

en la interpretación de Wittgenstein —tal vez debido a que utiliza de él una obra menor—. El uso que hace de metáforas narrativas no queda justificado por una referencia a teorías narratológicas, lo que le da un aspecto de metáfora frívola —tratar, por ejemplo, la historia como relato lleno de estrategias retóricas, sin especificar su relación con el Ricoeur de la bibliografía—. Todos ellos podrían muy bien ser no tanto problemas teóricos como problemas de explicación de la teoría que la soporta.

Y esa misma densa unión entre lo social, lo ecológico y lo lingüístico en su exposición de la cultura baserritarra es olvidada cuando se explica la cultura inquisitorial: el triunfo de ésta se explica en términos de Retórica —la imposición de una cultura libresca sobre otra ágrafa— como si en esa imposición no hubieran intervenido las espadas del rey y no hubiera motivaciones político-económicas: pone el acento en los procedimientos de reconstrucción metafórica que ejercen los tribunales como si esto fuera el **qué** y no el **cómo** de la conquista del *indio vasco*. Tal vez es eso lo que le lleva a igualar la Inquisición española —instrumento de la corona— con otras europeas —instrumento del papado—, y a considerar éstas más racionales y a aquélla más terrible sin atender siquiera a la gran diferencia en el número de muertos —acusados de brujería o no importa qué—; o lo que le lleva a ensalzar el racionalismo de la primera reforma frente al tenebrismo de la Iglesia católica dominante, carácter que sólo se dio en los países dominados por una u otra con el tiempo —y probablemente por motivos diferentes a la mera religión—. Ello es tal vez inevitable cuando se introduce desde el comienzo un principio axiológico (“hacer historia de los vencidos”) en lo que debería ser una conclusión.

Pero este asunto es un poco lateral para la tesis principal de este trabajo: que los elementos que sirven para la construcción de este sistema social (y que conllevan su destrucción paradójica) son internos a su forma de producción-reproducción y de construcción de sentido; y que no necesitan de añadidos externos en forma de religiones neolíticas o sectas cripticas. El intento llega a buen término por el uso bien hilvanado de teorías lingüísticas de la acción y de la construcción de significados. Todo ello se apoya en un denso y bien ordenado material empírico. Su único defecto es, tal vez, no verlo contextualizado en un proceso de transición mayor, que afecta a toda Europa de formas distintas.

JOSÉ REMO FERNÁNDEZ CARRO

MARTÍNEZ GORRIARÁN, Carlos: *Casa, Provincia, Rey (Para una historia de la cultura del Poder en el País Vasco)*. Ed. Alberdania, Irún.

Suele ser lamentablemente frecuente que las discusiones con interlocutores vascos —nacionalistas o no— acerca de cuestiones políticas o culturales que afectan a esa región, se zanjen con un argumento que, por elusivo, sume al no vasco en un irritante desconcierto. Me refiero a esa tajante aseveración que postula que quien no es copartícipe de una cultura —la vasca en este caso— difícilmente puede entenderla y menos aún atreverse a opinar sobre ella. Que esto es así *strictu sensu* parecería indiscutible, y en tal sentido cabe apuntar que desde la propia Antropología surgió una corriente que aconsejaba al etnógrafo *convertirse en indígena* ante la imposibilidad de hacer inteligible una particular forma de ver el mundo a quien no esté inmerso en él. No obstante, en el caso que nos ocupa, las distancias no parecen tan insalvables, especialmente si recordamos los estrechos vínculos que unieron los territorios vascongados con la

Corona de Castilla a partir del siglo XIII y la constante presencia, desde entonces, de personajes vascos en la vida económica, militar e intelectual española.

