

## PONIENDO A LA DIASPORA VASCA EN SU SITIO: REFLEXIONES EN TORNO A LAS RELACIONES ENTRE POLITICA Y CULTURA.

*Imanol Galfarsoro*

En una ocasión reciente me preguntaron acerca de mi posición respecto a la cuestión de la tolerancia. Como dice el filósofo esloveno Slavoj Žižek, dije: (...) “No, no” -me interrumpieron- “estoy preguntando qué es lo que *usted* piensa al respecto”. Después de un cortés “entiendo, la suya es una pregunta muy interesante” continué con una reseña del libro *Violence* (2008) que ahora tengo la oportunidad de traducir y transcribir en toda su literalidad:

¿Por qué tantos problemas se perciben hoy en día como problemas de intolerancia, en vez de percibirlos como problemas de desigualdad, de explotación o de injusticia? ¿Por qué es el remedio propuesto la tolerancia, y no la emancipación, la lucha política, incluso la lucha armada? La respuesta inmediata reside en la operación ideológica básica del multiculturalismo liberal: la ‘culturalización de la política’. Las diferencias políticas - diferencias condicionadas por la desigualdad política o la explotación económica - se naturalizan y neutralizan como si fueran diferencias ‘culturales’, es decir, como si se tratara de ‘modos de vida’ diferentes que funcionan como algo dado de antemano, como algo que no se puede ni evitar ni superar, que tan sólo se puede ‘tolerar’ (p. 119)

Uno de los argumentos subyacentes de este artículo es que la respuesta de Žižek también señala como la gran mayoría de los argumentos contemporáneos sobre la política (cultural) vasca (de la diáspora) confían más en la noción de la diferencia cultural (lengua exótica, pueblo milenario, etc) y sus corolarios ético-morales de la tolerancia y el respeto al otro, que en la idea de articular discursos y establecer formas de intervención apropiadas en aras de superar condiciones concretas de opresión y desigualdad política. Uno de los objetivos de este escrito es, por lo tanto, resituar el debate trasladándolo de **la culturalización de la política vigente a la necesidad de (re)-politizar la cultura.**

En cuanto a la forma y la organización, este artículo se divide en dos secciones principales. En la primera sección describiré y después ofreceré una crítica de las representaciones particularistas de la identidad con las que se continúa definiendo la ‘vasquitud’ en términos de diferencia y excepción cultural para insistir a continuación en la necesidad de articular un discurso basado eminentemente en el carácter político de las aspiraciones liberatorias vascas basadas en la voluntad de ser. En la segunda sección ofreceré una revisión crítica de una importante publicación en euskera de Joseba Gabilondo, *Nazioaren Hondarrak* (‘Sedimentos de la Nación’, 2006) en la que trataré de problematizar ciertos postulados teóricos en torno al mestizaje cultural, las identidades descentradas y las relaciones entre lo global y lo local. Para adelantar un ejemplo, también mencionaré en este apartado cómo, en el contexto de las discusiones en torno a la diáspora, mi propio acercamiento a la cuestión identitaria vasca responde a una posición no deseada de ‘identidad con barra’ (*slashed identity*) vasco/española en lugar de definir una ‘identidad con guión’ (*hyphenated identity*) que tanto seduce a los americano-vascos diaspóricos, demasiado dados, como intrentaré demostrar, a la celebración acrítica de la cultura vasca particular dentro de los parámetros post-políticos del multiculturalismo neoliberal.

Si bien incorporaré a lo largo de este trabajo algunos temas y comentarios de Žižek que considero pertinentes, su contribución principal vendrá en la conclusión, donde movilizaré la noción de la Visión de Paralaje (*Parallax View*) con la que pretendo ofrecer tan sólo un esbozo en torno a una nueva manera posible de articular las dos esferas en las que se desenvuelven la política vasca y la diáspora cultural, que como considero constituyen espacios de intervención diferentes/diferenciados.

## -I-

Tanto en el diáspora como en otras partes, ideas y descripciones en torno a lo vasco se introducen todavía con una serie de representaciones particulares de la identidad que continúan definiéndola en términos de estereotipos culturales bien conocidos: El orgullo de poseer una lengua única y un legado cultural inmemorial; el orgullo asimismo de pertenecer a una formación étnica de alguna manera más robusta que las demás; el orgullo de practicar la religión de una manera tal vez algo más santa que el resto; el orgullo que se deriva de las prácticas sanas de la gente rural y pescadora ancladas en el valor sacrosanto del trabajo duro en armonía con los eternos designios de la naturaleza, la tierra y el mar; la recompensa del tiempo libre asociado con el arte del buen comer, cantar y bailar, todo ello envuelto en pintorescos atuendos rústicos. Todas estas representaciones obviamente más o menos irónicamente estilizadas por mi parte, aún constituyen sin embargo algunas de entre las muestras/re-presentaciones idiosincrásicas más fundamentales de la identidad que, de un modo u otro, todavía continúan acentuando ese sentido fuerte de un carácter vasco esencialmente distinto y diferenciado.

Como dice Terry Eagleton (2003): “sería sorprendente si grupos de gente que en general ha compartido las mismas circunstancias culturales y materiales durante largos períodos del tiempo no manifestaran algunos rasgos psicológicos en común.” Y sin embargo, tampoco debería resultar nada sorprendente reconocer que la fragmentada experiencia vasca contemporánea ya no se puede retratar a través de las prácticas culturales de un grupo social particular que venga a definir o representar la esencia del carácter o espíritu nacional vasco.

Por lo menos desde la irrupción, hace ya unas cuantas décadas, de la teoría post-estructuralista es bien sabido que las identidades sociales y culturales no son inherentes, inmutables y esenciales sino contradictorias e incompletas. La identidad no es algo dado de antemano, no es el resultado de un descubrimiento pasivo. La identidad es producida y construida por nosotros con actos de voluntad. Por lo tanto, como poseer o alcanzar una identidad completa es una imposibilidad, ninguna tentativa cuyo objeto sea representar la esencia, espíritu o carácter vasco en función de su singularidad o excepcionalidad alcanzará a producir una formulación convincente. De hecho, si los mismos conceptos de ‘esencia’, ‘espíritu’ o ‘carácter’ implican una simplificación cruda en relación a cualquier intento de definir a los individuos, cuando se transfieren al nivel de los diferentes grupos que componen la nación se convierten en una absurdidad.

