

**GÉNESIS Y DESARROLLO DEL PENSAMIENTO ANTIFASCISTA EN TRES  
GENERACIONES DURANTE LA DICTADURA FRANQUISTA:  
LA RAZÓN SOCIAL.**

**ESTUDIO DE INFANCIA Y JUVENTUD DE LAS CLASES POPULARES  
ANTIFASCISTAS EN BIZKAIA Y GIPUZKOA**

TESIS DOCTORAL DE HISTORIA CONTEMPORANEA

POR

JUAN CARLOS ROMERA NIELFA

Director de la Tesis Doctoral: Dr. Josu Chueca Intxusta  
Departamento de Historia Contemporánea de la UPV/EHU

En Leioa, diciembre 2015



## INDICE

### **Introducción.**

#### **1. Capítulo primero. Objeto de la investigación: marco teórico y conceptual para el análisis del antifascismo histórico de las clases populares no militantes.**

- La memoria y el significado de lo vivido.
- Grupo de pertenencia y red social: socialización, identidad y aprendizaje-
- Pensamiento social en un grupo humano.
- Universo simbólico, ideología y utopía.
- Miedo, silencio, resistencia y lucha.

#### **2. Capítulo segundo. Reflexiones y análisis de la metodología con fuentes orales y similares en Historia Contemporánea.**

- El cubo metodológico o cómo investigar el antifascismo histórico de las clases populares no militantes.
- Centralidad y periferia de un estudio comparativo entre generaciones durante el fascismo en España: limitación cronológica, acotación geográfica y perfil generacional.
- Reflexiones metodológicas sobre el espacio, el tiempo y el narrador oral.
- El proceso comunicativo intergeneracional y la cultura de la transmisión.

#### **3. Capítulo tercero. Génesis, desarrollo y madurez de la modernidad política: De la razón crítica a la razón social.**

- La cuestión de la igualdad: De la desigualdad hobbesiana al comunismo igualitario.
- La idea de libertad: De la razón crítica a la razón civil. Opinión pública, educación e imaginación social.
- El ocaso del feudalismo vasco: El resquebrajamiento de la foralidad y la dificultad del surgimiento de la razón social campesina.
- El desarrollo de la riqueza mueble en el origen del capitalismo mercantil urbano y posibles causas de la aparición de la razón social entre los trabajadores de las villas.
- El socialismo: la explosión de la razón social en el primer capitalismo industrial en Bizkaia y Gipuzkoa.
- El nacionalismo vasco: De la razón nacional a la razón social.
- La Segunda República y la experiencia bélica: La madurez de la razón social.

- La razón social y su colisión con el fascismo y la derecha autoritaria.

#### **4. Capítulo cuarto. La generación de la inmediata posguerra: nacidos entre 1930 y 1945.**

- Periodización y perfil generacional de las cohortes nacidas entre 1930 y 1945.
- Procesos de socialización primaria y secundaria: la familia, la escuela, la Iglesia y la calle.
- Memoria e identidad de la generación de posguerra. La memoria resistente. La memoria topográfica. El memoricidio.
- La ruina de la razón social. Del sueño igualitario al proyecto totalitario. La destrucción de la comunidad ideológica. El colapso de la imaginación política. El trabajo.

#### **5. Capítulo quinto. La generación del plenofranquismo: nacidos entre 1945 y 1960.**

- Periodización y perfil generacional de las cohortes nacidas entre 1945 y 1960.
- Procesos de socialización primaria y secundaria. La moral excluyente fascista y las nuevas elaboraciones antifranquistas.
- La nueva imaginación social: de la razón social antifascista al pensamiento resistente antifranquista.

#### **6. Capítulo sexto. La generación del tardofranquismo: nacidos entre 1960 y 1975.**

- Periodización y perfil generacional de las cohortes nacidas entre 1960 y 1975.
- Procesos de socialización primaria y secundaria: la nueva frontera de los sesenta
- La activación del imaginario sesentista: actividad civil y política. La imaginación combativa.
- El setentismo: una nueva explosión política. La razón social renovada.

#### **7. Conclusión y alcance de esta investigación.**

#### **Fuentes**

#### **Investigaciones del autor.**

#### **Bibliografía.**

## INTRODUCCIÓN

La primera idea de esta tesis doctoral se desarrolló durante el curso de Doctorado correspondiente al bienio 1994-1996 y partió de una constatación, al menos así me lo parecía, de que el proyecto político de fascistización que el régimen diseñó no había tenido ningún éxito en las sociedades vizcaína y guipuzcoana, y esto parecía confirmarse con la respuesta política que ambos dieron a la Transición, en la que vieron un pacto de silencio con el pasado, que nada tenían que ver con los procesos desarrollados en Europa tras la Segunda Guerra Mundial. Ahora bien, si la hipótesis parecía sugerente había que analizar, identificar, clasificar y comparar para llegar a una explicación argumentada con fuentes bien contrastadas. Previamente había que construir un aparato conceptual de gran poder explicativo, porque aunque definir no es explicar, lo primero es condición indispensable para lo segundo. El rigor conceptual que pudiera expresar el significado del pensamiento antifascista me llevó a un terreno interdisciplinar o transdisciplinar, que lejos de envolver con más ambigüedad el término “pensamiento antifascista” ayudara a disipar esa neblina intelectual que pretende abarcar cosas distintas en un mismo concepto. Ello no significaba renunciar a los diversos matices que los hechos políticos, jurídicos, sociales, religiosos y culturales pudieran contener, ni tampoco a la complejidad de interpretación que las diferentes aproximaciones teóricas pudieran suponer.

Aún con todo faltaba algo. El pensamiento antifascista durante la dictadura franquista era un fenómeno de resistencia, pero resistir significa oponerse a algo con algo. Ello quería decir que había un núcleo de pensamiento político muy desarrollado cuando se produjo el colapso, si no hubiera sido así constituirse el pensamiento antifascista, desprovisto de todo el andamiaje asociativo e institucional, en base sólida de oposición, teniendo que adoptar formas diversas, semipúblicas y clandestinas, hubiera sido imposible, ineficaz e inconsistente, más aún en las bases populares no militantes que era el sujeto histórico que intentaba examinar en el terreno del pensamiento político. Sin embargo rechacé muy pronto la intención de hacer una historia de las ideas, sino, al contrario, quería comprender el movimiento de las ideas políticas tras los hechos sociales, políticos, económicos, jurídicos y culturales, pues como escribe Lluís Crespo en el prólogo el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* de Rousseau: las ideas nunca surgen arbitrariamente ni son, en cuanto a sus génesis, un producto oclusivo del pensamiento, aunque se desarrollan y elaboran en él<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> ROUSSEAU, J. J. *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Barcelona, Edicions 62, 1973, p. 7.

Pero para todo ello necesitaba un hilo conductor sólido para pensar la génesis y el desarrollo del pensamiento antifascista y lo hallé en la razón social.

La razón social era a su vez fruto de la razón crítica lo que nos remitía al proceso de gestación de la modernidad política. En el desarrollo de la civilidad política, de la razón democrática y de la misma razón social se encuentra la revolución de la idea de individuo como sujeto de derechos y deberes políticos, la razón republicana, pero entendida como intersubjetividad, es decir, sin excluir de la labor política toda la actividad colectiva. Algunas interpretaciones de la razón social pudieron coquetear con colectivismos de poca raigambre individual ya que “la formación de las ideas deriva de la práctica social de los hombres, que agota la totalidad de su actividad en sociedad”<sup>2</sup>, pero en la formación del “ethos” antifascista la dialéctica entre individuo y colectividad, entre persona y sociedad es activa, abierta y rítmica.

Sin embargo admitir que la razón social es el fruto, siempre inacabado, de la acción histórica de las clases que la han sostenido, comunicado y defendido, no significa negar una especie de núcleo duro ideológico que se encuentra en su punto de partida y que hemos estudiado en el capítulo tercero de esta tesis doctoral, se trata de la trilogía republicana, liberal, crítica y racionalista de “libertad, igualdad o justicia social y fraternidad o solidaridad”. Las concreciones políticas de esta poderosa trilogía van a ser diversas, cambiantes y matizadas por los grupos políticos y doctrinas ideológicas, pero van a dar unidad a todo el espectro político que concibe la civilidad moderna a partir de la división de poderes, el disfrute de las libertades civiles y políticas, la representación del pueblo en el poder legislativo y el concepto de poder político como emanación de la voluntad general<sup>3</sup>.

Llegados al momento en que el fascismo en España se alza vencedor he intentado argumentar a favor de la existencia de un pensamiento político enraizado en esta trayectoria de desarrollo de la modernidad crítica y racionalista que va a ser el núcleo del pensamiento resistente. A este pensamiento político aglutinado en su oposición a la dictadura fascista lo he denominado pensamiento antifascista. Ahora bien la hipótesis una vez establecida hay que dirigirse hacia su validación mediante el trabajo de campo. Este lo he vertebrado bajo el sistema que denomino *universo de voces*, intentando superar la metodología de la observación participante y la encuesta oral o entrevista temática en profundidad, que abarca toda la infancia y juventud de los entrevistados<sup>4</sup> y todo un coro polifónico de voces, además de un gran conjunto de fuentes que llamo

---

<sup>2</sup> Ibídem, p. 7.

<sup>3</sup> El fascismo por el contrario adoptó actitudes extremadamente nacionalistas, expansivas y militaristas. El coraje, la fe, la unidad y la disciplina los convirtió en virtudes básicas, mientras que reprimía la oposición política y la crítica, y el Estado dominaba la vida del individuo. VELASCO NUÑEZ, Alfredo. *Las Milicias Antifascistas Vascas durante el Alzamiento Fascista Español (1936-1939)*, p. 17.

<sup>4</sup> Desde un enfoque dialógico, buscando en la línea propuesta por Stephen A. Tyler la evocación heideggeriana que no presenta objetos ni representa ninguno. En este sentido, el contexto etnográfico es un contexto de creación cooperativa de narraciones, y la mayor parte del trabajo de campo tuvo una fase previa muy anterior a mi propósito de escribir esta tesis, donde no hubo

*oralidad escrita* y documentos de muy diversa índole. Por otra parte he utilizado una visión comparativa que ofreciese un análisis interrelacionado entre las generaciones estudiadas en Bizkaia y Gipuzkoa y el resto de Euskal Herria y del Estado, con menciones a contextos internacionales.

Ahora bien, aún considerando que hemos optado por el enfoque de historia “desde abajo” no hemos obviado la circularidad de las culturas políticas y la mutua influencia que provocan incluso en el antagonismo. Por otra parte, como indica el doctor Casanova “en la historia” desde abajo” el problema no es tanto descubrir buenas fuentes –incluso las mejores sólo iluminan ciertas áreas de lo que el sector “inarticulado” de la población hizo, sintió y pensó- como construir un marco coherente o modelo –y en definitiva, un sistema de pensamiento que comprenda esas formas de conducta<sup>5</sup>. Y sin penetrar en el campo de los valores, de la ética, del que la doctora Victoria Camps dice ha sido abandonado por las ciencias sociales que se “enorgullecen de su condición de ciencias” libres de valores<sup>6</sup>. Ello da como resultado no tanto una teoría, que como todas basan su poder gnoseológico en la predictibilidad y la subsunción nomológico-deductiva de unos conceptos sobre otros. En cierta medida la forma de elaboración de esta tesis doctoral, así como la propuesta de lectura se acerca más al enfoque de las constelaciones de Walter Benjamín, algo así como un mecanismo dialéctico que produce flashes de iluminación, que propicia momentos de interrupción en los que la estabilidad de nuestras precompresiones queda en cuestión<sup>7</sup>.

Ello no significa rechazar el enfoque causal ya que la causalidad histórica es uno de los conceptos estructurales de la historia. Una situación o hecho histórico tiene sus causas y genera sus consecuencias<sup>8</sup>. Ahora bien la génesis y el desarrollo del pensamiento político, sea ésta cual sea, no es una sucesión lineal de causas y efectos, pero también nos parece un exceso la conclusión benjaminiana de que no hay un todo que explicar. Queremos en esta tesis doctoral dar una visión de la génesis y desarrollo del pensamiento político antifascista lo más amplia posible, pero no cerrado, que esté “teóricamente orientada, empírica e históricamente informada y que ilumine la coherencia de episodios a parentemente fragmentaria de la realidad<sup>9</sup>. No es una visión estática, ni completamente estable, pero comprende un anhelo argumentativo para explicar el objeto de la investigación. Para

---

observación dirigida, ni siquiera participante, sino plena vivencia o realidad, sin mediación ni representación alguna. Posteriormente sí ha habido trabajo crítico sobre el primer contexto dialógico, texto etnográfico como medio, “el vehículo meditativo para una trascendencia de tiempo y lugar, que no sólo es trascendental, sino que es un retorno trascendental al tiempo y al lugar”. GEERTZ, Clifford, CLIFFORD, James y otros, *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Edición a cargo de Carlos Reinoso, Gedisa, Barcelona, 2003, p. 304.

<sup>5</sup> CASANOVA, Julián. *La historia social y los historiadores*. Barcelona, Crítica, 2003, p. 127.

<sup>6</sup> CAMPS, Victoria. *Breve historia de la ética*, Barcelona, RBA, 2013, p. 333.

<sup>7</sup> USEROS, Ana. RENDUELES, César. *Walter Benjamín. Escritos políticos*. Madrid, Abada editores, 2012, p. 15.

<sup>8</sup> FELIU TORRUELLA, María; HERNANDEZ CARDONA, F. Xabier. *12 ideas clave. Enseñar y aprender historia*. Barcelona, Grao, 2011, p. 105. Ahora bien los hechos históricos se configuran también por medio de los discursos sociales que los interpretan, por lo que es imperativo analizar su génesis y contenido para dotar al conjunto de un sentido”. MIGUEZ MACHO, Antonio. *La genealogía genocida del franquismo*. Madrid, Abada, 2014, p. 6.

<sup>9</sup> CASQUETE, Jesús. *En el nombre de Euskal Herria. La religión política del nacionalismo vasco radical*, Tecnos, Madrid, 2009, p.13.

Walter Benjamin las constelaciones son ordenaciones de imágenes y conceptos a través de las que se manifiestan las ideas. No se enmarca por lo tanto, en la teoría del caos, pero no aspiran a ninguna estabilidad “más allá de una cristalización momentánea”. El carácter fugaz, en tránsito, inestable y dialéctico fortalece el análisis de la epidermis social, como en el terreno sociológico hace Erving Goffman o en la antropología urbana de Marc Agé, sin embargo lo efímero no significa desenraizamiento, por lo que podemos aspirar a una explicación lo más total posible sin por ello negar la fugacidad de los momentos, las ideas, las causas y las consecuencias. Aceptamos pues la pretensión generalizadora de esta tesis doctoral pero de ninguna manera deseamos introducirnos en el terreno de la predictibilidad más allá del buen sentido, ni alcanzar una verdad absoluta.

El historicismo como corriente positivista de la Historia nos muestra la imagen eterna del pasado con su capacidad de contemplación de éste mientras que el materialismo histórico se dirige a una consecuencia del presente que hace saltar por los aires el supuesto continuo de la historia, va presentando experiencias del pasado que siempre son únicas<sup>10</sup>. Desde este punto de vista es bien sabido que la influencia del darwinismo sobre el desarrollo de la concepción socialista de la historia se hizo muy profunda. Más adelante la consideración evolucionista de la historia insistió más en el determinismo. Fuchs entiende el progreso de la sociedad humana “como un proceso que” no se puede detener, de igual modo que no nos es posible evitar que un alud continúe avanzando sin cesar. Carlos Reinoso<sup>11</sup> piensa que la modernidad se puede caracterizar como una forma de pensamiento dominada por la idea de una historia del pensamiento, entendida como progresiva “iluminación” que se desarrolla mediante una apropiación cada vez más plena de los fundamentos”, en contraste con la mentalidad antigua dominada por una idea naturalista y cíclica del curso de las cosas.

En la entrevista oral el testigo nos ofrece un relato que se nutre de los recuerdos. Cuando recordamos<sup>12</sup>, nos representamos a nosotros mismos y lo que nos rodea. En alguna manera somos lo que recordamos. Por eso para nuestro estudio del antifascismo histórico durante tres generaciones durante la dictadura franquista es necesario, analizar el modo en que los antifascistas se presentan en sus recuerdos, cómo definen sus identidades personales y colectivas mediante sus recuerdos, la forma como ordenan y estructuran sus ideas en la memoria y la manera en como transmiten estos recuerdos a los demás.

---

<sup>10</sup> La filósofa Teresa Oñate afirma que al haber perdido peso teórico vinculante, tanto el positivismo científico del racionalismo egemónico como el desarrollismo historicista, en tanto que marco civilizatorio, basado en el mero progreso técnico-científico, lo que se libera es una pléyade plural de racionalidades: las retóricas, jurídicas, literarias, históricas (...). Introducción de Teresa Oñate a VATTIMO, G. *El amor es el límite*.

<sup>11</sup> Presentación de Carlos Reinoso del libro GEERTZ, C., CLIFFORD, James y otros. Op. cit., p.15.

<sup>12</sup> FENTRES, James y WICKHAM, Chris. *Memoria social*. Valencia, Universitat de València, Frenesis, Cátedra, 2003



Sin embargo, nos preguntamos ¿Qué huellas deja el pensamiento social? ¿Dónde hay que buscarlas? Nuestra labor de historiadores se asemeja en esta fase a la del arqueólogo con la salvedad que no buscamos objetos sino pensamiento social, sentimientos y experiencia personal y colectiva, dotada de un sentido, de un significado. Y si encontramos memoria dotada de un sentido, de un significado ¿se trata de memoria personal o memoria social? Consideramos que los recuerdos suelen ser mixtos y poseen aspectos sociales y personales a la vez- Ahora bien, encontrar memoria no es encontrar exactamente historia. La memoria es un hecho social, nos sitúa en la historia, tiene una parte objetiva y otra subjetiva. Sin duda la historia tiene que ver con la memoria pues ésta es una fuente de conocimiento privado y social que abarca desde la información objetiva más consciente al inconsciente más remoto pasando por el olvido, la ocultación y la desmemoria, la mentira deliberada o la modificación de lo vivido.

Es para nosotros imprescindible intentar acceder a la memoria viva, a la memoria oral de los antifascistas para a partir de ahí intentar una explicación plausible de la génesis y desarrollo del antifascismo histórico desde sus orígenes al final del franquismo, así como las características del pensamiento social antifascista, y todo ello, desde el punto de vista de la antropología dialógica borrando tanto la idea de la observación como la presunción de una separación fundamental originaria entre sujeto y objeto<sup>13</sup>. Es por todo ello la visión telescópica tan importante como el enfoque microhistórico, que en sí mismos no son contradictorios.

La clandestinidad a la que se vio abocada toda actitud antifascista nos permite considerar a este vasto conjunto de personas como si de una sociedad oral se tratara; no hablamos de grupo ni de colectivo, tampoco de comunidad, ni siquiera el término agregado social o grupo semiformal nos parecen adecuados. Metodológicamente es un universo de voces.