Desde esta perspectiva, el estudio de Martínez Gorriarán tiende puentes que permiten aproximar dos puntos de vista, en principio antagónicos: el de un "nosotros", conocedores de nuestro propio mundo y en cierta medida del vuestro, siquiera sea por la tangencial participación en él, y el de un "vosotros", que no sólo ignoráis lo que nos es propio, hasta tal punto que transmutáis desconocimiento en hostilidad, sino que, probablemente, tampoco sois conscientes de los secretos designios de un poder que exige vuestra complicidad, pero cuyas intenciones nunca son suficientemente explícitas. En esa aproximación de dos polos aparentemente antitéticos juega un importante papel la elección que el autor hace del poder como elemento vertebrador de su análisis, poder que, al margen de distinciones geográficas e incluso culturales, parece mostrar, bajo su máscara de diversidad, elementos reconocibles para unos y otros.

Apoyándose en un marco cronológico que conduce desde las postrimerías del medioevo hasta las primeras décadas del siglo XIX, el autor recorre minuciosamente lo que él mismo denomina "historia de la cultura del Poder en el País Vasco".

El punto de arranque de esta historia se remonta, como hemos dicho, al final de la Edad Media, etapa en la que los enfrentamientos banderizos habían conducido a una situación de progresivo deterioro económico y social al que las villas realengas, organizadas en hermandades y con el apoyo de la monarquía, deciden poner fin. Para conseguir sus objetivos, los notables conciben y ponen en marcha una idea que tendrá amplias repercusiones históricas. Se trata de la extensión de la hidalguía a la práctica totalidad del vecindario de ciertas tierras consideradas desde entonces de *hidalguía universal*. A tal efecto postulan una limpieza de sangre innata a todos ellos como consecuencia de sus orígenes que, según la tradición, podían remontarse a Túbal, hijo de Jafet y nieto de Noé, llegado a tierras cántabras después de la destrucción de Babel y cuyos descendientes habrían recibido como herencia el euskara, una de las setenta y dos lenguas en las que quedó dividida la humanidad después de la dispersión que siguió a la destrucción de la famosa Torre.

El uso del euskara, la hidalguía o lo que sería equiparable, el hecho de estar arraigado en un solar nativo, y la institución del mayorazgo, configurarán una peculiar construcción de múltiples facetas que ha dado en denominarse "ideología solariega", cuya vida, de más de tres siglos, se prolongará hasta que el foralismo, de la mano de Manuel Aguirre, haga su aparición en la última década del siglo XVIII, para imponerse definitivamente en el siglo XIX con Sabino Arana y sus seguidores.

No obstante, como señala el autor, si bien esta visión igualitarista de la mayoría de los vascos arraigó profundamente en la visión popular, su materialización en la práctica pronto se vio sesgada por los intereses de los poderosos, quienes, valiéndose de subterfugios, la eludieron o se sirvieron de ella para lograr sus propósitos. Así, la institución del mayorazgo condujo al sistema de "millares" que limitaba el derecho a ser elector o elegible para los cargos públicos a aquellos que dispusiesen de bienes raíces valorados en "millares de ducados", situación que, obviamente, dejaba fuera de la gestión de la cosa pública a la mayoría de la población. Si a esto se añaden las dificultades de ámbito administrativo y económico que implicaban la concesión de un mayorazgo, no resulta difícil concluir con el autor que "para el siglo XVIII, todos los Ayuntamientos vascos están en manos de una reducida oligarquía que hizo del desempeño de los cargos públicos un medio muy considerable de su *modus vivendi* aristocrático".

Pero, como acertadamente señala Martínez Gorriarán, el dominio de los señores no sólo se hizo notar en los ámbitos político y económico. También los de carácter simbólico sirvieron para afianzar su dominio y control sobre una sociedad aparentemente

igualitaria. Para el autor, esta manipulación simbólica se materializó fundamentalmente en dos campos, el lingüístico —institucionalizando la diglosia castellano/euskara privilegiando el uso de la primera de estas lenguas en el ámbito urbano y público, en tanto la segunda fue confinada a lo privado y rural, lo que, evidentemente, colocaba a los monolingües en una situación de inferioridad— y en el religioso, mediante la invención del akelarre y sus secuelas de persecuciones y autos inquisitoriales que permitieron “poner en orden” aquellos ámbitos sociales que, aferrados a ese ideal de igualdad que pregonaba la tradición oral, osaron en algún momento poner en entredicho el esquema jerárquico instituido por los poderosos.