En este sentido, el verdadero problema es que la única forma de responder de manera significativa a la cuestión de saber qué somos los vascos, es planteándonos la cuestión de saber ‘fingir’, es decir, de saber lo que es útil ser en cada momento. Y, por ello, el problema no es tanto lo que se pueda lograr de forma *estratégica* con las representaciones estereotípicas y pintorescas que abundan, por poner un ejemplo clarificador y de todos conocido, en los discursos oficiales que nos llegan desde las instituciones regionales vascas. Dicho de otro modo, el problema no es que al énfasis que se pueda poner en la diferencia (lengua, costumbres...) normalmente se añaden definiciones moralizantes de lo vasco en general en tanto en cuanto esencialmente poseedor de un espíritu pacífico, de un comportamiento honesto, de un carácter

fuerte, o de una hábil capacidad de extender nuestra influencia en el mundo a través de la perseverancia y de trabajo duro. Después de todo ¿cuál es el problema si la eficacia performativa de tal simbolismo típicamente folklorista es instrumental a la hora de vender refrigeradores de *Fagor* en Shangay?

El problema es que lo que en realidad aparece como más llamativamente obvio no es tanto que las ideas sobre el carácter nacional y social vasco son de hecho contradictorias, sino más bien que la notable semejanza de los vascos con la gente de otras sociedades/naciones es resonante al grado con el que nos diferenciamos entre nosotros mismos.

Las ideas sobre el carácter vasco, sus actitudes, valores estéticos, sentido de la honradez y creencia en valor del trabajo; su preferencia del elemento comunitario (sociedades, cuadrillas...) y la alabanza histórica de la democracia original y la igualdad; su sentido de la tradición junto con la capacidad para la innovación y visión de futuro (Guggheingein, Conference Center...); la división rígida entre la esfera privada y la esfera pública bajo la forma de ‘a los vascos no nos gusta expresar nuestras emociones íntimas’; las estrategias publicitarias en el sentido de que ‘el nuestro es un país de fuertes contrastes geográficos’; expresiones culturales tales como el cantar y el bailar, cocinar o la arquitectura... todas estas expresiones de la cultura simbólica y material vasca señalan maneras de ser, pensar y hacer que se pueden extender a otras muchas culturas. La gente de (casi) todos los países (ciertamente europeos/occidentales) se encuentra en posición de decir cosas similares sobre sí mismos, tanto en los niveles del orden simbólico como en el de las manifestaciones materiales de la cultura. De hecho, en la misma medida que los elementos principales de la cultura vasca son internacionales y las cosas, objetos, artefactos... que nos rodean vienen de todo el mundo, los elementos de formas exclusivamente vascas son mínimos: la música tradicional local es relativamente insignificante en comparación con la influencia de la música anglosajona transnacional (Jacqueline Urla, 2001); el significado de la bandera nacional es británico, si bien el significado es romántico alemán y católico - por lo menos ‘en los orígenes’ (Jean Claude Larronde, 1977); la nueva cocina vasca es *nouvelle cuisine française*, aunque se podría admitir que el origen del beret francés es la txapela vasca (René Cuzack, 1985). Con todo, como en cuestiones de ropa el estilo y el gusto cambian rápidamente en el tiempo (moda) y no en el espacio (de un lugar a otro) las tradiciones locales ya no determinan las variaciones de vestimenta. En la medida, por ejemplo, de que ciertas tendencias subculturales determinan el significado del estilo en la ropa juvenil (Dick Hebdige, 1979) no es de extrañar que mientras los materiales del anticuado *kaiku* nacional vasco están *made in China*, las *albarkas* que se utilizan para bailar el *aurresku* en diversas ceremonias institucionales de luto o bienvenida se abandonen en favor de las botas *docMartin* londinenses...

Para ilustrar la sensatez de este argumento podríamos concluir con un ejemplo más ‘serio’ y mencionar el documental ‘La pelota vasca’ de Julio Medem. Como se recordará, dejando un poco de lado su contenido aparentemente polémico y concentrándonos más bien en el aspecto puramente técnico-formal de la escenificación del conflicto vasco, el eje central con el que Medem introdujo su documental buscaba representar y articular la dureza y la violencia de la confrontación entre dos visiones enteramente contrapuestas del hecho nacional en suelo vasco, de representar y articular, en otras palabras, el desencuentro radical entre “dos frentes nacionales”, el vasco y el español, con la esperanza fútil, añadiría, de situarse él mismo en un justo y moderado medio. En lo que nos concierne, sin embargo, las cuestiones que surgen inmediatamente serían las siguientes: ¿Por qué a la hora de representar y articular el conflicto se echa mano no sólo al juego de la pelota vasca (cuyo origen es el *jeux de paume* francés, no lo olvidemos) sino también a ciertos deportes rurales como el de los segadores, cortadores de troncos, regatas, pruebas de bueyes, lucha de carneros... cuyo carácter universal se manifiesta en su dimensión tradicional a lo largo y ancho del mundo, Australia, Reino Unido, Filipinas, México...? Y ¿por qué, al contrario, no se utilizan juegos y deportes más enraizados y extendidos

en la cultura contemporánea vasca, y de hecho más apropiados a la hora de representar y articular el conflicto, como, por ejemplo, el ajedrez (táctica y estrategia), el fútbol (dimensión colectiva y organizada del conflicto), surf (esfuerzo individual) etc., alpinismo, golf, boxeo, tenis...?

Pero entonces, si las construcciones discursivas de la identidad vasca en términos culturales tanto unificadores y homogeneizantes como tradicionalistas y arcaizantes se encuentran a contrapelo en relación con la condición inestable, plural, compleja y contradictoria de la identidad moderna, la cuestión verdaderamente fundamental que se nos presenta es la siguiente; a saber: ¿Qué es lo que nos hace pensar a tantos vascos que tal es el hecho básico que determina nuestra identificación con una entidad histórico- política cuyos derechos no son plenamente reconocidos?

