

***“EL MALESTAR VASCO”***

# ÍNDICE

<b>INTRODUCCIÓN.....</b>	<b>2</b>
<b>EL MALESTAR EN LA CULTURA.....</b>	<b>3</b>
<b>HIPÓTESIS DE TRABAJO.....</b>	<b>4</b>
<b>APROXIMACIONES METODOLÓGICAS.....</b>	<b>5</b>
Sociológica, psicosocial y psicoanalítica.	
<b>IDENTIDAD, IDENTIFICACIÓN Y LAZO SOCIAL.....</b>	<b>7</b>
APORTACIÓN FREUDIANA: esencialismo y deconstruccionismo, el origen del sujeto, la identificación.	
APORTACIÓN LACANIANA: lenguaje y discurso, los tres registros, la identificación, falta en ser e identificación, el discurso, los discursos histórico, universitario y psicoanalítico.	
<b>IMAGEN, MITOS Y RITOS.....</b>	<b>19</b>
Imaginario grupal, mitos y ritos, construcciones míticas, ritos.	
<b>LA SOCIEDAD VASCA.....</b>	<b>24</b>
Sociedad tradicional, simbolismo, mitología, ritos, lengua, procesos bélicos, industrialización y desarrollo, nacionalismo intencional, socialización mediatizada, coexistencia de sectores de población autóctonos, foráneos y mixtos.	
<b>LÓGICA DEL MALESTAR VASCO.....</b>	<b>39</b>
EL INSTANTE DE LA MIRADA.	
EL TIEMPO PARA COMPRENDER: cultura y malestar, identificación y masa, pulsión y fantasma, identidad y fantasma.	
EL MOMENTO DE CONCLUIR: relación madre-hijo-falo, de la “constitución” a la “construcción” del fantasma, atravesamiento del fantasma.	
<b>PROPUESTAS.....</b>	<b>45</b>
Sublimación y ética. Propuestas: fotografías, carteles, lenguaje musical, arte, poesía, lenguaje gestual, humor, teatro, literatura fantástica, cómic, videojuegos, cine y televisión, juegos de rol, canciones, duetos.	

## 1.- INTRODUCCION

Si bien de raíces antiguas el nacionalismo moderno surge a finales del siglo XVIII, en la Era de las Revoluciones (industrial, burguesa y liberal), apoyado fundamentalmente en la distinción entre 'estado' y 'nación', esta última como gran referente identitario basado en la comunidad de la lengua. En su formación fue determinante la influencia de los nacionalismos surgidos de los movimientos iluministas alemanes (relacionados con la idea de un *parentesco físico y de una identidad lingüística*). Asimismo, aunque en menor medida, contribuyó el sentimentalismo melancólico inglés (racionalizador del espíritu de las *leyendas célticas*).

La reciente evolución política española, reconocida internacionalmente, ha posibilitado la consolidación democrática y la alternancia en el poder de las formaciones más representativas del espectro político nacional. La configuración del Estado en Comunidades Autónomas, poseedoras de parlamentos y gobiernos propios, con capacidad para legislar y administrar un buen número de competencias, confiere un elevado nivel de autogobierno regional.

A pesar de ello, se viene constatando la persistencia de malestar en determinados sectores de la sociedad, sobre todo los inscritos en la órbita del nacionalismo radical (caso vasco), articulado en torno a reivindicaciones de carácter político y social, así como al ejercicio de la violencia a través de un grupo terrorista. Todo ello en un contexto en que casi la totalidad de las pretensiones políticas y sociales iniciales han sido satisfechas, pudiendo plantearse que ese malestar no opera en función del logro de objetivos actuales.

Respecto al grupo terrorista ETA<sup>1</sup>, su mera existencia constituye hoy el principal obstáculo para la realización de esos fines en nombre de los cuales pretende actuar.<sup>2</sup> Podría afirmarse que el terrorismo de ETA se encuentra inmerso en una dinámica de no retorno en que la '*lucha armada*' ha pasado a constituir, además de un medio, un fin en sí misma<sup>3</sup>; es decir, que más allá del logro de sus pretensiones, la espiral de violencia permanece vigente en tanto que las reivindicaciones iniciales, argumentadas desde lo político, se corresponden con la existencia de un malestar individual y colectivo expresado, en última instancia, a través de la violencia.

---

<sup>1</sup> La organización terrorista ETA (Patria vasca y libertad) surgió en 1959, durante la dictadura franquista.

<sup>2</sup> Unzueta, P. (*Nietos de la ira: nacionalismo y violencia en el País Vasco*).

<sup>3</sup> A este respecto, Javier Elzo, catedrático de sociología en la Universidad de Deusto, responsable del estudio *Planteamientos para unas actuaciones sobre la subcultura de la violencia y sus repercusiones en la juventud vasca*, publicado en 1995, afirmaba que "*si mañana mismo el País Vasco fuese independiente, ETA seguiría matando igual que ahora*".

## 2.- “EL MALESTAR EN LA CULTURA”

La cultura tiene como finalidad principal modelar las relaciones sociales a fin de ahorrar sufrimiento al individuo, a cambio de renunciar a la satisfacción espontánea de los instintos que pasan a ser sublimados sobre todo a través de las actividades intelectuales. No obstante, Freud observó que hay algo en la cultura que no marcha para los seres humanos tan bien como debería y se pregunta por este malestar, entendiendo que se trata de una especie de caballo de Troya que acompaña a la cultura desde sus orígenes.<sup>4</sup>

Freud afirma la existencia de una agresividad instintiva en el individuo, si bien desde la cultura no se admite la tendencia del hombre a la crueldad, negando su existencia, fabricando éticas, como la cristiana, que reprimen y niegan la agresividad, basándose en una supuesta inclinación del ser humano hacia el bien. Otra forma de enfrentarse a esta cuestión sería la creación de un grupo cultural restringido (como el nacionalismo), funcionando como una masa y permitiendo que la agresividad se descargue contra lo extraño o diferente.

En *Tótem y Tabú*<sup>5</sup> Freud revela que la primera fundación institucional de masas habría sido, bajo las especies del totemismo, una formación “proto-religiosa” constituida por hijos parricidas, dóciles a los mandamientos que atribuyen al padre muerto (locamente amado y terriblemente odiado), de forma que es siempre en el nombre de ese padre muerto que la actividad criminal de masa se perpetúa. Esta formación, precedente de la familia, si bien procuraba seguridad ante la hostilidad del medio, imponía serias restricciones al amor, por ejemplo con la salida de los hijos pasando del ámbito familiar al social a través de los ritos de pubertad. La mujer, supeditada a las exigencias sexuales del macho y privada del lazo afectivo con su progenie, se constituiría como un foco de resistencia a la cultura, adoptando frente a ella una actitud hostil.

En la masa tiene lugar una identificación que se produce, en lo que concierne al líder, bajo las formas de una idealización que funciona según la lógica de la vida amorosa, depositando en él una cierta cantidad de libido narcisista, tratándolo bajo un estado de enamoramiento, pasando a considerarse como “los elegidos” a cambio de un empobrecimiento de la propia estima.

Las organizaciones de masas funcionan como máquinas hipnóticas, en contra de la asunción de un deseo responsable desde el que el sujeto asuma los efectos de sus actos cuando los ejecuta. La esencia nociva de las masas consiste en el auto-sacrificio del Yo, el engeguamiento del amor, el crimen sin remordimientos y la falta de originalidad.<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> Freud, S. (*El malestar en la cultura*).

<sup>5</sup> Freud S. (*Tótem y Tabú*).

<sup>6</sup> Ubieto, J.R. (*Reflexiones sobre violencia y terrorismo*).

### **3.- HIPÓTESIS DE TRABAJO**

Aceptando que el pueblo vasco constituye un grupo social portador de señas de identidad muy arraigadas cuyo origen se remonta a épocas ancestrales, se propone que existe una base psicológica común a ciertos sectores de la sociedad vasca, cuya estructura se ha visto afectada por los cambios sociales experimentados por el desarrollo industrial y tecnológico, habiendo implicado, en ocasiones, el desplazamiento o desaparición de elementos consustanciales cuya pérdida les resulta inaceptable, traducándose en sentimientos de malestar individual y social, sustentadores de comportamientos violentos.

Los nacionalismos cumplen la función social de rechazar el tiempo presente, rememorando épocas legendarias de un pueblo y fomentando la ilusión colectiva de creer posible el restablecimiento de un orden social que restituyera ese tipo de sociedad en que la vida de sus componentes se presenta repleta de sentido. Los nacionalismos encuentran su fundamento en la vuelta al tiempo mítico del principio: 'la edad de oro'; rechazando el devenir histórico con la pretensión de reiniciar un nuevo ciclo cimentado en los 'valores' propios de la sociedad tradicional respectiva.

La imbricación experimentada entre movimientos nacionalistas radicales e ideologías de extrema izquierda revolucionaria, con resultado de adoptar la violencia como método de acción política (terrorismo), proviene del común rechazo a la historia. Desde el marxismo-leninismo se postula que el fin de la historia presente, determinada por el capitalismo, es el paso previo y necesario para el comienzo de una nueva historia basada en la existencia de una sociedad sin clases. Desde el nacionalismo se predica la abolición de la historia actual como única forma posible de volver a la sociedad mítica donde la vida del individuo adquiriría verdadero sentido.

En una segunda aproximación, referida específicamente al fenómeno de violencia en el País Vasco, se plantea la existencia de motivaciones inconscientes (*sentimiento de pérdida*) en el origen de un malestar individual y social que la sociedad vasca no ha logrado superar, recurriendo a mecanismos de 'proyección'<sup>7</sup>, descargando en un supuesto enemigo externo los problemas que a uno mismo (individuo/colectividad) le resultan inasumibles. Estos sentimientos, una vez proyectados sobre el 'otro', le confieren la calidad de enemigo (supuestamente causante de los males). El siguiente paso es combatirlo. La dimensión e intensidad del ataque estaría en relación con el grado de malestar transferido.

---

<sup>7</sup> Para Chemama R. y Vandermersch (*Diccionario de psicoanálisis*), se trata de una operación por la cual un sujeto sitúa en el mundo exterior, pero sin identificarlos como tales, pensamientos, afectos, concepciones o deseos, creyendo así en su existencia exterior, objetiva, como un aspecto del mundo. El sujeto, mediante la proyección, da lugar a una representación equivalente a la misma cantidad de afecto que motivó la proyección.

Jacques Lacan llevó a cabo una reformulación del concepto de proyección, estableciendo una dialéctica nueva basada en las funciones arcaicas del "estadio del espejo".

## **4.- APROXIMACIONES METODOLÓGICAS**

### **Sociológica**

Las investigaciones sociales clásicas se basan, por lo común, en la sistematización, extrapolación y representación de datos obtenidos a través de encuestas o sondeos realizados a muestras de población,<sup>8</sup> o en la elaboración de teorías, modelos clasificatorios y estudios comparados en base a la aplicación rigurosa de métodos asentados en la asociación y disociación de conceptos (empirismo abstracto).<sup>9</sup> Podría afirmarse que al atender a las manifestaciones, olvidando las causas, este tipo de técnicas presentan una incapacidad manifiesta para abordar los problemas reales al confundir precisión con realidad.

### **Psicosocial**

A la psicología social, en línea con la psicología conductista y la sociología clásica, le interesan sobre todo los comportamientos colectivos, de manera que sus explicaciones, valoraciones y predicciones son necesariamente, hasta cierto punto, de naturaleza conductual y estadística, presentando insuficiencias metodológicas cuando se trata de articular la subjetividad y lo social.

### **Psicoanalítica**

El psicoanálisis, a diferencia de los enfoques sociológico clásico y psicosocial, no se interesa por el tratamiento cuantitativo de los fenómenos sociales ni plantea una separación entre lo individual y lo colectivo. Freud, además de cuestionar el concepto de lo colectivo pone en tela de juicio la noción misma de lo individual. Desde esta perspectiva, la influencia temprana que recibe el ser humano desde su nacimiento y su profunda dependencia respecto a los demás, no sólo en términos de necesidades sino sobre todo en lo referente al papel primordial de determinadas experiencias de su formación, hacen de la noción de individualidad un concepto inadecuado para descubrir toda una serie de fenómenos fundamentales.

Dado que la alteridad es un dato de partida para el sujeto humano, y como dicha alteridad se inscribe en relaciones simbólicamente articuladas, se puede afirmar que, en

---

<sup>8</sup> Theodor W. Adorno y Max Horkheimer (*Sociológica*), afirman que este método da lugar a unos datos que reflejan la apariencia social media y no un reflejo de la realidad. No obstante, de su aplicación puede derivarse un conocimiento indiciario o constatable de la realidad social.

Para Jesús Ibáñez (*Más allá de la sociología*), esta técnica de investigación se encuadra dentro de la "perspectiva distributiva" -utilizando la estadística como método y la encuesta como modelo-

<sup>9</sup> W. Mills (*La imaginación sociológica*).

cierto modo, cada “individuo” es como una pequeña “sociedad”

La perspectiva psicoanalítica introduce una articulación entre lo subjetivo y lo social que se basa en la relación del sujeto con el discurso y la cultura, proponiendo que para estudiar los fenómenos sociales se ha de tener en cuenta el inconsciente y el lenguaje.

En este sentido, el enfoque psicoanalítico se presenta particularmente adecuado a la hora de analizar las problemáticas sociales en tanto permite acceder a los factores causales y mostrar los mecanismos que aglutinan a la masa y a los individuos que la componen.

Otra ventaja de la perspectiva psicoanalítica es su capacidad intrínseca de ser complementada. Así, por ejemplo, las contribuciones procedentes de la sociología crítica y el socioanálisis -basadas en estudios cualitativos e interpretativos de la realidad social-, las filosóficas –especialmente en lo relativo al sujeto y al papel de la ética-, o las antropológicas –sobre todo en lo concerniente a la función social de los mitos y los ritos-, de las que la teoría psicoanalítica no es ajena, encuentran acomodo y contribuyen a perfilar este enfoque. No hay que olvidar la influencia en el pensamiento psicoanalítico de pensadores como T. Adorno, M. Horkheimer, B. Spinoza, G. Hegel, M. Foucault o C. Lévi-Strauss, etc., cuyas contribuciones, a veces críticas, así como las disciplinas que representan, forman parte de la propia epistemología psicoanalítica.

## 5.- IDENTIDAD, IDENTIFICACIÓN Y LAZO SOCIAL<sup>10</sup>

¿Qué soy?, ¿qué somos?, son preguntas que acompañan a lo largo de toda su existencia al ser humano y a los colectivos humanos, cuya respuesta, en tanto que el individuo casi siempre se incluye en un conjunto, tiende a hacer confluír lo individual y lo colectivo. Es decir, la referencia a la identidad individual pasa por lo grupal o colectivo. Además, como veremos, la cuestión de la identidad (lo que significa decir “yo soy...”) está intrínsecamente vinculada al lenguaje.

### APORTACIÓN FREUDIANA

#### Esencialismo y deconstruccionismo

Freud considera el yo como una síntesis más bien inestable de un conjunto heterogéneo de identificaciones. En el texto de 1920, “Psicología de las masas y análisis del yo”, desarrolla una teoría sistemática de la identificación, es decir, de la constitución del sujeto en términos de una peculiar alienación originaria, fundacional: el sujeto adviene al ser a través de una relación con los otros. No otros cualquiera sino, en primer lugar, otros especialmente cualificados para ello: los que establecen una relación con el niño en sus primeros años de vida. Pero luego, también, añade, diversos individuos (o hechos, o ideas) podrán venir a desempeñar funciones herederas de aquéllas que en su día desempeñaron dichos referentes privilegiados.

Muchos fenómenos fundamentales, como la formación de síntomas o ciertos aspectos de la vida amorosa, se explican en buena parte por la acción de las identificaciones, si bien el vínculo identificatorio está sometido a las leyes del inconsciente y no coincide con la noción vulgar del “ser como otro”. Por otra parte, la noción de *ideal*, estrechamente vinculada a la de *identificación*, permite articular lo que le sucede al individuo con toda una serie de fenómenos que tienen una expresión social eminente.

El concepto de identificación nos sitúa en la cuestión de la “identidad”, noción que viene siendo esgrimida desde hace años en el terreno de la ciencia política (debate sobre el nacionalismo), en el de ciertos movimientos emancipatorios (mujeres, homosexuales, etc.), en el discurso postcolonial o en el movimiento de lucha por los derechos de algunos colectivos étnicos.

---

<sup>10</sup> Para la elaboración de este apartado y del referido a la lógica del malestar vasco, se ha tenido muy en cuenta el contenido de los módulos “*Identidad, identificación y lazo social*” ( *Freud y Lacan*), elaborados por Enric Berenguer para el Master en Clínica en Salud Mental (IAEU).



En la mayor parte de los discursos o enunciados que conciernen a la cuestión de la identidad las posiciones oscilan entre la suposición o búsqueda de una identidad esencial (algo muy común en los diversos nacionalismos), y la idea de que al ser la identidad algo construido existe la posibilidad de actuar sobre ella, modificándola, por ejemplo a través del poder preformativo del lenguaje (deconstruccionismo).

Ambos discursos conducen a un callejón sin salida. Por un lado, la búsqueda de la esencia llega a definiciones que son puramente tautológicas, o bien a colecciones de palabras a las que se les atribuye un papel fundamental (la nación, la bandera, nuestra forma de vida, nuestra lengua, e pueblo “x” o “y”), pero cuyo valor subjetivo parece deberse antes que nada a una sobrevaloración afectiva, dándonos la impresión de que cosas que son al fin y al cabo contingentes han sido sobreinvertidas para convertirlas en valores supuestamente inmutables. Un mínimo análisis histórico demuestra que aquello que en la actualidad puede ser vivido como un valor eterno, quizás resultó indiferente hace cien años, o ni siquiera existía en la forma que ahora se le atribuye.