Los antifascistas se sitúan en culturas políticas distintas, tal vez les una más su radical oposición al fascismo que cualquier ideología o utopía política. Si bien la razón social establecía un eje sólido de unión entre ellas porque tienen, como se va a mostrar en esta tesis doctoral, una génesis común aunque su desarrollo se diversificó en un número de culturas políticas distintas. El pensamiento antifascista contiene categorías conceptuales, estructuras mentales, pautas de comportamiento, interpretaciones de la realidad, representaciones culturales, ideas políticas y no políticas, sueños y utopías. Alberga silencios, miedos y frustraciones, pero no es mero recipiente de todo esto, no es una mera despensa de recuerdos, sino que tiene una gran capacidad de agencia social desde poner en funcionamiento los engranajes de la reflexión y la crítica hasta la misma intervención en el espacio privado, semipúblico y público.

---

<sup>13</sup> GEERTZ, C., CLIFFORD, James y otros. Op. cit., p. 291.

Nos es difícil considerar que el antifascismo durante el primer franquismo no existiera en otro lugar que no fuera la cabeza de las personas, sino que también lo desvelan las actitudes en el ámbito privado y ese lenguaje denunciador que fue adquiriendo el silencio, la clandestinidad de las ideas antifascistas y la perseverancia en no olvidar. Antes de afrontar el aniquilamiento hay que hacer frente a la estigmatización, el hostigamiento y el aislamiento. Todo proceso de aniquilamiento conlleva consigo un proceso de reconstrucción social por medio del terror. Es el genocidio, que no son sucesos excepcionales, ni producto de meros arrebatos irracionales. El término genocidio fue creado en 1944 con el objeto de tipificar las matanzas de la población civil por parte del estado por motivos raciales, nacionales o religiosos y, en sus inicios, fue utilizado para juzgar las atrocidades de la II Guerra Mundial<sup>14</sup>, del que el fascismo español no solamente no fue excluido sino, en cierta manera fue consentido en sus prácticas, como también sostiene Miguez Macho<sup>15</sup>.

De esta forma la memoria se convirtió en resistencia a la dictadura y vertebró un “nosotros” opuesto a ella. Estudiar la memoria de los antifascistas es empezar a identificar los referentes para tan larga y desigual lucha, es empezar a analizar unas miradas, su origen y la dirección tomada. Es comenzar a explicar los procesos tempranos de socialización de los niños y niñas en contacto con sus mayores. Existió autocensura, desde luego, pero también hallamos atisbos de transmisión y comunicación entre las generaciones adultas y la generación más joven. Sin embargo, como argumenta Francisco Erice “el ideal más pausable y por tanto el objetivo a perseguir debe ser sin duda impregnar de Historia la memoria, o conseguir aquello a lo que aspiraba vehementemente Vidal-Naquet en el futuro: poder ejercitar la memoria sin quedar atrapado en el mito<sup>16</sup>.”

Pero la utilización de la memoria parece distinta en cada generación porque la memoria estudiada, resalta los aspectos más eficaces en cada contexto histórico.

La primera generación, la generación<sup>17</sup> de la inmediata posguerra, no crea más memoria antifascista, retiene la memoria de lo vivido con anterioridad y la conserva con verdadera necesidad, pues en ella se halla su identidad. Es una historia de tremendos silencios<sup>18</sup> políticos. Es la memoria resistente que lucha contra el memoricidio, al menos así parece mostrarse en los registros de esta investigación.

---

<sup>14</sup> CAMPUSA, Euskal Herriko Unibertsitatearen aldiskaria, nº 75, Julio 2011, p.30

<sup>15</sup> MIGUEZ MACHO, Antonio, *La genealogía genocida del franquismo. Violencia, memoria e impunidad*, Madrid, Abada, 2014.

<sup>16</sup> ERICE, Francisco. *Guerras de la memoria y fantasmas del pasado. Usos y abusos de la memoria colectiva*. Oviedo, Ediciones Eikasía, 2009, p. 384.

<sup>17</sup> Abarca los nacidos entre 1930 y 1945. Como bien afirma Santos Juliá: “*Los españoles que en 1975 contaban entre 30 y 45 años de edad (...) y que habían recibido durante su adolescencia y juventud un adoctrinamiento incesante*”. JULIA, Santos. “Memoria, historia y política de un pasado de guerra y dictadura” en JULIA, Santos (Dir), *Memoria de la guerra y del franquismo*, Madrid, Taurus, 2006, p.27.

<sup>18</sup> SANCHEZ ERAUSKIN, Javier. *El nudo corredizo*. Tafalla (Navarra), Txalaparta., 1994. p. 243.

La segunda generación indaga en la memoria heredada para intentar reconstruir una cultura que no había podido experimentar en el espacio público. La memoria resistente se vuelve memoria activista protegida por juventudes católicas en el seno de locales parroquiales, grupos de danza vasca, montaña o cuadrillas de jóvenes. Se percibe la realidad como algo que hay que transformar y no como el sitio donde instalarse.

La tercera generación recurre a la imagen ideológica o mito retórico<sup>19</sup>, interpretando la historia con propósitos claros: preparar el fin de la dictadura y lo que vendrá.

En este momento todo o casi todo el imaginario republicano no está visible y se va a intentar edificar desde la memoria nacionalista y la memoria obrera. La militancia activará estas memorias y las ideologizará en gran medida.

Estudiar las funciones de la memoria en las culturas políticas antifascistas durante el franquismo es en parte documentar un hecho social: la resistencia a la dictadura desde sus comienzos hasta sus epígonos, y por otra nos ayuda a comprender unas visiones del espacio público, social y político diferentes entre sí, pero unidas en sus concepciones antifascistas e interpretar su origen y sentido.

La larga duración de la dictadura de Franco ofrece un terreno de estudio casi único para el estudio de una resistencia que se prolonga más allá de una y dos generaciones y a su vez ofrece un campo de visión amplio del proyecto de fascistización que sectores de la Europa de entreguerras proponían y que solo en parte pudieron desarrollar desde el poder y sin guerra. Los procesos de socialización fascistas<sup>20</sup> abarcaron a toda la sociedad española pero no pudieron en su largo ensayo ganar a las nuevas generaciones.

Las dos Españas permanecieron y se perpetuaron, y en esto hay que buscar la causa del fracaso del poder instituido por la fuerza: el antifascismo siguió vivo y lo heredaron mediante transmisiones sutiles, privadas, inconscientes a veces, los hijos de los vencidos, al mismo tiempo que algunos hijos de los vencedores adoptaban también posturas antifascistas, sobre todo a partir de la segunda generación estudiada.

¿Cómo se materializó este proceso? Volvemos al comienzo de esta introducción. Las huellas, los rastros de ello se hayan en la memoria de sus protagonistas, pero lo que hoy encontramos es una memoria evolucionada donde lo de entonces y lo de hoy se hayan mezclados. No puede ser de otra forma, Elena Hernández Sandoica dice al respecto: “Nuestro sistema nervioso está construido también de una manera tal que registra huellas de los acontecimientos experimentados y puede

---

<sup>19</sup> FENTRESS, James y WICKHAM, Chris. Op.cit. Valencia, Frónesis Cátedra. Universitat de València, 2003, p.210.

<sup>20</sup> El fascismo es un término de uso político aún hoy día y de variada utilización, pero nosotros vamos a limitarnos a lo que denominamos fascismo histórico y que abarcaría los regímenes fascistas y partidos desde sus orígenes hasta el final del franquismo. Vamos a considerar 1975 como fecha límite, si bien no es más que un criterio metodológico.

hacerlas accesibles cuando son precisas. Sin embargo estas huellas del pasado no son registros fidedignos de lo efectivamente acaecido, sino las trazas que los eventos han dejado en la materia (viva o inerte) para ser interpretadas y utilizadas más adelante”<sup>21</sup>.

El pasado de la razón social se enmarca en lo que hemos denominado razón industrial, y ampliándola, hallamos la razón occidental, que según el filósofo Eugenio Trias se manifiesta como razón tecno-científica (Heidegger), burocrática-desencantada (Max Weber) y capitalista (Marx) y concluye: “lo que de ello surge es un mundo en el cual toda raíz con oriente, con el fuego del ciclo y con lo sagrado se ha cortado”<sup>22</sup>.

El marxismo no se muestra ni idealista ni mecanicista, sino materialista dialéctico, afirmando que la autoconciencia es equivalente a la autoactividad del trabajo personal. Carlos Díaz lo recoge así: “sólo es consciente del mundo, de los demás y de sí mismo quien trabaja, y se relaciona en el trabajo. Trabajar es incorporarse a la naturaleza de donde se procede, y relacionarse con los hombres con los que se convive”<sup>23</sup>.

La civilización del trabajo que surge a raíz de la revolución industrial impregnó todo el imaginario político proletario y también, de alguna manera, al resto de la sociedad. El mecanismo newtoniano guiará y fortalecerá la concepción de no solamente lo laboral sino todo el orden social, político, económico, cultural, tecnológico e intelectual<sup>24</sup>. Novalis llega a decir que “el hombre moderno es el hombre copernicano”. Este movimiento es anterior y más global que las pretensiones futuristas de hallar el nuevo ritmo de la civilización moderna, exaltando el culto a la máquina y al producto industrial, de las que el fascismo potenciará el mito de la acción por la acción y el concepto de la guerra como “única higiene mundial”.

La razón industrial no solamente significó un cambio en el imaginario del ciudadano<sup>25</sup> sino que supuso un cambio estructural, excluyente y exclusivo, que significó la puesta en marcha de un proceso de creación de riqueza basado en indicadores como el PIB, la renta nacional, el crecimiento de la industria, la exportación de productos manufacturados, el aumento de la alfabetización, el desarrollo técnico, etc., al igual que los procesos de emigración del campo a la ciudad y el nivel de urbanización de la sociedad, en definitiva, una nueva civilización, no basada en la etnia sino en la clase social, donde las inercias preindustriales perdían fuerza ante las ideas de progreso y modernidad. Es la razón burocrática, que según Max Weber, desencanta el mundo. La idea de que la

---

<sup>21</sup> HERNANDEZ SANDOICA, Elena. *Tendencias historiográficas actuales. Escribir historia hoy*, Madrid, Akal, 2004, p.548

<sup>22</sup> TRIAS, Eugenio, *Pensar la religión*, Destino, Barcelona, 2001, p.55.

<sup>23</sup> DIAZ, Carlos, *Hombre y dialéctica en el marxismo leninismo*, Zero, Bilbao, 1973, pp.54-55.

<sup>24</sup> También Montesquieu buscará las relaciones más determinantes entre las leyes físicas y las causas morales, en lo que constituirá uno de los pilares teóricos de *Del espíritu de las leyes*. MONTESQUIEU, *Cartas persas*, Madrid, Tecnos, 1994, pp. X-XI. Estudio preliminar de Josep M. Colomer.

<sup>25</sup> Una nueva manera de ver las relaciones familiares, el sentimiento religioso, la moral, las costumbres, la sexualidad, la visión que los ciudadanos tenían de su país y de las otras naciones, la educación, la concepción de los deberes y derechos, de la obediencia y la desobediencia al poder, etc.

riqueza no nace, se crea, de Adam Smith había sido cimentada en el siglo preilustrado inglés por John Locke que había escrito: “Si valoramos las cosas adecuadamente, tal como llegan a nuestro uso, y calculamos los distintos costos relacionados con ellas, lo que en ellas se debe únicamente a la naturaleza y lo que se debe al trabajo, encontraremos que la mayor parte de ellas, en un 99 por 100, hay que cargarlas a la cuenta del trabajo”.

La razón industrial tuvo como frutos políticos el liberalismo y el socialismo, o los socialismos. La estructura incipiente del capitalismo provocó la respuesta a partir de la idea de materialismo histórico, matizada con el concepto de lucha de clases. La superestructura marxista queda relegada al botín que se ganará tras la revolución, extremo que nuestras investigaciones con historia oral no confirman. Parece que Walter Benjamin tenía razón cuando afirma que la lucha de clases es una lucha por las cosas burdas y materiales, sin las cuales no habrá las espirituales y refinadas, por ello el autor considera que lo espiritual y refinado se encuentra presente no luego sino a la vez con la lucha por lo material. El movimiento obrero, como se verá en el tercer capítulo, va a aspirar a los bienes inmateriales de la educación, la cultura, el arte, la información, la literatura y el derecho como metas en sí mismas y no solamente como medios de movilidad social.

La idea de progreso atraviesa a patronos y obreros, cegados en el dominio de la naturaleza como fuente de riqueza a través del trabajo. El progreso como contrario al retroceso de la sociedad será denunciado por falaz por Benjamin que ve ya en esta concepción de la razón industrial los rasgos tecnocráticos que se darán más tarde en el fascismo. Ello nos lleva junto a Adorno y Horkheimer a una concepción de la razón industrial, e incluso de la razón ilustrada como negativas por la desviación surtida en la cosificación de la naturaleza y de la vida humana durante el nazismo.

De aquí se deriva una de las objeciones más importantes al desarrollo del tema de investigación, por que en sí mismo la Ilustración y el pensamiento antifascista deriva de la razón crítica y social ilustrada, está enjaulada en “el pesamiento calculador que organiza el mundo para los fines de la autoconservación y no conoce otra función que no sea la de convertir el objeto, de mero material sensible, en material de dominio”. (...) la razón “no admite otras determinaciones que las clasificaciones del funcionamiento social”<sup>26</sup>. Desde este punto de vista la razón industrial, como la ciencia, es ejercitación técnica, alejada de la reflexión sobre sus propios fines.

La elaboración de nuevos significados según va pasando el tiempo y contamos con más recuerdos nos dispone a analizar no sólo el relato del informante sino también su biografía y el entorno social que propone significados a la experiencia, lo que a partir de ahora llamaremos cultura social del

---

<sup>26</sup> HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 2004, p. 131.

informante. En algunos casos se han hecho registros de testimonios en diferentes fases temporales como es el caso de M<sup>a</sup> Carmen Nielfa Pico.

A partir de esta cultura social analizaremos la génesis, el desarrollo y las características del pensamiento antifascista desde sus orígenes hasta su carácter de resistencia durante la dictadura franquista (1939-1975).

El sujeto colectivo de los antifascistas puede que requiera una justificación desde la historiografía. Es cierto que antes de la Guerra Civil había cierta comunidad de intereses entre algunas ideologías políticas contrarias a lo que monárquicos tradicionalistas, carlistas y falangistas representaban. Pero entre otras había incompatibilidades manifiestas como entre el confesionalismo del nacionalismo vasco y el anticlericalismo comunista o el laicismo de los republicanos de izquierda, entre la centralización del poder institucional de socialistas, comunistas del PCE y la descentralización territorial de los nacionalistas o la asunción del poder por los grupos obreros libertarios o comunistas del POUM.

Sin embargo tras “La Victoria” surge una comunidad del sufrimiento<sup>27</sup> en las cárceles, el exilio, los campos de concentración, en los represaliados, despedidos, expropiados, humillados y vencidos en general que va a contar a partir de ahora con un denominador común: su antifranquismo, si bien no es el sufrimiento en sí el elemento configurador de esta “unidad”.

Podemos discutir si existe o no “un nosotros antifascista”, de hecho, salvo en el exilio exterior no pudo organizarse como tal. No tiene hechos materiales que lo constituyan como actor social unificado pero si consideramos lo que Giovanni Levi llama herencia inmaterial encontramos un mundo caracterizado por su resistencia a ser asimilado por el régimen, de hecho, muy pocos de los antifascistas y sus descendientes se deslizan hacia ese campo apático, en apariencia inerte, pero consentidor de la política de la dictadura que se ha denominado de forma imprecisa franquismo sociológico.

Hoy en día los luchadores de la primera generación estudiada en esta tesis doctoral se afirman antifascistas y ante los posibles matices de lo nacionalcatólico, dictadura personal, régimen semifascista que propone Stanley G. Payne<sup>28</sup>, etc. ellos no tienen ninguna duda: Franco era un fascista<sup>29</sup> y su régimen también.

---

<sup>27</sup> Expresión de Jose Antonio Agirre en el Mensaje del Gabon de 1940 en SANCHEZ ERAUSKIN, Javier. *El nudo corredizo*. Tafalla, Txalaparta. 1994. p.230.

<sup>28</sup> PAYNE, Stanley G. *Historia del fascismo*, Barcelona, Planeta,1995.

<sup>29</sup> Mesa redonda del Simposium de Valencia 2000. Los participantes en la mesa eran testigos de los sucesos de los que hablaban. Emplean la palabra fascismo para referirse a todos los sublevados contra la República. En esto, como en tantas otras cosas no tienen por qué coincidir el modelo cognoscido (modelo del entorno concebido por las personas que actúan en él y el modelo operativo del historiador o antropólogo HARRIS, Marvin, Teorías sobre la cultura en la era posmoderna. Crítica, Barcelona, 2004. p. 34

Sobre el empleo del término fascismo para designar todas las etapas del régimen dictatorial del general Franco no tenemos ninguna duda pero necesita una explicación. Hobbes decía que los nombres de las cosas son de significación inconstante en los discursos comunes de los hombres. “Adviértase que los nombres se establecen para dar significado a nuestras concepciones, y que todos nuestros afectos no son sino que concepciones; así, cuando nosotros concebimos<sup>30</sup>, de modo diferente las distintas cosas, difícilmente podemos evitar llamarlas de modo distinto”.

Alfredo Velasco Nuñez en una reciente obra<sup>31</sup> matiza que en España, el fascismo irrumpió en el debate público con anhelos de ruptura total con el pasado y expresa que el fascismo no se definiría tanto por su estructura totalitaria de movilización como por su misión nacionalizadora, además de su tradicionalismo y su carácter marcadamente contrarrevolucionario con una fuerte militarización de la acción política como sentido mismo de la existencia y verificación de su autenticidad. Emilio Contreras es claro al respecto cuando dice que “España estuvo aislada del exterior durante ese decenio (la década de los cuarenta), porque el régimen de Franco tenía un perfil ideológico de características similares al de las potencias del eje derrotadas por los aliados en la Segunda Guerra Mundial”<sup>32</sup>.

Sin embargo la aparente contrailustración del fascismo, a ojos de Max Horkheimer y Theodor W. Adorno es una deriva de la Ilustración donde el dominio de los hombres se revela como terror arcaico en la forma racionalizada del fascismo. El carácter planificado del Holocausto español y la sistematización de la represión nos hacen dudar de su irracionalismo vitalista, considerándolo más como una racionalización perversa ya que como argumentan los autores citados la razón es el órgano del cálculo, de la planificación, neutral respecto a los fines, su elemento es la coordinación<sup>33</sup>. En el fascismo el esquema de la actividad pesa más que su contenido. Ha funcionalizado por completo la razón.

Esta se ha convertido en la funcionalidad sin finalidad, que justamente por ello se deja acomodar a cualquier fin. Cuando la compasión se vuelva sospechosa porque es peligrosa para el Estado ya que priva de la dureza y rigidez necesarias la bondad y beneficencia se convierten en pecado, dominio y opresión en virtud<sup>34</sup>. Ahora bien el fascismo español también agresor, masculinizante e imperialista no es ateo, sino nacionalcatólico apostólico y romano, lo que le hace profesar un doble sistema: moral obligatoria nacionalcatólica en el discurso y exterminadora en la práctica.

---

<sup>30</sup> HOBBS, Thomas. *Del ciudadano y Leviatán*. Madrid, Tecnos.1987, p. 72.

<sup>31</sup> VELASCO NUÑEZ, Alfredo, op. cit.

<sup>32</sup> CONTRERAS, Emilio, *España, ¿un éxito efímero?* Madrid, Biblioteca Nueva, 2013, p. 204.

<sup>33</sup> HORKHEIMER, M; ADORNO, T. W. Op. cit. p. 135.