Hemos visto que la identidad nacional no depende de la homogeneidad cultural y el sentimiento correspondiente que se fundamenta en la unidad cultural. Hemos mostrado que al buscar una forma correcta que exprese la esencia vasca estamos buscando en vano, sea porque esa esencia no existe y/o porque la creencia en su existencia no se puede sostener en nada tangible...Y también hemos indicado cómo los materiales culturales de nuestro alrededor señalan en todas las direcciones y muestran que prácticamente nada nos es propio. En vista de lo dicho la identidad cultural vasca no se puede ni fijar ni sujetar por y para siempre, y puede manifestarse solamente por medio de una reconstrucción constante de los símbolos que representan nuestras señas de identidad colectiva. Sin embargo, como la selección de las señas de identidad sigue siendo en gran parte arbitraria, sólo una convicción sobre nuestra pertenencia puede convertir a la identidad vasca en una propuesta significativa puesto que, como también lo hemos indicado con anterioridad, la identidad se produce y se construye con actos de voluntad.

Dicho esto, mi intervención en este debate se fundamenta en el rechazo de ciertas soluciones cuyas respuestas se centran en propuestas tendentes a minusvalorar el poder que el estado y la nación ejercen todavía en estos tiempos supuestamente trans y/o post-nacionales y cuyo énfasis reside, después de todo, en subrayar la necesidad de una administración pragmática y post-política de las diferencias culturales desde el reconocimiento implícito de estructuras ya establecidas, es decir, desde el interior mismo de ciertos estados ya constituidos. La respuesta sólo puede llegar desde el retorno a la política propiamente dicha y desde la constatación de que los actos de voluntad con la que construimos nuestra propia identidad colectiva no son culturales pero eminentemente políticos en la medida concreta de que nos conducen a reivindicar la construcción de un estado nacional propio.

Pero al hablar de retorno, tanto a los resortes de la política con mayúsculas (cuando todo parece haber finalizado: la ideología, la historia, los grandes relatos...) como a la reivindicación de un estado en el siglo XXI (cuando vivimos en un mundo global, híbrido, fluido etc) existe el riesgo evidente no tanto de caer en la nostalgia estéril sino de tener que responder a una serie de acusaciones reiterativas: el proyecto político que busca la independencia nacional vasca está fuera de lugar y de tiempo; es un proyecto etnicista y excluyente, etc. A sabiendas de que paradójicamente uno puede calzar botas *docMartin* y estar desfasado al mismo tiempo, quizás sea conveniente adentrarse en la explicación de la naturaleza ambigua y contradictoria que define la noción moderna de la nación. Esta ambigüedad reside, según nos relata Žižek en el libro *The Universal Exception* (2006, pp. 20-21) en el hecho de que las naciones se perciben a menudo pero incorrectamente como 'sobras del pasado' cuando en realidad, el lugar que las naciones ocupan históricamente se constituye precisamente a través de la ruptura con el pasado.

Según dicho argumento la nación designa, por un lado, a la comunidad moderna liberada de los lazos 'orgánicos' tradicionales: una comunidad en la que quedan rotos los vínculos pre-modernos que conectaban al individuo con una tierra particular, un linaje familiar, un grupo religioso, etc. El estado-nación moderno substituye a la comunidad corporativa tradicional y sus

nuevos componentes son los ‘ciudadanos’, es decir, personas entendidas como miembros abstractos, no como miembros concretos descendientes de una familia/linaje/cultura particular. Por otra parte, sin embargo, la nación nunca se puede reducir a una red de lazos puramente simbólicos. Según Žižek siempre hay un exceso que va unido a la nación moderna: para definirse a sí misma, la identidad nacional debe abogar por una materialidad contingente que se ahonda en unas “raíces communes.” Por lo tanto, la nación designa tanto a la instancia por medio de la cual se disuelven los vínculos ‘orgánicos’ tradicionales y es, a su vez, el ‘recordatorio’ de lo pre-moderno en la modernidad, la forma que el profundo enraizamiento orgánico pre-moderno adquiere dentro del universo post-tradicional moderno, la forma que la ‘sustancia orgánica’ adquiere dentro del universo de la subjetividad abstracta y racional moderna. Por ello, lo fundamental de este argumento es concebir ambos aspectos en su interconectividad: es este nuevo ‘vínculo’ o ‘enlace’ que la nación moderna opera lo que posibilita a su vez la separación de sus lazos orgánicos tradicionales.

En resumen, la nación da cuenta tanto de las sobras o restos pre-modernos que constituyen simultáneamente la (pre-)condición de su modernidad y el ímpetu inherente a su progreso.

En la medida, por lo tanto, de que el estado moderno se articula históricamente en torno a una nación, etnicidad y/o singularidad lingüístico-cultural primordial de origen pre-moderno, es relativamente sencillo contrarrestar el argumento principal que emana desde los círculos académico-políticos dominantes y se basa, a la hora de estudiar el tema específico del nacionalismo y la etnicidad, en la división cómoda que se establece comúnmente entre el *nacionalismo étnico* y el *patriotismo cívico*. En el contexto, particularmente, de la política española tal división funciona de maravillas cuando se aplica a nuestro propio caso vasco. Es así que nos encontramos, por un lado, con el elemento cívico de la ecuación donde el estado democrático español asegura -y por lo tanto prevalecen- las normas de comportamiento racional: universalista, cosmopolita, abierto, generoso, altruista etc., mientras que, en el otro lado de la ecuación nos encontramos con el fundamentalismo nacionalista y el tribalismo de campanario vasco, cerrado, insensato, egoísta...