Por su parte, las posiciones deconstruccionistas plantean que dado que identidad es una construcción existe la posibilidad de construir identidades alternativas, elaborando las narraciones adecuadas o recurriendo al poder preformativo del lenguaje, explotando el poder de las palabras para crear realidades. Esta idea, según la cual uno podría hacerse su identidad a medida, tropieza con la constatación, ampliamente verificada, de las dificultades que toda persona tiene cuando trata de introducir cambios significativos en su trayectoria vital.

Tanto las personas como los pueblos nos dan toda clase de muestras de que es extremadamente difícil cambiar una serie de características que, por su obstinada tendencia a repetirse, se convierten en lo más parecido a una esencia. Además, el término “identidad” supone una constancia o una permanencia muy lejana a la experiencia de cualquier sujeto ya que, en realidad, lo inalterable o lo que más inequívocamente caracteriza a alguien son sus síntomas o rasgos de carácter asociados a ellos –cuestión que enlaza con el inconsciente-. En este sentido, la perspectiva inaugurada por Freud implica que la noción misma de identidad encierra un contrasentido y oculta más cosas que explica.

### **El origen del sujeto**

Para Freud, el origen del sujeto se sitúa históricamente en el papel constituyente de las representaciones inconscientes, sometidas a las leyes de los procesos primarios (desplazamiento y condensación), entendiéndose que estas representaciones se originan en las percepciones, experimentando un cambio de naturaleza (“inscripción”) para pasar a lo psíquico.

Ahora bien, las representaciones inconscientes no sólo encuentran su origen en las percepciones. En ese sentido, Freud se refiere a las fantasías especiales, protofantasías o fantasías primitivas, como cristalizaciones del recuerdo de algunas cosas vividas en los primeros años, comprendiendo además de las percepciones las respuestas del sujeto en tanto toma de decisión capaz de estructurar lo percibido e interpretarlo en una dirección entre varias posibles.

Estos recuerdos, en gran parte confusos, son inseparables de las grandes preguntas que acechan al ser humano, destacando entre ellas lo concerniente al origen (relaciones sexuales entre los padres o el origen de los niños), que bien podrían constituir la base de la pregunta sobre el origen social, por ejemplo de un pueblo.

Así como Freud hablaba de la fantasía como lugar privilegiado de recuperación del goce perdido, Lacan, como veremos más adelante, lo hace del “fantasma” entendiéndolo como el axioma que rige la vida amorosa del sujeto, su relación con el mundo y su realidad, es decir, como la fantasía fundamental de la que derivarían el resto de fantasías.

### **La identificación**

Freud distingue tres tipos de identificación en función de que opere como forma primitiva de lazo afectivo, como forma regresiva –sustituyéndolo-, o la que se da en individuos entre los cuales no existe ningún tipo de enlace afectivo significativo.

El vínculo existente entre los individuos que componen una masa –vínculo que él describe como recíproco-, se corresponde con un tipo de identificación basado en una comunidad afectiva tan amplia como difusa. En estos casos, afirma Freud, el amor ha pasado de ser un vínculo particular entre dos individuos a convertirse en el motor esencial de todo tipo de relaciones humanas, incluyendo las colectivas.

Se trataría de un afecto resultante de la identificación, no previo a ésta. Un afecto que surge como resultado de la constitución de un grupo y que, una vez ha surgido, se convierte en uno de los principales factores que lo mantienen unido.

Los sentimientos que a los niños les despierta su colegio, el que los jóvenes manifiestan por el equipo deportivo del instituto, el “amor a la patria” o el sentimiento de pertenencia a comunidad (social, política, espiritual, etc.), darían cuenta de este tipo de identificación a la que Freud encuentra ciertas similitudes con la hipnosis, sobre todo en la creencia desmesurada y en la ausencia de toda crítica.

Para Freud, la creencia se encuentra estructuralmente relacionada con la *idealización*, entendiéndose que los frecuentes fenómenos de sugestión que se producen en los grupos

humanos tienen que ver con la existencia de un vínculo amoroso marcado por la idealización. Así, la pertenencia a un grupo y los fenómenos de creencia van estructuralmente unidos. La gran intensidad afectiva, compartida y a menudo inadvertida que adquieren ciertas creencias, es parte fundamental de la cultura de un grupo determinado.

Los mitos fundacionales de muchas comunidades nacionales son tan falsos como el de los reyes magos, pero incluso personas muy inteligentes y cultas rehúsan a dejar de creer en ellos.

Toda identificación y sobre todo la de tipo idealizante, que se suele encontrar en el origen y el mantenimiento de un grupo humano, tiene una parte importante de sumisión. De ahí que la cuestión de la identificación tenga casi siempre un aspecto político.

## **APORTACIÓN LACANIANA**

### **Lenguaje y discurso**

Partiendo de la elaboración freudiana, que considera que las percepciones constituyen el origen de las representaciones inconscientes sometidas a los procesos primarios (desplazamiento y condensación), Jacques Lacan demostró que estos mecanismos se correspondían con los que el lingüista Jakobson había postulado en el origen de la creación de sentido en el lenguaje: metáfora (equivalente a la condensación) y metonimia (equivalente al desplazamiento). Este planteamiento le permitió pasar de las “representaciones” freudianas a “significantes”, perfilando una concepción del lenguaje que va más allá de considerarlo como un medio entre el sujeto y el mundo, pasando a ser considerado como lo que constituye al sujeto mismo, no dejando de operar en ese sentido a lo largo de su vida.

Para Lacan, las huellas del pasado se conservan en lo psíquico a través del lenguaje. Posteriormente, a partir de 1969, en otra fase de su elaboración, introducirá en concepto de discurso, al que nos referiremos más adelante.

### **Los tres registros**

Dado que la elaboración lacaniana relativa a la identificación es inseparable de su concepción de los tres registros (simbólico, imaginario y real), cualitativamente distintos y entre los cuales se reparten los datos de la experiencia: simbólico, imaginario y real; se hace necesaria una definición si bien sumaria de los mismos, señalando que no se trata de realidades fijas e inmutables:

Simbólico: El análisis lacaniano de la complejidad del lenguaje parte de la lingüística estructuralista (Saussure y Jakobson), distinguiendo en la lengua entre significante y significado, siendo el primero causal respecto al segundo. Lacan establece que el significante pertenece a lo simbólico, mientras que el significado pertenece a lo imaginario, haciendo corresponder –si bien de forma no estricta- el lenguaje con lo simbólico y la imagen del cuerpo con lo imaginario. De esta forma, partiendo de la importancia decisiva del lenguaje (en su estructura más radical) en el ser humano, plantea la primacía de lo simbólico sobre lo imaginario, entendiendo que lo simbólico tiene poder estructurante mientras que lo imaginario se corresponde con lo estructurado.

Imaginario: la elaboración lacaniana del concepto de imaginario se apoya en la observación de la apropiación por parte del niño de su imagen en el espejo, mostrando una satisfacción evidente al reconocerse en él, al tiempo que adquiere una mayor capacidad para controlar los movimientos de su cuerpo o posición, poniendo de relieve la necesidad de una mediación externa para su evolución. Lacan desarrolla el concepto de imaginario en correspondencia con el papel de la imagen del cuerpo en el niño en la constitución del sentimiento de unidad corporal y en el reconocimiento de sí mismo como individuo.

Real: para Lacan, lo simbólico y lo imaginario no cubren todo lo existente. Así, partiendo del planteamiento freudiano acerca de la dificultad de relación –existente e ineliminable- entre el aparato psíquico y la realidad, en base a la tendencia de aquel a cerrarse sobre sí mismo y a suponer que todo lo que viene de fuera constituye una exigencia o un requerimiento al que tiene que responder y que no puede ignorar, Lacan establece la categoría de lo real.

En la primera fase de su elaboración teórica Lacan entiende que lo imaginario no equivale a la realidad sino a una parte de la misma, estructurada, organizada, atemperada y regulada por lo simbólico, tratándose de una construcción que se sostiene en las coordenadas simbólicas que la estructuran, existiendo un resto (real) que se resiste a su domesticación, a su reducción por lo simbólico.

Lo real, o al menos una parte significativa del mismo, se sitúa en una posición de exclusión interna respecto a lo simbólico, no perdiendo nunca, pese a los intentos de asimilación o reducción que éste ejerce, su carácter de exigencia. En este sentido, el síntoma es una formación simbólica que engloba algo de ese real insoportable, de tal forma que algo de lo real queda dentro de lo simbólico.

Si bien existe una vertiente imaginaria del cuerpo (la imagen y la percepción del cuerpo como “propio”) y una simbólica (zonas privadas accesibles al contacto, valorizadas con el intercambio sexual y otras neutras), lo real incluye al cuerpo en tanto porción de la realidad externa a lo psíquico. Para Lacan, *lo real de cuerpo es fundamentalmente la pulsión*.

## La identificación en Lacan

Hablar de identificación es referirse a una forma de orientación por parte de un sujeto que trata de situarse, de introducir un orden en su mundo. Algo así como la búsqueda de un punto de referencia que permite al sujeto el establecimiento de los puntos cardinales de su mundo: la búsqueda de su norte.

La orientación del ser humano ha de ser mediante lo simbólico, es decir, a través del lenguaje, siendo fundamental el primer año de vida del niño. Las palabras ordenan el mundo del bebé, permitiéndole nombrar sus necesidades internas y establecer un punto fijo de referencia mediante el uso repetido de su nombre, haciéndolas suyas y convirtiéndolas en parte inseparable de su ser.

El proceso concreto mediante el cual un sujeto incorpora lo simbólico y encuentra en él una serie de referencias estables, que le permitirán localizarse como “yo” y tomar la palabra haciéndose cargo de las consecuencias subjetivas que esto tiene, es un aspecto fundamental de lo que denominamos “identificación”. La subjetividad se organiza establemente en función de la articulación de los ejes simbólico e imaginario, en términos de identificación. Así, podemos distinguir entre:

Identificación imaginaria: basada en que el recién nacido, por la prematuridad de su nacimiento, no dispone de una imagen integrada de su cuerpo, necesitando conseguir una unidad imaginaria. Para ello, entre los 6 y los 9 meses, se apropia de su propia imagen en el espejo, mostrando satisfacción y júbilo al lograr reconocerse. A partir de ahí, el bebé controlará mejor los movimientos y la posición de su cuerpo, pasando a dominarlo. Lacan denomina esta fase como “El estadio del espejo” estableciendo correspondencias entre este proceso y el sentimiento de unidad corporal, así como con el reconocimiento de sí mismo como individuo.

Según Lacan, en la relación imaginaria –expresada en el esquema L<sup>11</sup> entre los términos a y a’: yo y el otro-, existe una profunda tensión que convierte la relación del ser humano con su semejante en algo contradictorio e inestable. Relación paradójica en tanto la relación de niño con sus semejantes unas veces resulta tranquilizadora como apoyo imaginario para identificarse y obtener la seguridad de un cuerpo propio unificado y, otras, le resulta amenazante por cuanto la imagen unificada del otro no hace sino destacar, por contraste, sus propias sensaciones de fragmentación corporal. Así, una identificación imaginaria, cuando emerge la otra cara de la relación, puede dar paso a fenómenos de agresividad.

---

<sup>11</sup> Concebido por J. Lacan (Seminario II: *El yo en la teoría de Freud*) para explicar el funcionamiento de las relaciones intersubjetivas en sus conexiones con el lenguaje, dando cuenta de las interferencias entre los ejes imaginario y simbólico, de forma que el mensaje inconsciente queda interrumpido o cortocircuitado por la relación imaginaria entre el “yo” y su semejante, el “otro”.

*Identificación simbólica:* El ser humano comparte con los animales la necesidad de orientación, si bien, a diferencia de éstos, que pueden encontrar en lo imaginario elementos suficientes (algunas especies necesitan orientaciones muy específicas, como el imprinting”, convirtiéndose en referencias estables las primeras figuras en movimiento que aparecen en su horizonte perceptivo), necesita orientarse por lo simbólico, es decir, a través de la palabra de quienes le rodean, como forma de poder construir y ordenar su mundo, de establecer regularidades y un punto de referencia mediante el uso repetido de su nombre.

Se trata de un “imprinting” pero, en esta ocasión, simbólico. La tendencia del bebé - al descubrir su imagen en el espejo- a compartir su júbilo con el adulto que tiene junto a él, sonriéndole, se corresponde con esa mirada que pasa del cuerpo propio al adulto y que luego vuelve a la imagen del cuerpo. Lacan lo interpreta como la subordinación de la referencia imaginaria –que el niño encuentra en el espejo- a la referencia simbólica que (normalmente) tiene en el adulto en tanto encarna el poder regulador del lenguaje. En síntesis, el niño puede reconocerse como niño en su imagen porque es identificado y sostenido como niño por el adulto.

La relación simbólica –expresada en el esquema L de Lacan por la relación inconsciente entre S y A: sujeto y Otro del lenguaje- no depende de las relaciones imaginarias, sino que se apoya en elementos del universo simbólico, a través de los cuales el sujeto se sitúa como tal y obtiene un lugar respecto del Otro. La identificación simbólica es inscripción de la particularidad del sujeto, que no puede inscribirse sin una referencia a lo universal, requiriendo de algún límite que determine la inclusión/exclusión en un conjunto (por ejemplo en un grupo de adolescentes, en función de la identificación a un tipo ideal de su sexo, o un colectivo, respecto de la aceptación de su universo identitario).

### **Falta en ser e identificación**

El lenguaje proporciona al sujeto asideros para identificarse (más sólidos que los imaginarios), pero por su propia multiplicidad introduce una tendencia a la fragmentación, traduciéndose en la gran sensibilidad que el sujeto humano tiene con la exclusión.

Lacan define al sujeto del inconsciente como vacío, carente de ser por sí mismo, como un puro efecto de articulación entre significantes, simbolizando este carácter vacío y sin identidad del sujeto con una S tachada (\$).

Este sujeto tachado (\$) trata de encontrar algún significante que lo represente, que le sirva de referente identificador. Así, determinados significantes que cumplen la función de significante ideales son, a veces, resguardados de los efectos disolventes del discurso. Se

trata de cosas de las que “no se puede hablar”, que sólo se pueden repetir, como si esta fuera la forma de preservar su sentido ideal. Esto resulta particularmente observable en los regímenes totalitarios, en los que determinadas palabras, como “patria” o “bandera”, generalmente asociadas a símbolos o rituales, se repiten hasta la saciedad, pero por otra parte se impide que se pueda hablar verdaderamente de lo que significan.

El sujeto del inconsciente, tachado, afectado por una falta básica del ser, presenta una gran apetencia de referentes identificatorios para intentar llenar la “falta en ser”. De ahí que todo lo que pudiera poner en riesgo aquello que sirve para calmar dicha falta, sea vivido enseguida como una amenaza.

Se puede afirmar que, a pesar de la gran apetencia del sujeto tachado por identificarse y de que lo logra casi siempre en alguna medida (nombre propio, relación con el ideal paterno, con el yo ideal de los padres, etc.), las soluciones individuales siempre dejan un margen de insatisfacción para que las soluciones colectivas desempeñen un papel muy importante (ideales sociales o políticos, profesionales, deportivos<sup>12</sup>, etc.), pudiendo afirmarse que nuestra “falta en ser” nos conduce hacia los demás y hacia los colectivos.

No obstante, tratándose de una falta original, que está en el fundamento de la subjetividad, los intentos para tajarla, por ejemplo cuando esa búsqueda se convierte en una huída hacia delante planteada como la solución definitiva o única, pueden en determinadas ocasiones agravarlo.

Los efectos de la fuga hacia delante son peligrosos tanto individualmente como en lo colectivo. En ese sentido, la locura colectiva que se puede generar en torno a ciertas construcciones identitarias es impactante. Así, por ejemplo, los discursos nacionalistas se basan en ficciones, algunas de las cuales fueron creadas por verdaderos locos, otras son justificaciones a posteriori de actos de dominio, otras todavía son construcciones al servicio de un grupo social o un proyecto político.

Por otra parte, la certeza, a veces semejante a la del delirio, que pueden llegar a suscitar estas ficciones, es tan potente que se convierte en un factor de primer orden en la escena política, siendo poco útil o contraproducente su denuncia.

Este carácter peligroso de las ficciones identitarias mal administradas se ve reforzado por su carácter segregativo, o sea, por el hecho de que para sostener ese particular universo que se constituye en torno a un rasgo de identificación sea preciso que algún colectivo ocupe el lugar de excluido. Así, cuando por una serie de circunstancias históricas y sociales se

---

<sup>12</sup> La reciente participación con victoria de la Selección española en el Campeonato Mundial de Fútbol - 2010, celebrado en Sudáfrica, ha generado una identificación masiva con el equipo, cuyos enfrentamientos deportivos y posterior celebración por el triunfo llegaron a paralizar el país al grito de “soy español”.

constituyen dos colectivos de tal forma que la identidad de uno se alimenta de la exclusión del otro, la radicalización es difícil de evitar.

### El discurso

A partir de 1969 Lacan revisó su elaboración sobre la identificación, hasta ese momento basada en el lenguaje, ampliándola con el concepto de “discurso”, considerando la existencia de cuatro modalidades (del Amo, Universitario, Histérico y del Psicoanálisis) que coexisten en una formación cultural determinada.

