton and Co., New York.

GARMENDIA, J. M.

- 1979 *Historia de ETA*. Itxaropena, Zarautz.

GEERTZ, C.

- 1973 *The Interpretation of Cultures*. Basic Books, New York.

GOÑI, J., y RODRIGUEZ, J. M.

- 1979 *Euskadi. La paz es posible*. Desclée de Brouwer, Bilbao.

JAUREGUI, G.

- 1981 *Ideología y estrategia política de ETA*. Siglo XXI, Madrid.

LEACH, E.

- 1977 *Custom, Law, and Terrorist Violence*. Edinburgh University Press, Edinburgh.

LEVI-STRAUSS, C.

- 1963 *Totemism*. Beacon Press, Boston.

NEEDHAM, R.

- 1979 *Reconnaissances*. Toronto University Press, Toronto.

RAPPAPORT, R. A.

- 1979 *Ecology, Meaning, and Religion*. North Atlantic Books, Richmond.

ROSE, C.; FERRACUTI, F.; HORCHEM, H.; JANKE, P., y LEAUTE, J.

- 1986 *Informe de la comisión internacional sobre la violencia en el País Vasco*. Gasteiz/Vitoria.

STEINER, F.

- 1967 *Taboo*. Penguin Books, Harmondsworth.

WEBER, M.

- 1949 *The Methodology of Social Sciences*. The Free Press, New York.

ZULAIKA, J.

- 1990 *Violencia Vasca. Metáfora y Sacramento*. Nerea, Madrid.
n.d. «Terror, Totem and Taboo: Reporting on a Report». Ms.

ZULAIKA, J., y DOUGLAS, W. A.

- 1990 «On the Interpretation of Terrorist Violence: ETA and the Basque Political Process». *Comparative Studies in Society and History*, 32: 238-257.