<sup>34</sup> *Ibíd*em, p. 149

El imaginario se nutre de imágenes palabras y cosas, también de expectativas, sueños y esperanzas y sin duda de sensaciones, inexactitudes e incluso equivocaciones, pero nutre el autoconcepto de los informantes.

Los antifascistas son liberales, comunistas, socialistas, ácratas o conservadores demócratas, categorías que el fascismo odiaba.

Por lo tanto se acerque el franquismo o se aleje de la descripción funcional de Payne adoptamos el término antifascista para designar a toda la resistencia al régimen desde la raíz y excluimos de él a los disidentes internos del régimen que plantearon ciertas reformas pero no cuestionaron nunca el régimen del 18 de julio: juanistas, javieristas, sectores más aperturistas del régimen etc.

Creemos que del estudio de los antifascistas podrían derivarse memorias colectivas de gran poder explicativo de hechos sociales e incluso histórico-políticos, pero no es el objetivo final de esta tesis doctoral sino intentar comprender la génesis del pensamiento histórico-político antifascista.

Nuestros verdaderos interlocutores son los niños y jóvenes que hoy son adultos con distintas edades según su generación cronológica: los niños de la posguerra, los niños del plenofranquismo y los niños de la transición. Por eso este trabajo es una búsqueda en el tiempo a través de la memoria de hoy, toda memoria es presente por definición y toda memoria habla del pasado desde la actualidad. Sin duda esta investigación hubiera resultado en parte diferente si se hubiera realizado hace cuarenta años ¿Cuál no? Aun siendo terreno resbaladizo no lo es mayor que lo que el documento escrito ofrece<sup>35</sup>. Tratamos de comprender los mecanismos de la memoria, sus zonas de sombras, sus zonas de amnesia consciente, sus límites con lo inconsciente, sus espacios prohibidos, sus máquinas para la creación de mitos, conmemoraciones y mentiras, en definitiva ahondar en la herencia inmaterial que guía todo proceso de socialización en la infancia y juventud, en el espacio privado y en el espacio público considerando siempre que el mayor patrimonio que tiene cada uno es su propia historia, con el derecho incluido a relatarla con las modificaciones que cada uno considera. Cada modificación es un dato, cada dato es un hecho social pues nada de lo que ocurre en el entorno humano es ajeno a la historia, a la sociedad, a la cultura, al pensamiento<sup>36</sup>, porque las ideas para recuperar una expresión clásica son terrenales<sup>37</sup>.

No vamos a hacer antropología social de un mundo eterno de colectivos en resistencia ni tampoco vamos a despojar al ser humano de toda concreción histórica para, tomado en su forma más abstracta, estudiar la reacción humana ante la violencia, sino que vamos a intentar historiar una época y unos ámbitos donde todo accidente histórico es relevante para la supervivencia de un

---

<sup>35</sup> Esta tesis doctoral no excluye ningún material que pueda documentar de una forma u otra su análisis: fuentes materiales, iconográficas, orales, escritas, visuales,...

<sup>36</sup> GEERTZ, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa, 1996

<sup>37</sup> ROUSSEAU, J. J. *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Op.cit., p. 7. Notas preliminares de Lluís Crespo.



mundo político aunque en un principio sólo se exprese en el pensamiento o en la intimidad del hogar.

A veces se presenta el franquismo como una época de despolitización y falta de movilización política. Si bien no es desdeñable el proceso de abandono de las ideologías en amplios sectores populares del Estado motivados por la represión de todo pensamiento que no fuera la aplicación al Régimen, no es menos cierto que la vinculación de la política a movimientos asociativos clandestinos o bien a redes intersubjetivas de relación le confirió un sesgo de radicalización ideológica mayor que el que se experimentaba en las democracias occidentales donde la separación de la política de las masas se opera, delegándose ésta en las instituciones y partidos políticos más o menos institucionalizados y burocratizados.

La politización y polarización ideológica de la etapa republicana no pudo ser erradicada y menos aún con un suceso tan dramático como lo es una guerra civil. Si bien no pudo manifestarse en el espacio público del interior, el antifascismo tendrá a la guerra civil como eje articulador de su relato, incluso dos generaciones más tarde será el recuerdo heredado más relevante de su memoria colectiva.

La importancia de la guerra civil trasciende el periodo bélico y es cuarenta años más tarde todavía el factor explicativo más consistente de la llamada Transición. El peso del pasado sobre el presente es obvio, pero no “cualquier” pasado es relevante en cualquier presente<sup>38</sup>. La memoria de la guerra civil es colectiva lo que implica la existencia de un grupo, los antifascistas, que recuerda y comparte pues la memoria vive mientras la adscripción al grupo permanece. Qué imágenes temporales y espaciales se ubican en esta memoria y sus cambios y evoluciones a partir de los relevos generacionales también es objeto de estudio en esta tesis doctoral.

La represión interior y la partida hacia el exilio de las personas más representativas de los movimientos políticos, no impidió que en la dictadura de Franco se viviese una resistencia política al partido único que cuarenta años sin libertades no pudo borrar. Es más, se vive dentro de la sociedad vasca, no sólo la pervivencia de las ideologías ya existentes antes de la guerra civil, sino que se incorporarán todos los pensamientos nuevos e ideologías que las revoluciones latinoamericanas, movimientos europeos o procesos descolonizadores aportaban.

Pero toda esta dinámica sucedió de forma extraoficial y clandestina, fuera del ámbito legal e institucional con poca o nula visibilidad en el espacio público. Es una dinámica asimétrica, que cuenta con tres periodos fundamentales vinculados tanto al desarrollo del régimen como al relevo generacional.

---

<sup>38</sup> AGUILAR FERNANDEZ, Paloma, *Memoria y olvido de la Guerra Civil*, Madrid, Alianza Editorial, 1996, p.35.

Hay muchas sombras y pocas luces sobre como se realizó la resistencia, las formas de militancia, acceso a las organizaciones y asociaciones políticas clandestinas, el entramado simbólico nacionalista, los elementos de continuidad entre generaciones, los enfoques y cambios novedosos aportados por cada generación.

Es más desconocido aún, por ser estrictamente privado los procesos de socialización (“politización” incipiente y transmisión ideológica en el seno de la vida privada) de la infancia y juventud. Para ello no hay que perder de vista las características de la infancia y juventud que la psicología evolutiva ha estudiado con rigor, pero como decíamos al principio de esta introducción recuperar aquellas visiones y perspectivas no es posible si no es mediante la memoria de los niños y jóvenes de entonces, que ahora, obviamente, no lo son. Orientarnos en el laberinto de la memoria personal y social de los informantes es una tarea apasionante, si bien no exenta de riesgos de interpretación, pero en todo caso, en esos testimonios están las huellas del pasado, un pasado que esta tesis doctoral quiere recuperar para ubicar en la historia tres generaciones de niños y jóvenes que fueron privados de los derechos humanos más elementales.

Mediante los testimonios orales (entendiendo por testimonio oral todo registro, grabado o no, cuyo origen es un testigo de lo que cuenta, relata, admite, discute, proclama, duda o pregunta) de personas que eran niños o jóvenes cuando vivieron la situación se intenta abordar con objetividad una historia social del antifascismo en la España franquista, tomando como base del trabajo de campo los territorios de Bizkaia y Gipuzkoa. Pero no es la mera descripción del devenir cotidiano (etnohistoria) el tema de tesis, sino la reconstrucción de los medios y ambientes donde la política contraria al régimen, instaurado por la fuerza y por Franco, que denominamos antifascista, se formó, se mantuvo, se transformó y transmitió.

Al testimonio oral añadimos la observación participante y la observación focalizada que en trabajos de campo antropológicos se ha mostrado eficaces para acceder a informaciones sutiles que la cultura de la conversación y la participación facilitan.

Por supuesto todas las fuentes materiales, iconográficas, hemerográficas, bibliográficas, cinematográficas, fuentes sonoras... son de especial interés para recomponer el siempre rico universo de narraciones, imágenes y anhelos de los niños y jóvenes de cada generación estudiada. No son etnotextos lo que buscamos, pero si mediante ellos encontramos alguna luz sobre la génesis del antifascismo los consideraremos como fuentes de información nada desdeñables.

Se intenta revivir la densa red de relaciones interpersonales: la familia, la escuela, la cuadrilla, el barrio, y dar luz sobre los factores de permanencia y de cambio en la conciencia política.

Se debe constatar lo cotidiano, que es donde los procesos de socialización se realizan, y a la vez lo excepcional, el hecho aislado que conscientemente se percibe como de relevancia política o de significación ideológica.

Las interpretaciones que se están dando del fenómeno de resistencia al franquismo se basan en el testimonio de fuentes escritas u orales clandestinas o no, y generalmente centradas en el análisis de los partidos y grupos en la clandestinidad<sup>39</sup> u organizaciones obreras prohibidas. Últimamente se está ensanchando el análisis a través de la literatura de la época, estudios de la guerrilla antifranquista, sectores de producción, campos de exterminio en el interior, acción desde el exterior, guerra civil, ensayos sobre la vida cotidiana, los niños-as del exilio...

La mayoría de las veces se busca el hecho histórico. Sin embargo la historia es algo más que el acontecimiento, consiste en una compleja realidad cuya génesis a veces desconocemos o malinterpretamos.

El objetivo general es una aproximación histórica de tipo socio-político, de mentalidad y pensamiento social, a los elementos de continuidad y cambio, en la lucha antifranquista.

Un análisis de la rutina<sup>40</sup> y la tarea militante o no, valorando la infraestructura doméstica y asociativa como bases desde donde se operó la recuperación del recuerdo colectivo y la transmisión de los tesoros de la memoria histórica.

Para abordar estos temas es necesario un estudio de la comunidad, familia, círculo de amistades, pueblo o barrio y del ámbito laboral y escolar, por ser éstos el contexto donde surge el entramado intersubjetivo, tan importante a la hora de analizar los procesos de socialización básicos, para comprender las opiniones políticas de los individuos.

Para ellos se opta en este trabajo por un enfoque interdisciplinario, recurriendo a la historia social y política, a la microhistoria, a la filosofía social, a la historia cultural, a la sociología (en especial a la microsociología de Erving Goffman), a la antropología social, a la antropología simbólica, a la sociología del conocimiento de Shulz., Simmens, Beckman y Luckham, a la psicología social y evolutiva, a las ciencias políticas, a la filosofía política y trabajos sobre la memoria, el recuerdo y el olvido desde la fenomenología de Husserl a los trabajos de Ricoeur, Mannheim, Durkheim, Halbwachs, Bergson... así como las aportaciones más recientes de una pujante historiografía con fuentes escritas y orales. También los trabajos sobre morfología, cultura visual, universo iconográfico y cultura de la imagen aportan luz a esta investigación.

---

<sup>39</sup> GRACIA, Jordi. *La resistencia silenciosa*. Barcelona, Anagrama, 2004.

<sup>40</sup> La rutina o la costumbre, como dice la escritora y periodista Rosa Montero, es una clase de ceguera y hace que nadie sea consciente del verdadero valor del acto. Si los participantes no lo logran los observadores, científicos sociales, podemos llegar a profundizar en el significado de la rutina, lo que muestra y lo que esconde

El enfoque de las políticas de la identidad de las minorías y los estudios culturales llevado a cabo por las filosofías “francesas” de la diferencia (Foucault, Deleuze, Braudrillard, Derrida y Lyotard, principalmente) y otros como Charler Taylor nos han sugerido el análisis filosófico de las culturas políticas contemporáneas a los hechos históricos recogidos en esta investigación, así como la contribución de la filosofía social, la filosofía moral y la filosofía política (Nietzsche, Heidegger, Gadamer, María Zambrano, Levinas, Vattimo, Wittgenstein, Rorty, Dilthey, Hegel, Max Weber,...) al estudio de la génesis y desarrollo del pensamiento antifascista, sobre todo en el uso del concepto de comunitarismo. Otras categorías de la postmodernidad como postestructuralismo, postilustración, multiculturalismo o postnacionalismo si bien no han servido como conceptos explicativos de primer nivel si han aumentado el nivel de reflexión de los fenómenos observados. A nivel más sociológico, los trabajos de Zygmunt Bauman sobre la sociedad líquida y su concepto de miedo líquido nos ha servido para el análisis del miedo político durante el fascismo en España, no sin plantearnos más de una duda sobre la pertinencia de acercar conceptos novísimos a realidades que tienen ya una cierta antigüedad.

En los noventa cuando esta tesis doctoral comienza su andadura la historia de la cultura empezaba a despegar su vuelo independiente de la historia de las ideas bajo la formulación de la llamada Historia de las mentalidades, termina ahora ya en desuso y que fue una importante contribución de los terceros Annales (1969-1989)<sup>41</sup>. Compartimos con ellos la visión de la historia desde el sujeto bien sea éste personal o colectivo, o mejor aún concebimos el sujeto como protagonista, agente y paciente a la vez, de la intersubjetividad. La posible influencia de la escuela francesa de historia de las mentalidades sobre la antropología histórica inglesa favoreció el acercamiento entre historia social y antropología en E. P. Thompson, E. J. Hobsbawm, G. Rude..., de gran vitalidad para el estudio de la génesis de la razón social como un grado de elaboración de la razón crítica en el contexto de la acción para el cambio político y social. La “Labour history” ha integrado en sus análisis de forma no subordinada mecánicamente, la cultura, abarcando lo mental colectivo<sup>42</sup> que no tiene nada que ver con la idea de inconsciente colectivo, que rechazamos como vía explicativa de los hechos históricos. Lo mental colectivo puede llevar implícita la idea de interclasismo de la historia de las mentalidades por lo que estamos de acuerdo con Carlo Ginzburg cuando dice preferir el término de cultura popular. El pensamiento antifascista es ante todo un conjunto de cultura

---

<sup>41</sup> Los años 70 y 80 constituyen el período de máxima influencia de la escuela de Annales, tanto en Francia como internacionalmente. Es entonces cuando se consolida como escuela historiográfica hegemónica en Francia, creando en 1975 la *École des Hautes Etudes en Sciences Sociales*. BARROS, Carlos “La contribución de los Terceros Annales y la historia de las mentalidades 1969-1989, en GONZALEZ MINGUEZ, César (Ed.) p. 89.

<sup>42</sup> Recientemente Emilio Contreras emplea el término mentalidad colectiva. CONTRERAS, E. Op. cit. p. 209.

políticas aproximadas por la razón social de claro cariz clasista<sup>43</sup>, por lo que es en todo caso, una mentalidad de clase y no una mentalidad común. Así y todo preferimos hablar de pensamiento antifascista más que de mentalidad o cultura.

En la perspectiva de historia “desde abajo” adoptada en esta tesis doctoral para el estudio del pensamiento antifascista en las clases no militantes el enfoque de los marxistas británicos George Rudé, Hill Hilton, Hobsbawn, Thompson, Samuel, Stedmar Jones y otros, ha sido fundamental, sobre todo porque no pierde de vista que las relaciones y luchas de clase –en cuanto suponen dominación y subordinación, lucha y acomodación- son siempre políticas e insisten en que esas clases han sido ingredientes activos y significativos par la totalidad del desarrollo histórico<sup>44</sup> y por tanto, sus luchas y movimientos han contribuído notablemente a las experiencias y luchas de las generaciones posteriores<sup>45</sup>. El mismo concepto “rudeano” de multitud<sup>46</sup> dota por primera vez de identidad a los hombres y mujeres en ella incluídos, por lo que pudimos establecer que las clases populares no militantes en organizaciones políticas clandestinas eran sujetos antifascistas, o podían serlo, muy lejos de las abstracciones sin identidad establecidas por Burke, Michelet, Jaime, Carlyle o Gustave Le Bon<sup>47</sup>.

Ahora bien, además de la tarea de investigar la composición social de las clases populares antifascistas durante el fascismo en España, sin excluir los estudios de género había que estudiar sus intenciones y objetivos pero aún más, era necesario penetrar en los elementos que constituían su identidad, lo que nos llevó al siempre complejo plano de los significados que adquirirían los hechos sociales en las distintas culturas antifascistas. Ello nos llevó a la antropología cultural de C. Geertz, si bien aplicada a contextos de clandestinidad en un sistema totalitario. Entre la antropología simbólica de Geertz, la antropología dialógica de Stephen A. Tyler, la microhistoria de Carlo Ginzburg y Giovanni Levi, la filosofía hermeneútica de Paul Ricoeur y la filosofía política de Hanna Arendt hemos establecido un diálogo para interpretar, sobre todo, el desarrollo del

---

<sup>43</sup> Con la excepción de las culturas liberales, socialliberales y democristianas que aunque no admiten la lucha de clases si son antagonistas del fascismo. Si las culturas clasistas proletarias se oponen al fascismo por su anticomunismo, las culturas liberales se oponen a aquél por su antiliberalismo.

<sup>44</sup> Un desarrollo histórico entendido más como metamorfosis política, social y económica que como una teleología matizando el sentido de la Historia basada en un progreso constante que acabaría al fin con los antagonismos de clase.

<sup>45</sup> CASANOVA, J. (2003) Op. cit. p. 127.

<sup>46</sup> Susan Buck Murss en su concepción de la ética de lo común rompe con la idea orteguiana de la ceguera de las masas, en la línea de los trabajos de Ovejero Bernal sobre la sicología social de la multitud. Sobre el acontecimiento de participación masiva Susan Buck Murss escribe: “El acontecimiento no es un milagro que nos abrume o nos fulmine. Nos eleva, precisamente porque lo lleva a cabo gente corriente que suspende su actitud habitual con el fin de actuar colectivamente, dando poder no sólo a los que están presentes, sino también a quienes, al contemplar lo que hacen sienten una extraordinaria oleada de solidaridad y un sentimiento de unidad humana, e incluso (¿me atreveré a decirlo?) de universalidad”. ZIZEK, Slavoj (ed.), *La idea de comunismo*, The New York Conference (2011), Akal, Madrid, 2014, p.84.

<sup>47</sup> Gustave Le Bon, como expresa el profesor Casanova, es “un notable exponente de las concepciones sobre la psicología de la multitud o finales del siglo XIX, utilizaba el término no como una descripción sociológica de comportamiento colectivo sino, más bien, como un símbolo de la irracionalidad de la política de masas asociado al advenimiento de la democracia”. *Ibidem*, p. 133.

pensamiento antifascista en un espacio sin comunidades ideológicas de oposición y donde la violencia política del régimen se esforzaba en la extinción de toda idea que no fuese la del sistema.

La vida de un ser humano real nunca es reducible a una ecuación lineal: al contrario, es caótica, imprevisible, no-lineal<sup>48</sup>. Ahora bien la falta de linealidad no implica renunciar al principio del “*order from noise*” (orden a partir del ruido) y, por supuesto, no anula la autenticidad de la fuente oral elaborada a partir del testimonio del informante<sup>49</sup>

Estos testimonios se perderían para siempre si no se recogiesen y, lo más importante, son la base de toda interpretación de la historia de la vida cotidiana y los procesos de socialización tempranos. Por otra parte en ellos se encuentra el germen de las estructuras organizativas ensayadas en una socialización posterior.

Es este entramado de socialización el objeto de esta investigación en cuanto es creador y transmisor de pautas de comportamiento político e ideológico<sup>50</sup>. En los procesos de socialización tempranos y tardíos dentro de las dos primeras etapas de la vida personal creemos que está la génesis del pensamiento social que hemos denominado antifascista, que no consideramos una religión política, sino todo lo contrario, una civilidad plena, una civilización basada en el poder de la razón<sup>51</sup>.