Este nuevo enfoque coincide en determinados aspectos con los planteamientos antropológicos de C. Lévi-Strauss en tanto trata de reconstruir el universo del lenguaje a través de los mitos (conjunto de narraciones que constituyen la cultura de un pueblo, dando sentido a toda una serie de aspectos de la vida individual y colectiva de las personas) de una sociedad determinada, con la diferencia de que para Lacan no se trata de un universo fijo, planteando que hay que tener en cuenta sus cambios, las tensiones existentes y la variabilidad del sujeto respecto a dicho universo.

### El discurso nacionalista: el significante del Amo

La identificación se articula fundamentalmente como relación entre el sujeto y un “significante amo” ( $S_1$ ), en la que el sujeto dividido ( $\$$ ) se sitúa debajo de ese significante:  $S_1/\$$ . Este aspecto resulta particularmente útil cuando se trata de pensar toda una serie de cuestiones relativas a la identificación que se sitúan entre el dominio de lo individual y el de lo colectivo.

Es fácil comprobar que toda reivindicación nacionalista supone el rechazo a algún significante amo: el nacionalismo español dice a los vascos que son españoles, o sea, les impone, como una evidencia, que se identifiquen a ese significante, diciéndoles qué es lo que en verdad son, lo quieran o no. El nacionalismo vasco rechaza esa identificación y le opone otra: lo vasco como significante amo.

Se puede observar cómo en la forma de escribir la historia hay un rechazo deliberado y una ignorancia voluntaria de todas aquellas cosas que tenderían a mostrar que, al fin y al cabo, los vascos tienen una relación con lo español mucho mayor de la que quisieran tener. No se trata de quién tiene más razón, sino de poder observar que lo que está en juego es una discusión sobre “significantes amo”.

Muchas veces, los significantes amo de un discurso político son reforzados con ritos y símbolos. De ahí la parafernalia que suele rodear a palabras como “nación”, a las declaraciones solemnes, conmemoraciones, exhibición superlativa de símbolos como la



bandera, etc., para reforzar el valor de aquello que se quiere sostener como una especie de punto cardinal de cierto universo discursivo.

### El plus de goce

Si bien la identificación tiene siempre como base material la relación del sujeto con el significante, concretamente con el “significante amo”, su marca de referencia también incluye la función del saber: cuestiones relativas a las formas de satisfacción o a pequeños detalles que constituyen elementos de una cultura determinada como, por ejemplo, lo que tiene que ver con la forma de hablar -desde la lengua nacional hasta una jerga-, la alimentación o la forma de divertirse. Se trata de un “plus de goce”, inspirado en el concepto marxista de plusvalía.

Estos elementos constituyen el telón de fondo en la vida de todo sujeto inmerso en una cultura, así como una regulación de las formas de satisfacción que, al mismo tiempo que introduce ciertas limitaciones, da lugar a formas de satisfacción inéditas, de naturaleza discursiva.

### Los discursos histórico, universitario y psicoanalítico

Para Lacan, la histeria no corresponde sólo a un “trastorno” sino a una posición subjetiva, caracterizada por un tipo de insumisión particular al significante amo. En el discurso histórico el sujeto no se ubica debajo del significante amo ( $S_1/\$$ ) sino en el lugar principal, desplazando a  $S_1$ , situando en ese lugar predominante su propia particularidad de sujeto.

El discurso histórico, con respecto al discurso del amo, introduce una especie de dialéctica que, en lo colectivo se manifiesta con protestas que interpelan a  $S_1$  en tanto determinada particularidad, por ejemplo la nacionalista, no se inscribe suficientemente en él; traduciéndose en posiciones reivindicativas, recusadoras del significante amo. Por su parte, el discurso universitario pone al saber ( $S_2$ ) en el lugar principal.

Teniendo en cuenta que la explicitación del “plus de goce” suele llevarse a cabo mediante formas de satisfacción disfrazadas con grandes palabras o conceptos: bandera, patria, grandes ideales, etc., pero tendiendo a ocultar mezquindades y egoismos frecuentemente ridículos, el discurso psicoanalítico tiende a mostrar que allí donde se habla de ideales, el motor oculto, en realidad, se encuentra en el nivel del goce.

### El plus de goce en el discurso identitario

El escritor Jon Juaristi, que de su adscripción juvenil a ETA pasó a denunciar la falsedad y manipulación del mito vasco, al abordar las causas del terrorismo de ETA<sup>13</sup>, señala la existencia de una extraña forma de satisfacción en el centro del discurso nacionalista, calificándola de “melancólica”, basada en el lamento por la pérdida de un goce. Pérdida de la que responsabiliza a otros, en este caso a un Otro fundamental: lo español.

Resulta paradójico, en los términos descritos por Freud en su análisis sobre la melancolía, que el sentimiento de dolor de lo vascos por la pérdida se convierta en una forma insidiosa de satisfacción ignorada como tal, que funciona a modo de bucle, encontrando una satisfacción inconsciente, renovando las formas de mantener e incluso de aumentar dicho dolor -atribuyendo su origen al adversario-, apoyándose en un discurso circular en torno a un vacío fundamental.

El funcionamiento de lo identitario colectivo es aplicable a lo individual en tanto cada sujeto se enfrenta a lo largo de su vida a una forma específica de bucle, con una serie de consecuencias más o menos graves o molestas, que conforman su síntoma como resultado de un proceso que refleja los acontecimientos particulares que han intervenido en su formación.

En los bucles, colectivos o individuales, convergen un universo de discursos, significaciones, mitos, recuerdos, historias, ritos, etc., que operan de forma enigmática y automática, donde el síntoma responde a la repetición.

---

<sup>13</sup> Juaristi, J. (*El bucle melancólico*).

## **6.- IMAGEN, MITOS Y RITOS**

La '*imagen*', como constatación visual, constituye un paradigma de conjugación entre lo simbólico y lo imaginario. Posee la ambivalencia de representar una realidad, encuadrándose en el campo de lo 'simbólico', a la vez que proyecta intuiciones, sentidos y significados, no plenamente conscientes, pertenecientes al orden de lo imaginario.<sup>14</sup> Las imágenes, esencialmente formadas a partir símbolos<sup>15</sup>, se constituyen asimismo en nuevos símbolos cargados de sentido, sustentadores de sentimientos de adhesión o rechazo, cuya génesis trasciende a una producción racional y enlaza con motivaciones inconscientes vinculadas a aspectos bastante profundos de la subjetividad.

En el caso vasco, la exhibición de imágenes simbólicas, como la quema de la bandera española en actos abertzales, la tributación de homenajes en memoria de terroristas fallecidos, la nominación de vías públicas con nombres de activistas violentos, el atuendo 'jarraitxu', ..., permite inducir y crear en los demás impresiones que influyen decisivamente en la construcción de una determinada identidad, o en el desprecio de otra, contribuyendo a crear y mantener el imaginario de la violencia.<sup>16</sup> La importancia de la imagen queda reforzada por su carácter ambivalente, pudiendo provocar efectos que exceden el ámbito de quien la observa, afectando y estando también sometida a la evaluación de quiénes la producen, influyendo en la construcción del imaginario de ambos.

### **Imaginario grupal**

Del mismo modo que a nivel individual la imaginación queda determinada por la interacción entre símbolos y sensaciones, en lo colectivo puede hablarse de un *imaginario grupal* constituido a partir de símbolos, mitos y ritos.<sup>17</sup> Este tipo de imaginario, estrechamente vinculado con la formación de actitudes e ideologías, se nutre en buena medida de símbolos procedentes de escenas visuales.

---

<sup>14</sup> Al respecto, el postfreudiano René Kaës (*El aparato psíquico grupal*), otorga a la imagen un papel de mediación entre lo concreto y lo abstracto, entre lo consciente y lo inconsciente.

<sup>15</sup> Para el antropólogo francés Gilbert Durand (*Estructuras antropológicas de lo imaginario*), el simbolismo imaginario está relacionado con el incesante intercambio que existe entre los deseos de la persona y su relación con el medio cósmico y social.

<sup>16</sup> Según Georges Balandier (*El poder de las escenas*), la importancia de la imagen es tal que puede llegar a convertirse en sustituto del pensamiento.

<sup>17</sup> Al respecto, R. Kaës (*ibíd*), considera que los grupos funcionan como aparatos psíquicos, estableciendo un amplio paralelismo en cuanto a la génesis y estructuras de los aparatos psíquicos individual y grupal.

En ese mismo sentido, el antropólogo vasco Julio Caro Baroja (*Problemas vascos de ayer y de hoy*), afirma que se puede estudiar la mentalidad de las instituciones sociales como entes globales y propone estudiar objetivamente las formas de lo que podría llamarse "**antropología patológica**".

No obstante, los signos de imagen y otros símbolos son sólo una parte de ese imaginario, también compuesto de elementos más profundos: *imago*.<sup>18</sup> Las *imago*s están relacionadas con la cohesión y la vinculación afectiva de los grupos. Así, la '*imago materna*' enlaza con el vínculo familiar, la '*imago del semejante*' conecta con los sentimientos hacia el otro, la '*imago de la fraternidad*' se vincula con los sentimientos hacia los iguales, etc. Todas ellas constituyen importantes fuentes de sentimientos y de deseos que perduran a lo largo de la vida del hombre, influyendo en la organización de lo imaginario, determinando las conductas a nivel individual y social.

El origen de los grupos se encuentra estrechamente relacionado con la '*imago de unidad*' que se apodera de los miembros del grupo y les confiere sensación de tranquilidad, constituyendo una organización opuesta al desmoronamiento y a la incoherencia, es decir, suscitando el sentimiento de completud que tan apasionadamente se busca en lo individual para mitigar la falta en ser.

### **Mitos y ritos**

Los mitos que operan en las diversas culturas influyen, consciente o inconscientemente, en los individuos que las integran, de forma que, aunque la convivencia se desarrolle en formaciones sociales construidas en base a acuerdos racionales, los mitos - en cuya influencia vivimos o en la que nuestros antecesores vivieron- pueden estaros llevando en direcciones totalmente opuestas a las consensuadas socialmente.<sup>19</sup>

Los mitos son colectivos<sup>20</sup> tienden a componerse en relatos que sirven para racionalizar elementos inconscientes, traduciéndolos en formaciones sociales, religiosas, filosóficas o políticas.<sup>21</sup> No obstante su carácter colectivo, los mitos poseen un efecto ambivalente:

---

<sup>18</sup> Lacan, J. (*La familia*), define el concepto de "*imago*" como una representación inconsciente de escenas o personas de la vida familiar, que funciona como una primera forma de conocimiento, y a la vez como un organizador del desarrollo psíquico, a pesar de que el individuo no tenga consciencia de ello. Para Lacan, la *imago*, beneficiosa en un principio, debe ser sublimada a través del progreso de la personalidad ya que, otra forma, se convierte en un factor de muerte.

<sup>19</sup> Al respecto, J. Campbell (*El círculo de Eranos: una hermenéutica simbólica del sentido*), afirma: "Los símbolos mitológicos, ya sea en la forma tangible de imágenes como en la forma abstracta de ideas, provocan y liberan los más profundos centros de motivación, conmoviendo a letrados e iletrados por igual, conmoviendo a las masas, conmoviendo a las civilizaciones".

<sup>20</sup> En este sentido, Luis Cencillo (*Antropología cultural: factores psíquicos de la cultura*), define el mito como: "La formalización colectiva de las intuiciones básicas del grupo, producidas en estados de fuerte emotividad participativa (del individuo en el grupo y de éste en el cosmos y en los fenómenos naturales e históricos)".

<sup>21</sup> Para C. Lévi Strauss (*Mito y significado*), el mito proporciona al hombre la ilusión de que entiende el universo.

individual, por el que conectan al ser humano -en su insignificancia- con formaciones divinas, elementos cósmicos, etc., y social, mediante el cual el grupo busca su satisfacción: orientación, horizonte cosmovisional, fundamentación ética, prestigio, conocimiento para apaciguar temores, en definitiva, como forma de aunar las mentalidades y esfuerzos y dotar al grupo social de una coherencia de base.

Los mitos, como resultado de la dinamización de los “arquetipos”<sup>22</sup> y símbolos, responderían a una forma de terapia social de etiología natural. Así, determinadas contradicciones que aparecen como insolubles en la realidad social, encuentran en los mitos un intento de solución o al menos de atenuación.<sup>23</sup> La elaboración de los mitos depende esencialmente de la estructura simbólica en cuanto que a pesar de proceder de los “arquetipos” y de los símbolos, el carácter constante de aquellos, opuesto a la variabilidad éstos, confiere a lo simbólico un papel determinante en la producción mítica.

Los mitos tienen pretensiones de realidad vivida. El problema surge a partir de determinadas interpretaciones y racionalizaciones de ciertos mitos que, olvidando su origen imaginario, les otorga la categoría de hecho histórico.

### **Construcciones míticas**

Del reino animal, la especie humana es la única que conoce la certeza de la muerte. Las personas saben y temen la finitud de su existencia. Esta certidumbre genera sentimientos de angustia y sufrimiento, incrementados por el temor a otras eventualidades: hambres, enfermedades, guerras, etc. La reacción, ante lo inexorable de una y lo probable de otras, se traduce en la elaboración de mecanismos de compensación dirigidos a paliar el malestar generado ante tan indeseadas expectativas. Esta aflicción, inherente al ser humano, influye profundamente en su vida, expresándose en los esfuerzos que el hombre realiza para dotarla de significado y dar sentido a su propia existencia.

En las sociedades tradicionales (primitivas y premodernas), la defensa primordial se establece a través de mecanismos psicológicos negatorios del paso del tiempo, instituyendo convenciones de alcance individual y social que permiten su negación a nivel imaginario. En general, en la sociedad occidental, los grupos sociales de impronta tradicional se aferran al sueño arquetípico de una 'Edad de Oro' o 'Paraíso' (mito del *'eterno retorno'*)<sup>24</sup>, donde se vivía

---

<sup>22</sup> Julio Caro Baroja (*De los arquetipos y leyendas*), afirma que: "los arquetipos serían las ideas conforme a las cuales aparecen los géneros, tipos y leyes de todas las cosas".

<sup>23</sup> Para Lévi-Strauss, *Antropología estructural, op. cit.*, la función del mito consiste en superar en lo imaginario una contradicción apremiante de la realidad social.

<sup>24</sup> Mircea Eliade (*El mito del eterno retorno*), afirma que por ese hecho, este tipo de sociedades, se hallan expuestas a los ataques violentos de todas las ideologías revolucionarias.

en abundancia y con un jefe sabio y justo. La elaboración de este subterfugio psicológico se basa en gran medida en el rechazo de la Historia que, en cuanto ciencia que estudia el pasado de las sociedades humanas, evidencia implacablemente el transcurrir del tiempo y desactiva las ilusiones de intemporalidad<sup>25</sup>. La defensa contra la historia ha seguido dominando el mundo hasta una época muy cercana a nosotros y, aún hoy, sigue consolando a determinadas sociedades tradicionales europeas (la sociedad vasca constituiría un paradigma) que se mantienen con obstinación en una posición antihistórica, intentando negar la evidencia de la historia, que por su carácter lineal implica la sucesión inapelable de los hechos, sustituyéndola por una concepción mítica de la existencia basada en la consideración cíclica de la misma.

Otras formaciones míticas, relacionadas con la angustia ante la muerte, son las basadas en la necesidad de 'seguridad' como remedio ante las contingencias del futuro y la conciencia de la propia inseguridad. Estas formaciones imaginarias derivan del mito del héroe invulnerable y, en el contexto del autodenominado Movimiento de Liberación Nacional Vasco (MLNV), adquieren forma a través de la conversión de determinados terroristas (gudaris) en héroes locales.<sup>26</sup>

En las sociedades modernas, no tradicionales, la alternativa a los mitos legendarios ha venido de manos de la ciencia. La fascinación actual por lo científico, en detrimento de lo irracional, hunde sus raíces en lo mitológico: el "héroe salvador" es sustituido a nivel imaginario por el "intelectual" o el "científico", considerados como hombres excepcionales capaces de suministrar verdades absolutas o de conseguir avances tecnológicos espectaculares. Lo científico no se vive como un modesto tipo de conocimiento, artificial y limitado, sino como "un saber que salva". La ciencia como mito equivale al mito del "eterno retorno" que posibilita la detención del tiempo. La ciencia crea la ilusión de lograr avances definitivos que puedan vencer las grandes cuestiones: muerte enfermedad, etc.

Las sociedades genuinamente tradicionales, con una conciencia lúcida de sus empresas y acciones, jamás tuvieron la necesidad de instalarse estéticamente en el pasado para rodear su existencia de un ambiente propicio a la realización de sus actividades. Al perderse colectivamente los ideales orientadores, generalizándose el relativismo, el hombre, individual y grupalmente, comienza a volverse en todas las direcciones en busca de puntos de referencia, sobre todo hacia el pasado, hacia el *in illo tempore*. En particular, los nacionalismos, comúnmente basados en el restablecimiento de un tipo de sociedad mítica en

---

<sup>25</sup> A este respecto, Mircea Eliade (*El mito del... op. cit*), apunta que el rasgo de rebelión contra el tiempo concreto es propio de las sociedades tradicionales, nostálgicas de un retorno periódico al tiempo mítico de los orígenes.