La respuesta a tal cómoda división es sencilla en la medida, por ejemplo, que Žižek mismo nos da frecuentemente al referirse a su país natal, la difunta Yugoslavia, donde sugiere que incluso el padre teórico de la constelación postnacional y el patriotismo constitucional a la europea, Jürgen Habermas, no duda del potencial del estado serbio post-Milosevic para aplicar los principios universalistas de la ciudadanía abierta, democrática, moderna y cosmopolita mientras que el mismo potencial cívico-democrático se niega a las otras formaciones nacionales ex-Yugoslavas. En pocas palabras: vosotros los eslovenos, etc. queréis y ahora incluso tenéis un estado propio, pero en realidad carecéis de la necesaria substancia democrática para sostenerlo porque en el fondo no sois más que una tribu alpina primitiva.

Según Žižek es precisamente de esa forma como funciona el racismo hoy en día -a ese nivel reflexivo disfrazado y disimulado, por lo que se debe tener mucho cuidado con aquellos que hacen demasiado hincapié en sus propias credenciales democráticas sin permitir que los demás puedan decidir y acceder a esos mismos principios por su cuenta y riesgo. En este sentido, el verdadero demócrata español no sería el que dice algo así como “déjate de cuentos mitológicos ‘étnicos’ pues la nuestra es la única realidad histórica estatal lo suficientemente estructurada como para sostener el principio de la ciudadanía moderna, democrática y abierta”, sino el que está dispuesto a defender que la ciudadanía vasca es lo suficientemente madura y posee exactamente el mismo potencial democrático.

Pero al mismo tiempo, el proyecto democrático vasco debe ser consciente de que si bien la nación vasca da cuenta de las sobras o restos pre-modernos que constituyen la (pre-)condición de su modernidad, el ímpetu inherente a su progreso como nación constituida en estado también requiere la separación de sus lazos orgánicos tradicionales. En otras palabras más o menos

alegóricas, el exceso que va unido a la nación vasca moderna a la hora de definirse a sí misma, es decir, la materialidad contingente que se ahonda en las raíces comunes primordiales de ‘la tribu pirenaica vasca’, del *ethnos* vasco, debe ocupar ese preciso lugar fantasmático del sedimento cultural pre-moderno (en)cubierto por las diferentes capas o estratos del *demos* o *civitas* moderno... urbano, heterogéneo... incluso políticamente quasi *a*-nacional...

## -II-

Una vez establecido el elemento fundamental del hecho *diferencial* vasco, es decir, su reivindicación de *igualdad* política, los discursos más o menos abiertamente posmodernistas (o en su caso neoliberales) provenientes de la llamada diáspora vasca resultan, metafórica y literalmente hablando, un tanto desplazados. Las narrativas estándares en torno a la diáspora vasca que se desarrollan en ciertas corrientes académicas americanas actuales se extienden con propuestas multiculturalistas basadas en la noción central de la *identidad con guión* (*hyphenated identity*); la idea *cultural*, para ser más exactos, de que el hecho de ser vasco-americano, vasco-argentino, etc, pueda proporcionar la fórmula ideal contra cualquier fantasía totalizadora que busque re-inscribir las demandas políticas vascas a favor de un estado desde posiciones necesariamente, no se sabe por qué, esencialistas, deterministas, no-cosmopolitas, etc.

Aunque el trabajo de Joseba Gabilondo que vamos a analizar a continuación se sitúa abiertamente en oposición a este multiculturalismo *light* y la inspiración de su crítica cultural es fundamentalmente de carácter político, no por ello deja de pecar de cierta tendencia idealista a sobrevalorar los efectos de la cultura entendida como eje principal alrededor de la cual se articula la acción/actividad política.

La publicación de Gabilondo a la que nos referimos se titula en euskera “*Nazioaren hondarrak. Euskal literatura garaikidearen historia postnazional baterako hastapenak*” que se podría traducir como “Residuos, arenas y sedimentos de la nación: Prolegómenos a una lectura post-nacional de la literatura contemporánea vasca.”. Gabilondo explica el significado literal del título de su libro en referencia al significado intrincado y polifónico de la palabra vasca *hondar(rak)* :

El título de esta colección desea representar metafóricamente esta complejidad histórica que vive, por un lado, fuera de los residuos de la nación-estado imperialista mientras que presenta, por otra parte, la complejidad, fragmentación y heterogeneidad de la arena en la playa, porque el país vasco no es ni una nación que constituye una cultura unificada ni aún menos responde al modelo de la nación-estado imperialista. Al país vasco se le debe mirar desde una playa post-nacional, en tanto en cuanto arena y sedimento, como a las ruinas de un pasado monolítico que constituyen hoy en día la playa desde la cual [es posible] a la vez salir hacia, como volver de la globalidad. Dicho de otro modo, es una cuestión de pensar el país vasco como posición y local-idad en lugar de pensarlo como identidad, es decir, de pensar en el país vasco como sedimento (23).

Conforme a esta presentación, en *Nazioaren Hondarrak* se nos ofrece una colección de artículos escritos previamente en euskara, inglés y español y ya publicados en una variedad de revistas académicas durante un período de 15 años. Según Gabilondo, sin embargo, estos mismos artículos “revelan retrospectivamente una coherencia y unidad no anticipada hasta el momento mientras que representan a su vez una visión sistemática de la literatura vasca así como una posición(alidad) crítica específica” (13).

Mientras resulta difícil discrepar con el primer punto, mi tarea específica en esta revisión crítica consiste en reducir el análisis a lo que Gabilondo define como “el núcleo duro de su pensamiento

crítico” (13), particularmente en relación a la compleja política post-nacional y/o (post)-diaspórica de la identidad en términos de diferencia global, heterogeneidad, hibridación y fragmentación descentrada que el autor abraza explícitamente. Todo esto se explica extensivamente en los dos primeros capítulos, principalmente teóricos (prefacio e introducción). Con tal propósito, también se requiere ofrecer un resumen de la propuesta que Gabilondo adelanta para un nuevo comienzo de los estudios literarios (vascos) puesto que su principal argumento, contencioso si los hay, reside en la discusión de cómo toda una nueva representación crítica de una historia literaria específica puede ahora desarrollarse desde la ruptura con, y abandono de, las narrativas nacionales/nacionalistas convencionales en torno a la literatura (vasca). Para ello, Gabilondo se basa en discusiones bien desarrolladas así como en las nuevas percepciones de los modos con los que el post-colonialismo y la globalización han desestabilizado a las formaciones nacional-estatales de la modernidad hasta el punto que la misma posibilidad de igualar al estado-nación con una raza-pertenencia-cultura-lengua “pura” resulta imposible. A su vez, tales discusiones han originado una crisis importante de la literatura y los estudios literarios tradicionales organizados en torno a principios nacionalistas puesto que idiomas tales como el inglés, francés, alemán, etc, ya no son expresiones de la identidad singular de una nación particular.