Esta tesis doctoral es la investigación que emprendemos para intentar explicar el enigma de la tenaz supervivencia de una forma de imaginar la sociedad y la ciudadanía en el contexto hostil de una dictadura que se prolonga durante cuatro largas décadas del siglo XX, es decir el hilo conductor de esta tesis doctoral, es pensar la génesis y el desarrollo del pensamiento antifascista como gestores de un conjunto de cultural políticas, críticas y racionalistas, que arraigadas en un “ethos” social y una cosmovisión propia de lo social, protagonizaron la resistencia “próxima”, interna (no interior) y pertinaz al régimen autocrático de carácter fascista que fue la dictadura del general Franco.

---

<sup>48</sup> PANIKER, Salvador es filósofo, ingeniero y escritor. “Intelectuales” en El País, 11 de abril de 2006, pp. 13-14. Artículo de opinión.

<sup>49</sup> Testimonio y documento oral hacen referencia a cosas distintas. El testimonio vendría a ser una narración oral en un momento concreto, mientras que el documento oral es una elaboración más o menos fiel al original realizada por el oralista, historiador o científico social que elabora la investigación. Puede ser realizada por grupos no necesariamente profesionales.

<sup>50</sup> Consideramos, como Marvin Harris el comportamiento como un componente del ámbito cultural. HARRIS, Marvin. *Teorías sobre la cultura en la era posmoderna*. Crítica. Barcelona, 2004

<sup>51</sup> Jesús Casquete escribe al respecto: “El sacrificio de individuos concretos en aras de un ideal abstracto (el pueblo, la nación, la etnia, la patria) es uno de los rasgos de la “militia patria” articulado alrededor suyo, así como de lo que daremos en llamar las religiones políticas de la modernidad. Lo que este tipo de religiones tienen en común es su visión del individuo como una pieza necesaria de un engranaje por necesidad orgánica, pero sacrificable en aras de los ideales comunitarios, por supremos”. CASQUETE, Jesús. Op. cit. p.12.

## CAPITULO PRIMERO

### **OBJETO DE LA INVESTIGACIÓN. MARCO TEORICO Y CONCEPTUAL PARA EL ANALISIS DEL ANTIFASCISMO HISTÓRICO.**

Esta investigación histórica por su tema de análisis no puede emprenderse desde una perspectiva metodológica galileana. El método de las ciencias sociales no podemos igualarlo al método científico experimental simplemente porque la realidad social, la vida de las personas y la forma en que la representan y la relatan no está sujeta a las leyes invariables del universo físico sin más.

El método de ensayo y error es francamente imposible en los estudios del pasado social y más aún del pensamiento social. Pero esto no es óbice para plantear una investigación del mundo social con carácter científico, sujeto al rigor elástico<sup>52</sup> con la intención de crear unas interpretaciones de gran valor explicativo aunque siempre sujetas a reformulaciones y cambios de perspectiva. En el fondo la historia es un diálogo del presente con el pasado, en la medida que aquél cambia éste lo hace en la misma medida.

El valor de objetividad de este trabajo vendrá dado no sólo por el rigor del aparato conceptual empleado sino también por la elaboración de un marco teórico explicativo relevante. La parte más volátil, si así se puede decir, viene dado por estos universos narrativos no lineales, al fin y al cabo la contradicción es parte de la vida de las personas, pero que son material imprescindible para indagar en la herencia inmaterial de los informantes. Concluir algo permanente e incontestable es además de imposible, innecesario, pero abrir luces en la interpretación de la génesis del pensamiento antifascista en las generaciones del franquismo es tarea abordable y sugerente. La lucha por captar el matiz, el tono, la censura interior, la épica o la justificación en los relatos de los testigos no va a ser posible sin antes contar con el mencionado aparato conceptual. Su elección es ya un signo de la orientación que hemos dado a esta tesis doctoral.

El planteamiento de hipótesis no es más que la consideración de ideas-guía que puedan ayudar a explicaciones parciales del objeto del estudio adoptado. Contar con un amplio espectro de posibilidades no significa que queramos desarrollar un trabajo de campo viciado y cegado a priori por los resultados que queremos encontrar. Al contrario, queremos estar atentos ante lo significativo

---

<sup>52</sup> GINZBURG, C., *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*, Barcelona, Gedisa, 1999.

y representativo<sup>53</sup> y esto solamente podrá llegar si contamos con ciertas orientaciones tanto en el terreno histórico como en la parte metodológica.

Los caminos de verificación podemos resumirlos en lo que he llamado: el cubo metodológico. Tres dimensiones para historiar a partir del relato oral sin perdernos en el bosque.

Primero: estudio profundo de la narratividad oral como género comunicativo.

Conocer el formato en el que nos llega la información es una de las tareas ineludibles del trabajo con fuentes orales: el testimonio grabado, el testimonio escuchado, la oralidad escrita,...

Segundo: conocimiento de la cultura social del informante y de la memoria social y colectiva de su grupo. El imaginario de grupo es fruto de la selección de recuerdos y de su comunicación entre los vinculados a ese colectivo, por eso hemos optado por acercarnos a testigos varios pertenecientes muchos de ellos a la misma red social.

Y tercero: aproximarnos a la biografía y personalidad del informante (testigo). La vez del que habla y cómo lo expresa es una materia intransferible en su totalidad pero a la que debemos acercarnos. La afectividad del testimonio es una rica fuente de énfasis, de descuidos y de conjeturas que nos dirigen hacia la importancia de lo vivido por el relator.

Las historias de vida bajo el prisma del cubo pueden volverse materia analizable, eso sí, con el respeto debido al tejido biográfico del que ofrece su testimonio de vida, su patrimonio más íntimo, su realización más innegable: haber vivido y por lo tanto ser sujeto de su historia, ser sujeto de la historia.

Ahora bien, el objeto de la investigación nos plantea más de un problema y no vale su simple enunciado, como si de una declaración de voluntad se tratara.

---

<sup>53</sup> Ambos no significan lo mismo. Lo representativo tiende a lo cuantitativo y lo significativo a lo cualitativo. Un buen relato (significativo) es aquél en el que vemos como una anécdota pequeña, se pone a crecer y a crecer, a rebasar sus propios límites, a expresar muchísimo más de lo que cuenta. ETXENIKE; Luisa "El hilillo" en El País, País Vasco, p. 2. Desde el punto de vista del participante puede considerarse anécdota pero desde una perspectiva ética, la mayoría de las veces son representativas de categorías cognoscitivas de los testigos y de su mundo social.



## LA MEMORIA Y EL SIGNIFICADO DE LO VIVIDO

Ante todo debemos hacer un esfuerzo para comprender cómo se metamorfosea la memoria del niño según va creciendo y viviendo nuevas situaciones.

Sólo podemos conocer las impresiones e imágenes<sup>54</sup> de aquel entonces revueltas en un largo proceso que no consideramos de sedimentación de la memoria y como bien apunta Josefina Cuesta, aunque esta expresión se haya utilizado más de una vez, sino de continua activación y reutilización para dar significado a su experiencia presente, dependiendo ésta del todo guardado en la memoria. Si debemos buscar un modelo explicativo del aparente desorden de la memoria optaríamos por el propuesto por Lotman<sup>55</sup> como un universo cultural en explosión, una semiosfera dinámica donde meteoros periféricos se desprenden sin cesar de las cercanías de los núcleos. Otras colisionan con las capas más externas conjuntos a la deriva que pueden pasar a formar parte de este microcosmos. A veces, las menos, zonas nucleares se desprenden configurando realidades nuevas en parte, y todo ello sin dejar nunca este microcosmos, en apariencia caótico, de preservar un orden personal.

Nos preguntamos cuales pueden ser los núcleos más consistentes de la memoria personal, si hay sucesos que impresionan la mente, que congelan imágenes de forma duradera, hasta qué punto la memoria biográfica puede explicar las acciones de los individuos, podemos hablar de tendencia a ser fieles a la memoria, o todo es más aleatorio de lo que parece.

En busca de un orden aunque sea estrictamente explicativo a posteriori hemos intentado organizar el relato a la hora de interpretarlo a partir de lo que denominamos eje articulador del relato. Tal vez la existencia de tales ejes sea solamente metodológica pero, en todo caso, es útil para poder ordenar significados que a primera vista parecen ocultos.

No hablamos del psicoanálisis<sup>56</sup> si bien todo el aparato freudiano podría explicar más de una omisión, amnesia consciente e inconsciente. Aceptamos la idea de inconsciente personal como parte oculta de la mente del individuo pero no nos parece encontrar bases sólidas para admitir el concepto de inconsciente colectivo o idiosincrasia de los pueblos o formas de ser que prefiguran comportamientos concretos. Hallamos explicación de actuaciones colectivas analizando el tamaño, intensidad y densidad de las redes sociales en las que está inmerso el informante, así como en la heterogeneidad u homogeneidad de éstas a la hora de percibir transmisiones más o menos

---

<sup>54</sup> Por ejemplo en las canciones de infancia y juventud no sólo se guardan recuerdos de cuando sonaban sino que junto con ellas al recordarlas afluyen sentimientos sentidos y pensamientos como si estuvieran codificadas en esas letras. Es una memoria refencial, rápida, casi instantánea, de poca estructuración y de manipulación casi nula.

<sup>55</sup> LOTMAN; Yuri. *Cultura y explosión*. Barcelona, Gedisa, 1999 Según el semiólogo ruso, cualquier sistema dinámico está inmerso en un espacio en el que se hayan situados otros sistemas igualmente dinámicos, y hasta fragmentos de estructuras destruidas, meteoros singulares de este espacio.

<sup>56</sup> S. Freud encuentra una relación estrecha entre narración y alucinación. Para él el análisis es una actividad esencialmente verbal y el psicoanálisis no investiga los fenómenos psíquicos sino el discurso que estima representarlos. Citado en "Freud la glorificación del poeta". Juan José Saer en *Babelia*, 28-11-2004, p. 24.

institucionalizados, aunque sea en colectivos pequeños que llamamos tradición, usos o costumbres. La génesis del pensamiento social parece estar relacionada con la capacidad relacional del individuo en su red social<sup>57</sup> porque todo proceso comunicativo genera significado cultural, es decir, impone a veces, facilita otras, formas de mirar al mundo.

Si las redes sociales cambian podemos pensar que las perspectivas desde las cuales se juzga, se critica, se admira, se conserva, se cambia, se sueña el espacio privado y el público también cambia. Y de hecho así ocurre.

De todas formas debemos ahuyentar el perspectivismo y el relativismo que dificulta el esclarecimiento de cualquier fenómeno social alegando irreconciliación de puntos de partida.

Creemos que aunque el mundo conceptual de cada visión del mundo social o cultura política tenga raíces diversas, los significados últimos de cada motivación, incluso más en la infancia y juventud<sup>58</sup>, admiten constantes universales, como la influencia del entorno en el desarrollo de la mente infantil, las transmisiones duraderas a partir de cierta institucionalización de éstas, la coexistencia de la memoria individual y de la memoria colectiva, la socialización de los nuevos ciudadanos en las tradiciones comunitarias mediante la evocación de un pasado común<sup>59</sup> etc.

Sociedad e individuo, memoria colectiva y memoria individual articuladas en la memoria social, todo nos lleva a afirmar, como bien afirma Halbwachs, que la memoria es siempre una construcción social. Establecida esta relación nos queda construir un andamiaje que nos ayude a acceder a la realidad histórica a través de la memoria autobiográfica y social de los informantes. Puede, y de hecho hay, tramos de investigación en los que la dirección es a la inversa, es decir, procedemos desde indicadores estructurales como el tamaño de la red social, la biblioteca del informante, vida laboral, acontecimientos históricos para a partir de ellos abrimos paso en la historia inmaterial.

Creemos poder acceder a la socialización que tuvieron los informantes a través de la memoria, ayudada en su fluir por la entrevista semiabierta del historiador en este caso<sup>60</sup>. Está claro que la memoria no tiene como función exclusiva el recuerdo, está relacionada con el aprendizaje, la creación y el comportamiento ético. Todas las dimensiones de la mente humana se relacionan con ella como la espiritualidad, la ética, las estrategias de cálculo o la ensoñación. Sin embargo es la memoria histórica autobiográfica y comunitaria la más relevante para el objeto de esta tesis doctoral. Así todo, la memoria articulada es, en esencia, relacionadora, y nada de lo que entra en ella es ajeno al resultado final.

---

<sup>57</sup> BOTT, Elisabeth. *Familia y red social*. Madrid, Taurus, 1990

<sup>58</sup> La adolescencia es un concepto de la psicología evolutiva consolidado desde esta rama del saber pero lo es menos a la hora de hacer un seguimiento desde el comportamiento histórico en las generaciones estudiadas, sobre todo las dos primeras.

<sup>59</sup> AGUILAR FERNANDEZ, Paloma. *Memoria y olvido de la Guerra Civil española*. Madrid, Alianza Editorial, 1996, pp. 31-39

<sup>60</sup> En un artículo propone el término de oralista para todo estudio, pues está claro que la historia no tiene la exclusiva del documento oral.

Por lo dicho hasta el momento el trabajo de investigación está enmarcado en una línea en torno a conceptos como resistencia, sociedad del silencio, red social, tradición memoria autobiográfica, memoria social, memoria colectiva, cultura política, narración oral, imaginario colectivo, antifascismo y relevo generacional entre otros.

Isabel Alonso Dávila<sup>61</sup> en un sugestivo trabajo sobre las redes sociales entre mujeres en la posguerra alicantina, citando a Elizabeth Bott, creadora del concepto de red social como articuladoras del grupo o de la persona con el entorno social, escribe: “Una red es una configuración social en la que algunas, no todas, las unidades externas que la componen mantienen relaciones entre sí. Las unidades externas no forman un todo social más amplio. No se encuentran enmarcadas por un límite común”.

El concepto de red social adquiere una importancia extrema a la hora de analizar la memoria colectiva de las diferentes culturas políticas de oposición al fascismo, aunque es funcional también para el estudio de los grupos fascistas pero por no ser éste objeto de esta investigación lo dejaremos de lado.

---

<sup>61</sup> ALONSO DÁVILA, Isabel. “La fuente oral instrumento privilegiado para el estudio de las redes sociales. El casco antiguo de Alicante en la posguerra española” en Jornadas “Historia y fuentes orales. Memoria y sociedad en la España Contemporánea”. Jose Manuel Trujillano Sánchez, Actas IIIª Jornadas, Ávila. Abril, 1992, pp.181-189.

## GRUPO DE PERTENENCIA Y RED SOCIAL: SOCIALIZACIÓN, IDENTIDAD Y APRENDIZAJE.

Recordar para Hallwachs es reforzar el vínculo social, por lo que el olvido se explica como escisión del grupo de referencia. Ahora bien, grupo de referencia, grupo de pertenencia y red social no son lo mismo.

El grupo de pertenencia es una parte de toda la red social del individuo aquella que cuenta con relaciones entre todos sus componentes, el grupo de parentesco es un grupo de pertenencia y tal vez el vecindario de 1940 también. En 2014 no es el barrio un grupo de pertenencia en casi ningún lugar de Bizkaia y Gipuzkoa porque la densidad relacional entre sus miembros ha disminuido de forma que hay vecinos que no se conocen entre sí. El grupo escolar podríamos considerarlo grupo de pertenencia al igual que a ciertos partidos políticos de corte comunitarista<sup>62</sup>

Los grupos de pertenencia son submundos que imponen homogeneidad y comparten un imaginario propio. La memoria colectiva pervive por la mera continuidad del grupo y elabora su propio sistema de representación, no en función de argumentos lógicos solamente, sino también a partir de unos acontecimientos que marcan la conciencia individual. Estos acontecimientos están insertos en un espacio concreto en torno al cual un grupo social define su identidad. Se construye así, según Alted Vigil, una historia vivida y compartía. Mientras se mantiene el contacto con un grupo y la identificación con él, con experiencias y contextos compartidos la memoria de las vivencias de grupo perdura y son un punto de referencia para el pensamiento, aunque no la única.

Veamos, hemos afirmado que la red social es más extensa que el grupo de pertenencia siendo éste un subconjunto de aquella. Cuanto más se amplía la red social más allá de los grupos de pertenencia mencionados, más oportunidades parecen ofrecerse a la heterogeneidad y a la crítica del pensamiento más o menos homogéneo de los grupos de pertenencia que al no ser optativos ya que el individuo queda inscrito en ellos sin voluntad demostrada, sin opción vital, se muestran continuadores y transmisores de una memoria en que los recuerdos grupales, institucionales y culturales del pasado en los que el grupo se siente identificado modelan el pensamiento social de los individuos y quizás también las acciones presentes<sup>63</sup>.

Cada encuentro más allá de estos grupos, suponen un desafío a la endogamia del grupo de origen y una posibilidad a la confrontación de memorias y lo que es más importante una oportunidad al

---

<sup>62</sup> Halbwachs citado en AGUILAR FERNÁNDEZ, PALOMA. Op. cit., p.40.

<sup>63</sup> Las redes sociales cuando más trabadas están más funcionan como redes de solidaridad entre sus miembros y a la vez ejercen una fuerza mantenedora de unos valores ideas y pautas de comportamiento. En la misma manera son fieles guardianas de memoria histórica y de la experiencia colectiva de la red, unida, en gran medida, por los parientes conectores que en su mayoría coinciden con individuos del género femenino. Este esquema sociológico marca una línea de investigación muy interesante.

desarrollo de otras identidades del individuo. Parece un hecho aceptado en las ciencias sociales la existencia de identidades múltiples en el individuo formadas a través de un aprendizaje social, posibilitado por la extensión e intensidad relacional en ese espacio de red social que ocupa el exogrupo. “El individuo<sup>64</sup> no es uno, ni clónico; sino que hay diferencias que generan la sucesión de identidades distintas, matizadas, dispersas y fragmentadas” El proceso-continúa la autora- de apropiación de modelos de comportamiento y de las ideas y creencias de una determinada cultura es un proceso de interacción del sujeto, y los valores del grupo. Más que de grupo nos parece más adecuado hablar de red social que constituye el marco más amplio de relaciones del individuo y el espacio más general para la identidad social y pública. Extremando esta concepción podríamos interrogarnos si algunos recuerdos pertenecen realmente a los individuos, o son un lugar común, un recuerdo estereotipado por una larga tradición<sup>65</sup>.

La cultura política<sup>66</sup> se crea en un contexto público de relaciones sociales. La colectividad entre redes sociales del individuo, y la amplitud de éstas puede determinar un pensamiento comunitario, consenso de valores, normas, ideas, conductas y sensibilidades. Sin embargo, las familias, principal espacio de socialización en la infancia, en cuanto a totalidades sociales, no forman parte de grupos organizados, sino que forman parte únicamente de redes. En un grupo organizado no es necesario estudiar a todos y cada uno de los miembros para comprender al grupo como a un todo. Por el contrario, en el caso de las redes, aunque se puede describir su estructura a partir de un número pequeño de informantes, no es posible averiguar el contenido exacto de las relaciones y actividades correspondientes a todos los miembros. No todos los individuos que lo componen mantienen relaciones sociales entre sí, sino sólo algunos.

Es pues fundamental captar de todo el conjunto de valores y pautas, las que son relevantes para los distintos individuos y, por tanto, cuáles les sirven para significarse y representarse a sí mismos. Y para ello, siguiendo a María José de la Pascua en su interesante investigación, es preciso abandonar el terreno de la formación hegemónica y descender, en un marco de análisis microsociales, al estudio de las prácticas en los distintos ámbitos de socialización y aprendizaje. Axel Honnet opina que las relaciones personales son “aquellas relaciones sociales en las que la naturaleza interna del hombre encuentra, en el medio de la anonimidad e individualización, su libertad mediante la confirmación mutua”<sup>67</sup>.