<sup>26</sup> El imaginario del héroe invencible, que ejerce de protector de la comunidad, se encuentra claramente reflejado tanto en la mitología clásica: Aquiles, Sigfrido, Gilgamesh, ..., como actualmente en los héroes cinematográficos: El Zorro, Superman, Rambo, James Bond, etc.

que las señas de identidad propias de un pueblo mantendrían plena vigencia, traducen en reivindicaciones sociales y políticas (hecho diferencial, derecho a la autodeterminación, etc.) elementos más imaginarios que reales.

## Ritos

Los ritos constituyen la representación de los mitos y cumplen la función social de unir espontáneamente a los miembros de un grupo a través de la fijación de un "sistema de sentimientos" que enlaza lo sociocultural con lo psíquico. Se trata de un código común a los miembros de una colectividad organizada, reflejo de un sistema de relaciones psicosociales.<sup>27</sup>

Los ritos se componen de gesto y de palabra, de movimiento y expresión hablada. Gracias a la mediación del cuerpo, permiten la comunicación entre la mente y el mundo de los objetos, dando lugar a una particular forma de percibir la realidad. Todo mito posee y trasmite un mensaje determinado y, en otro caso, no sería mito. En este sentido, lo folclórico responde a la influencia que lo mítico tiene en la forma de vida de una sociedad (*plus de goce*). Determinadas necesidades de carácter irracional -en buena medida sustitutivas de los instintos animales- encontrarían satisfacción a través de la representación ritual de elementos paraverbales.

---

<sup>27</sup> Al respecto, Michel Maffesoli (*El tiempo de las tribus*), en consonancia con lo afirmado por Freud en *Tótem y Tabú*, apunta que el imaginario vivido en común adopta la forma o las características de lo religioso, convirtiendo en sagrados ciertos símbolos o situaciones de grupo, sirviendo para la identificación de los individuos y el reforzamiento de la idea de unidad entre los mismos.

## 7.- LA SOCIEDAD VASCA

### Sociedad tradicional

Las sociedades tradicionales se caracterizan por poseer una concepción animista del mundo al considerar que todos los actos importantes de la vida corriente han sido revelados *ab origine* por dioses o héroes. En contraposición, las sociedades modernas dan cabida a lo profano y explican racionalmente determinados fenómenos de la naturaleza que a menudo pasan a ser considerados como inexistentes o imaginarios. Sin embargo, el cambio introducido por la expansión progresiva de lo pagano en el mundo animista no fue tan profundo como cabe suponer, persistiendo, aun en la actualidad, determinados indicios de aquellas creencias.

En general, los vascos presentan un marcado arraigo en torno a su pasado, traduciéndolo en actitudes irrenunciables respecto de unas señas de identidad muy precisas que se remontarían a hipotéticas épocas legendarias. Esta vocación social retrospectiva permite afirmar que en la sociedad vasca actual persiste el carácter de 'sociedad tradicional', fundamentado en la revivificación de sus valores y costumbres. La concurrencia de amplios sectores de la sociedad vasca en el deseo de recuperar su pasado, convirtiéndolo en objetivo existencial colectivo, permite confirmar la existencia de una base psicológica común a buena parte de la sociedad vasca.

Hasta el primer cuarto del siglo I el territorio vasco actual se lo repartían una serie de grupos étnicos, entre los que predominaba más el concepto de parentesco que de territorialidad, basados en una débil economía de tipo pastoril y agrícola. En la sociedad tradicional el vasco se hallaba ligado a un *etxe* (casa), que a menudo daba origen a su apellido. En torno al *etxe* giraba el mundo conceptual vasco (las viejas leyes y costumbres, el sistema mitológico y religioso). El *etxe* era tierra, albergue, templo y cementerio, soporte material, símbolo y centro común de los miembros vivos y difuntos de una familia. Era también la comunidad formada por sus moradores y por sus antepasados. La *etxeakoandre* o señora del caserío ejercía como principal ministro de esta 'religión': bendiciendo a la familia y representándola en actos y ceremonias sagrados, siendo con frecuencia la heredera de la casa con preferencia sobre sus hermanos, si bien esto cambió en los tiempos forales.<sup>28</sup> Juristas y etnólogos han creído ver en el pueblo vasco un claro exponente de uno de los pueblos más antiguos de Europa en que imperaba el derecho materno. Se puede afirmar que en el derecho consuetudinario vasco la capacidad de la mujer para heredar es similar, o aún preferente,<sup>29</sup> a la del hombre. Esto se

---

<sup>28</sup> José María Barandiarán (*Mitología vasca*), sacerdote, antropólogo y etnólogo, considerado el fundador de la cultura vasca, afirma que el "etxe" ha sido considerado como inviolable, e incluso gozaba del equivalente al derecho de asilo propio de los templos de la antigüedad (Fuero de Vizcaya, Ley 3ª, Título XVI).

<sup>29</sup> Para Julio Caro Baroja (*Problemas vascos ... op. cit.*), "se habla para allí de cierto predominio femenino de la herencia, de cultos lunares, ...".



explica porque "en cualquier caso el mayor de los hermanos, o uno de ellos, sea hombre o mujer, está en condiciones de regentar la casa y hacienda, pues las mujeres y hombres trabajan de modo análogo"<sup>30</sup>. Este aspecto se ve reforzado por el concepto de indivisibilidad del predio.

La crisis de elementos propios de la cultura tradicional vasca, paralela a la experimentada por otros pueblos europeos, aparece vinculada al proceso de industrialización y desarrollo tecnológico habido durante el siglo XIX. Las variaciones introducidas en el ámbito de lo vasco se encuentran simbolizadas en la crisis del caserío como símbolo cultural, y se manifiestan de forma especial en el cambio de rol experimentado por la mujer vasca. En la sociedad tradicional vasca la madre ocupaba el lugar central tanto a nivel familiar, social como religioso, representando el principio matriarcal. En general, en el imaginario colectivo vasco, la figura de la madre conserva su carácter tradicional y simboliza la paz y la unidad. El amor materno es percibido como algo general y universal.<sup>31</sup>

Frente al orden igualitario que simbolizaba el principio matriarcal, el paso a una sociedad de tipo patriarcal implica la hegemonía de lo racional y lo objetivo, el desarrollo de la conciencia individual y social, encontrando su expresión en la formación de Estados regidos por ordenamientos jurídicos, es decir, la instauración y desarrollo de las sociedades patriarcales sitúa al hombre como intérprete y símbolo de la autoridad del Estado en la familia, desplazando a la mujer y al tipo de sociedad matriarcal (basada en vínculos afectivos e igualitarios) que representa.

Desde la perspectiva de la mujer/madre vasca, la relegación a que se habría visto sometida como fruto del ocaso de su cultura tradicional la sitúa en oposición al nuevo orden político, representado por el Estado español, como 'culpable' de su desdicha. Este malestar estaría siendo reproducido socialmente a través de la educación de los hijos, traducéndose en la formación temprana de actitudes aversivas contra el orden patriarcal que representa lo español. En consecuencia, detrás de lo nacionalismos y del sentir nacionalista se encontrarían formas degeneradas del espíritu matriarcal.<sup>32</sup>

El rechazo de los cambios sociales que implican el paso de un tipo de sociedad rural a otra preindustrial provoca una serie de desajustes entre la mentalidad de la época pasada y la

---

<sup>30</sup> Julio Caro Baroja (*Los pueblos de España*).

<sup>31</sup> La persistencia actual de estos valores tradicionales es evidenciada por José Ramón Scheifler Amézaga, en el artículo "*Conquista lo que heredaste*", publicado el 13.04.97 en el diario vasco DEIA, a propósito de su asistencia a un acto sobre la mujer vasca en la familia: "Me resultó iluminador, y aunque muchas cosas habían cambiado ya para el tiempo de mi familia..., no pude menos de reconocer en nuestra *ama* (madre) muchos de los valores de aquellas *etxeakoandreak*."

<sup>32</sup> Ver: Erich Fromm (*El amor a la vida*).

actual, generando una serie de contradicciones que tienen su origen en la consideración indiferenciada o confusión entre 'deseo' y 'realidad'. Observando el desarrollo contradictorio de la sociedad vasca, Julio Caro Baroja<sup>33</sup> afirma que le parece inviable que pueda reconstruirse "una cultura vasca tradicional, rural y folclórica, cuando se da la crisis del caserío, del grupo doméstico familiar, el hundimiento de la agricultura y la técnica artesana, cuando las costumbres tradicionales experimentan una crisis que ya tiene más de treinta años de existencia y que ha entrado en un momento agónico".

El mismo Caro Baroja, en referencia al ámbito social vasco, dice: "habría que estudiar el conjunto de sinrazones que actúan y que están en contradicción con la sociedad misma. No es rural y querría serlo, habla poco un idioma y querría hablarlo, arranca de ideales teocráticos y conservadores y los ha abandonado en la práctica; es, en fin populista, localista y está dominada por todos los elementos peores de una Economía y una Técnica internacionales".<sup>34</sup>

### **Simbolismo vasco**

La consideración de los símbolos como manifestaciones *metafóricas* de elementos significativos e intangibles de naturaleza individual o social, permite establecer la existencia de un universo simbólico vasco constituido por unidades simbólicas de base cultural y material.

La luna constituye uno de los símbolos fundamentales del universo simbólico vasco. Representa una cosmovisión matriarcal de la 'Gran Diosa Madre', que en la mitología vasca se manifiesta bajo el nombre de Mari. El simbolismo vasco atribuye a la luna la capacidad de regeneración (la fecundación de la luna por el sol constituye la base del culto lunar) y renacimiento (su existencia se basa en un continuo aparecer/desaparecer que simboliza la articulación entre lo vivo y lo muerto, donde la muerte no se muestra como finiquitadora de la vida, sino como su posibilitadora).<sup>35</sup>

La luna se presenta vinculada al tiempo. Un tiempo cíclico y cualitativo que entronca con las mitologías preindoeuropeas (en oposición al tiempo funcional y cuantitativo propio de la cosmovisión indoeuropea) cuya perduración simbólica posibilitará reformulaciones míticas actuales (mito del 'eterno retorno' como intento de instauración de un tiempo cíclico, no lineal).

---

<sup>33</sup> J. Caro Baroja (*Problemas vascos... op. cit.*)

<sup>34</sup> J. Caro Baroja (*Terror y terrorismo*).

<sup>35</sup> El papel simbólico de la luna en la mentalidad tradicional del pueblo vasco queda de manifiesto en la obra de José María Barandiarán (*Mitología Vasca, op. cit.*) señalando la creencia generalizada en ámbitos rurales, cuando el hombre pisó la luna, de lo imposible de esta misión ya que la luna es divina y no permitiría que se le aproximase cualquier mortal".

El equivalente simbólico vasco de la luna es la patria (como representación de la madre tierra, figuradamente femenina y fecunda, de la que todo procede),<sup>36</sup> y aparece estrechamente vinculada con la mujer y su capacidad procreadora. El alto contenido simbólico otorgado a la mujer, en correspondencia con el papel que ésta posee en sociedades que, como la vasca, conservan una impronta tradicional, explica la aparición y perduración de modelos sociales de carácter matriarcal basados en la hegemonía femenina en lo religioso, político y derechos sucesorios, y explicaría la importancia de la figura materna en la sociedad vasca y su relación con el universo mítico vasco.

Por otra parte, individuos y sociedades, mediante la recreación de unidades simbólicas de base material, se procuran identificaciones simbólicas con lo que no son pero que desearían ser. En otras palabras, desde la perspectiva del hombre arcaico, los objetos del mundo exterior llegan a ser sagrados porque son convertidos en receptáculos de fuerzas extrañas que los diferencia y les otorga sentido y valor. Así, elementos materiales como el '*Árbol de Guernica*' trascienden su materialidad<sup>37</sup> y llegan a constituirse en símbolos representativos del más hondo sentir de la identidad vasca. El valor simbólico del Árbol de Guernica, a veces limitado a la rememoración del bombardeo que esta ciudad sufriera durante la Guerra Civil, excede, sin por ello menoscabarlo, la huella de aquel acontecimiento. El Árbol, cuyas raíces se hunden y alimentan de la tierra vasca del mismo modo en que las tradiciones se hunden en el pasado colectivo vasco, se encuentra repleto de contenidos simbólicos estrechamente vinculados con el mito nacionalista vasco. El simbolismo del Árbol, representativo del espíritu vasco a través de su savia viva y sus raíces, es utilizado de forma explícita por el nacionalismo de izquierdas radical vasco. El alto contenido simbólico del Árbol de Guernica queda reflejado en multitud de actos sociales y políticos de la sociedad vasca:

- Visitas institucionales a otros países de miembros del Parlamento vasco, y aún del propio lehendakari, en las que frecuentemente hacen entrega de retoños de roble del '*árbol nuevo*', acompañados de certificados de autenticidad que corroboran su procedencia del genuino Árbol de Guernica.<sup>38</sup>

---

<sup>36</sup> Al respecto Mircea Eliade (*Tratado de historia de las religiones, morfología y dinámica de lo sagrado*), sostiene que "vivir no es más que separarse de las entrañas de la tierra, y la muerte se reduce a una vuelta a casa", considerando que "el deseo, tan frecuente, de ser enterrado en la tierra patria no es sino una forma profana de autoctonismo místico, de esa necesidad de volver a la propia casa".

<sup>37</sup> M. Eliade (*ibíd.*), afirma que "nunca se ha adorado un árbol sólo por sí mismo, sino siempre por lo que a través de él `revelaba´, por lo que implicaba y lo que significaba".

<sup>38</sup> José A. Pradera Jaúregui, diputado del Parlamento vasco, en visita institucional realizada el 05.11.93 a La Habana (Cuba), hizo entrega de un retoño del Árbol al alcalde de esa ciudad, Pedro Chávez, para que fuera plantado en aquella tierra.

- Consideración de la 'Medalla del Árbol de Guernica' como el símbolo más importante del pueblo vasco.<sup>39</sup>

- Toma de posesión de los lehendakaris en Guernica, sede del Parlamento vasco, acompañada del juramento que incluye frases como: "*¡Ante Dios y el Árbol de Guernica!*".

La importancia de lo simbólico es tal que podría afirmarse que en la base del malestar vasco en realidad subyace un conflicto simbólico, expresado, de un lado, por un sistema dominante definido por la racionalización política de la esfera pública del Estado, simbolizado como el 'ellos' y percibido como impuesto y violento; y por otro, el definido como el 'nosotros' vasco, que tiene que ver con el campo de la trasgresión social y del mundo primordial.<sup>40</sup>

### **Mitología vasca**

Los mitos revelan de forma coherente 'cosas' que carecen de una palabra que las denomine, pero que existen y están ahí<sup>41</sup>. Los relatos míticos pretenden explicar hechos legendarios, y ello implica la representación mental de fenómenos y cosas en los que siempre intervienen genios y divinidades. Para José María Barandiarán: "Las representaciones que predominan en el pueblo vasco son mecanicistas, providencialistas y mágico-animistas (muy aptas para perpetuar numerosas formas de viejas culturas y mitologías)".<sup>42</sup>

Como ya se ha mencionado, una característica de las sociedades tradicionales es su actitud negativa y defensiva ante la historia, esforzándose por anularla de forma periódica a través de la celebración de ritos de repetición, generalmente aprovechando los ritmos cósmicos (solsticios, ciclos lunares). El mito del 'eterno retorno', como tentativa de vuelta al tiempo mítico originario, constituye un intento de inmortalidad, una construcción social fantástica que pretende la detención del tiempo, encontrándose estrechamente vinculada con el universo simbólico vasco (persistencia de mitos preindoeuropeos que conciben el tiempo en forma cíclica en base a considerarlo de naturaleza lunar) y con el mito nacionalista (vuelta al tiempo mítico de la sociedad tradicional).

---

<sup>39</sup> En fecha 11.07.95, José Antonio Ardanza, ex lehendakari del Gobierno vasco, en visita institucional realizada a Venezuela, hizo entrega al entonces presidente de aquella nación, Rafael Caldera, de la "Medalla del Árbol de Guernica" expresándole que constituía el símbolo más importante de su pueblo.

En esa misma visita, hizo entrega de sendos brotes del árbol nuevo a las comunidades vascas ubicadas en Puerto La Cruz, Estado de Anzoátegui, y de Valencia, Estado central Carabobo, ambas de Venezuela.

<sup>40</sup> Llera, F. J. (*Violencia y opinión pública en el País Vasco*).

<sup>41</sup> Mircea Eliade (*El mito del eterno retorno*, *op. cit.*)

<sup>42</sup> José María Barandiarán (*Mitología vasca*, *op. cit.*)

El mito del 'eterno retorno' (orientado hacia la reinstauración de la "edad de oro vasca"), como se apuntó con anterioridad, propicia el ensamblaje con ideologías revolucionarias, concretamente con el marxismo-leninismo, adoptándolas como motor revolucionario. Esta fusión se explica a partir del común rechazo de la historia: el nacionalismo no acepta el proceso histórico en cuanto que supone la postergación del momento mítico de la edad de oro nacionalista, impidiendo la representación arquetípica de la abolición del tiempo. El marxismo, a partir de la abolición de la historia, quiere llegar a un nuevo modelo social que supone su propio ideal o edad de oro consistente en una sociedad sin clases.