Según Gabilondo todas las historias literarias escritas hasta ahora en el contexto específico de los estudios vascos han respondido a la necesidad mimética de representar la nación vasca en los mismos términos que las historias literarias de las naciones dominantes. Es decir: Las narrativas literarias subordinadas y subalternas vascas representan de este modo a la nación vasca de la misma manera que las literaturas nacionales occidentales han representado a sus propias naciones dominantes - Estados Unidos, Francia, Inglaterra o España (13-14). La nueva propuesta de Gabilondo responde, por el contrario, a la necesidad de teorizar la crisis y la decadencia en curso del estado-nación moderno e imperialista. Responde además a la necesidad de explicar la aparición subsiguiente de toda una variedad de literaturas globales, postcoloniales y post-nacionales a lo largo de nuevas líneas divisorias tanto identitarias (es decir: género, clase, subculturas...) como determinadas, en consecuencia, por nuevas fuerzas de consumo en el mercado cultural. Por ello, también podemos cerciorarnos de que el caso vasco estos nuevos gustos estéticos divergentes materializados en una multiplicidad de lealtades diversificadas imposibilitan el desarrollo de una narrativa nacional vasca única arraigada a una lengua y a una sola entidad territorial, por lo que Gabilondo “quisiera proponer que los literaturas vascas (en plural), sean todas las [históricamente] escritas por la gente vasca [tanto] en sus diversos idiomas: Árabe, hebreo, latín, castellano, francés e inglés así como vasco” (16) como en sus diversas localizaciones que ahora se extienden “por lo menos de Nevada y de Idaho, a través de Santiago de Chile hasta Pamplona y Bayona, sin dejar a un lado algunas partes de Canadá o de Australia” (22).

La crítica posnacional de Gabilondo está inscrita dentro de una tradición intelectual explícitamente indicada y también se podría argumentar que el marco conceptual que utiliza se corresponde con la productiva división que Paul Gilroy estableció entre el esencialismo ontológico y estratégico en su conocido libro *The Black Atlantic* (1993). Esta división opone las aproximaciones a la cultura e identidad desde perspectivas étnico-absolutistas unitarias con una representación más pluralista y más compleja de la particularidad vasca considerada en tanto en cuanto internamente dividida por diferentes posiciones de clase, sexualidad, género, edad, pertenencia étnica, economía y conciencia política. Tal visión pluralizante permite contrarrestar las demandas por una identidad nacional vasca unificada con otras variedades polifónicas de la subjetividad y la identificación. Además, esta división entre los puntos de vista pluralistas y unitarios también permite abandonar las construcciones simbólicas que en la escritura de historias culturales y literarias anteriores servía de refugio, de frontera y límite nacional. Según lo indicado anteriormente, esta nueva posición estratégica abre nuevos espacios para la crítica

cultural, tanto lingüística como territorial; - un argumento en el que Gabilondo insiste a través de su trabajo puesto que la perspectiva postnacional que él abraza...

... no es cerrada sino abierta. Puede reclamar a [Pío] Baroja como escritor vasco sin reducir o agotar la posición que ocupa en la literatura castellana [...]. Por otra parte también lleva la discusión más allá de los límites del estado español: [...] ¿si el escritor norteamericano nacido en Nevada Roberto Laxalt (1923-2001) se considera vasco y norteamericano, quién decide sobre la cuestión nacional de Laxalt? Desde una perspectiva postnacional, las dos identidades de Laxalt se pueden explorar como si estuvieran unidas en la diáspora - una exploración con efectos muy importantes para la historia de la literatura vasca puesto que rescata a la literatura diaspórica de su marginalidad nacionalista (18-19).

Esta cita nos acerca a la tarea crítica específica de discutir la perspectiva post-nacional de Gabilondo tanto desde dentro del marco, como en contra del contexto de los estudios diaspóricos vascos; - un campo de estudios relativamente nuevo y que todavía se encuentra ciertamente aislado en el entramado académico-institucional convencional de los estudios vascos, pero un campo de estudios en expansión y que a menudo se define a sí mismo como espacio autónomo de intervención crítica eficaz *per se* contra el esencialismo y las representaciones unitarias de la identidad (cultural) vasca.

Asimismo, es aquí donde se me ofrece la oportunidad de indicar claramente mi propia posición de enunciación para evitar cualquier malentendido posible en cuanto a la naturaleza concreta, parcial, no-neutral y por lo tanto subjetiva y particular(ista) de mi propia intervención crítica. Con ello también intento desestabilizar una ecuación puramente cuantitativa basada en la correlación directa que se establece a menudo entre la diáspora vasca y América (norte y sur). Para ser más exacto, esta perspectiva subjetiva y crítica proviene de otra localización diaspórica y pretende recuperar con la ayuda de Žižek “el potencial de la politización democrática entendida desde el verdadero legado progresista europeo [que] abre el camino para el retorno de lo político propiamente dicho, es decir, la reinserción de la dimensión del antagonismo que, lejos de negar la universalidad, es consubstancial con ella” (198). O dicho de otro modo, me permite una crítica del consenso (multi)culturalista actual que también en el contexto de los estudios diaspóricos vasco-americanos dominantes busca la culturalización de la política bajo la reivindicación pluralizante de la diferencia cultural. Por lo tanto, es en este sentido que, como he aludido anteriormente, mi perspectiva particular reafirma la dimensión universal de la lucha política vasca concreta en tanto en cuanto informado por una identidad española/vasca europea *con barra (slashed identity)* en lugar de la posición diaspórica americano-vasca comunmente organizada en torno a la noción de la *identidad con guión (hyphenated identity)*. En el contexto de las discusiones diaspóricas en curso, esta diferencia entre las posiciones de sujeto ‘con barra’ o ‘con guión’ no es nada trivial, como se puede apreciar en la cita siguiente donde Halina Filipowicz elabora su argumento en relación a la identidad polaco/judía:

Este es el momento apropiado para explicar como se deletrea la frase polaco judío. Un espacio entre los dos términos permite la proximidad, mientras que a su vez separa y niega así cualquier posibilidad de interacción productiva. En cambio, un guión se puede considerar como el sitio de una conexión intercultural, pero la intrusión del guión abre una cuña entre los dos términos para mantener la distancia con el segundo término. La barra en polaco/judío funciona tanto como parte del nombre como de la confesión del fracaso del nombre, el signo de la percepción de un área que se resiste al nombramiento, transitorio, suspendido, quizás permanentemente indeterminado. Por otra parte, la barra funciona como metáfora paradójica de la herida y la sutura al mismo tiempo. Es el tropo del trauma de la historia de las relaciones entre judíos y polacos, por un lado, y de la



interacción cultural entre ellos, por el otro. [...] Al zurcir cierto tipo de costura de los encuentros entre judíos y polacos, la barra es también una cicatriz (4).

En nuestro contexto específico, es pues en este sentido que la afirmación que Gabilondo extrae de William Douglass según la cual “todos los vascos se encuentran ‘guionizados’ y no hay ninguna posición vasca ‘original no-guionizada’” (276) no se enfrenta correctamente con la problemática principal, obstinada si la hay, que se deriva de tener que ocuparse de las culturas políticas en lugar de las políticas culturales que conforman y estructuran el espacio vasco en su conjunto; que no confronta, dicho de otro modo, la cuestión central del contencioso vasco que sigue siendo estrictamente político y no cultural, tanto en el país vasco como tal o en la misma diáspora donde el guión que separa lo vasco de lo americano, por ejemplo, se considera normalmente como el sitio de una conexión intercultural armoniosa y no como cuña intrusa que el término cívico-político de la nación-estado dominante utiliza para mantener la necesaria distancia subordinante para con el término étnico-cultural vasco, nativo, africano, chicano etc.

Por consiguiente, asumiendo el riesgo de que se me pueda acusar de ser un filisteo un tanto prosaico, el hecho absolutamente simple que debe tomarse en consideración es el siguiente, a saber: que mientras en la diáspora todos nosotros nos podemos permitir el feliz lujo de consumir nuestra propia ración del pastel *light*, líquido, híbrido y con guión que conforma nuestra identidad cultural postmoderna pluralizada, los acontecimientos y realidades de los territorios vascos, por decirlo de alguna manera, todavía responden a lealtades, y también obviamente a alienaciones modern(ist)as densas y duras, pero a lealtades políticas, al fin y al cabo, en lugar de lealtades culturales, lealtades políticas a dos proyectos nacionales radicalmente antagónicos y no a opciones, gustos o elecciones en el sentido que Gabilondo precisa en otro artículo (*Biopolítica y Posnacionalismo*) según los cuales “uno puede ahora elegir ser francés o alemán de una manera que era imposible antes porque entonces se era francés o alemán de nacimiento, o no se era”. En este sentido, la cuestión específica de la opción, gusto o elección, o para ser más exacto, la falta e imposibilidad de opción o elección es crucial en estas discusiones, que también exponen de alguna manera la naturaleza aparentemente global de lo que en el fondo sólo constituye, refiriéndonos al dilema diaspórico de Laxalt, un asunto simplemente local y americano. Un dilema diaspórico que, por otra parte, y refiriéndonos ahora a las luchas reales y concretas por la hegemonía política que se dan en el país vasco, debe también tomar en cuenta, por ejemplo, aquella crítica proverbial que Edward W. Said (2000) dirigió en su día contra los miembros prósperos y altamente despreocupados de la diáspora palestina que vivían y viven alrededor de Edgware Road en Londres.

La creencia subyacente, en tal contexto, que de alguna manera las políticas culturales en torno a la identidad diaspórica podrían constituir un correctivo des-territorializado inestimable a la hora de contrarrestar nociones de una identidad política homogénea, unitaria y esencialista *per se* en el país vasco debe tratarse con cierta precaución. Pensar, por ejemplo, que la diáspora híbrida americano-vasca constituye una especie de paraíso *angélico* no supone que se garantice la validez de un sitio des-centrado de contestación desde donde enfrentarse a las tendencias *diabólicas* que definirían una idea nacional vasca homogeneizante y unificadora. Lo que refleja más bien es la abrumadora adhesión de cierta formación diaspórica vasca concreta e históricamente determinada a una identidad (multi)culturalista americana hegemónica precisa y localizada, y la asunción agregada de que quienquiera que evite seguir el mismo modelo de inscripción obligatoria a tal *identidad con guión* deba ser tratado como si fuera un fanático fundamentalista y no alguien que, comprensiblemente o no, intenta ocultar los puntos de una fea cicatriz; - independientemente, por supuesto, de lo un-cosmético, un-estético y *déjà vu* que el resultado final de tal cirugía política traumática por necesidad pueda llegar a ser.

Sin lugar a dudas, el trabajo de Gabilondo sobre la literatura vasca y el post-nacionalismo es una gran contribución en la tarea de superar las representaciones esencialistas estándares subyacentes en muchas de las políticas (culturales) vascas, particularmente en relación al área académico oficialmente establecido de los estudios (literarios) vascos. Tal es el motivo por el cual, como se afirma en su libro, la crítica post-nacional propiamente dicha (i) “incorpora la herencia de los estudios postestructuralistas, (post-)marxistas, psicoanalíticos, feministas, postcoloniales, culturales y gays (o *queer*) presentando todos estos movimientos críticos como un punto de partida y propuesta para repensar la literatura vasca” (13), y propone a su vez (ii) “un nuevo horizonte donde la dimensión geopolítica (lo postnacional) se une a la dimensión biopolítica (sexo, género, raza, clase, etc)” (15). El trabajo de Gabilondo ofrece, por lo tanto, un discurso crítico innovador que captura las nuevas dinámicas (post-)diaspóricas que afectan a la identidad y cultura vascas en todas sus complejidades geopolíticas y bio-políticas.