---

<sup>64</sup> María José de la Pascua (Universidad de Cádiz) “Ruptura del orden familiar y construcción de identidades femeninas (el mundo hispánico del setecientos) en *Historia Contemporánea* 26 UPV, 2003

<sup>65</sup> El autor comunica esta idea acerca de Chagall. GONZALEZ GARCIA, Angel. *El resto. Una historia invisible del arte contemporáneo*. Museo de Bellas Artes de Bilbao, 2000, p. 111.

<sup>66</sup> ROMERA NIELFA, Juan Karlos. Trabajo realizado para Eusko Ikaskuntza en el año 1996, apartado de “hipótesis sobre el comportamiento generacional en el contexto histórico de la dictadura franquista”.

<sup>67</sup> HONNET, Axel, *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*, Katz Editores, Madrid, 2011, p.175.

Sin duda hay que descender a los distintos ámbitos de socialización<sup>68</sup> pero sin olvidar que son dentro de las redes sociales de los individuos donde se ubican. Esto parece obvio pero nuestra tesis va más allá al querer demostrar<sup>69</sup> que es en el complejo mundo de las relaciones interpersonales situadas en la red social del individuo el lugar donde se piensa, se simboliza, se imagina y representa el pensamiento social. Si esto es así es en la red social de los informantes donde debemos buscar el pensamiento social antifascista que aunque puede aproximarse a veces a la ideología no coincide con ésta al estar la ideología<sup>70</sup> más vinculada a los grupos sociales organizados como sindicatos, partidos políticos o movimientos sociales y no siendo éstos espacios de sociabilidad cotidiana como lo son ciertos lugares centrales de la red social como es la red familiar, vecinos o círculo de amistades más próximas.

Pero no sólo basta saber dónde buscar sino que necesitamos saber qué considerar dentro de la red social, si su estructura más o menos densa, si su intensidad relacional, su nivel de trabazón, el grado de interconexión entre sus miembros, tipo de relaciones, interconexión entre sus miembros, tipo de relaciones, interconexión entre redes diversas, agrupamiento de algunas de sus partes, fraccionamientos, etc.

No descartamos buscar la génesis de cualquier pensamiento social en la época o tiempos que tocó vivir a los informantes durante su infancia y juventud, recogido en el término tan usado en los ochenta de mentalidad, si bien como dice Ginzburg “de la cultura de su época y de su propia clase no escapaba nadie sino para entrar en el delirio y en la falta de comunicación”<sup>71</sup>. Es cierto, siguiendo a Ginzburg, que la cultura ofrece al individuo un horizonte de posibilidades latentes, una jaula flexible e invisible para ejercer dentro de ella la propia libertad condicionada, pero ello no nos obliga a considerar la mentalidad más allá de un horizonte de posibilidad.

El “tiempo colectivo”<sup>72</sup> como dice Luisa Passerini puede asumir los muchos significados de la época en que se vive, de la condición compartida de la juventud o vejez e incluso de la colectividad de la que se participa menciona un fragmento de Virginia Wolf que reconcilia sus percepciones individuales y colectivas: “No necesitaba ni oponerse a su tiempo, ni someterse; formaba parte de él, aun siendo ella misma” (Wolf, 1928, p.249). Sin embargo, el pensamiento antifascista, pese a su

---

<sup>68</sup> En cualquier caso como dice Paloma Aguilar “la socialización siempre se produce a través de una pluralidad de fuentes y aunque alguna acabe prevaleciendo sobre las demás, es muy probable que sean varias las que influyan sobre el comportamiento de las personas. AGUILAR, P. Op. cit. P. 27.

<sup>69</sup> Optamos por el paradigma indicial.

<sup>70</sup> La ideología es la guardiana de la identidad según Eriksson. Un sistema ideológico es un cuerpo coherente de imágenes, ideas e ideales compartidos (si bien sistemáticamente simplificada) orientación general en cuanto al espacio y el tiempo, en cuanto a los medios y los fines. La ideología es la figura de la identidad e integración. Ahora bien si de los grupos organizados social o políticamente mana ideología, de las redes sociales, en cambio, surgen conceptos cotidianos, visión de la realidad y comunidad cultural.

<sup>71</sup> GINZBURG, Carlo. *El queso y los gusanos*. Barcelona, Península, 2001, p. 21-22

<sup>72</sup> PASSERINI, Luisa. *Memoria y utopía*. Valencia, PUV, 2006. p.63-64

nombre, no refleja una época particular, sino todas las épocas vinculadas por la razón social y definidad por la cultura del trabajo como praxis<sup>73</sup>.

Sin embargo, el “tiempo colectivo” aunque creador de discurso y fuerzas de significación sólo cuando este tiempo colectivo se filtra en las redes sociales de los sujetos se muestra relevante como constructor de identidad, que por otra parte siempre tiene carácter múltiple.

Luisa Passerini reconoce ambos aspectos y los expresa de forma clara “(...), según mi opinión, es perfectamente posible encontrar las huellas de la experiencia en el discurso, así como es posible analizar las improntas que las formas discursivas confieren a la misma experiencia”. Las redes sociales serían la base de la experiencia intersubjetiva, de la comunicación entre sujetos que es clave en la construcción del sentido de sí. Según las tesis expuestas por Kim Worthington “la construcción del sentido de sí, propia de un sujeto, debería ser vista como un proceso de narración creativa realizado dentro de una pluralidad de protocolos comunicativos intersubjetivos”. Para Anthony Paul Kerby “las narraciones son una encarnación primordial de nuestra comprensión del mundo, de la experiencia y, en última instancia de nosotros mismos”. Para Worthington, “el uso del término “narración” pretende denotar el proceso constitutivo a través del cual los seres humanos ponen orden en su concepto de sí mismos y del mundo que los rodea”. Pero al parecer, la comprensión del mundo expresada en las narraciones surgen de la intersubjetividad, de la interacción entre diferentes sujetos allí donde ésta se produce, en los procesos de socialización ubicados en la red social del sujeto.

Ahora bien, intentar llegar a las fuentes del pensamiento antifascista en tres generaciones contiguas en el tiempo exige no sólo establecer unas continuidades más o menos exitosas a nivel de tradición y transmisión sino operar como un diálogo abierto intergeneracional donde las discontinuidades no permitan una apropiación generacional de la memoria, donde la generación de la república sea la emisora de un “todo a transmitir” y las siguientes generaciones queden relegadas a meros receptores.

Luisa Passerini no puede ser más clara al decir: “Pero en el campo de las políticas y de la creación de lo que definiría como una tradición política del feminismo (podemos decir igualmente en nuestro caso: antifascismo), he llegado a dudar seriamente de que las memorias individuales puedan resolver el problema de la tradición<sup>74</sup>. En cambio, estoy convencida de que a veces lo hacen más difícil, espacialmente cuando la narración adopta un tono “de superviviente” que usa la experiencia

---

<sup>73</sup> Sea la cultura obrera marxista o de otra índole no importa, mientras halla una concepción del trabajo unida a la conciencia social y política.

<sup>74</sup> Luisa Passerini cita a Franca Bimbi (1991) para establecer una interesante diferencia entre “tradición” y “transmisión”. La tradición consisten en el paso de símbolos (continuidad) junto a una posible discontinuidad (innovación) de contenidos y significados...mientras que la transmisión –concepto más moderno- tiene que ver con una relación de socialización exitosa. Passerini, L. Op.cit.

como un modo de exclusión de los que no estaban presentes y no pueden comprender como han sido las cosas. El “yo” y el “nosotros” en lugar de ampliados, son limitados por este tipo de apropiación generacional de la memoria” pero aún es más interesante para esta investigación al afirmar: “Siendo consciente del ingente trabajo que se requiere para transformar la memoria en fuente histórica, me pregunto cuánto y en qué dirección se necesita elaborarla par convertirla en un instrumento capaz de fundar una tradición política”.

Se nos junta dos dificultades: la primera es que las narraciones de infancia y juventud que constituyen nuestro trabajo de campo no están hechas por niños, sino por testigos de diferente edad según la generación a la que pertenecen y la segunda es la dificultad de aislar un pensamiento genuinamente infantil ya que todo proceso de socialización en la infancia no puede excluir la interacción entre el pensamiento adulto de progenitores y maestros y el pensamiento infantil desarrollado entre iguales, pero también aquí en contextos de gran variedad generacional, característica que se ha ido reduciendo en las dos últimas generaciones, no estudiadas aquí, donde la convivencia intergeneracional se ha reducido considerablemente.

La tradición no puede ser entendida, únicamente, como comunicación en un solo sentido, y esto no sólo en el ámbito de la enseñanza... (sino también en el de la convivencia), la tarea más urgente es la creación de un contexto que nazca de una comunicación a dos voces (o a tres, diríamos nosotros) (Passerini, 2006).

Por todo ello debemos considerar el planteamiento del estudio de la génesis del antifascismo en tres generaciones no como simple sucesión cronológica sino como encuentro de voces, si no “in situ” al menos en los folios de esta investigación histórica que creen un contexto de comunicación donde podamos investigar las líneas de continuidad con los intentos de las generaciones anteriores, las innovaciones y discontinuidades y las conexiones entre continuidad y discontinuidad.

En este sentido es oportuno lo que dice Ortega y Gasset<sup>75</sup>: “Una generación actúa alrededor de treinta años. Pero esa actuación se divide en dos etapas y toma dos formas: durante la primera mitad –aproximadamente- de ese periodo, la nueva generación hace la propaganda de sus ideas, preferencias y gustos, que, al cabo, adquieren vigencia, y son lo dominante en la segunda mitad de su carrera. Más la generación educada bajo su imperio trae ya otras ideas, preferencias y gustos, que empieza a inyectar en el aire público”.

Por lo tanto, aunque nuestras entrevistas orales versan sobre la infancia y juventud de los informantes, las generaciones se solapan entre sí unidas por un contexto de oposición activo o pasivo a la cultura política dominante desde el poder militar y político, y separados por un “tiempo colectivo distinto”

---

<sup>75</sup> ORTEGA Y GASSET, José, *La rebelión de las masas*, Madrid, Alianza Editorial.



Podríamos preguntarnos ¿Qué sensación tiene de su tiempo un informante? Ortega habla de la altura de los tiempos: “El tiempo vital, lo que cada generación llama “nuestro tiempo”, tiene siempre cierta altitud, se eleva hoy sobre ayer, o se mantiene a la par, o cae por debajo. Ahora bien el tiempo del fascismo y el tiempo del antifascismo se corresponden con un mismo tiempo cronológico, pero separados por un “tiempo experimentado” radicalmente diferentes. La cotidianidad y la vida pública enmarcan una experiencia del tiempo completamente distinta que va desde el silencio a la parafernalia conmemorativa del régimen.

Interpretar la experiencia de los que se identifican de alguna manera con el antifascismo valorando el alcance de los cambios logrados con el impacto de los obstáculos y factores de continuidad que influyen en su itinerario colectivo no es nada fácil más aún si consideramos la doble vertiente del cambio respecto al fascismo en el poder y a las propias culturas políticas antifascistas.

Siendo “el tiempo vital” orteguiano común a todos los miembros de una generación cabría preguntarnos si se transmite igual el fascismo que el antifascismo. Teóricamente en igualdad de condiciones la respuesta parece ser afirmativa, pero al ser pensamientos políticos excluyentes durante toda la etapa dictatorial y al contar la primera con todo el apoyo del poder institucional y ser víctima la segunda de una feroz represión, todo el imaginario colectivo de cada pensamiento político discurrió por cauces extremadamente distintos coincidiendo en la formación del relato épico: el relato de la victoria fascista y el relato de la resistencia antifascista. Dos relatos bélicos contrapuestos contando el primero con toda la propaganda del régimen y desarrollándose el segundo en espacios íntimos o esferas semipúblicas como mucho, con la sombra de la clandestinidad, el riesgo y el peligro a ser delatados y represaliados. Ahora, si bien el concepto de generación orteguiano nos es útil, deberíamos matizarlo con otras aportaciones como la propuesta de utilizar el concepto de cohorte<sup>76</sup>. El término “cohorte”, en italiano, tiene la aceptación de grupo de personas que han compartido la experiencia de un acontecimiento liberándose de su significado inicial restringido sólo a cinco años. De la misma manera podemos liberar a “generación” de su significado biológico limitado a personas nacidas en el mismo periodo de veinticinco años y ampliar su significado político referido a quienes han compartido una experiencia como la guerra civil o la muerte de Franco y la Transición a la democracia<sup>77</sup>.

---

<sup>76</sup> Mención a Tita y Capocchi, 1998 en Passerini, Luisa. Op. cit., p.62

<sup>77</sup> Karl Mannheim (1952) mantiene que la generación, más que un factor biológico o mental, es un fenómeno eminentemente social que supone la ubicación en un tiempo y un espacio histórico comunes, que la predisponen “hacia una forma propia de pensamiento y experiencia y un tipo específico de acción históricamente relevante”. El autor también señala la existencia de “unidades generacionales” dentro de las mismas generaciones, como grupos concretos que extraen conclusiones específicas de sus vivencias comunes y que por ello, comparten un “destino común”. Estas unidades generacionales pueden formarse tras haber experimentado algún acontecimiento peculiar que, por razones de formación, posición social, económica o profesional de grupo, les ha afectado de forma particular sirviéndoles, en adelante, de elemento aglutinante. AGUILAR, P. Op. cit. p.28.

Sin embargo el trabajo de oralidad para esta investigación parece desprenderse una disgregación importante del grupo generacional político o sociológico pues el primer elemento aglutinador que es el compartir una experiencia de mayor o menor relevancia histórica se encuentra disperso en la manera como se recuerda y difiere mucho de unos informantes a otros.

Ocurre que el tiempo biográfico impone unos hechos articuladores del relato muy vinculados a las vivencias personales del individuo y de su grupo social más inmediato. A veces parece que las guerras terminan en un día y en una hora señalada por el alto mando, pero en la práctica las guerras terminan en un amplio espectro de días y noches y se guardan en la memoria unidas a motivos emocionales surgidos en la situación concreta: el abandono de la trinchera, el paso de la frontera, el regreso a casa...

No creemos que se pueda descartar el valor aglutinador de un acontecimiento histórico como es una guerra civil, pero la apropiación de la memoria del suceso difiere mucho de un grupo a otro en aras de la experiencia tenida. El matiz es determinante para discernir entre diferentes discursos dentro de una misma cultura política: la narración generacional se disgrega en variadas narraciones generacionales donde la dialéctica entre acuerdo y desacuerdo resulta clarificadora para llegar a las fuentes del pensamiento antifascista, que no es un pensamiento de grupo sino un amplio pensamiento intergrup<sup>78</sup> de gran valor explicativo de la realidad social. Ahora bien, aún siendo el antifascismo de gran difusión entre diferentes grupos sociales y geográficos, su génesis parece ligada a los pequeños espacios de la socialización temprana: gestualidad, mensajes ocultos, significado que se dan a las cosas, disposición material de los objetos, voces, silencios, sueños y maldiciones, es decir, el tejido con que está hecho el vasto negocio del mundo<sup>79</sup>.

---

<sup>78</sup> El pensamiento intergrup<sup>78</sup> es precisamente según la concepción de Hanna Arendt, todo lo contrario a la masa, cuya característica principal es la de no pertenecer a ningún cuerpo social o político. El totalitarismo exige un público rigurosamente aislado de todas las demás fuentes de información. Los movimientos totalitarios en sí no propagan, sino que adoctrinan y para ello es preciso la atomización social, no individualismo.

<sup>79</sup> Expresión de Geertz en *La interpretación de las culturas*. Gedisa. Barcelona, 1996.

## PENSAMIENTO SOCIAL EN UN GRUPO HUMANO

Aun considerando el pensamiento de época o mentalidad y el pensamiento generacional la génesis del pensamiento social en un grupo humano, no parece ser explicada en su totalidad por tales categorías mencionadas.

Una sociedad<sup>80</sup> está tejida por tres generaciones: la remanente, la dominante y la emergente. La remanente la forman aquellos que en fases anteriores tuvieron el poder y las decisiones en sus manos, y aún siguen enhiestos como testigos de una época agotada, ejemplos de dignidad o exponentes de desafueros y desacatos que merecen el rechazo de sus sucesores. La generación dominante es la que tiene en sus manos los recursos jurídicos, económicos y sociales para imponer sus ideas y proyectos. La emergente es aquella que naciendo en un contexto nuevo se descubre bien en concordancia con lo vigente, bien en distancia refleja o en rechazo explícito. Dentro de cada una de ellas hay luego muchas variantes y una sintonía de pensamiento que religa unas a otras más allá de la mera sucesión cronológica.

Podemos considerar el pensamiento antifascista como un pensamiento intergeneracional que surge precisamente de la interacción entre varios grupos generacionales si bien el poder ejercido por la generación dominante en la esfera pública dentro de los antifascistas fue nulo ya que “La Victoria” no otorgó ninguna representación a los vencidos. Ahora bien el carecer de poder político no significa que la dinámica socioeducativa que ejerce la generación dominante sobre la emergente no existiera, aunque habría que matizar las diferentes variantes en la socialización de los más jóvenes que hubo entre las diferentes culturas políticas antifascistas, desde niveles de representación simbólica a meras pautas de comportamiento.

Es hora de aclarar el significado que damos al término “socialización<sup>81</sup>”. Siguiendo a Berger y a Luckmann podemos definir la socialización como la inducción amplia y coherente de un individuo en el mundo objetivo de una sociedad o en un sector de él. La socialización primaria<sup>82</sup> es la primera por la que el individuo atraviesa en la niñez; por medio de ella se convierte en miembro de la sociedad. La socialización secundaria es cualquier proceso posterior que induce al individuo ya socializado a nuevos sectores del mundo objetivo de su sociedad.

---

<sup>80</sup> GONZALEZ DE CARDEDAL, Olegario en El País, 1-07-06, p.16. “Anatomía de una generación”. Es catedrático de la Universidad Pontificia de Salamanca (2006).

<sup>81</sup> BERGER, Peter L., LUCKMANN Thomas, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1998. p.166-167.

<sup>82</sup> La experiencia o el hecho de vivir con los demás en un determinado contexto afecta a las ideas, supuestos y principios sociales implícitos que configuran las estructuras mentales por el hecho de reforzar determinadas representaciones. Estas estructuras mentales en construcción constituyen, a su vez las redes mentales de recepción que condicionan la selección y la interpretación de los nuevos conocimientos.

Seguimos con interés estas descripciones de Berger y Luckmann que como ellos mismos confiesan se apoyan, en gran medida, sobre la teoría de la socialización de Mead: “Se advierte a primera vista que la socialización primaria suele ser la más importante para el individuo, y que la estructura básica de toda socialización secundaria debe semejarse a la de la primaria. Todo individuo nace dentro de una estructura social objetiva en la cual encuentra a los otros significantes que están encargados de su socialización y que le son impuestos. Las definiciones que los otros significantes hacen de la situación del individuo le son presentadas a éste como realidad objetiva. De este modo, él nace no sólo dentro de una estructura social objetiva, sino también dentro de un mundo social objetivo. Los otros significantes, que mediatizan el mundo para él, lo modifican en el curso de esa mediatización. Seleccionan aspectos del mundo según la situación que ocupan dentro de la estructura social y también en virtud de sus idiosincrasias individuales, biográficamente arraigadas. El mundo social aparece “filtrado” para el individuo mediante esa doble selección. De esa manera el niño de clase baja no sólo absorbe el mundo social en una perspectiva de clase baja, sino que lo absorbe con la coloración idiosincrásica que le han dado sus padres (o cualquier otro individuo encargado de su socialización primaria).