La conjugación entre nacionalismo vasco radical y marxismo-leninismo, con el resultado de la adopción de éste como estrategia política, se ha visto facilitada por la propia concepción marxista de los derechos humanos, otorgando prioridad a lo social frente a lo individual. Tal concepción, hasta hace poco vigente en los países en la órbita de la antigua URSS, confería preferencia al "derecho a la autodeterminación", anteponiéndolo a otros, aún de tipo colectivo, como el derecho a la paz o a la igualdad.<sup>43</sup> El enunciado del derecho a la autodeterminación de los pueblos, la convierte en una opción que no concierne a los individuos uno por uno, sino al conjunto del grupo; con gran importancia política en cuanto que en ella reside el derecho a fundar un estado independiente y poner en pie una organización política que conduce a la creación de un estado. En resumen, el marxismo intenta despojar a la historia de toda significación trascendente y considera que el proceso histórico no es más que la epifanía de la lucha de clases. Para el marxismo, la coherencia de los acontecimientos lleva a la eliminación de la historia, a la 'salvación'. *El marxismo, de forma subyacente, conduce al mito arcaico de la edad de oro.* El militante marxista acepta el drama provocado por la presión de la historia como un mal necesario.<sup>44</sup>

Enlazando con los mitos del "eterno retorno" y del "héroe" (creación social de un héroe protector -expuesto con anterioridad-), como elementos determinantes del imaginario colectivo vasco, la propia militancia en ETA, es decir la conversión en "gudari" o soldado de la patria vasca, sacrificándose en aras a una supuesta inmortalidad obtenida mediante el reconocimiento social inmemorial: homenajes, nombres de calles y plazas, etc.; estaría relacionada con la inclinación humana a la excelencia y a la exaltación sobre la masa y sobre cualquier otro mortal. Se trata en realidad de una prolongación del denominado mito de "los Olímpicos" por el cual un "mortal", mediante un sacrificio, tributo o acto de ingenio o audacia, es recibido por los inmortales, conectándose imaginariamente con el tiempo mítico y pasando a ejercer de talismán social.<sup>45</sup>

---

<sup>43</sup> José Antonio García Vilar (*Las organizaciones no gubernamentales ante la reunión en Madrid de la Conferencia sobre la seguridad y la cooperación en Europa*).

<sup>44</sup> Mircea Eliade (*El mito del eterno retorno, op. cit.*)

<sup>45</sup> Luis Cencillo y José Luis García (*Antropología cultural: factores psíquicos de la cultura, op. cit.*)

## Ritos vascos

Determinadas celebraciones tradicionales, repetidas periódicamente a lo largo del tiempo, poseen la mera consideración social de "fiestas populares", negándoseles cualquier tipo de trascendencia. No obstante, un análisis aun somero de las mismas revela la frecuente existencia de contenidos simbólicos que, por otra parte, permite explicar el porqué de su subsistencia. Su significación radica en que constituyen la reproducción de un acto primordial, mítico, que encuentra su sentido en la repetición deliberada de hechos planteados *ab origine* por dioses, héroes o antepasados.

Las festividades y celebraciones populares vascas están impregnadas de un carácter rememorador de viejas tradiciones y costumbres. Su alcance excede el factor exclusivamente lúdico y se vincula con el imaginario colectivo. La presencia de txistularis (músicos), dantxaris (danzantes), aizkolaris (cortadores de troncos), harrijasotziles (levantadores de piedras), etc., pone de manifiesto una clara vocación popular de vivir desde las señas de identidad del pasado. La ubicación frecuentemente elegida para estas muestras folclóricas coincide con lugares simbólicos o enclaves significativos que cumplen la función de remitir al tiempo mítico del principio a través del simbolismo del "centro".<sup>46</sup>

Por otra parte, del análisis de las tradiciones gastronómicas vascas en base a su contenido simbólico se desprende que, más allá de los tópicos al uso, la aparición de las sociedades gastronómicas vascas (surgidas en San Sebastián en el siglo XIX y que en la actualidad superan el millar en la provincia de Guipúzcoa y el centenar en su capital) trasciende la mera congregación de personas con la finalidad de comer opíparamente. La aparición y mantenimiento de estas sociedades, 'txokos', de composición tradicionalmente masculina, responde al mismo mecanismo psicológico de compensación utilizado para elaborar el mito del "eterno retorno". En ese caso, la nutrición, en tanto que soporte de la vida, constituye una afirmación de la vitalidad, es decir, la negación de la muerte, situándonos ante un rito que en lo individual favorece la exaltación vital y la regeneración masculina (recuérdese que la mujer se regenera a través de su función procreadora), y en lo social revive la cultura vasca a través de su cocina tradicional.

Un claro exponente de la función simbólica de las sociedades gastronómicas se encuentra en las fiestas de San Sebastián, donde el acto típico de la izada de la bandera

---

<sup>46</sup> En este sentido Mircea Eliade (*Tratado de historia de las religiones, op. cit.*), expone que el simbolismo del "centro" cumple la función simbólica de crear un espacio sagrado donde se unen el cielo y la tierra.

Alfonso Pérez-Agote (*La reproducción del nacionalismo: el caso vasco*), en consonancia con las tesis de M. Eliade, afirma que "el establecimiento de un centro sagrado y de un tiempo sagrado se encuentran en el centro mismo de la producción social del sentido de la existencia y de la producción de legitimación de la realidad social".

local, efectuada en el Ayuntamiento para marcar el inicio de las fiestas, se realiza al son de una música interpretada por “tamboreros” y “barrileros” pertenecientes a la 'Sociedad Gastronómica Gaztelubide'. Posteriormente, en el resto de sociedades gastronómicas, tiene lugar "una especie de apoteosis culinaria sin pausa, imprescindible para seguir la fiesta". La relación compulsiva de los vascos respecto del acto de comer queda evidenciada en cualquier manual gastronómico al uso. Así, en las páginas de la 'Guía gastronómica y turística de España', se menciona: 'Los guipuzcoanos, se puede afirmar sin el menor temor a equivocarse, son un pueblo que vive para comer'.<sup>47</sup>Estamos de nuevo ante el “plus de goce”.

Alcanzado este punto, parece evidente que existe una clara conexión entre *elementos simbólicos*: etxe (caserío), etxekoandre (señora del caserío/ama), luna, patria, Árbol de Guernica, etc.; *mitos*: eterno retorno (a la edad de oro vasca), del héroe (gudari); y *ritos*: fiestas populares, sociedades gastronómicas; con el común denominador de la vuelta al tiempo y espacio míticos como forma de resolver una problemática existente en el imaginario colectivo vasco. *Podría afirmarse que el pueblo vasco, en base al propio peso de sus tradiciones culturales, no ha logrado adaptarse a la modernidad y ha optado por un enroque expresado en la preservación y recreación de su identidad cultural, aferrándose a ella como única forma de otorgar significado a la vida individual y social. Desde este posicionamiento de intención revivificadora, edificado sobre elementos simbólicos, míticos y rituales, el pueblo vasco reacciona ante lo foráneo rechazándolo, aún por la fuerza, y llegando a combatirlo como enemigo.*

### Lenqua vasca

La acentuación del habla nacional como el común denominador de la identidad, permiten considerar lo que es "extranjero" a través del aspecto lógico y familiar de la lengua y la cultura. El idioma constituye el primer principio de identidad cultural. El vasco hace una distinción radical entre el idioma propio (euskera, euskara, uskara) y el ajeno (erdera). El que habla vasco es "euskaldun" y quién no lo habla "erdeldun" (especie de bárbaro). De esta suerte, hay un `nosotros´ lingüístico y un `los demás´ que también lo es.<sup>48</sup>

Para Julio Caro Baroja: "La sensación de diferencia mayor y más directa es la que produce el idioma distinto".<sup>49</sup> En ese sentido, en referencia a las contradicciones que genera

---

<sup>47</sup> En artículo publicado en el diario abertzale EGIN con fecha 12.04.97, a propósito de una exposición gastronómica organizada en el Museo Histórico de Viena (Austria), se expresa que "*la gastronomía tiene que ver con el mundo de los mitos y de los dioses: ¿Qué comen los inmortales...?*", para continuar añadiendo: "*Puede afirmarse que la cocina está en el comienzo de la sociedad: a través de ella con todo lo que implica -una red compleja de técnicas de producción, mitos, cosmologías, sistemas socioreligiosos, reglas, prescripciones-, el ser humano se aparta de la naturaleza*".

<sup>48</sup> Ver J. Caro Baroja (*Problemas vascos ..., op. cit.*)

<sup>49</sup> Caro Baroja (*Los pueblos de España, op. cit.*)

el intento de utilizar el euskera como instrumento de inclusión/exclusión social, señala que: *"La lengua vernácula, cuya vivificación se ha pretendido desde un voluntarismo absoluto, no sólo se usa como medio de comunicación normal, sino como medio de divulgación de violentas ideas políticas. Es decir, la lengua sirve para marcar diferencias y subrayar la adscripción a un grupo. Esto produce reacciones y tensiones. Nos pone ante el viejo concepto de 'nosotros' y 'todos los demás'. Pero ahora, 'todos los demás' no están fuera (la mayoría de la población no es vasca, ni rural, y, en gran parte es origen foráneo), por lo que intentar imponer un criterio de unidad por la lengua resulta cosa inimaginable para muchos (e insoportable también)."*<sup>50</sup>

La utilización interesada de la lengua autóctona para servir a los propósitos de los violentos es una táctica utilizada con profusión por el autodenominado MLNV, sirva como ejemplo el uso de palabras de contenido simbólico para lograr cohesión grupal: así, el vocablo euskera 'senideak' (grupo de niños amigos) es utilizada para denominar la plataforma presos de ETA.

### **Procesos bélicos**

La dualidad "nosotros/ellos", base imaginaria de la cohesión interna de los grupos que proyectan en otros sus dificultades y que pasan a combatirlos como enemigos reales, utiliza los elementos que le son propicios, readaptándolos, como forma de reforzar sus planteamientos y reproducir la conducta grupal.

Las últimas contiendas bélicas en que se ha visto involucrada la sociedad vasca (Guerras Carlistas y Guerra Civil española) han concluido de forma que los vascos han quedado decantados hacia el lado de los perdedores, extremo que ha favorecido la consolidación de la dicotomía "ellos/nosotros" de forma que lo español queda reforzado en su papel antagónico.<sup>51</sup>

### **Carlismo**

El carlismo fue en sus inicios un movimiento popular espoleado por la crisis agraria y por la defensa de las libertades forales. La crisis agraria determinó que las filas carlistas estuvieran compuestas por el bajo campesinado (en situación de miseria), el bajo clero (afectado por la desamortización y opuesto al liberalismo) y los pequeños propietarios rurales

---

<sup>50</sup> Caro Baroja (*Problemas vascos ..., op. cit.*)

<sup>51</sup> Para José María Garmendia (*Historia de ETA, Vol. I*), historiador vasco y antiguo militante de ETA: "El pueblo vasco quedó cortado de su pasado a causa de las derrotas del 1839, 1876 y 1937, y no ha podido legislar frente a su nueva situación, ..., el genio vasco, en este aspecto, legislativo, como en todos los demás, se ha debilitado enormemente. Los vascos han olvidado lo que era 'pensar en vasco'".



que, recelosos ante las nuevas medidas agrarias desamortizadoras, luchaban en oposición a la alta nobleza y la burguesía partidarias del gobierno liberal en tanto que éste defendía sus intereses (la desamortización les había permitido enriquecerse con los bienes de la Iglesia).<sup>52</sup> La otra bandera que aglutinó a la masa popular del Carlismo, en oposición al liberalismo que representaba Madrid, fue la conservación de la democracia foral. El problema foral fue el alma de las revueltas carlistas.

El desenlace de las contiendas carlistas, concluidas en 1876 bajo el gobierno de la Restauración, ha sido presentado como un castigo de España al pueblo vasco por su apoyo a los carlistas, traducido en la supresión definitiva de los fueros. Una gran masa de población vasca se consideró vencida y desarrolló la conciencia de que la identidad vasca - representada por el idioma- se encontraba en peligro ante el Estado español.

La situación generada en el País Vasco tras las guerras carlistas propició el ascenso del discurso nacionalista elaborado por Sabino Arana, generándose un movimiento social antiespañolista basado en la defensa de la etnia vasca. El triunfo del Estado liberal, la abolición del sistema foral y el crecimiento industrial van a favorecer la elaboración del mito nacionalista vasco y el nacimiento Euskadi como proyecto político.

## **Franquismo**

Para la sociedad vasca la Guerra Civil terminó con una victoria absoluta de los elementos hostiles a toda idea autonómica, que no admitían otro nacionalismo que el español, pretendiendo instaurar en las provincias vascongadas una unidad incluso confesional.<sup>53</sup> Con la Guerra Civil, vasconia revivió el recuerdo de sus guerras también perdidas, produciéndose una forma de cohesión social basada en la glorificación de la derrota y necesidad de un enemigo en quien proyectar esos sentimientos. La propia organización armada ETA se nutre de la nostalgia de la guerra perdida, de la necesidad de una revancha.

En términos simbólicos, se puede apreciar que durante el período predemocrático existió de una represión de los elementos simbólicos, traducida en una imposibilidad de dar expresión al universo simbólico vasco. La represión de los símbolos repercute en el mito que representan, afectando a su función y eliminando su trascendencia. El franquismo ha sido criticado, entre cosas, por perseguir el símbolo vasco por excelencia: el idioma. Por ello, puede afirmarse que el Estado español no consigue en el franquismo, respecto del nacionalismo vasco, objetivar un nosotros español de forma estable en términos sociológicos.<sup>54</sup>

---

<sup>52</sup> Al respecto ver Josep Carles Clemente (*Los carlistas*).

<sup>53</sup> Ver Julio Caro Baroja (*Problemas vascos...*, *op. cit.*)

<sup>54</sup> Ver Alfonso Pérez-Agote (*La reproducción del nacionalismo...*, *op. cit.*)

## Industrialización y desarrollo

La forma en que los procesos de industrialización y desarrollo han influido en la exacerbación del nacionalismo vasco y en el enfrentamiento de su versión radical con el "enemigo" español, ha de analizarse en distintas etapas.

En el período que va de la II Guerra Carlista hasta 1936, una gran masa de población vasca se consideró vencida y desarrolló la conciencia de que la identidad vasca - representada por el idioma- estaba en retroceso absoluto. Otra parte de la población se hallaba bajo el influjo de un clero politizado y no muy culto. Esta 'tragedia foral' va unida, sin embargo, a una prosperidad económica en las zonas fabriles, sobre todo en Vizcaya, a un crecimiento fabuloso del capitalismo y de los sistemas bancarios y a un aumento enorme de la población urbana y suburbana -en gran parte de origen foráneo-.<sup>55</sup>

El campo, conservador, pierde significación e importancia. Frente a todo esto se dan enfrentamientos políticos propios de las sociedades industriales. Frente a los capitalistas vascos surge un socialismo obrero, de vascos y no vascos. Aparece un partido nacionalista que, en parte, recoge los ideales del carlismo vencido y, en parte, elabora otros. Tiene lugar la inquietud de conocer mejor el idioma, las costumbres y los caracteres antropológicos. Es un ciclo de 'polimorfismo cultural y social'. El país vive una especie de euforia y de satisfacción consigo mismo, experimentando una sensación de superioridad respecto al resto de España.<sup>56</sup>

A partir de 1960, tras un gran bache económico, la industria se recupera y la población aumenta de forma amenazadora (ya no es urbanización o reurbanización, sino suburbanización irrefrenable). De forma más o menos tácita se vuelve a permitir los estudios vascos.<sup>57</sup> El proceso de industrialización pasa a convertirse en un fenómeno estandarizador y demoledor de singularidades culturales, en el que la transformación de la estructura social introdujo nuevas pautas de socialización y de reproducción de la conciencia colectiva. Los hijos del período de la posguerra percibían de forma agónica la desaparición de la identidad vasca transmitida por sus padres de la experiencia personal en una época de ruptura entre las sociedades tradicional e industrial.<sup>58</sup>

---

<sup>55</sup> Al respecto, José Mari Garmendia (*Historia de ETA, op. cit.*) dice: "La pérdida de los fueros se produjo en el preciso momento en que surgía el mundo actual. El nacimiento de la industria, del proletariado obrero, del Estado laico y unitario, de la policía internacional, de la inmigración, etc... son fenómenos que han transformado profundamente la estructura demográfica, económica, cultural, social, política y religiosa de Euskadi".

<sup>56</sup> Extraído de J. Caro Baroja, (*Problemas vascos, op. cit.*)

<sup>57</sup> Ver Julio Caro Baroja, (*Problemas vascos, ibíd.*)

<sup>58</sup> Véase al respecto *Violencia y opinión pública, op. cit.*

En consecuencia, podría afirmarse que los cambios experimentados por la sociedad vasca en base a los elementos introducidos por el desarrollo industrial y tecnológico, favorecen y determinan un cambio cualitativo.<sup>59</sup>

### **Nacionalismo de raíz intencional y excluyente**

Los objetivos de un grupo pueden enunciarse "imaginariamente" a través de "imágenes" e "ilusiones" y, posteriormente, construir argumentaciones que transforman su sentido y abocan sus proyectos a la acción social.<sup>60</sup> En este sentido, el Partido Nacionalista Vasco, en el poder desde 1979 a 2009, representa un nacionalismo construido desde la canalización política de un malestar existente en el pueblo vasco, asegurándose su mantenimiento a través de la aplicación puntual de mecanismos enfervorizadores, todo ello desde un posicionamiento democrático no exento de una calculada ambigüedad.

Desde la sociología política se ha definido al PNV como "el único partido con estructura estalinista en Europa", dejando en manos de su Presidente toda la autoridad.