Desde el final de los grandes procesos inquisitoriales hasta la segunda mitad del siglo XVIII, la historia de las Vascongadas refleja un lánguido periclitar que, percibido por algunos oligarcas influidos por las corrientes ilustradas, les llevará a fundar, en 1764, la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País, cuya característica fundamental fue, según Martínez Gorriarán, “ser un proyecto de élite pensado por la élite” y, en cuanto a sus fundadores, “todos ellos [eran] jóvenes leídos, viajados, de mentalidad abierta en todo, excepto —¡ay!— en la cesión de sus privilegios aristocráticos, que precisamente eran la fuente mediata o inmediata de casi todos los problemas que les preocupaban”... Los escasos éxitos de estos ilustrados sólo se registrarán en ámbitos urbanos y mucho más débilmente en el campo, donde fueron rápidamente conjurados por la reacción antiliberal que, valiéndose de un eficaz despliegue misionero que utilizaba el euskara, anatematizó el liberalismo defendiendo un integrismo religioso y un fuerismo absolutista que se manifestará con virulencia durante las guerras carlistas.

La crisis y subsiguiente ruina de la cultura solariega tradicional de fines del siglo XVIII es imputable a razones tanto políticas como económicas. Para atajar la inminente crisis social perfeccionaron el fuerismo, doctrina que se desentenderá de la autoctonía y la limpieza de sangre, aspectos tan queridos de la ideología solariega, e incidirá en el bienestar y las virtudes cívicas atribuibles al mundo baserritarra. Martínez Gorriarán asigna la paternidad de este “fuerismo ilustrado” a Manuel Aguirre, personaje a quien considera el más remoto precursor de las concepciones aranistas y a quien atribuye “lo que devendrá metáfora seminal de la nacionalidad vasca: una comunidad natural nacida de la federación contractual de pequeñas entidades locales cada vez más amplias (caseríos, anteiglesias, valles, provincias) compuesta por familias autosuficientes que viven con gran sencillez de costumbres y modos patriarcales, habitando casas cuyo afortunado distanciamiento las preserva de la corrupción que domina las ciudades”.

Las últimas décadas del siglo XVIII y las primeras del XIX hacen evidente la pugna por el poder entre los representantes del viejo orden y la nueva burguesía librecambista. Los coqueteos revolucionarios de esta última durante la ocupación francesa supusieron, no sólo una creciente tensión entre los miembros de ambos grupos, sino una progresiva reticencia de Madrid a mantener los privilegios forales de quienes tan equívocamente se habían comportado.

Como apuntábamos más arriba, el recorrido histórico realizado en su obra por Martínez Gorriarán se detiene en las primeras décadas del siglo XIX, lo que a nuestro entender implica un cumplimiento parcial de su prometida “Historia de la cultura del Poder en el País Vasco”, historia que, obviamente, no pretendíamos se extendiese hasta el presente, pero sí cubriese, cuanto menos, la totalidad del siglo XIX, período en el que se producen varios acontecimientos de especial relevancia para el futuro de la región; en primer término la gran eclosión industrial de Vizcaya seguida por la más tardía de Guipúzcoa, dirigidas ambas por una pequeña oligarquía que se mueve con soltura en el ámbito económico y político español y cuya contrapartida es el enorme crecimiento de una población obrera de origen foráneo. En segundo lugar, cabe señalar el desarrollo de un sector social que podríamos calificar de pequeña burguesía, que sólo recoge

las migajas del enriquecimiento provocado por la bonanza económica, y que por su número y formación reclama protagonismo, no sólo en el espacio económico, sino en el político. Por último, cabe mencionar el fin del régimen foral de Vizcaya, Álava y Guipúzcoa como consecuencia de la ley abolitoria de 21 de julio de 1876. La combinación de estos tres ingredientes configurará el sustrato sobre el que se asienten las reivindicaciones nacionalistas de Sabino Arana.

LUIS DE USERA MATA
Departamento de Antropología Social
Facultad de CC. PP. y Sociología
Universidad Complutense de Madrid