La misma perspectiva de clase baja puede producir un estado de ánimo satisfecho, resignado, amargamente resentido o ardientemente rebelde. Consiguientemente, el niño de clase baja no sólo llegará a habitar en un mundo sumamente distinto al de un niño de clase alta, sino que tal vez lo haga de una manera completamente distinta que su mismo vecino de clase baja.

La apuesta que hacen por el sujeto es clara e inequívoca si bien en un contexto de intersubjetividad, de relaciones verticales.

Otra opción sería complementar este cuadro con las relaciones horizontales: las relaciones entre hermanos-as, entre amigos y compañeros y observar la interiorización y apropiación de otros significantes.

Kim Worthington<sup>83</sup> va más allá al expresar que “la construcción del sentido de sí, propia de un sujeto, debería ser vista como un proceso de narración creativa realizado dentro de una pluralidad de protocolos comunicativos intersubjetivos”.

Ahora bien en el proceso de construir una narración hay elementos de gran peso: la emoción, la identidad y la memoria, por nombrar los más significativos.

Berger y Luckmann dicen: “Resulta innecesario agregar que la socialización primaria<sup>84</sup> comporta algo más que un aprendizaje puramente cognoscitivo. Se efectúa en circunstancias de enorme carga

---

<sup>83</sup> Citado por Luisa Passerini en *Memoria y utopía*. Op.cit.

<sup>84</sup> DUVERGER. Op. cit. No se crea una comunidad, se la descubre. No se adhiere uno a una comunidad, se pertenece a ella automáticamente, quierase o no. Se nace en una comunidad, no se escapa a ella. Se está integrado naturalmente en la familia, en el pueblo, en la patria, en la raza, por una participación natural e involuntaria.

emocional. Existen ciertamente buenos motivos para creer que, sin esa adhesión emocional a los otros significantes, el proceso de aprendizaje sería difícil, cuando no imposible. El niño se identifica con los otros significantes en una variedad de formas emocionales; pero sean éstas cuales fueran, la internalización se produce sólo cuando se produce la identificación y añaden: “Este no es un proceso mecánico y unilateral: entraña una dialéctica entre la auto-identificación y la identificación que hacen los otros. Podemos explicar de esta manera como adquiere el sujeto de la narración una identificación subjetivamente coherente y plausible.

Ahora bien entre identidad del sujeto narrador y su narración se extiende un espacio desigual de intensa remodelación dependiendo de esa labor continua de ajuste de la memoria al tiempo presente, es decir, el relato se ve sometido a un proceso creativo que va más allá de la estructura social, y del mundo social intersubjetivo hacia áreas intrasubjetivas donde a pesar de la tendencia a la cohesión lógica de todo nuevo relato con el anterior, se registran cambios significativos que queremos constatar, y que no parecen ser tanto cambios de identidad como cambios en la mirada social al pasado. El relato se acerca a la evolución histórica mediante el permanente reajuste de la memoria personal y es en estos registros de cambio donde se esboza una nueva memoria social. Sin embargo este constante ajeteo al que sometemos a la memoria no la desfigura, sigue siendo un todo, como bien expresa Alberto Sánchez Álvarez-Insúa: “Entiendo el relato basado en la memoria como un todo, no como un pináculo caído del cielo”, por lo tanto aun siendo distinto siempre su estructura nuclear permanece sólida, y es la periferia la que se remodela sin cesar<sup>85</sup>.

Y de la manera como es relatado el recuerdo toma su relieve, y a la vez, a partir de él, experimentamos el presente, como si estuviera conectado con el pasado.

Hemos llegado a un momento clave en el desarrollo de este primer capítulo al constatar que el estudio de las generaciones está íntimamente ligado al de la memoria histórica, puesto que, como dice Paloma Aguilar<sup>86</sup>, ayuda a interpretar cómo evoluciona la memoria colectiva de un país a medida que nuevas generaciones van asumiendo la dirección del mismo. No sólo ocurre que distintas generaciones viven acontecimientos históricos distintos sino que, aun viviendo los mismos, los interpretan y se ven afectados por ellos de forma peculiar contribuyendo a la configuración de un imaginario colectivo generacional que va a interactuar en el universo simbólico en formación sobre todo en los procesos de socialización primarios. Ahora bien la cultura social que envuelve al individuo actúa también como configuradora de ese universo simbólico<sup>87</sup> que va a ordenar<sup>88</sup> la

---

<sup>85</sup> SANCHEZ ALVAREZ-INSUA, A. Op.cit.

<sup>86</sup> AGUILAR FERNÁNDEZ, Paloma, Op.cit., p.29

<sup>87</sup> La cultura es un contexto configurador de significados. Empleamos el término cultura como lo conciben Geertz, Chartier y Darnton haciendo más significativo hablar de cultura de lo social que de lo social de la cultura.

<sup>88</sup> BERGER, Peter L. y LUCKMANN, Thomas. Op.cit., p. 133

historia y ubicar todos los acontecimientos colectivos dentro de una unidad coherente que incluye el pasado, el presente y el futuro.

Con respecto al pasado, establece una memoria que comparten todos los individuos socializados dentro de la colectividad (y creemos que habría que añadir, en un mismo tiempo histórico). Con respecto al futuro, establece un marco de referencia común para la proyección de las acciones individuales.

No parecen ser exclusivas la razón vital orteguiana, la razón generacional y lo que podríamos denominar razón social. Las tres confluyen, no sin conflicto, en la razón simbólica que podría coincidir con la razón integradora de María Zambrano<sup>89</sup>.

El universo simbólico, según Luckmann y Berger, se concibe como la matriz de todos los significados objetivizados socialmente y subjetivamente reales, toda la sociedad histórica y la biografía de un individuo se ven como hechos que ocurren dentro de ese universo. El antifascismo entendido como cultura y no como simple ideología es parte constituyente del universo simbólico de los antifascistas pero el objetivo final de esta tesis no es describir este complejo universo de imágenes y memoria compartida sino desvelar el origen de este imaginario su transmisión y desarrollo,

Pero para ello es pertinente intentar explicar lo que entendemos por antifascismo.

Intentamos para ello un acercamiento entre lo que nos expresan los informantes y lo que autores entendidos en la materia proponen.

El antifascismo<sup>90</sup> es sin duda en primer lugar, una cultura o tal vez una cultura de culturas políticas diversas, pero en todo caso un sistema ordenado de significaciones y símbolos en virtud de los cuales los individuos definen su mundo, expresan sus sentimientos y formulan sus juicios<sup>91</sup>.

Para Raymond Williams y Richard Hoggart la cultura abarca todo un mundo de vivir y se concentran en el comportamiento de la gente ordinaria. Esta pauta vamos a seguir a rajatabla sin buscar informantes de élite ni testigos especialmente militantes. Según los autores citados el elemento decisivo es el grado de interacción entre los miembros de la comunidad<sup>92</sup>.

El antifascismo como constituyente del mundo social de los informantes aparece filtrado por tres elementos de suma importancia:

---

<sup>89</sup> ZAMBRANO, María, *La razón en la sombra*. Madrid, Siruela, Edición de Jesús Moreno Sanz, 2004, p.35

<sup>90</sup> Término aglutinador de todos aquellos sectores que se oponen al fascismo. Es de la misma naturaleza gramatical que “antiliberal” o “anticomunista”, y como dice Eric Hobsbawm: “Inevitablemente en los años treinta todos los antifascistas tendieron a reunirse alrededor de la Revolución Francesa, pues ésta era el objetivo principal de sus enemigos. Podría decirse que reunirse alrededor de la Revolución Francesa era ideológicamente lo que el Frente Popular (francés) era políticamente: la unión de todos los antifascistas. HOBBSAWM, Eric, *Los ecos de la Marsellesa*, Barcelona, Crítica, 2003.

<sup>91</sup> GEERTZ, C. Op.cit.

<sup>92</sup> La historiadora mexicana M<sup>a</sup> Gracia Castillo aborda el nudo de los problemas de la vida cotidiana, las múltiples dimensiones e interrelaciones de lo público y lo privado. Guadalajara (Mexico) Congreso IOHA.

1. La situación que ocupan dentro de la estructura social<sup>93</sup>.
2. El tiempo heredado, el tiempo compartido de la experiencia o tiempo vital y el tiempo generacional, muy marcado por el tiempo de la socialización primaria.
3. La idiosincrasia individual, biográficamente arraigada: la identidad<sup>94</sup> y la memoria.

Ahora bien el antifascismo recogido en el trabajo de campo está mediatizado por la narración o construcción creativa del relato de vida del informante y por lo tanto sometido a reconstrucciones permanentes a la vez que sustenta una identidad continua y coherente.

La sociedad y el sujeto se cristalizan subjetivamente en la internalización del lenguaje que va a coincidir sólo en parte con su exteriorización en el relato.

En todo análisis de la memoria y del relato oral solemos hablar de un cubo, donde los tres elementos mencionados se corresponderían con las tres dimensiones en el espacio y todos los problemas vinculados a la comunicación y al relato oral basado en la memoria vendrían a representar la luz que ilumina al cubo, siempre cambiante y a la vez semejante a sí misma<sup>95</sup>.

Sin embargo se nos plantea una pregunta: ¿Hasta qué punto puede variar el antifascismo de una persona a otra?

Los diversos esquemas motivacionales e interpretativos se internalizan como definidos institucionalmente pero sometidos a la reinterpretación del individuo. Estos esquemas aprehendidos y aprendidos proporcionan al niño programas institucionalizados<sup>96</sup> para la vida cotidiana. El niño no interviene en su elección, se identifica con ellos casi automáticamente. Por esta razón, el mundo internalizado en la socialización primaria<sup>97</sup> se implanta en la conciencia con mucho más firmeza que los mundos internalizados en socializaciones secundarias. Es por ello que la génesis del pensamiento antifascista entendida como cultura antifascista lo busquemos en las historias de infancia y juventud de informantes o en los testimonios de otras fuentes.

Pero volviendo a la pregunta planteada, al parecer, a pesar de los muchos matices individuales que el sujeto aporta a la manera de definir el antifascismo en los actos de la vida cotidiana, en su

---

<sup>93</sup> Víctor Serge, revolucionario, autor de "Memorias de un revolucionario" (Bruselas, 1890-México, 1947) reflexiona sobre ello cuando expresa: "Me es difícil disociar a la persona de los conjuntos sociales, de las ideas y de las actividades en las que participa. En El País 15-4-2011, p.39

<sup>94</sup> Berger y Luckmann definen la identidad como ubicación en un mundo determinado y, según ellos, puede asumírsela subjetivamente sólo junto con ese mundo. Op. Cit., p.168.

<sup>95</sup> Nos gustaría recoger testimonios orales de las personas entrevistadas para este trabajo dentro de veinte años y analizar con sumo cuidado los cambios significativos en el relato, así como las permanencias más sólidas.

<sup>96</sup> Casi todas las institucionalizaciones tienen que ver con el poder aunque sea la simple jerarquía familiar. El papel del adulto es institucionador sobre todo en los procesos de socialización primaria del niño.

<sup>97</sup> Las músicas del verano, los juegos en la calle, el cine de los domingos, los tebeos, las relaciones con los adultos cercanos (padres, vecinos, amigos de los padres,...), las relaciones con los iguales, la escuela, no son meras imágenes de la socialización primera, sino parte de la memoria de los afectos de su patria: la infancia es la patria de todos los hombres, decía el poeta, son un lenguaje emotivo y tan necesario en la vida mental que sin él derivaríamos en un autismo sin solución.

pensamiento y en su inteligencia emocional el contexto social del que han bebido todos los antifascistas aunque es diverso en relación a las culturas políticas que lo informan y lo forman, se constituye en semejante en tanto a su comparación con el fascismo. Y esto parece valer para el cambio generacional que aunque con nuevas propuestas y visiones del asunto no va a desdibujar el antifascismo como tal.

Pero no hay que simplificar: la deriva de muchos individuos de contexto social obrero, de clara identidad antifascista, hacia lo que se ha definido como franquismo sociológico hay que estudiarla con detenimiento, a la vez que es prueba de lo poco apto que puede ser el determinismo para explicar la historia. Este estudio queda, sin embargo, en esta tesis aplazado a otras investigaciones.

Aunque no hay tiempo en este primer apartado para profundizar en ello tenemos que aclarar que el franquismo sociológico no es fascista y más que un fenómeno político se trata de una aceptación más o menos ligera de los logros socioproteccionistas del régimen de Franco.

Si bien es verdad que podemos hablar de antifascismo con carácter general aunque cada historia de infancia y juventud matice su carácter individual no hay que olvidar que la socialización primaria<sup>98</sup> también resulta afectada por las exigencias del acopio de conocimiento que debe transmitirse. Se requieren diferentes habilidades en diferentes edades en una sociedad por oposición a otra, o aún en diversos sectores de la misma sociedad. Ciertamente la niñez en un contexto obrero es no del todo coincidente con la infancia de clase media o la socialización primaria de clase alta. De la misma manera podemos considerar diferente la internalización de la sociedad, la identidad y la realidad en la infancia de los niños de la Posguerra<sup>99</sup>, del Pleno-franquismo o de la Transición.

Ahora bien en el fondo la socialización nunca es total, y nunca termina. Así todo, la socialización primaria constituye el mundo de base del sujeto formado por componentes afectivos, cognitivos y normativos.

Pero vayamos a la cuestión planteada de qué entendemos por antifascismo. Empecemos desde el punto de vista cognitivo. Entre todos los elementos que constituyeron el fascismo y a los que se opuso el antifascismo hay uno que quisiéramos destacar por su importancia en los procesos de socialización primaria: el valor concedido a la cultura. Si el fascismo se muestra acultural o incluso antiintelectual, todas las culturas políticas antifascistas van a destacar el carácter liberador de la cultura y la instrucción, valor que es transmitido de adultos a infantes pero considerando una amplia red de tipificaciones anónimas. La estructura social<sup>100</sup> es la suma total de estas tipificaciones y de

---

<sup>98</sup> BERGER y LUCKMANN. Op.cit., p.173.

<sup>99</sup> Es la generación más fuertemente adoctrinada en el discurso oficial y en la memoria institucional. No se les educó, se les adoctrinó.

<sup>100</sup> BERGER y LUCKMANN, op.cit, p.52



las pautas recurrentes de interacción establecidas por intermedio de ellas, es decir, una red de comunicaciones interpersonales “cara a cara”<sup>101</sup>.

Sin embargo las relaciones con los otros no se limitan a experiencias concretas. El grado de interés y el grado de intimidad pueden combinarse para aumentar o disminuir el anonimato de la experiencia.

Berger y Luckmann distinguen entre asociados, contemporáneos, antecesores y sucesores. En la medida que estas tipificaciones se vuelven más anónimas hay más probabilidades de alejarse de la realidad de la vida cotidiana y tener menor presencia en la memoria personal del informante. Pero no siempre ocurre así. La memoria heredada es un mecanismo de relación “in situ” entre transmisor y oyente, la carga emocional del relato puede ser muy alta aunque el protagonista de lo contado sea un ascendiente que no se encuentra entre nosotros porque haya muerto o se encuentre lejos, como lo confirma el testimonio extenso y profundo de Carmen Nielfa. Por lo tanto la ausencia no excluye la vida cotidiana y forma parte muy importante del material con que se teje la memoria.

La generación de posguerra cuenta con una memoria cercana, muy vivencial, hecha en el día a día con un mundo referencial cotidiano, no con demasiada amplitud en categorías anónimas o conjunto de datos con los que elaborar pensamiento de carácter no cotidiano.

En este sentido la generación de la Transición estudiada parece contar con un mundo referencial anónimo, cognitivo-teórico más amplio que las dos generaciones precedentes si bien cuentan con un mundo relacional tal vez también más extenso pero de menor intensidad relacional.

Es interesante estudiar los recursos con que cuenta la memoria para crear pensamiento y estos recursos no son generados en un limbo cultural institucionalizado, sino en el ir y venir por la red social del informante porque es en la estructura social comunicativa donde parece encontrarse la génesis del pensamiento social, de todo pensamiento: memoria social y memoria personal. Ambas son una unidad indivisible, no yuxtapuesta, ni tampoco complementaria sino una realidad de pensamiento para dar sentido a la acción y a la no acción, para imaginar el pasado y construir la utopía, para aprender y para sentir la vida. María Zambrano habla de “razón poética” para explicar esta unidad identidad.

Por lo tanto el antifascismo dejamos de verlo como movimiento de masas marxistas o libertarias para categorizarlo como cultura social, y como tal, productora de signos.

En la narración oral buscamos estos signos, este depósito objetivo de vastas acumulaciones de significado y experiencia.

Nos posicionamos en el complejo mundo de la subjetividad. La subjetividad no es solamente interiorización del mundo social cercano o lejano, no es una simple máquina de categorizar el

---

<sup>101</sup> A pesar de que la historia sea personal no se constriñe, ni puede hacerlo, únicamente a vivencias personales, sino que se abre a la descripción e interpretación del contexto social en que las vivencias personales han sido realidad.

mundo, no es mera aprehensión de sí mismo, no es un conjunto múltiple de identidades, ni menos aún un acopio multiforme de imágenes y conceptos. Sin duda es todo esto y más.

La subjetividad es un enorme complejo libre y creativo. No solamente representa mediante símbolos, palabras o imágenes sino que va más allá de la recreación e innova constantemente significados, conocimiento e instituye realidades que antes no existían. No lo hace en aislamiento sino que necesita un contexto social informante, un mundo exterior emisor de pensamiento, de pautas de acción, de imágenes preferidas.

Sí se puede ser antifascista en un contexto social fascista, aun siendo éste el ámbito de la socialización primaria.

No existe un determinismo unívoco que haga imposible otras opciones pero todo pensamiento se nutre de objetivaciones de la actividad humana aprehendida desde la más tierna infancia. Dicho de otro modo: la psicología siempre presupone una cosmología<sup>102</sup>.

El antifascismo podemos considerarlo como una cosmología política, un marco de referencia que puede incluir aspectos varios desde el mito de la tradición<sup>103</sup> a la amnesia voluntaria, compartida o no, sobre ciertos hechos históricos. Analizar cómo se forma y se transmite esta mirada al mundo de lo político que hemos denominado antifascista es el primer objetivo de esta tesis doctoral como su título mismo indica. Entendemos como génesis un proceso multidimensional de creación de pensamiento como resultado de un sistema complejo, es decir, un sistema dinámico inmerso en un espacio en el que se hallan situados otros sistemas igualmente dinámicos.

Como se ve en este apartado consideramos la teoría de la construcción social de la realidad propuesta por la sociología del conocimiento como válida ya que entiende la realidad humana como realidad construída socialmente aunque creemos que la última construcción la realiza el individuo “a partir de”, no “solamente con...”. La subjetivización de la realidad social no puede olvidar un concepto que nos parece clave: memoria social que, a pesar de su nombre, es una memoria personal, y no colectiva, si bien de procedencia social.