El nacionalismo radical vasco, representado por el MLNV del que ETA constituye su brazo armado, tiene "como fundamento ideológico, un nacionalismo vasco, que se dice de izquierda, pero que está fundado en la noción de superioridad racial heredada del conjunto de tesis sustentadas por Sabino Arana Goiri.<sup>61</sup> Pero la experiencia indica, también, que muchos

---

<sup>59</sup> El análisis de estos factores lleva a Julio Caro Baroja (*Los pueblos de España, op. cit.*), a manifestar que: "en el norte de España, a una manera de vivir con rasos muy sencillos y homólogos desde hace mucho, ha sucedido una desarrollo independiente, de otro tipo de vida, que con rapidez va creciendo y que terminará con todo lo anterior".

La misma cuestión lleva a José María Barandiarán (*Mitología vasca, op. cit.*) a afirmar que "la transformación, producto de una civilización basada en la preponderancia de la técnica y el maquinismo, es rápida y profunda, dando lugar a nuevos modos de vida, nuevas ideas y nuevos ideales que suplantán a lo tradicional. Esto ocurre en muchos países del mundo, pero en los medios rurales vascos puede apreciarse en gran medida".

<sup>60</sup> En relación con el carácter genuino, o por el contrario artificial, del nacionalismo político vasco Julio Caro Baroja (*Terror y terrorismo, op. cit.*), comenta: "podemos distinguir, en éste y otros casos, entre lo que dentro de un pueblo surge espontáneamente y lo que es producto de una elaboración o reelaboración más o menos trabajosa".

Claudio Sánchez-Albornoz (*Vascos y Navarros en su primera historia*), Madrid, Nacional, 1974, apunta la existencia de un enunciado artificioso del nacionalismo vasco.

José M. Portillo Valdés, profesor de historia de la UPV y firmante del "Foro Ermua" afirma que "el nacionalismo vasco carece de una historia real y echa mano del cuento para maldecir a unos invasores que, en realidad, nunca han sido tales" (Diario Vasco 14.03.98).

<sup>61</sup> Jon Juaristi (*El bucle melancólico, op. cit.*) afirma que "el nacionalismo vasco se ha valido desde sus comienzos, a fines del siglo XIX, de un continuo chantaje al Estado y de una continua amenaza para imponerse a un sector mayoritario de la población del País Vasco que no es nacionalista. Fingiendo la pérdida a manos de España de una Patria que nunca existió, la patria vasca, y que a partir de una supuesta ofensa perpetrada por el Estado, que es falsa, pretende convertir a sus representantes en ciudadanos de primera contra el espíritu básico de la democracia, el de la igualdad de todos ante la ley". Asimismo, considera que "el romanticismo racista de aquellos primeros nacionalistas vascos, es cercano al de aquellos otros románticos alemanes de cuya filosofía partió el nazismo".

miembros de ETA no son vascos de origen, sino oriundos de distintas partes de España". Así, para Caro Baroja, hoy, de padres a hijos, se puede uno convertir en defensor de una pureza de sangre que no tiene".<sup>62</sup>

## **Socialización mediatizada**

### **La familia vasca**

La influencia del entorno familiar y más específicamente el papel de los padres en la reproducción social de la violencia, constituye frecuente objeto de estudio a la hora de abordar la creación del "imaginario violento" en una colectividad.<sup>63</sup>

Profundizando en las causas del terrorismo etarra, el sociólogo vasco Mario Gaviria opina que "los vascos no son violentos y en el imaginario colectivo de este pueblo todo es bucólico y maternal". La cuestión, dice: "son las madres: los etarras parece que sólo tienen madre". Menciona, para los vascos, la existencia de una convergencia de religión, melancolía y afectos que en parte le hacen creen que la vida no tiene sentido si no se sacrifica en favor de la madre (incluida la madre-tierra, por supuesto).<sup>64</sup>

Para Caro Baroja, las relaciones entre adultos y niños en las primeras edades de la vida, es decir, la crianza y todo lo referente a lo que entendemos como edad preescolar, deben ser materia de estudio antropológico por las claves que encierran. Y, en referencia a José María Barandiarán, apunta que éste, en sus escritos, abordó distintos aspectos tales como la relación psico-lingüística madre-niño, exponiendo que en la sociedad vasca es muy marcada la diferencia de expectativas de los adultos respecto del niño según el sexo de éste, y por lo tanto distintas las actitudes hacia el niño varón o la niña.<sup>65</sup>

### **Infancia**

La importancia de las experiencias infantiles, es decir de las primeras representaciones psíquicas de la realidad interna y externa: familia, padres, etc, es determinante en la construcción de los comportamientos grupales.<sup>66</sup>

---

<sup>62</sup> Extraído de J. Caro Baroja (*Terror y terrorismo, op. cit.*)

<sup>63</sup> Según R. Clark: "los terroristas de tipo nacional separatista son leales a sus padres que son, a la vez desleales al régimen, es decir, llevan a cabo la misión de sus padres".

<sup>64</sup> Mario Gaviria, *¿Qué hacemos con ETA?*, reportaje publicado en el semanario Tiempo el 04.03.96.

<sup>65</sup> J. Caro Baroja (*Problemas vascos..., op. cit.*)

<sup>66</sup> R. Kaës (*El aparato psíquico grupal, op. cit.*)

No son infrecuentes los padres que creen que los hijos son traídos al mundo para satisfacerlos y compensarlos por los reveses de su propia existencia, incluso pretendiendo que los hijos logren aquello que ellos no consiguieron en sus vidas. La salida a esta situación no vendrá al rebelarse contra la autoridad, sino por maduración, de forma que llegue a cerrarse ese círculo.

Xavier Markiegi, antiguo Defensor del Pueblo vasco (*Araterko*), en relación con la instrumentalización de que son objetos los niños por parte de sus propio padres, opina que "debemos defender a las víctimas que han sido agredidas, pero también a estos niños y adolescentes del adoctrinamiento y el dogmatismo al que están siendo sometidos".

### **Juventud**

El estadio juvenil, caracterizado por un excedente de vigor físico propio de la etapa adolescente, se presenta como un período que convenientemente dirigido, canalizado y enfervorizado es fácilmente traducible en conductas violentas.<sup>67</sup>

La incorporación de los jóvenes a la violencia respondería a la búsqueda de satisfacción de las expectativas de sus progenitores, a la significación de una supuesta madurez, al logro de aceptación y reconocimiento familiar y social, etc.

### **Coexistencia de sectores de población autóctonos, foráneos y mixtos**

La aceptación y reconocimiento como miembro de un grupo se presenta como algo gratuito, sin embargo, detrás de esa aparente donación, el donador (grupo) queda en posición de dominio sobre el donado (individuo). *El vínculo social establecido entre los miembros de un grupo es una deuda que engendra deberes y que permanece grabada en la memoria.*<sup>68</sup>

Un estudio sociológico efectuado en torno a los antecedentes sociales de los terroristas vascos separatistas de ETA,<sup>69</sup> arrojó la cifra de que sólo el 8 % de las familias del País Vasco son de origen mixto vasco-español y que sus hijos son tratados socialmente de

---

<sup>67</sup> Al respecto J. Caro Baroja (*Terror y terrorismo, op. cit.*), remontándose a Aristóteles, atribuye a los jóvenes "una particular falta de medida que conduce a acciones violentas", señalando la existencia de demagogos que explotan sus predisposiciones en este sentido.

<sup>68</sup> Jesús Ibáñez, *El din y el don de los regalos*, artículo aparecido en el diario El País (Temas para el debate) de fecha 27.12.81.

<sup>69</sup> Cf. R. Clark, "Patterns in the of ETA Members, Terrorism 6 de 1986, Cf. *Psico-logía terrorista...*, en *Orígenes del terrorismo, op. cit.*

forma discriminatoria. En referencia a los miembros de ETA, se obtiene que más del 40 % proceden precisamente de esas familias mixtas, lo que sugiere que están siendo marginados sociológicamente (xenofobia). Al parecer, estas personas, con el fin de ser aceptadas, pueden estar tratando de ser "más vascos que los vascos" e intentando demostrar su autenticidad a través de actos de terrorismo. En los años 60 y 70, el 80% de los miembros de ETA eran vascos, con un ligero aumento en los años 80 del porcentaje de miembros nacidos de padres inmigrantes, y esta proporción sigue en aumento.<sup>70</sup>

---

<sup>70</sup> Véase F. Llera Ramo (*Violencia y opinión pública*)

## **8.- LÓGICA DEL MALESTAR VASCO**

Al intentar determinar la lógica del malestar vasco, así como la posibilidad de establecer mecanismos favorecedores de la rectificación subjetiva como forma de abrir nuevos horizontes individuales y sociales, puede resultar muy útil el planteamiento realizado por Lacan para resolver el sofisma de los presos<sup>71</sup>, otorgando gran importancia la estructura temporal y el tiempo lógico, no debiendo anticipar el tiempo de entender sobre el instante de la mirada, ni el momento de concluir sobre el tiempo de entender, siendo a partir de la observación de los otros que cada uno puede deducir su color.

Lacan muestra cómo basta con hacer aparecer en el término lógico de los otros la menor disparidad para que se muestre la verdad de cada uno y que en la carrera por la verdad no se está solo. En nuestro caso, nos situaría ante la posibilidad de inscripción de la particularidad del sujeto, es decir, de su inscripción simbólica en base a una referencia a lo universal que encuentra su límite en la realidad y no en el ideal (mito nacionalista vasco).

### **EL INSTANTE DE LA MIRADA**

Establecimos la hipótesis de aceptar la existencia de determinados rasgos psicológicos compartidos por ciertos sectores de la sociedad vasca, cuya estructura se ha visto afectada por el paso de un tipo de sociedad tradicional a otra moderna, determinada por el desarrollo industrial y tecnológico, implicando la desaparición, real o supuesta, de señas de identidad tenidas por consustanciales cuya pérdida les resulta insoportable, generando un malestar que se traduce en comportamientos individuales y sociales inadaptados.

A partir de ahí, hemos visto cómo el nacionalismo vasco fomenta y responde a una ilusión colectiva basada en el rechazo del tiempo presente y en el restablecimiento mítico de la sociedad tradicional vasca, apoyándose en la interpretación y representación de ciertos mitos, olvidando sus ingredientes imaginarios, otorgándoles la categoría de experiencia vivida. Tales construcciones míticas encuentran su explicación en la negación social de la muerte de una cultura, como expresión del rechazo individual ante la expectativa de perder lo que otorga, pretendidamente, sentido a la propia existencia.

Se ha mostrado que el propio carácter ahistórico de los nacionalismos, rehusando la historia como proceso lineal, ha posibilitado el ensamblaje entre nacionalismos radicales e ideologías de tipo marxista leninista basadas en la suscitación de un proceso revolucionario que posibilite el fin de la historia y el comienzo de otro período.

---

<sup>71</sup> Jacques Lacan (*El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada*) plantea la forma en que el director de una cárcel expone a tres detenidos que debe poner en libertad a uno y, para decidir a cuál, los somete a una prueba consistente en ponerles un disco en la espalda, partiendo de un total de cinco discos (tres blancos y dos negros), considerando ganador a quien logre adivinar antes de qué color es su disco.

Ha quedado expuesto cómo el mantenimiento y exaltación de símbolos (idioma, Arbol de Guernica, patria, etc.), la recreación mítica de la propia cultura (intento de retorno hacia el tiempo mítico de los orígenes: edad de oro vasca), la preservación, incentivación y ritualización de vestigios culturales (folclore y tradiciones), conforman un intento de escapar a la inexorable modernidad desde un enroque en sus propias tradiciones.

Se ha destacado la extraordinaria importancia que adquiere el papel preponderante que ocupaba la mujer vasca en la sociedad tradicional, basada en un orden social de tipo matriarcal, convirtiéndola en la principal "perjudicada" en la evolución hacia la modernidad. Su actitud de rechazo ante lo actual, transmitido a su descendencia, constituye, a nuestro juicio, un mecanismo esencial en la reproducción del imaginario violento.

También hemos argumentado que el carácter intencional y excluyente del nacionalismo vasco, unido a la existencia de un importante sector de población de origen foráneo, propicia la existencia de una marginación sociológica (xenofobia), que permite explicar el alto grado de adscripción a ETA de personas que no serían "genuinamente" vascas. Estos individuos, con el ánimo de ser aceptados, podrían estar tratando de ser "más vascos que los vascos" y sus actos de terrorismo serían el pago de una deuda adquirida a cambio del vínculo social.

Hemos visto que el alto grado de autogobierno en el País Vasco y la elevada capacidad para legislar y administrar un buen número de competencias, resultan insuficientes para neutralizar ese malestar observable en determinados sectores de la sociedad vasca, sobre todo en los inscritos en la órbita del nacionalismo radical, traducido en reivindicaciones de tipo social y político, aceptando el ejercicio de la violencia como mecanismo de acción para el logro de sus pretensiones.

## **EL TIEMPO PARA COMPRENDER**

### **Cultura y malestar**

Freud (*El malestar en la cultura*, 1930) relaciona este tipo de malestar con la cultura y la insuficiencia de las éticas que reprimen o niegan la agresividad instintiva del individuo, caso de la moral cristiana, entendiendo que una forma habitual de enfrentarse a esta cuestión viene siendo la creación de grupos culturales restringidos, como el nacionalismo, que posibilitan que la agresividad se descargue contra lo extraño o diferente.

Para Freud, el funcionamiento de una masa responde a un mecanismo de idealización, similar al de la lógica de la vida amorosa, donde el sujeto está dispuesto a todo, incluso al auto-sacrificio, para que ver cumplido el ideal que, en el caso de los nacionalismos, se corresponde con una construcción mítica, es decir, imaginaria.



## Identificación y masa

En el texto de 1920, *Psicología de las masas y análisis del yo*, Freud señala la identificación como la clave en la constitución del sujeto, en tanto que éste adviene al ser a través de la relación con los otros que, en las primeras fases de la vida, se constituyen en referentes privilegiados. La identificación está sometida a las leyes del inconsciente y vinculada al ideal.

Según Freud, la identificación que opera entre los miembros de una masa es de tipo recíproco, basada en una comunidad afectiva tan amplia como difusa, donde el amor ha pasado de ser un vínculo particular entre dos individuos a convertirse en el motor esencial de todo tipo de relaciones humanas, incluyendo las colectivas, con la particularidad de que no estaríamos ante un afecto previo a la identificación sino resultante de la misma, es decir, consecuencia de la constitución del grupo. Esta identificación será típica en las comunidades nacionales basadas en construcciones míticas, requiriendo el sometimiento del individuo al proyecto colectivo.

Jacques Lacan, en su retorno a Freud, entiende la identificación como una forma de orientación por parte del sujeto al tratar de situarse e introducir un orden su mundo, organizando su subjetividad. Para abordar la identificación parte de su concepción de los tres registros (simbólico, imaginario y real), señalando la primacía de lo simbólico, es decir, del lenguaje, en tanto las palabras permiten ordenar el mundo del bebé y encontrar referencias estables que le permitan localizarse como “yo”.

Lacan diferencia entre identificación imaginaria (estadio del espejo) e identificación simbólica, señalando que la relación imaginaria es paradójica, fuente de satisfacciones y de tensiones, de seguridad y de amenaza entre el ser humano y sus semejantes, convirtiéndose en algo contradictorio e inestable en tanto la imagen unificada del otro tranquiliza al tiempo que remite a las propias sensaciones de fragmentación corporal. Por su parte, la identificación simbólica, apoyada en el lenguaje, permite al sujeto que se sitúe como tal y que obtenga un lugar respecto del Otro. No obstante, si bien el lenguaje proporciona al sujeto asideros para identificarse, también, por su propia multiplicidad, introduce una tendencia a la fragmentación.

El sujeto barrado (\$), afectado por una falta a partir de su inscripción en el lenguaje, trata de encontrar algún significante que lo represente, que le sirva de referente identificatorio para intentar llenar su “falta en ser”, algo que logra en alguna medida, pero no totalmente, a través de las soluciones individuales, contando con un margen de insatisfacción para que las soluciones colectivas desempeñen un papel muy importante. Determinadas construcciones identitarias, como los nacionalismos, basadas en ficciones en torno a un rasgo de identificación común y diferenciador frente a otro colectivo al que hay que excluir, ejercen un efecto impactante sobre el individuo y los colectivos, abriendo la puerta a la radicalización.

## Pulsión y fantasma

Freud situaba la pulsión como el límite entre lo anímico y lo somático: “como un representante psíquico de los estímulos procedentes del interior del cuerpo, que arriban al alma...”<sup>72</sup>, vinculando pulsión con sexualidad, afirmando que todas las pulsiones son activas y concediendo especial relevancia al “fin” pulsional ya que, en tanto la pulsión es parcial y sin un objeto predeterminado, sólo logra obtener una satisfacción temporaria, determinando una especie de bucle alrededor del objeto.

Para Lacan, “la pulsión es el eco en el cuerpo del hecho de que hay un decir”. Para él, la pulsión es el efecto en el cuerpo del significante, el eco de una voz que resuena en los orificios del cuerpo: decir del Otro, que perfora, delinea, marca y se entromete por los agujeros, bordes del cuerpo impactados por la demanda del Otro, que a su vez constituye dicho cuerpo.

En “*La lógica del fantasma*”<sup>73</sup>, Lacan señala que “la pulsión no es el inconsciente” (el inconsciente es el lugar del deseo, deseo del Otro), proponiendo un algoritmo ( $\$ \leftrightarrow D$ ) para nombrar el lugar de la pulsión, situándola en relación a la demanda del Otro, estableciendo que es la demanda del Otro lo que pone en funcionamiento la pulsión.