Sin embargo, Gabilondo también es consciente de dos peligros que pueden acabar minando el valor crítico enraizado en sus (y, de hecho, en muchas de nuestras) intervenciones intelectuales. Una de ellas es la cada vez más evidente, y solamente hasta cierto punto paradójica, alianza entre los estudios culturales otrora críticos, el multiculturalismo liberal y el capitalismo transnacional bien a pesar de de la afirmación de Gabilondo según la cual “[e]l objetivo final no es recrear un estilo liberal del multiculturalismo lingüístico benigno e inofensivo, pero por el contrario, introducir la heterogeneidad lingüística y nacional en tanto en cuanto vectores críticos con los que repensar la crisis del estado-nación imperialista” (15). El segundo peligro se refiere a la localización muy específica desde donde Gabilondo nos presenta su crítica: “Es importante subrayar que [...] la dinámica académica en los Estados Unidos [...] y la presión constante por renovarse y reconstruirse así mismo también acarrea el peligro de convertir a la crítica literaria en esclava de la moda académica y de las tendencias de última hora” (24-25).

Sin embargo, ésta es también quizás la razón por la que incluso la asunción consciente que Gabilondo hace “de tales peligros” no puede explicar el hecho de que, en estos tiempos post-políticos, pragmáticos, cínicos y oportunistas en los que todos vivimos (Žižek nos recuerda estos términos muy a menudo) el aparente radicalismo discursivo de los estudios culturales, postestructuralistas y postcoloniales no pueden sino encubrir una agenda política endógena que dentro de las paredes fuertemente protegidas de la academia (anglosajona) parece consistir hoy en día en algo así como ‘seguir la corriente’ de lo que ha llegado a convertirse en el canon dominante de las nuevas humanidades interdisciplinarias como si de alguna manera fuera posible desarrollar una crítica política y cultural consistente apoyándose en el peso etéreo de unos cuantos (literalmente) ‘significantes vacíos’: por favor, introduzca la palabra ‘descolonizar’, no se olvide de mencionar conceptos como ‘resistencia’, ‘subversión’ e ‘inversión carnavalesca’, desafíe el ‘eurocentrismo’ y ‘las oposiciones binarias logocéntricas’, utilice nociones tales como ‘distópico’, ‘nómada’ y ‘des-esencializar’...

### -III-

Hemos dado a entender que de una forma u otra, ideas y descripciones en torno a la cuestión vasca siguen introduciéndose todavía por medio de representaciones culturalistas particulares de la identidad vasca definida en tanto en cuanto *excepción* cultural y no exenta de numerosos tipicalismos folkloristas, tanto desde instancias regionalistas del país vasco como desde la diáspora.

Sin embargo, con lo aquí dicho se subraya la insuficiencia inherente que proviene de estas tentativas repetitivas en el tiempo y tendentes a construir nociones sobre la política cultural y de la identidad vasca en términos excepcionalistas compensatorios para evitar de este modo el tener

que enfrentarse directamente con la dimensión de la identidad política de la cuestión vasca en términos estrictos de igualdad y voluntad política. Se podría decir asimismo que a esta posición culturalista se añade una especie de suplemento ético-moral de modo que en tal distribución conceptual se perpetúan los mensajes implícitos de una dualidad no escrita entre la dimensión *angélica* y la dimensión *diabólica* de la cuestión vasca. Dicha dualidad sobreentendida informa un sentido de la ‘vasquitud’ construido de tal modo que es también desde los discursos que privilegian el elemento particularmente cautivador que se deriva del *enigma* antropológico vasco (‘lengua única’, ‘cultura misteriosa’, ‘pueblo milenario’...) construido en términos *étnicos* de donde se contestan las demandas y reivindicaciones específicamente articuladas en torno a la posibilidad de organizar un estado *cívico* en términos políticos y cuyo *estigma* proviene de la descalificación y relegación de tales demandas a las esferas del ‘otro’ fundamentalista, violento y por lo tanto incluso ‘no vasco’.

Llegados a este punto, la cuestión todavía sigue siendo la de saber si las representaciones de la política sobre las identidades culturales y sobre la identidad de las culturas políticas en la diáspora y en el país vasco responden a la misma lógica; la de saber, en otras palabras, si la lógica *global-local* que estructura el campo de la política cultural vasca en la diáspora es commensurable a la lógica *centro-periferia* que todavía parece informar hoy en día la cultura política vasca en el continente europeo en tanto en cuanto situada a la vez entre y dentro de los estrictos límites/fronteras de dos estados-nación *realmente existentes* y no en vías de *desaparición*, como se nos quiere hacer creer a menudo.

Para terminar, por lo tanto, una rápida re-apropiación del trabajo de Žižek puede resultar útil a la hora de entender las dinámicas políticas y culturales específicamente distintas a las que nos estamos refiriendo, particularmente valiéndonos de lo que él conceptúa como *la visión de paralaje*. Con esta noción se nos provee con el argumento necesario para subrayar la imposibilidad de establecer un *cortocircuito* directo entre las dos diferentes lógicas que funcionan en las dos esferas específicas a las que nos estamos refiriendo: la diáspora vasca y el país vasco en cuanto tal. De este modo, no hace falta insistir demasiado en el hecho de que si bien considero que ambos contextos responden a dos lógicas diferentes, con ello no se quieren negar que flujos de información y de influencia no ocurren entre ambas esferas tanto a nivel político-cultural como socio-económico. Como es bien sabido, el auge actual de los estudios (diaspóricos) vascos en torno a la emigración, el carácter transnacional de las nuevas identidades vascas, etc, es inmenso y es suficiente con mencionar un par de muestras. Por ejemplo, de los trabajos académicos realizados en el país vasco, Josu Amezaga (2004) estudia específicamente la influencia de la televisión vía satélite en audiencias latinoamericanas de origen vasco. En la dirección opuesta, Gloria Totoricagüena (2003) también insiste en el papel fundamental de la *para-diplomacia* a la hora de establecer relaciones estables entre las instituciones políticas y culturales basadas en la diáspora y en el país vasco. Joseba Gabilondo (2006), asimismo, menciona la importancia de las nuevas tecnologías como el Internet y del transporte moderno con el objeto de teorizar una nueva identidad vasca global...