Parte del aparato conceptual utilizado en nuestro análisis de la génesis del antifascismo forma parte de la perspectiva metodológica y terminología de la sociología del conocimiento de Max Sheler, redefinida con gran éxito como muestran las continuas reediciones de “La construcción social de la realidad” por Peter L. Berger y Thomas Luckmann. Ambos se esfuerzan en que las posiciones de Weber y Durkheim pueden combinarse en una teoría amplia de la acción social sin que pierda la

---

<sup>102</sup> BERGER y LUCKMANN, op.cit., p.218.

<sup>103</sup> Al igual que mantiene Ander Gurrutxaga para la producción de la tradición, la producción de pensamiento antifascista es también producto de la compleja interrelación de procesos y mecanismo sociales, tanto del tipo material como simbólicos, ideológicos y políticos. GURRUTXAGA ABAD, Ander. *Transformación del nacionalismo vasco*. Donostia, Aramburu editor., 1996.

lógica interna de ambas. La concepción sociológica de la condición humana es reforzada, además, por el núcleo teórico del pensamiento de Mead y su escuela.

El antifascismo requiere una explicación sistemática de la relación dialéctica entre las realidades estructurales de los testigos y la empresa humana de construir la realidad en la historia. Para estudiar la génesis del pensamiento antifascista debemos analizar el universo simbólico, el imaginario antifascista pero en relación a los procesos sociales de aprendizaje y aprehensión de la realidad. La cultura no es solamente un hecho social como afirma C. Geertz sino que sus orígenes solamente pueden ser sociales. La cultura es un contexto social en su origen y en su final, pero desgraciadamente para los investigadores del tiempo presente la cultura antifascista refugiada, sesgada, cambiada, alterada, dogmatizada a veces, en la mente de nuestros informantes, en su memoria, tras continuos procesos de subjetivación del presente solo puede constar en sus narraciones orales y restos materiales (cartas, libros, cartillas de racionamiento, etc.) lo que nos hace considerar un aspecto básico: ¿Cómo puede perdurar, bajo que formas, la herencia inmaterial de sus primeros años? Las ideas son herencia inmaterial pero ninguna historia de las ideas se efectúa en el aislamiento de la sangre y el sudor de la historia general<sup>104</sup>, menos aún la génesis de esas ideas.

La existencia social en los periodos estudiados establece ciertas pautas biológicas, psíquicas y sociales comunes a todos los niños, como la necesidad de jugar, los descubrimientos joviales del mundo de sus alrededores o la gran importancia del afecto en sus relaciones con padres y madres, y otros adultos, como familiares, vecinos, compañeros y amigos<sup>105</sup>. El universo simbólico antifascista se despliega a partir de esos elementos básicos de la infancia y podemos afirmar que un niño se parece mucho a otro niño a pesar de tener universos simbólicos diferentes, los cuales, nos parece observar, se activan en época más tardía, definiendo las ideologías, una institución que puede ser, y de hecho, en la primera generación antifascista estudiada lo es, solamente inmaterial. Ahora bien los orígenes de esa ideología, aun siendo por contraposición a la norma en su contexto social, se haya en los procesos de socialización primaria y son apuntalados o desmontados en la socialización secundaria.

Ningún niño se autodefine antifascista a los siete años si no es para repetir lo que oye continuamente en casa, pero sí es verdad que el poder de las primeras imágenes, aquellas cargadas de emotividad de momentos biográficos clave, pocas veces son sustituidos de la memoria personal.

Desde este punto de vista la memoria colectiva es, si se nos acepta la expresión, más conveniente. Se adapta con mayor facilidad en su significado y en su estética a los nuevos tiempos. Son

---

<sup>104</sup> Según la profesora Amparo Moreno el pensamiento antifascista es una construcción histórica que va más allá de la ideología.

<sup>105</sup> Es de destacar el sentido del tiempo que se tiene en la infancia, o al menos, el sentido que tiene el adulto del tiempo de su infancia: "En la niñez los días son muy largos y tienes muchas cosas al alcance. A medida que pasa el tiempo puedes hacer menos cosas, los días se acortan". José Manuel Serrat. El País, 29-08-06, p.64. "Las densas y lentas tardes de la infancia" Rosa Montero, El País, 11-08-06, p.50

memorias de consenso y la idea de identidad colectiva presupone un esfuerzo de unidad de acción. Es una memoria más sociológica menos psicológica y no completamente ajena al poder. Necesita puesta en escena bajo los motivos de la conmemoración.

La memoria personal aunque es social en gran parte está más vinculada a la emoción y a los contextos afectivos de la red social primaria. Se muestra menos construida, más aprehendida y guardián de las imágenes más íntimas del individuo. Incluso en contextos de afectividad adulta se juega con la referencia de las seguridades y temores primeros.

La memoria aglutina dos elementos básicos a la hora de identificarse antifascista: un universo simbólico general que proporciona significado a las diferentes vertientes del pensamiento y un orden político legitimado por un orden simbólico más general del poder, libertad y justicia.

En el fondo el orden político no va a ser más que una representación de principios más generales.

Por ejemplo el papel dado a la autoridad varía mucho de los totalitarismos a las democracias. Mostrarse autoritario es representar el mundo de forma dogmática y jerarquizada. El antifascismo comunista aplica el centralismo democrático del Comité Central y el fascismo hace gala de un militarismo no sólo en cuanto a disciplina militar se refiere, sino incluso en lo social.

Factores de una cosmogonía común se desvían luego en la representación de un orden político y viceversa. Es el caso de la mirada liberal del mundo tan distinta a la dinámica colectiva de sindicatos y partidos obreros que confluyen en el antifascismo, al igual que lo hizo el nacionalismo católico vasco.

Nos podemos sentir tentados a buscar relaciones directas entre cosmogonía y orden político<sup>106</sup> pero la relación no es mecánica pasa por la subjetivización, el interesante proceso en que el mundo externo e interno crean pensamiento. A veces confluyen líneas de pensamiento del orden político, y se exterioriza en partidos u otro tipo de asociaciones políticas, pero esto ocurre después, antes ha habido un recorrido inverso de lo interpersonal o lo intrapersonal.

Es cierto que para que un recuerdo sea compartido es necesario un contexto social donde las personas interactúen. La fuente de la experiencia es social en su origen, ocurre en la plaza pública<sup>107</sup>, por ello se necesita analizar el sujeto, desde luego, y la plaza pública.

La historia es siempre social, al igual que lo es la vida humana.

La cultura social de una época y de una capa de esa sociedad va a proporcionar los esquemas cognitivos para acceder a interpretar lo que está sucediendo o bien sucedió o creemos puede suceder.

---

<sup>106</sup> De hecho, el poder político modela las castas identitarias a su antojo y no debemos descuidar la esfera pública como propulsor de identidades y censor de otras, y a veces, como en el totalitarismo franquista, exterminador de toda identidad frente a la dictadura pues en una dictadura no hay oposición, hay resistencia.

<sup>107</sup> GEERTZ, C., *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 199

Podríamos llamar ideología a estos esquemas de significación<sup>108</sup> más conscientemente adoptados no ya en los grupos de pertenencia involuntarios sino en asociaciones libremente aceptadas. Axel Honneth da a entender que “aunque sea un poco problemático hablar del “nacimiento” de una idea o una institución, en los casos de los escritos de Ferguson Hume, Hutcheson y Adam Smith se impone tomarlos como documentos fundacionales de la forma moderna de la amistad, puesto que aquí, por primera vez, se delinea con ánimo sistemático la idea de que además de los lazos familiares hay una segunda forma de realicaciones sociales en la que los sujetos están vinculados sólo por el afecto y la atracción mutua<sup>109</sup> .

---

<sup>108</sup> Para Manheim, la ideología está sustentada por una estructura colectiva, pero el enfoque es particular de individuo y es que los hombres se forjan imágenes radicalmente diferentes de la realidad.

<sup>109</sup> HONNETH, A. Op.cit. p. 180.

## UNIVERSO SIMBÓLICO, IDEOLOGÍA Y UTOPIA.

El universo simbólico no es la ideología. El antifascismo no es estrictamente una ideología. Nosotros lo consideramos un universo simbólico con unas representaciones o imágenes compartidas equidistantes de la cosmogonía social y de las ideas admitidas.

Esta tesis doctoral está a medio camino entre la historia social y la historia de las ideas, entre la sociología durkheimiana y la sociología del conocimiento de Simmel y Shutz, simbólica porque el antifascismo se legitima como una corriente social sin significación política partidista que admite procedencias socialistas, libertarias, liberales, nacionales, comunistas, republicanas de centro e incluso sectores conservadores no fascitizados.

Las cosmogonías<sup>110</sup> son poco reflexivas, están muy unidas al modo de ver las cosas que nos han transmitido o hemos vivido. El universo simbólico reflexionado y teorizado se despliega hacia la ideología si bien ésta no tiene siempre que derivar en la militancia política.

La ideología, al igual que la cultura y la subjetividad es maleable<sup>111</sup>.

Sus dimensiones cambian con la experiencia del protagonista, del testigo que ofrece su testimonio, del informante. En última instancia el proceso de interpretación o de creación de significados depende del relator, de aquél que está narrando su experiencia histórica<sup>112</sup>, y del momento en que lo narra.

Toni Ramoneda considera que “durante lo que llamamos la modernidad, es decir, el periodo comprendido en 1848 y 1968, para definir dos fechas marcadas por la explosión revolucionaria ante un mundo caduco (en su organización social en 1848 y en su sistema de valores en 1968), la política se organizó, a partir sobre todo de la publicación de “La ideología alemana” de Karl Marx, mediante una relación dialéctica entre ideología y utopía.

La primera se refiere a lo que permite a los hombres situarse en sus contextos sociales, económicos y culturales (...) y la segunda a lo que da lugar a la posibilidad de ver más allá de esta sociedad, esto es, de imaginar un no lugar, una no realidad gracias a la cual la política puede alejarse de la mera gestión de lo cotidiano”<sup>113</sup>. Ahora bien la visión del mundo modera la labor de la ideología que en el fondo es, como su nombre indica, una imagen idealizada porque, como muy bien expresa Paul Ricoeur “es siempre mediante una idea, una imagen idealizada de sí mismo, que un grupo se

---

<sup>110</sup> No coinciden cosmología o pensamiento e ideología.

<sup>111</sup> TRIFONAS, P. P., *Barthes y el imperio de los signos*, Barcelona, Gedisa, 2004, p.44

<sup>112</sup> Una “visión de la realidad”, un estilo de pensamiento, una cultura, es en realidad un proceso continuo, un proceso que contiene opciones internas, alternativas y desacuerdos.

<sup>113</sup> RAMONEDA, Toni, *Europa como discurso. Un ensayo sobre democracia real*, Barcelona, RBA, 2014, pp. 30-31.

representa su propia existencia”<sup>114</sup>. Desde este punto de vista y admitiendo la distinción que Toni Ramoneda hace entre territorio político y arena política<sup>115</sup>, la cosmovisión grupal pertenecería a este última mientras que la ideología y la utopía caerían en el radio de acción del primero. En un contexto totalitario como es el caso español en el periodo estudiado el territorio político es inexpugnable, mientras que las arenas políticas de la clandestinidad o del pensamiento resistente en sí mismo adquieren un carácter muy sutil, de significados reclusos en un “ethos” antifascista que hace posible que la cosmovisión sustituya a la ideología en la labor de pensarse el individuo a sí mismo, o representarse la colectividad antifascista su propia existencia. No obstante la cosmogonía no deja de ser representación de lo real si bien a un nivel más cercano a lo propiamente real ya que lo real es pre-discursivo. Ramoneda llega a distinguir la realidad de lo real: “Lo real se distingue de la realidad porque no le podemos dar nombre y, sin embargo, ahí está”<sup>116</sup>.

Ahora bien, la cosmogonía vendría a coincidir con lo que Rorty llama “intención nosotros”, y que va más allá del grupo de socialización primaria donde reside una solidaridad intragrupal cerrada y restrictiva. El nosotros abierto y expansivo supera la solidaridad mecánica de Durkheim, caracterizada por la fusión de la identidad individual y la grupal<sup>117</sup>. El nosotros sospecha de su propio “ethos” en la concepción de Rorty, que viene a ser la del grupo de pertenencia secundario. Sin embargo en una sociedad fascista el ethos primario de los antifascistas se acerca al ethos secundario, compartiendo elementos para la resistencia. La ideología como conjunto de ideas fundamentales que caracteriza el pensamiento de una persona, colectividad o época, de un movimiento cultural, religioso o político<sup>118</sup> se adapta a la formas no institucionales de existencia, pero no por ello deja de ser ideológica, aunque preferimos llamarla cosmogonía para diferenciarla de su existencias como soporte de los mecanismos democráticos donde la ideología es parte de entamados institucionales sólidamente establecidos, como partidos políticos, grupos de opinión, prensa, etc. En el caso del fascismo español la única ideología que podía expresarse como tal era la del poder usurpador, conseguido por la fuerza y negador de todo reconocimiento como interlocutor al no adepto al régimen.

En cierta forma Gombrich tiene razón cuando considera que los artistas no pintan lo que ven, sino lo que saben. Podríamos trasladar esta misma perspectiva y proponer que el individuo no relata lo que

---

<sup>114</sup> *Ibidem*, p. 32.

<sup>115</sup> *Ibidem* p. 29 “Un territorio político, explica André Gosselin, está compuesto por las instituciones así como por las reglas y normas que guían la acción de quienes participan en ellas, pero que permanecen invisibles, mientras que en las arenas de la política es donde estas normas y reglas adquieren una visibilidad que nos permiten discutirlos, rebatirlos o aceptarlos. Estas arenas pueden ser los medios de comunicación, los bares, los mercados, las redes sociales o cualquier otro lugar de socialización.

<sup>116</sup> *Ibidem* p. 35.

<sup>117</sup> BELLO REGUERA, Gabriel. *La construcción ética del otro*. Oviedo, Ediciones Nobel, 1997, p. 185

<sup>118</sup> Primera acepción del diccionario de la Real Academia de la Lengua.

a visto sino lo que sabe. ¿Y qué sabe? Sabe sus esquemas cognitivos compuestos de categorías, que aunque vagas y flexibles nos ayudan a discernir nuestras impresiones<sup>119</sup>.

Y en la composición de estos esquemas contribuyen los códigos propuestos por las ideologías. En el fondo la ideología es un sistema simplificado que incluye categorizaciones del mundo social de gran valor movilizador.

La ideología tiene que ver con el carácter de la acción humana que está dada, estructurada e integrada por sistemas simbólicos. Ricoeur<sup>120</sup> llega a decir que la conjunción de ideología y utopía tipifica la imaginación social y cultural y es que la imaginación social es parte constitutiva de la realidad social. Decía Manuel Tuñón de Lara que el pasado es la dimensión oscura que la historia va haciendo comprensible. Cierto, pero habría que añadir que las lecturas que se hacen del pasado, las historias que se construyen en su nombre, son parte de la imaginación social, híbrida, mixta y compuesta de objetividad, intersubjetividad y subjetividad.

Luis Althusser ve en la ideología la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia. Sería también un conjunto de representaciones, pero también prácticas y comportamientos conscientes e inconscientes.

Claro está que ideología e imaginación no coinciden. Para Nabokov<sup>121</sup> la imaginación es una forma de memoria<sup>122</sup>. La imagen depende del poder de asociación, y la asociación está dada e impulsada por la memoria. Tanto la memoria como la imaginación son negaciones del tiempo.

La “mirada al mundo”, concepto muy interesante en esta tesis es explicada así por Nabokov: “Las piezas del mundo significan distintas cosas según quien las mire o las toque o las mueva: traman combinaciones únicas, a merced de infinitos y seguros azares. La maravilla es que todo es singular y el único número es el número uno”. Eugenio Trias diferencia la conciencia épica o conciencia común, de la conciencia ética que sobreviene en el ámbito personal y singular de la experiencia. Respecto a la épica, dice el autor, es el “daímon” común, eso que los románticos llamaban “genio del pueblo”, o espíritu popular. En esta tesis doctoral se rechaza por evanescente este concepto de “genio del pueblo”, así como el de “subconsciente colectivo”<sup>123</sup>. “La realidad -continúa diciendo- es un asunto muy significativo. Sólo puedo definirla como una suerte de acumulación gradual de información. Nunca puede uno acercarse lo suficiente porque la realidad es una sucesión infinita de pasos, de niveles de percepción, de falsos sondeos, por ende, inextinguible, inalcanzable.

---

<sup>119</sup> “La unidad de sentido y mundo es muy explícita en la teoría de los sistemas sociales de Luhman y constituye uno de sus núcleos temáticos centrales.

<sup>120</sup> RICOEUR, Paul, *Ideología y utopía*, Barcelona, Gedisa, 1997.

<sup>121</sup> La expresa así en la reunión de entrevistas “Opiniones contundentes”

<sup>122</sup> El conjunto de imágenes almacenadas sin más a veces, reorganizadas otras, adulteradas, en ocasiones por la ideología y recreadas desde el pensamiento utópico, otras tantas convergen en el cosmos imaginario del individuo, social y personal a la vez.

<sup>123</sup> TRIAS, E. Op.cit., p.252.



Ortega y Gasset al analizar el acto personal<sup>124</sup> remarca de igual forma la subjetividad de todo acto: “(...) el acto personal no es sino el que “hago yo por mí mismo y en vista de mis propios fines por lo que lo personal se nos aparece como creación individual que nace de la voluntad de su autor. Y el “mundo<sup>125</sup> es el repertorio de nuestras posibilidades vitales, lo que podemos ser, nuestra potencialidad vital.

A pesar de todo, las formas de subjetividad organizada aunque sólo sea por formas de decisión e imaginación compartida, o bien entendida como “subjetividad acumulada”, mentalidad o memoria colectiva o bajo el enorme poder explicativo de lo que representa el concepto de intersubjetividad<sup>126</sup> nos sitúan ante un espacio diferente a la hora de interpretar el relato histórico que un protagonista o testigo nos ofrece.

La identidad cultural<sup>127</sup> tiene que ver con las normas de conducta y los valores que orientan el comportamiento de las personas en su relación con los demás. Pero las normas y los valores no determinan de forma matemática el comportamiento individual, sino que funcionan más bien a modo de referencia.

Por lo tanto el antifascismo tendrá tantos matices como antifascistas haya, sin contar la constante evolución que cada individuo experimenta. Sin embargo, sí es un marco de referencia sólido y claro y realiza un efecto de llamada al grupo.

La idea de grupo -según Turner<sup>128</sup> implica que los individuos se perciban a sí mismos como miembros de la misma categoría social o compartan una identificación social de sí mismos.

Hay una imagen social del grupo y esta imagen de identidad es particular de cada grupo y de cada periodo histórico, añadimos nosotros.

El antifascismo puede ser un universo simbólico que incluye imágenes, ideologías, memorias y utopías compartidas por un grupo o simplemente conjunto de individuos, puede entenderse como una cosmogonía, una mirada al mundo social, puede interpretarse como una cultura o conjunto de culturas políticas<sup>129</sup> o ser analizada como un amplio espectro donde confluyen identidad y redes

---

<sup>124</sup> FERREIRO LAVEDAN, María Isabel, *La teoría social de Ortega y Gasset: los usos*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2005, p.60-61.

<sup>125</sup> ORTEGA Y GASSET. *La rebelión de las masas*, Madrid, Alianza Editorial, p.