Freud no hablaba de fantasma sino de la fantasía como actividad psíquica presente en la vida corriente (juegos de niños, ensueños diurnos, elaboración secundaria del sueño, creatividad y disfrute del arte) que puede, en determinadas condiciones generar síntomas neuróticos, constituyendo un estadio preliminar de los mismos. Para él, la fuerza impulsora de las fantasías son las mociones pulsionales insatisfechas, de forma que “cada fantasía es una satisfacción de deseos, una rectificación de la realidad insatisfactoria”.<sup>74</sup>

Lacan plantea que el sujeto, al principio de su vida, para que la necesidad pura, ligada a la supervivencia, encuentre satisfacción mediante la formulación de una demanda, consiente alienar su ser en las palabras del Otro, condicionándose a las respuestas que recibe e inscribiéndose bajo una identificación determinada (primaria), quedando separado de su ser original y marcado por el lenguaje. Como se expresó con anterioridad, para poder hablar y aparecer en el mundo del discurso el sujeto ha de perder una parte de sí mismo, quedando dividido:  $\$$  (falta en ser).

La inscripción en el aparato simbólico del lenguaje (“Otro del lenguaje”) determina la introducción en el cuerpo tanto de las palabras como de sus sentidos, dejando huellas (identificación primaria). Correlativamente, en ese nuevo mundo repleto de mensajes y de

---

<sup>72</sup> Freud, S. (*Los instintos y sus destinos*).

<sup>73</sup> Lacan, J. (*La lógica del fantasma*).

<sup>74</sup> Freud, S. (*Fantasías históricas y su relación con la bisexualidad*).

significantes, el bebé construye una “red” asociativa que le permite interactuar con el Otro primordial (das Ding), donde el cuerpo no se limita a lo fisiológico sino que se abre a ese mundo a través de sus orificios, convirtiéndolos en “lugares de intercambio”, de forma que esos lugares del cuerpo (boca, ano, ojos...) y los objetos que entran o salen a través de ellos, devienen algo que excede a lo puramente biológico, convirtiéndose en psíquicos (objeto “a”) como parte desprendida de la imagen del cuerpo, integrándose en esa red de asociaciones y presentándose como sucedáneos de lo que se perdió para siempre, es decir, de aquel objeto inolvidable de una “mítica” satisfacción primera.

Lacan utiliza el término fantasma para referirse a la interpretación que el sujeto, ante la falta en ser, realiza de su relación con el Otro y el papel que él mismo puede ocupar como objeto de amor y/o deseo para el Otro, dando cuenta de la sujeción originaria del sujeto al Otro como efecto de la estructura del lenguaje. La fórmula del fantasma ( $\$ \leftrightarrow a$ ) indica una doble implicación –recíproca- entre el sujeto del inconsciente ( $\$$ ) y el objeto causa del deseo (objeto a), indicando una relación estable del sujeto con aquello que lo causa en su deseo y, por ende, lo divide.<sup>75</sup>

El fantasma sirve para protegerse de la angustia coordinando el goce al placer, desencadenándose cuando encontramos una falta en el Otro, una falta de significante que responda de cual es su deseo. Ante ese enigma del deseo del Otro la respuesta es el fantasma.

Estamos, por tanto, ante la pulsión como deseo del Otro, es decir, la pulsión puesta en funcionamiento a partir de la demanda del Otro, y ante el fantasma, constituido ante la falta en ser, como forma en que el sujeto se otorga un ser en el otro mediante la pregunta “¿qué me quiere? / ¿qué quiere de mí?”, constituyéndose como :”soy lo que el Otro desea”. En un caso, la demanda del Otro, en el otro, la pregunta por el deseo del Otro.

Para articular ambos conceptos, hay que partir del momento en que el sujeto, para encontrar satisfacción a la necesidad pura, consiente en alienar su ser en las palabras del Otro, quedando separado de su ser original y marcado por el lenguaje. En ese momento, la castración aparece como una falsa alternativa: o bien el objeto a queda en el campo del Otro y el sujeto queda amputado (en falta), o bien el objeto a queda en el campo del sujeto y el Otro resulta castrado. Lacan resuelve: “ni lo uno, ni lo otro”, postulando que a partir de la segunda operación (separación) tanto el sujeto como el Otro estarán en falta, recayendo la castración sobre ambos.

El objeto a así constituido es el objeto de la pulsión transformado en objeto causa del deseo (objeto del fantasma). A través del fantasma, el yo (moi) se ofrece como objeto al goce del Otro por una doble vía: la del masoquismo moral: “tus deseos son órdenes” como modo

---

<sup>75</sup> Fuentes, M. *Reseña sobre el fantasma*. <http://www.elpsicoanalisis.org.ar/numero4/resenafantasma4.htm>

de asegurarse un goce perverso; y la sádica, convirtiéndose en instrumento del Otro, asegurándole su goce.

### **Identidad y fantasma**

La constitución del fantasma ( $\$ \langle \rightarrow a$ ) responde a una forma de compensar la falta en ser –otorgándose un ser el otro bajo la forma “soy lo que el otro desea”- y da cuenta de la sujeción originaria del sujeto al Otro, expresión última de la lógica del deseo. En lo sucesivo, el sujeto desaparece de su discurso (Lacan hablará de “desvanecimiento del sujeto”), pasando a encontrarse representado bajo la forma de un símbolo privilegiado (“yo”) a través de lo que J.A. Miller denomina “sutura”<sup>76</sup>.

El fantasma fundamental se manifiesta de formas muy variadas, imprime su carácter a todo tipo de formaciones del inconsciente y se traduce en muchos aspectos de la vida del sujeto, no sólo en sus preferencias sexuales.

Constituye una especie de núcleo de “identidad” del sujeto, basado fundamentalmente en la interpretación que éste hace sobre una serie de aspectos en su relación con el Otro y, en particular, sobre el lugar que él mismo puede ocupar como objeto de amor y/o deseo para el Otro.

Esta identidad debe entenderse como la cristalización de una respuesta del sujeto que, en un momento dado de su existencia, responde al problema de su falta en ser (efecto de la estructura del lenguaje) mediante una interpretación o una serie de interpretaciones que adquieren cierto grado de estabilidad y que, en adelante, orientarán la posición del sujeto frente a diversas vicisitudes de su relación con el Otro.

El grado de convicciones que el fantasma genera es tal, que no sólo el propio sujeto no se sustrae a su influjo, sino que ejerce eficazmente influencia sobre su entorno. Así, por ejemplo, el sujeto que encuentra en su relación con el Otro la marca de un rechazo fundamental, puede tender activamente, de un modo sobre todo inconsciente, a provocar situaciones en las que este rechazo se confirme, consiguiendo hacerse rechazar de verdad. En el caso que nos ocupa, la marca en su relación con el Otro respondería a una incesante demanda de completud formulada a través de la queja por una pérdida imaginaria.

---

<sup>76</sup> Miller, J.A. (*La sutura: elementos de la lógica del significante*).

## EL MOMENTO DE CONCLUIR

### La relación madre-hijo-falo

La madre que suscribe la enunciación de la ley paterna reconociendo la palabra del padre como la única susceptible de movilizar su deseo, atribuye a la función del padre un lugar simbólico respecto al niño que, en esa situación, se ve llevado a determinarse respecto a esta función de significante del Padre (*Nombre del Padre*). Lo que haga será crucial, puesto que constituye su determinación respecto al objeto fálico.

El varón que renuncia a ser el falo materno toma el camino de la dialéctica del “tener” al identificarse con el padre, que supuestamente tiene el falo. La niña, asimismo, puede encontrar la dialéctica de “tener” en la “modalidad del no tener” (identificación con la madre).<sup>77</sup>

A través de la Metáfora Paterna (MP) el niño se posiciona como “sujeto” y no como “objeto” del deseo del Otro. Se trata de una encrucijada estructural.

La mediación paterna representa, en su caso, un papel preponderante en la configuración de la relación madre-hijo-falo. El niño vive la presencia paterna como una prohibición y una frustración, que cuestiona su identificación fálica. Para la madre, la intervención paterna la priva del falo que supuestamente ella poseía en el hijo identificado con el objeto de su deseo.<sup>78</sup> Ambos se ven confrontado con la ley representada por el padre.

¿Qué ocurre si, como parece ser el caso de determinadas mujeres vascas, su estructuración psíquica se hubiera producido en torno a la negación de una falta que, en última instancia remite a la negación de la castración, traduciéndola en términos de pérdida de señas de identidad irrenunciables, anhelando recuperar lo que en realidad nunca se tuvo, articulando socialmente sus demandas en torno a un mito colectivo, haciendo cargo de sus deseo a los hijos como forma de mantener el goce?

Para responder, habría que tener en cuenta que la histeria, como estructura clínica, se caracteriza por un tipo de insumisión particular frente al significante amo, desplazándolo por la vía de la recusación y situando en ese lugar predominante su propia particularidad.

Por su parte, la perversión, como estructura clínica, se caracteriza por renegar de la ley de la castración (manteniéndose en una posición de objeto, si bien con un cierto grado de reconocimiento de la castración) representada por el padre, sosteniendo un tipo de satisfacción narcisista basada en la identificación con el falo de la madre.

---

<sup>77</sup> Joël Dor (*Introducción a la lectura de Lacan. El inconsciente estructurado como un lenguaje*).

<sup>78</sup> Lacan, J. (*Las formaciones del inconsciente*).

### **De la “constitución” a la “construcción” del fantasma**

Hemos visto que tanto los posicionamientos esencialistas de la identidad como los deconstruccionistas conducen a un callejón sin salida. Los primeros incurriendo en tautologías basadas en sobrevaloraciones afectivas. Los segundos al chocarse con una dificultad insalvable para introducir cambios significativos (“de diseño” o “a la carta”) en la trayectoria vital de una persona.

Desde el discurso psicoanalítico se entiende que el sujeto no puede renunciar a todo aquello de su identidad que se encuentra articulado en su fantasma, pero que puede reducirlo a elementos minúsculos en base a interpretarlo o leerlo de otra manera. Se trataría de una operación respecto del fantasma “constituido”, pasando a “construirlo”, es decir, de desmenuzar su armazón signifiante con el fin de “atravesarlo” como forma de desprenderse de algún modo de la influencia de ese marco de referencia fijo que constituye.

### **Atravesamiento del fantasma**

Es el sujeto, a través de su fantasma, el que hace existir al Otro, que no deja de ser una ficción. De ahí, la expresión de Miller<sup>79</sup>: “El Otro que no existe”, para describir que la postmodernidad es una época en que ese “hacer existir al Otro” empieza a mostrar su carácter de construcción, poniendo de manifiesto la inexistencia del Otro.

La fórmula del fantasma ( $\$ \llcorner a$ ) revela un tipo de alienación de la que el sujeto extrae una seguridad tramposa, ya que si bien el fantasma constituye un recurso ante el deseo del Otro y por tanto un remedio contra la angustia, por otro lado su fijeza detiene el devenir (el “ir siendo”), capturando al sujeto en un goce fálico: ocupando el lugar de lo que le falta a la madre, es decir, identificándose con el objeto de deseo materno y, simultáneamente, evitando enfrentarse a su propia castración en base a eludir la función simbólica del Padre.

---

<sup>79</sup> Miller, J. A. y Laurente, E. (*El Otro que no existe y sus comités de ética*).

## 9.- PROPUESTAS

### Sublimación y ética<sup>80</sup>

Para Freud, la sublimación constituye un proceso psíquico inconsciente que da cuenta de la actitud de la pulsión sexual para reemplazar un objeto sexual por un objeto no sexual y para cambiar su fin sexual inicial por otro fin, no sexual, sin perder notablemente su intensidad. Este proceso pone de relieve el origen sexual de un conjunto de actividades (científicas, artísticas, etc.) y de realizaciones (obras de arte, poesía, etc.) que parecen no tener ninguna relación con la vida sexual.<sup>81</sup>

La pulsión sexual pone a disposición del trabajo cultural cantidades de fuerzas extraordinariamente grandes, a consecuencia de la particularidad de poder desplazar su fin sin perder en lo esencial su intensidad. La capacidad de la sublimación permite el pasaje a otra satisfacción, distinta de la sexual.

Freud indica que la sublimación requiere una cierta aptitud y que se trata de una capacidad que necesita ser psíquicamente activada, destacando la necesidad de que la investidura libidinal sea retirada del objeto sexual por el yo, retomando esa investidura sobre sí mismo y luego reorientándola hacia un nuevo fin no sexual y hacia un objeto no sexual.

El tema de la ética en relación con el psicoanálisis fue tratado por Freud (*El malestar en la cultura*, cap. VIII), poniéndola explícitamente en relación con la terapéutica. Para Freud, la ética es el nivel más alto, más complejo del programa de la cultura, planteándola como una tentativa terapéutica para realizar algo que no ha sido posible a través de alguna otra actividad cultural. Sería la propia cultura, ante el fracaso de su programa para dar continuidad al principio del placer, que pondría en marcha el programa ético como forma de lograr la renuncia de las tensiones.

Para Lacan, lo ético es una dimensión clínica mucho más segura que lo llamado psíquico o mental, apuntando que en vez de “psicopatológico” se podría hablar de “eticopatológico”, es decir, de la salud como valor ético. Frente a quien se inventa disculpas por lo que hace, la rectificación subjetiva, es decir, el planteamiento de la propia responsabilidad en lo que a uno le ocurre, se presenta como una actitud ética necesaria en “la dirección de la cura”.

Jacques-Alain Miller analiza la ética de Spinoza y señala que su importancia radica en que constituye un sistema donde la falta no tiene lugar, donde perfección y realidad son sinónimos, donde no falta nada, donde no hay lugar para lo imaginario ni para lo real y lo

---

<sup>80</sup> Jacques-Alain Miller (*Lógicas de la vida amorosa*).

<sup>81</sup> Roland Chemama y Bernard Vandermersch (*Diccionario de psicoanálisis*).

único que queda es lo simbólico. También, como Lacan, analiza la ética de Kant que habla del sacrificio de lo patológico y de la exigencia universal de la ley moral. Para Spinoza, desde el punto de vista de la eternidad, todos somos inocentes y, para Kant, todos somos culpables.

Desde el discurso psicoanalítico, apoyándose en la ética kantiana, se propone la asunción por parte del sujeto de su responsabilidad en aquello que le ocurre (rectificación subjetiva) como forma de acabar con la queja de que el culpable de lo que me ocurre es el otro.

### Propuestas

Seguidamente se proponen diversas actuaciones orientadas a favorecer la sublimación y la producción de rectificaciones subjetivas, como formas de favorecer el abandono de posicionamientos fantasmáticos que vendrían obturando la emergencia del deseo de los sujetos y, en consecuencia, del colectivo que integran y representan<sup>82</sup>. El posicionamiento ético se presenta como un factor fundamental en estas operaciones.

### Fotografías retrospectivas

La fotografía es portadora de recuerdos de momentos cruciales con gran contenido emocional. Funciona como una reliquia y hace que algo persista más allá de su muerte social y grupal, es decir, es una reedición tranquilizadora y consoladora de la presencia de un ideal. Con su contemplación, la identidad deja de sufrir la amenaza de haberla perdido. La fotografía implica un apaciguamiento por permitir "ver lo ya visto".

La visualización de imágenes fotográficas que representen escenas de la sociedad tradicional vasca permitiría, a nivel imaginario, atenuar el sentimiento de pérdida de lo que el sujeto considera sus señas de identidad.

### Carteles publicitarios

El uso de la imagen publicitaria en referencia a lograr efectos sobre un grupo se explicaría desde la restauración de la participación mítica. La imagen publicitaria proporciona una satisfacción imaginaria del deseo inconsciente.<sup>83</sup>

---

<sup>82</sup> En opinión de Julio Caro Baroja (*Problemas vascos, op. cit.*): "la identidad vasca actual se caracteriza por estar en situación conflictiva más fuerte que nunca y los problemas se plantearán cada vez de una manera más mecánica, más colectiva, más dominada por las situaciones emocionales; y *las soluciones tendrán que ser, en cambio, cada vez más pensadas, racionalizadas, no recurriendo a recursos retóricos y de forma, sino llegando al fondo de lo real*".

<sup>83</sup> A este propósito, Umberto Eco (*Signo*), opina que "la imagen publicitaria cierra ilusoriamente el deseo de un objeto verosímil, pero no verdadero ni semejante a su prototipo inconsciente."



## Lenguaje musical

Es posible establecer una comparación entre la música y el lenguaje, pudiéndose afirmar que los sonemas de la música son los fonemas del lenguaje. Esto permite comparar la mitología con el lenguaje y con la música, si bien cada uno se desarrolla en distinta dirección. La música destaca los aspectos del sonido ya presentes en el lenguaje, en tanto la mitología subraya el aspecto del sentido, también presente en el lenguaje. Por tanto, música y mitología se presentan como dos hermanas generadas por el lenguaje.

El mito y la música son máquinas de abolir el tiempo, cada una a su manera y en su particular dirección. A partir del Renacimiento, salvo excepciones, el pensamiento mitológico pasó a segundo plano en la sociedad occidental. Es precisamente a partir de esa época cuando aparecen los grandes estilos musicales, característicos del siglo XVII y sobre todo del XVIII y XIX. Fue como si la música transformase su forma tradicional para apoderarse de la función intelectual y emotiva que el pensamiento mitológico abandonó aproximadamente en esa época.