Sin embargo, pienso que se debe establecer una diferencia clara entre la lógica multiculturalista dominante que informa y domina la política (académica) vasco-americana de la diáspora, por un lado, y la lógica de una lucha subordinada concreta por la hegemonía política, por otra parte, cuyo contexto se sitúa en el análisis de la situación política dentro de los límites específicos de dos estados gran-nacionales europeos concretos. Sin entrar a mencionar, en la medida que se dan por conocidos, la gran cantidad de estudios que se llevan a cabo en torno a esta problemática concreta, baste ahora con repetir a Žižek para argumentar que el establecer un vínculo estrecho entre las esferas de la lucha política en el país vasco y las deficiones culturales de la diáspora supondría...

... La ilusión de [...] el poner dos fenómenos incompatibles en el mismo plano [...] la ilusión de poder utilizar la misma lengua para fenómenos que son mutuamente intraducibles y se pueden entender solamente en una especie de visión de paralaje, cambiando constantemente de perspectiva entre dos puntos entre los cuales no hay síntesis o mediación posible. Por lo tanto, no hay relación entre los dos niveles, no hay ningún espacio compartido - aunque están conectados de cerca e incluso son idénticos de alguna manera, se encuentran, por así decirlo, en los lados opuestos (9, 4).

De este modo, la visión de paralaje vendría a mostrar que la aproximación *suave* o *light* a la política cultural (diaspórica) de la diversidad, de la diferencia, del respeto y de la tolerancia hacia el *Otro* no proporcionan la verdad del enfrentamiento entre las principales culturas políticas antagónicas del país vasco. En su lugar, la verdad de esta situación se debe encontrar en el mismo cambio de perspectiva entre los dos modos de entender, por un lado, la identidad de la cultura política vasca en tanto en cuanto estructurada alrededor de una cuestión antagónica central, y de la política cultural vasca (de la diáspora), por el otro, articulado en torno a la fantasía multiculturalista (neoliberal). La verdad de tal situación es que esta fractura es irreducible, que no hay ni denominador común ni síntesis posible entre estas dos dimensiones.

En este sentido, una manera posible de describir esta situación de desencuentro tanto ontológico (ámbito del ser) como epistemológico (ámbito del conocimiento) entre las dos esferas podría llegarnos de la conocida y repetida analogía de las dos caras de una misma moneda puesto que es precisamente porque constituyen las dos caras de una misma moneda que no se pueden tocar entre ellas, que como Žižek concluye “aunque estén unidos y son los dos lados del mismo fenómeno, precisamente porque constituyen dos lados nunca se pueden encontrar entre ellos”, (9-10, 4)

## Referencias

- Amezaga Albizu, J. *Satelite Bidezko Nortasunak, Latinoamerikan Canal Vasco Ikusten*, Urtiusque Vasconiae (2004)
- Cuzacq, R. *Histoire ui béret basque*, Mont-de Marsan: Ed. Jean-Lacoste, (1985)
- Douglass, W.A., *Global Vasconia: Essays on the Basque Diaspora-*, Reno, University of Nevada Press, (2006)
- Eagleton, Terry. (1998)
- *The idea of Culture*, (2000) London, New York: Verso.
- *Figures of Dissent. Critical Essays on Fish, Spivak, Žižek and Others*, (2003) London, New York: Verso.
- Evans Braziel, J. and Mannur, A. (eds), *Theorizing Diaspora*, USA, UK, Australia: Blakwell Publishing (2003)
- Filipowicz, H., “Taboo Topics in Polish and Polish/Jewish Cultural Studies”, *The Journal of the International Institute*, The University of Michigan, Fall (2001), vol.9 no.1
- Gabilondo, J., *Nazioaren hondarrak. Euskal literatura garaikidearen historia postnazional baterako hastapenak*. University of the Basque Country, (2006)
- ..... “Postnationalism and Biopolitics: For a Multicultural Critique of the State and its Sovereignty in Europe and the Basque Country (Notes on Habermas and Agamben)” *Inguruak. Revista de la Federacion Vasca de Sociologia*.(2006)
- Gilroy, P., *The Black Atlantic, Modernity & Double-Consciousness*, Harward University Press, (1993)
- Habermas, J., *The Postnational Constallation* The MIT Press, (2001)
- Hebdige, D., *Subculture, The Meaning of Style*, London: Methuen & Co. Ltd. (1979)
- Medem, Julio, *La Pelota Vasca: La Piel Contra la Piedra. Euskal Pilota: Larrua Harriaren Kontra*, Gorka Bilbao (ed), Madrid: Santillana Ediciones Generales, 2003.
- Medem, Julio: *La Pelota Vasca: La Piel Contra la Piedra. Euskal Pilota: Larrua Harriaren Kontra*,

- documental, Alicia Produce, 2003
- Larronde, J.C., *El nacionalismo vasco, su origen e ideología en la obra de Sabino-Arana Goiri*, Donostia: Txertoa (1977)
- Said, E.W., *The End of the Peace Process. Oslo and After*, London: Granta Books (2000)
- Toticagüena, G. “Una Aproximación al Desarrollo de la Diáspora Vasca”, in *Kanpoko Etxe Berría: Emigración Vasca a América Siglos XIX-XX*. Bilbao: Museo Arqueológico, Etnográfico e Histórico Vasco. (2001)
- *Identity, Culture, and Politics in the Basque Diaspora*, Reno, University of Nevada Press, (2003)
- Diaspora Vasca Comparada*, (2003)
- Urla, J. “*Global Noise: Rap and Hip-Hop Outside the USA*”. Edited by Tony Mitchell. Middletown, Conn.: Wesleyan University Press, (2001)
- Žižek, S., *The Parallax View*, Cambridge, MIT Press, (2006)
- .....*The Universal Exception*, London, New York, Continuum, (2006)