La partitura musical, además de la diacronía o sucesión de las notas que exigen una lectura de izquierda a derecha, posee otra capacidad de lectura de la que carecen las páginas de un libro. Existe una lectura sincrónica -de arriba abajo, vertical- que está determinada por la posición de las notas en el pentagrama y cuyos valores son independientes de su posición en la sucesión diacrónica. Todas las notas colocadas sobre la misma línea vertical forman una gran unidad constitutiva: un paquete de relaciones.

Cuando escuchamos música nos disponemos a escuchar algo que se desarrolla a través del tiempo, desde un punto inicial hacia otro final. Una sinfonía tiene un comienzo, una mitad y un fin. Para entender hay que relacionar, a cada paso, lo ya escuchado con lo que está por escucharse, manteniendo la conciencia de la totalidad de la música.<sup>84</sup>

Hay pues, una especie de reconstrucción continua que se desarrolla en la mente del oyente de la música o de una historia mitológica. Sería, como si al inventar formas musicales la música sólo redescubriese estructuras preexistentes.

La fuga (composición que gira sobre la repetición de un tema y su contrapunto), tal como fue formulada en la época de Bach, es la representación vívida del desarrollo de determinados mitos que tienen dos tipos de personajes, uno bueno y otro malo, simplificando. La historia inventada por el mito se correspondería con la de un grupo de personajes que intenta escapar o huir del otro. Se trata de una persecución de un grupo por el otro, en la que, a veces, el grupo A llega a alcanzar al grupo B (como en la fuga).

---

<sup>84</sup> Claude Lévi-Strauss (*Mito y significado*).

El desarrollo de la fuga pasa por una “antítesis” –entendida en su acepción clásica de oposición o contrariedad entre dos afirmaciones-, para acabar en una “stretta” en la que ambos grupos se mezclan, confundándose, llegándose a la solución o clímax del conflicto a través de la conjugación de los dos principios que se habían opuesto durante todo el mito: los dos extremos acaban por juntarse.

Otras formas musicales, como la sonata (composición para uno o dos instrumentos, estructurada en tres o cuatro tiempos), la sinfonía (conjunto de voces, de instrumentos, o de ambas cosas, que suenan acordes a la vez), el rondó (composición musical cuyo tema se repite en veces sucesivas) o la propia música polifónica (conjunto de sonidos ejecutados simultáneamente, cada uno con su propia línea melódica, pero combinándose para formar un todo armónico), responden a unas formas que no han sido inventadas por la música sino que inconscientemente se han recogido de la estructura de los mitos.

La particular estructura de la fuga permite su utilización para transmitir a los oyentes un guión musical que respondiera a la representación de una historia de desencuentro que acaba simbolizada por la fusión de las partes antagónicas.

La estructura de la sonata permitiría promover interpretaciones musicales con instrumentos que simbolizan las respectivas culturas: albotá, txistu, soinu txiquia y pandero, por ejemplo, por el lado vasco, con guitarra española, dulzaina, tenora, cornamusa, gaita, etc. por el resto de las comunidades españolas.

## Arte

Más allá de teorías formalistas que pretenden ver en el arte una simple creación de objetos bellos (hedonismo estético), el arte sirve para poner en contacto la vida interior con lo externo.

La creación de una obra de arte produce sensaciones (miedo, compasión piedad, etc.) que en la vida intentamos evitar y que, extrañamente buscamos en el arte. La contemplación de una obra de arte podría ser explicada como una “proyección sentimental”, es decir, como la transferencia de emociones o sentimientos hacia un objeto, con la particularidad de que esa proyección puede liberar al espectador de la necesidad de ejecutar una acción.<sup>85</sup>

El arte se revelaría como una especie de terapéutica para el artista y el espectador. Como medio adecuado para resolver determinados conflictos que operan a nivel inconsciente y que encontrarían su satisfacción en el placer de la forma artística.

---

<sup>85</sup> En ese sentido, Liev Semiónovich Vigotski (*Psicología del arte*), opina que Shakespeare y Dostoievski no se convirtieron en delincuentes porque representaron asesinos en sus obras.

## Poesía

La poesía, en tanto expresión artística, comparte los principios formulados para las obras de arte. La creación de una composición en verso, además de constituir un acto generador de una estética y un mensaje, sirve para que el creador vierta en su obra sus sentimientos más profundos, inconsciente, propiciando su sublimación.

## Lenguaje gestual

El ser humano, cuando no puede expresar articuladamente determinados sentimientos (generalmente de miedo o alegría), es incapaz de mantener su cuerpo inmóvil y comienza a producir gestos mímicos que representan la reacción emocional que los acontecimientos le producen. Cuando esto llega a un grado de intensidad notable y se socializa, aparece el canto y la danza.

La inherencia del gesto en la comunicación humana viene determinado por el hecho de que el primer lenguaje comenzó siendo el de las manos y las facciones. Prueba de ello es la costumbre de accionar mientras se habla. En este sentido, el lenguaje corporal y la mímica constituyen un código gestual capaz de transmitir mensajes cargados de significado, con un alto contenido simbólico, sin generar reacciones adversas.

## Humor

Los ataques frontales y descalificatorios contra personas o colectivos con el fin de hacerlos desistir de sus actitudes respectivas, poseen escasa utilidad y suelen traducirse en acciones justificativas de la propia conducta o de agresión contra quien desacredita. La toma de conciencia sobre un problema o circunstancia que afecta a un individuo o colectivo es tanto más complicada cuanto más enraizado se encuentre su origen.

A diferencia del chiste, que constituye un producto anímico encaminado a producir placer –en base a que el suceso que se narra, generalmente ridiculizador o vergonzante, siempre le ocurre a otro-, el denominado “humor inteligente” es capaz de servir de espejo en el que los espectadores pueden ver reflejadas sus actitudes y comportamientos, situándolos en la necesidad de replantearse sus aptitudes y conductas.

## Teatro alternativo

Al presenciar un espectáculo dramático la persona entra en una relación especular, interiorizando, además de los propios componentes de la escena, determinados elementos que captan y atrapan su deseo, confrontándolo.

## Literatura fantástica

A diferencia de lo maravilloso, en alusión a manifestaciones inverosímiles e inexplicables de carácter sobrenatural, lo fantástico se corresponde con algo que genera perplejidad ante un hecho que, aun pareciendo increíble, provoca indecisión al elegir entre una explicación racional y otra de tipo imaginativo.

Lo fantástico implica un quebrantamiento de la coherencia, provocando en el lector un estado de desasosiego, es decir, “una ruptura del orden reconocible a través de la irrupción de lo inadmisibile en el seno de la inalterable realidad cotidiana”.<sup>86</sup>

Lo fantástico siempre aparece unido a lo ambiguo, utilizando técnicas como la “visión indirecta”, las alusiones, las sugerencias, etc., tendentes todas ellas a alimentar la duda en el lector y a poder cambiar su visión del mundo. Este resultado se presenta como posible en tanto lo fantástico es producto de lo afectivo y no de lo racional.

El relato fantástico consigue que el lector pase del plano cotidiano al del misterio, para desvelarle otro orden de la realidad, dejando en entredicho el orden establecido. En ese sentido, el relato fantástico permite una visión profunda de la realidad, haciendo posible trascenderla al tiempo que muestra un camino para superarla.

Los escritores fueristas, máximos exponentes de la literatura vasca del siglo XIX, apoyaron sus narraciones en las tradiciones vascas, en buena medida construidas a partir de elementos fantásticos, para recrearlas a su manera o simplemente las inventaron.<sup>87</sup>

## Cómics y relatos gráficos

De la misma forma que las narraciones de literatura fantástica tienen la propiedad de poder inducir al lector hacia el abandono de su forma de entender la realidad social, proporcionándole otra alternativa, las historietas reflejadas en los cómics a través de viñetas, consiguen crear un mundo fantástico, paralelo, iluminado por el dibujo, que produce el mismo efecto que la literatura fantástica sobre el individuo que las lee, con la salvedad de que, en principio, que va dirigido a un público más joven.

---

<sup>86</sup> Julia Barella (*La literatura fantástica en España*).

<sup>87</sup> Al respecto, Jon Kortazar (*La literatura fantástica en lengua vasca*), afirma que las leyendas vascas se apoyan en narraciones tradicionales y míticas carentes de referentes históricos y cronológicos... Los escritores de esta época, incluido Sabino Arana, basaron sus leyendas en una defensa de las tradiciones vascas, y si bien al principio se apoyaban en relatos tradicionales, posteriormente dejan paso a héroes míticos (Altabizkar o Lelo) y a otros inventados (Aitor).

En general, las historietas reflejadas en los cómics, tebeos, etc., se corresponden con la forma de ver el mundo del grupo social al que van dirigidas, permitiendo suscitar otras semejantes o reafirmar aspectos de las existentes que, a su vez, son promovidas nueva e inmediatamente a rango de tema.

El lector se identifica con los héroes de la historieta, resolviendo sus conflictos tomando como pautas de comportamiento los elementos definitorios del personaje (fortaleza, altruismo, sentido de la justicia, etc.)<sup>88</sup>

Otra posibilidad viene dada por el hecho de que la utilización de varios superhéroes en una misma historia permite explotar sus diferencias psicológicas sobre el fondo de un grupo social heterogéneo, siendo posible representar y acentuar sus perfiles psicológicos a través del tipo de dibujo: trazos, perfiles, sombras, rasgos físicos, etc.

Otra alternativa consiste en utilizar métodos de convergencia y de oposición. Convergentes en el sentido de recrear un personaje que aparezca como poseedor de las virtudes que se pretendan, representado gráficamente con objetos o características pertenecientes a dos tipos de cultura distintos que, de esta forma, quedan aunados y aparecen como una unidad social.

### Videojuegos

Los videojuegos, entendidos como viñetas animadas<sup>89</sup>, constituyen una variante de la literatura fantástica y en concreto del cómic, si bien sustituyendo el soporte gráfico tradicional por el monitor.

### Cine y televisión

El contenido de los guiones cinematográficos, así como la asignación de papeles a actores que constituyen importantes referentes identificatorios, pueden ayudar a conjugar y resolver situaciones problemáticas de la vida real por la vía de presentar como posible aquello que venía siendo negado. Otro tanto ocurre con las series televisivas o con la retransmisión de eventos deportivos de carácter regional, capaces de transmitir la sensación de aceptación de lo propio, abriendo la posibilidad de integrar a personas e ideas.

---

<sup>88</sup> Ver: Oscar Masotta (*La historieta en el mundo moderno*).

<sup>89</sup> En el sector de los videojuegos existe una variante, denominada "scumm" en que el jugador establece un diálogo con los personajes intervinientes mediante opciones escritas, que aparecen en la parte inferior de la pantalla y que constituyen respuestas a cuestiones que se derivan del argumento.

En Estados Unidos son muy frecuentes las colaboraciones entre autores de literatura fantástica, de reconocido prestigio, y la industria del videojuego.

### Juegos de rol

La realización de actos de violencia simbólica o la asunción de comportamientos contrarios a la violencia, efectuados en el transcurso de un juego en que el jugador debe desempeñar un papel predeterminado, con el que debe identificarse, posee la virtualidad de atenuar la agresividad o la aceptación de la tolerancia como pauta de conducta.

### Canciones

La canción, además de representar un elemento lúdico, constituye una forma de comunicación que, en el caso de la canción folclórica, transmite un evidente mensaje cultural, de forma que su difusión fuera del propio ámbito, trasladando la idea de estar siendo aceptadas, contribuiría al acercamiento o fusión de identidades tradicionalmente enfrentadas.

### Duetos

La unión de artistas vascos con otros del resto del país con el fin de colaborar, a través de un concierto o grabación de canciones, a favor de alguna causa justa (preferentemente ajena al fin de la violencia), constituiría un importante referente simbólico, contribuyendo a relativizar las relaciones de oposición entre “nosotros” y “ellos”.

*Eduardo Gallego Calvo*

**Estudio presentado en septiembre de 2010 como trabajo fin de Máster (Clínica de la Salud Mental: Eje psicoanálisis) en la Universidad de León; base de la obra “El malestar vasco”, Editorial Círculo Rojo. Sevilla, 2011.**

## **BIBLIOGRAFÍA**

- Adorno, T. W. y Horkheimer M. (1989). *Sociológica*, Madrid, Taurus.
- Balandier, G. (1994). *El poder de las escenas*. Barcelona, Paidós.
- Barandiarán, J. M. (1985). *Mitología vasca*, Txertoa, San Sebastián, Editorial Txertoa.
- Barella, J. (1994). Revista Anthropos, núm. 154/55: *La literatura fantástica en España*. Barcelona, Anthropos.
- Berenguer, E. (2010). *Identidad, identificación y lazo social: Freud y Lacan*, Barcelona, Instituto de Altos Estudios Universitarios.
- Bordieu P. y Passeron, J. C. (1970). *Violencia y opinión pública*.
- Campbell, J. (1994). *El círculo de Eranos: una hermenéutica simbólica del sentido*. Barcelona, Revista Anthropos, núm. 153.
- Caro Baroja, J. (1981). *Los pueblos de España*. Madrid, Istmo.
- Caro Baroja, J. (1986). *Problemas vascos de ayer y de hoy*. San Sebastián, Txertoa.
- Caro Baroja, J. (1989). *Terror y terrorismo*. Barcelona, Plaza y Janés.
- Caro Baroja, J. (1991). *De los arquetipos y leyendas*, Madrid, Istmo.
- Cencillo, L. y García J. L. (1976). *Antropología cultural: factores psíquicos de la cultura*. Madrid, Guadiana.
- Chemama R. y Vandermersch (2004). *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- Clark, R. en Reich, W. (1994). *Orígenes del Terrorismo*, Madrid, Pomares-Corredor.
- Clemente, J. C. (1990). *Los carlistas*, Madrid, Istmo.
- Dor, J. (1997). *Introducción a la lectura de Lacan. El inconsciente estructurado como un lenguaje*. Barcelona, Gedisa.
- Durand, G. (1983). *Estructuras antropológicas de lo imaginario*. Madrid, Taurus.
- Ecco, U. (1988). *Signo*. Barcelona, Labor.
- Eliade, M. (1981). *Tratado de historia de las religiones: morfología y dinámica de lo sagrado*. Madrid, Cristiandad.
- Eliade, M. (1984). *El mito del eterno retorno*. Madrid, Alianza Emecé.
- Freud, S. (1930). *El malestar en la cultura*. Madrid, Alianza Editorial, 1997.
- Freud, S. (1913). *Tótem y Tabú*. Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1997.
- Freud, S. (1915). *Los instintos y sus destinos*. Buenos Aires, Biblioteca Nueva, 1993.
- Freud, S. (1908). *Fantasías histéricas y su relación con la bisexualidad*. Biblioteca Nueva, 1974.
- Fromm, E. (1987). *El amor a la vida*. Buenos Aires, Paidós.

- García Vilar, J. A. (1983). *Las organizaciones no gubernamentales ante la reunión en Madrid de la Conferencia sobre la seguridad y la cooperación en Europa*. Salamanca, Universidad Pontificia.
- Garmendia, J. M. (1979). *Historia de ETA - Volumen I*. San Sebastián, L. Haramburu.
- Ibáñez, J. (1979). *Más allá de la sociología*, Madrid, Siglo XXI.
- Juaristi, J. (1997). *El bucle melancólico*. Madrid, Espasa Calpe.
- Kaës, R. (1977) *El aparato psíquico grupal*. Barcelona, Granica.
- Kortazar, J. (1994). Revista Anthropos, núm. 154/155: *La literatura fantástica en lengua vasca*. Barcelona.
- Lacan, J. (1938). *La familia*. París. Volumen IV de la Enciclopedia francesa, Editorial A. de Monzie.
- Lacan, J. (1945). Escritos I. El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada. Madrid, Siglo XXI.
- Lacan, J. (1958 ). *El Seminario V. Las formaciones del inconsciente*. Buenos Aires, Paidós, 1999.
- Lacan, J. (1967). *El Seminario XIV. La lógica del fantasma*. Clase del 18 de mayo de 1967. Inédito.
- Lévi-Strauss, C. (1994). *Mito y significado*. Madrid, Alianza.
- Llera Ramo, F. J. (1992). *Violencia y opinión pública en el País Vasco: 1978 a 1992..* Revista Internacional de Sociología, núm. 3, páginas 83 a 111.
- Maffesoli, M. (1988). *El tiempo de las tribus*. Barcelona, Icaria.
- Masotta, O. (1982). *La historieta en el mundo moderno*. Barcelona, Paidós.
- Miller, J. A. (1966) *La sutura: elementos de la lógica del significante*. Cuadernos para el análisis, núm 1-2. París.
- Miller, J. A. (1991). *Lógicas de la vida amorosa*. Buenos Aires, Manantial.
- Miller, J. A. y Laurent, E. (2005). *El Otro que no existe y sus comités de ética*. Buenos Aires, Paidós.
- Mills, W. (1981). *La imaginación sociológica*, Méjico, Fondo de Cultura Económica.
- Pérez-Agote, A. (1984). *La reproducción del nacionalismo: el caso vasco*. Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS).
- Sánchez-Albornoz, C. (1974). *Vascos y Navarros en su primera historia*. Madrid, Nacional.
- Shils y Geertz (1963) y Linza (1985), en Llera, F. J. (1992). *Violencia y opinión pública en el País Vasco*.
- Ubieto, J. R. (2010) *Reflexiones sobre violencia y terrorismo*. Barcelona, IAEU.
- Unzueta, P. (1988). *Nietos de la ira (nacionalismo y violencia en el País Vasco)*, Ed. El País, Madrid.
- Vigotski, L. S. (1972). *Psicología del arte*. Barcelona, Editorial Barral.