<sup>126</sup> PASSERINI, Luisa. *Memoria y utopía*, Valencia, PUV, 2006, p.14

<sup>127</sup> DEL OLMO INTADO, Margarita y HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, Caridad, *Identidad y educación. Una perspectiva teórica*, en *Iber Didáctica de las Ciencias Sociales. Geografía e Historia* nº 47, p.9

<sup>128</sup> TURNER. *Redescubrir el grupo social*. Morata, Madrid, 1990. Según la teoría de Turner el endogrupo por el hecho de serlo actúa de manera, digamos centripeta hacia dentro manteniendo la cohesión social de sus miembros oponiéndose activamente al exogrupo como algo amenazante. Esto puede explicar, por ejemplo la furia reaccionaria de ciertos sectores al paso de la compañía lorquiana de La Barraca por los pueblos de España, proyecto cultural itinerante de la República que encendía los ánimos de los sectores más ultramontanos.

<sup>129</sup> La gran fragmentación del antifascismo en distintas culturas políticas anteriores a él causó divisiones durante la guerra y roces cuando ésta terminó: “Los republicanos ayudaron a los republicanos, los socialistas a los socialistas, los anarquistas a los anarquistas, los nacionalistas a los nacionalistas, los comunistas a los comunistas. Pero nadie se ocupó de los militares

sociales o concebirse como un espacio semiótico en continua reestructuración al modo en que Lotman lo definió como semiosfera. Puede ser enfocado desde muchos ángulos, pero si algo es el antifascismo, es historia, movimiento social-político histórico, es decir, materializado en una época histórica y definido por ella y viceversa.

El antifascismo como tal no pudo existir, por ejemplo, en el siglo XVIII, entre otras cosas porque el fascismo no existía. Las realidades políticas se configuran cuando son posibles o al menos cuando no son imposibles y al hacerse posibles definen el entorno de posibilidades de pensamiento político explícito con que cuenta el ciudadano, lo que no impide buscar su gestación en épocas anteriores.

Una “visión de la realidad” como la que el antifascismo propone exige no sólo un análisis de los procesos intelectuales sino también conviene detenerse en los procesos afectivos, pero todo ello con una marcada historicidad.

El antifascismo puede ser definido como una “mirada al mundo sociopolítico” en una época histórica determinada, que tiene sus raíces en los albores de la Revolución Industrial.

Aunque desde la filosofía social y la antropología cultural podríamos considerar el antifascismo como corriente filosófica que atraviesa varias épocas o como cierta institución en torno a un pensamiento sociopolítico amplio y duradero, como historiadores ubicamos el antifascismo como un fruto histórico concreto. Para nosotros su historicidad, con lo que este término específico significa, queda fuera de toda duda.

Su configuración como tal no puede adelantarse a la institucionalización más o menos clara del fascismo histórico (no coincide con régimen dictatorial o autoritarismo, militarismo o totalitarismo), si bien su génesis fue lenta durante el largo siglo XIX (1789-1914). Bernstein considera, en este sentido, que una cultura política surge de “las soluciones aportadas a una sociedad frente a los grandes problemas y a las grandes crisis de su historia”. Debido a que son “audaces e innovadoras” tardan en imponerse hasta convertirse en una cultura política normativa”. Los impresos, en general, y la prensa periódica, en particular, fueron el canal fundamental de socialización de esas culturas, sobre todo de la cultura liberal, más proclive en principio a su utilización, sobre todo en los primeros momentos (la antiliberal se verá precisada a hacerlo como reacción). Como indica Bernstein en una cultura política subyacen unas raíces filosóficas que traducen una concepción del mundo y de su evolución, del hombre y la sociedad”<sup>130</sup>. El fascismo histórico tiene un principio y un final, a pesar de existir epígonos de derecha ultrafascista, cuyo análisis nos llevaría tiempo, donde

---

profesionales y muchos menos de los parias que nada tenían y que sin embargo habían peleado en las trincheras hasta el final. JOSE A. Rojo, nieto de Vicente Rojo, “Rojo el estratega de la República” en “La aventura de la Historia”.

<sup>130</sup> CABRERA, Miguel Angel; PRO, Juan, *La creación de las culturas políticas modernas 1808-1833*, Marcial Pons Ediciones, Madrid, 2014.

confluyen elementos de un imaginario común con los del fascismo histórico pero donde cuesta encontrar lo que Horkheimer y Adorno denominaron perversión de la Ilustración en razón instrumental, identificadora y cosificadora<sup>131</sup>

Es por lo tanto el nazismo y su fruto directo, el exterminio, no una consecuencia del pensamiento conservador contrailustrado, de raíz conservadora sino que la experiencia de la barbarie es en origen una desviación de la Ilustración que ignora u olvida su propia dialéctica.

El antifascismo no ha sido estudiado con cierta identidad desde el pensamiento filosófico que implica. No ha sido categoría de análisis más allá de ciertas características sociales y políticas.

La historicidad del antifascismo no niega sus raíces filosóficas que van más allá de sus representaciones ideológicas.

La modernidad había supuesto poner en tela de juicio el orden natural de las cosas y de la sociedad. A partir de la Revolución Francesa y la Revolución Norteamericana la idea de ciudadano y el concepto de república supone una alteración de las ideas sobre el gobierno de los hombres que no podemos ignorar. Chartier<sup>132</sup> ha estudiado la génesis del espacio público que trajo este enorme cambio cultural.

Por otra parte la Revolución Industrial cambió radicalmente el imaginario colectivo de los grupos humanos que ayudados por la obra teórica de los científicos sociales, utópicos y materialistas fueron capaces de imaginar una acción social en pro de un futuro, también imaginado colectivamente, más fraterno, más libre y más igualitario<sup>133</sup>.

El hacinamiento en las fábricas, en las colonias fabriles o en poblados industriales activó un cambio en la forma de verse patronos y obreros. El pensamiento hegeliano tras la adaptación de Karl Marx y F. Engels a la realidad social hizo posible un nuevo concepto de revolución social basada en la dialéctica o movilidad de la realidad al concebirse ésta como construcción histórica que puede ser alterada ya que no es fruto de Dios sino de los hombres.

Seguramente la Revolución de 1848 en Francia o La Comuna de París de 1871 tenían elementos comunes con el antifascismo pero sería anacrónica una comparación tal.

---

<sup>131</sup> HORKHEIMER, Max y ADORNO, Theodor W. *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 2004. Para Jordi Gracia el fascismo es una toxina irracionalista. JORDI GRACIA. *La resistencia silenciosa. Fascismo y cultura en España*, Barcelona, Anagrama, 2004, p.15. Nietzsche permaneció ambivalente ante la Ilustración, será el movimiento romántico y sus propuestas de retorno la comunidad natural el que represente una concepción más irracionalista y pre-moderna. Nietzsche más que irracionalista es contrarracionalista. Su vitalismo es de un orden posanimista y posracionalista. Para Horkheimer y Adorno el “irracionalismo es deducido de la esencia de la propia razón dominante y del mundo hecho a su imagen.

<sup>132</sup> CHARTIER, Roger. *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución Francesa*, Barcelona, Gedisa, 2003. Pone de relieve la compleja coincidencia de dos evoluciones: la paulatina pérdida de la credibilidad de los poderes tradicionales y la aparición de una nueva concepción ciudadana que iba madurando con la extensión de la alfabetización, la lectura y la cultura popular. Santós Juliá expresa la diferencia ente pueblo y ciudadanía así: “(...) en todas las transiciones a la democracia es obligado que cuando los ciudadanos irrumpen en escena, el pueblo comienza a hacer mutis” en Babelia, 26-03-06.

<sup>133</sup> BAROJA, Pío. *Miseras de la guerra*. Madrid, Caro Raggio Editor, 2006, p. 90

La Ilustración instauro el concepto de razón<sup>134</sup> en su centro y los valores que van ligados a ella que, en expresión de Kant, son del “mayor interés<sup>135</sup>” para la humanidad: la libertad, la justicia, la solidaridad.

El antifascismo es una forma de pensar lo social y lo político ilustrada. Pertenece a la modernidad y corre sus riesgos. Como la Ilustración, el liberalismo, el fascismo y el materialismo histórico desprecian la tradición. En esencia son ateos<sup>136</sup>, agnósticos y laicos. El franquismo es nacionalcatólico y en esto se diferencia del fascismo más radical.

La tradición representa el miedo y el estancamiento y “la Ilustración –como bien expresan Horkheimer y Adorno<sup>137</sup>- (...) ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores”. Más adelante dicen: “Sin embargo, la credulidad, la aversión frente a la duda, la precipitación en las respuestas, la pedantería cultural, el temor a contradecir (cuanto más politizados están los informantes más se observa el temor a contradecirse que experimentan), la falta de objetividad, la indolencia en las propias investigaciones, el fetichismo verbal, el quedarse en conocimientos parciales: todas estas actitudes y otras semejantes han impedido el feliz matrimonio del entendimiento humano con la naturaleza de las cosas, y, en su lugar, lo han ligado a conceptos varios y experimentos sin plan”.

Parecía increíble que la Ilustración, pudiera derivar en totalitarismo pero según Horkheimer y Adorno la filosofía negativa de la historia<sup>138</sup> está ya en las fuentes del pensamiento occidental. Horkheimer ve en el fascismo no tanto la culminación del capitalismo monopolista (y por tanto del liberalismo), sino más bien un estado tendencialmente nuevo, en la medida en que en él el principio del dominio se desliga de la esfera económica y se impone directamente<sup>139</sup>.

---

<sup>134</sup> El despotismo de la razón degenera en “El que no está conmigo está contra mí”, el viejo intento del monoteísmo en versión “culto a la razón despótica” de los autoritarismos de uno y otro signo. Pío Baroja llega a afirmar: “Se comprende que el comunismo tiende a tomar un aire religioso. BAROJA, Pío. Op. cit., p.90

<sup>135</sup> Citado en HORKHEIMER, Max y ADORNO, Theodor W. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid, Trotta, 2004, sobre I. Kant, *Crítica de la Razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1988.

<sup>136</sup> La propaganda fascista se esforzó en borrar a todos los católicos que habían defendido la República, pero había muchos católicos entre los antifascistas y no sólo en el nacionalismo vasco y Pío Baroja llega a decir: “Aquí sigue siendo católico todo el mundo, desde el arzobispo de Toledo hasta el último radical”. Op.cit., p. 54 y como también dijo Dora Maar, amante de Picasso, sobre el genio: “Como todos los españoles, Picasso era a la vez anarquista y creyente”.

<sup>137</sup> HORKHEIMER y ADORNO. Con estas palabras dan inicio a un libro que consideramos fundamental en el análisis del pensamiento ilustrado y su deriva en el siglo XX en el mesianismo y el asesinato de la divergencia, la ausencia total de alteridad. El sueño de la razón produce monstruos y el delirio de la razón asegura el retorno a la barbarie mediante la intransigencia y la crueldad.

<sup>138</sup> Walter Benjamín enunció sus conocidas tesis sobre la historia desde un materialismo histórico teñido de teología y mesianismo. Querremos destacar aquí sus momentos más llamativos: la partida de ajedrez del autómatas y el enano, el ángel de la historia, el huracán del progreso y la catástrofe que deja: un montón de ruinas y cadáveres que roza el cielo; la historia de los vencedores, la memoria redentora de los vencidos; la complicidad entre cultura y barbarie, progreso y fascismo, materialismo histórico y teología, entre política, religión y mesianismo. Es la historia como catástrofe, como historia natural, el progreso como regreso.

<sup>139</sup> El principio de dominio es para Hanna Arendt el terror, que es el criterio orientador de la acción en los totalitarismos. El terror, dice, es la realización de la ley del movimiento de la humanidad sin tropezar con ninguna acción espontánea. Los mismos dominadores no afirman ser justos o sabios, sino sólo que ejecutan leyes históricas o naturales; no aplican leyes, sino

Horkheimer y Adorno aceptan el diagnóstico de Weber: la modernidad, la Ilustración, es un proceso progresivo e irreversible de racionalización de todas las esferas de la vida social, proceso que comporta, a la vez, la progresiva funcionalización e instrumentalización de la razón, con la consiguiente pérdida de sentido y libertad. La lógica de la dialéctica histórica se impone, sin posibilidad de resistencia, en dirección a la barbarie por la unión de razón y dominio.

Si el fascismo y el antifascismo los consideramos movimientos modernos debemos considerarlos en términos de industrialización, urbanización, secularización y racionalización<sup>140</sup>.

Someter la economía a la política es un aspecto que tentó al fascismo. “Ante todo el fascismo era moderno –continúa Payne- pese a su elevado nivel de cultura guerrera arcaica o anacrónica. Su principal preocupación no yacía ni en lo anti-moderno ni en la modernización en sí, pues promovió numerosos y nuevos aspectos modernizadores en tanto luchaba contra otros o pugnaba por reajustarlos. Ahora bien su interés por la sociedad tradicional agraria y pre-industrial, a diferencia del franquismo, era sólo táctica y temporal”.

Todas las ideas políticas y sociales de Hitler tenían su origen en variaciones de la Ilustración del siglo XVIII: la rebelión contra la cultura tradicional en nombre de un secularismo revolucionario.

El franquismo<sup>141</sup> en esto era diferente, y el antifascismo ibérico fue una lucha más contra la contrailustración, contra el mundo tradicional asumido en la ignorancia y la obediencia, contra lo pre-moderno que un combate contra la “revolución fascista”, que como tal aquí no existió, sino un autoritarismo de cuño militar y confesional que contó con el apoyo de las derechas más tradicionales y caciquiles.

El antifascismo marxista y anarcosindicalista definirá su propuesta para el desarrollo económico mediante las colectivizaciones de tierras y fábricas.

Pero hay aspectos del periodo histórico antifascista comunes a otras culturas políticas como la adhesión grupal, la cultura de la violencia, maniqueísmo<sup>142</sup> político y cierta coincidencia entre grupos de pertenencia y asociaciones políticas como sindicatos y partidos en un contexto de sociedad de masas.

---

que ejecutan un movimiento conforme a su ley inherente. Franco en su testamento sólo se muestra responsable ante Dios y ante la historia, en ello está resumido el principal principio totalitario.

<sup>140</sup> PAYNE, Stanley G. *Historia el fascismo*. Madrid, Planeta, 1995, p.598

<sup>141</sup> La revolución fascista histórica con presupuestos ilustrados si bien antiliberales podemos darla por finalizada en 1945 con la derrota nazi. Hoy en día el término puede utilizarse sin este rigor histórico. Es curioso que el expresidente de los Estados Unidos G. Bush la haya utilizado para designar al islamismo radical violento: “Estamos en guerra contra fascistas islámicos” en *El País* 11-08-2006, p.1

<sup>142</sup> El maniqueísmo no sólo puede considerarse la tendencia a mantener posturas extremas, sin puntos intermedios sino también el creer a pies juntillas, que como dice Jordi Garcia es al manera más abyeta de intentar comprender nada. GRACIA; Jordi. *Historias de la buena memoria*. *El País* 18-07-2006, p. 15, artículo de opinión.

Ortega ya había dicho en 1929 que el hecho más importante de nuestro tiempo era el advenimiento de las masas al pleno poderío social, e independientemente de la visión reaccionaria de Ortega es en este contexto donde el antifascismo histórico puede y debe ser estudiado.

El tiempo de masas es un tiempo de homogeneidad, estereotipos y repeticiones. Pero a nuestro entender el surgimiento del hombre-masa, un tipo de hombre hermético, hecho de prisa, montado nada más que sobre unas cuantas y pobres abstracciones hay que buscarlo en los procesos de urbanización e industrialización donde el marco de convivencia se amplía en número de personas por lugar de forma inusual. Si como dice Ortega la sociedad se produce automáticamente por el simple hecho de la convivencia el tipo de sociedad estará relacionado con las modalidades de convivencia y sociabilidad que transitan por las redes sociales de los individuos.

La convivencia en condiciones sociales precarias y de hacinamiento construye una realidad grupal poco definida pero bastante homogénea en su acción pública: la muchedumbre. Susan Buck Morss argumenta que “la acción colectiva autoconsciente nos inspira precisamente porque evidencia la posibilidad humana de que los intereses personales queden superados en el seno del bien colectivo”<sup>143</sup>.

No es la primera vez que irrumpe en la historia pero sí adquiere en el siglo XX una identidad más permanente: “La masa en rebeldía<sup>144</sup> ha perdido toda capacidad de religión y conocimiento. No puede tener dentro más que política, una política exorbitada, frenética, fuera de sí<sup>145</sup>. (...) La política vacía al hombre de soledad e intimidad, y por eso es la predicación del politicismo integral una de las técnicas que se usan para socializarlo”.

Corresponde al “espíritu de los tiempos” la instalación de la muchedumbre en los lugares preferentes de la sociedad pero “el espíritu de los tiempos” no es más que el conjunto de posibilidades reales de hacer historia en el espacio íntimo y en el espacio público con que se cuenta en un determinado momento.

Si bien la masa en rebeldía –como decía Ortega- estalla en el espacio público en la primera mitad del siglo XX habrá un largo paréntesis de dos generaciones hasta un nuevo estallido en la Transición. Pero la realidad del hombre-masa va a continuar con escasa visibilidad en el espacio público por la atroz represión de la dictadura, descontando el fenómeno del consumo, las algaradas del régimen y las protestas obreras y estudiantiles sobre todo a partir del plenofranquismo.

---

<sup>143</sup> ZIZEK, S. (ed.) Op.cit.,p.87.

<sup>144</sup> ORTEGA Y GASSET. *La rebelión de las masas*. Madrid, Alianza Editorial, 19--. Podemos criticar aspectos de la teoría social de Ortega pero parece incuestionable el valor adquirido por las masas durante el primer tercio del siglo XX. El hacinamiento del proletariado lo podemos documentar antes, pero la dirección política social y sindical que adquiere en el periodo citado es fundamental a la hora de historiar el antifascismo.

<sup>145</sup> La cultura de la violencia no parece depender tanto ni de la muchedumbre ni de la ideología (a excepción de la ideología fascista donde la violencia es un valor) sino más bien de la llamada cólera ideológica, concepto interesante que puede explicar la actuación violenta de las izquierdas en periodos determinados de la historia.

En rigor, la masa<sup>146</sup> puede definirse, como hecho psicológico, sin necesidad de esperar a que aparezcan los individuos en aglomeración. El antifascismo a excepción de republicanos moderados, nacionalistas de derechas y liberales va a tender a la acción directa con cierta resolución a imponer opiniones y a acabar con las discusiones. Las ideologías se cierran sobre sí mismas y permiten escaso margen de crítica apremiadas por lo urgente del momento histórico

La ideología<sup>147</sup> no es sólo un fenómeno psicológico relativo a los individuos, ya no es una deformación como la mentira, en un sentido moral, o como el error en un sentido epistemológico. La ideología es la estructura total del espíritu característico de una formación histórica concreta, incluso de una clase. La concepción total incluye toda una visión del mundo y está sustentada por una estructura colectiva<sup>148</sup>.

Mannheim añade: “Como quiera que el hombre es una criatura que vive primariamente en la historia y en la sociedad, la “existencia” que lo rodea nunca es “existencia como tal”, sino que es siempre una forma histórica concreta de existencia social.

Para el sociólogo, “existencia” es lo “concretamente efectivo”, es decir, un orden social en funcionamiento, que no existe sólo en la imaginación de ciertos individuos, sino que es un orden de conformidad con el cual las personas realmente obran”

La “mirada al mundo antifascista” posee una compleja estructura donde la cultura material, las relaciones sociales, las actitudes éticas, el lenguaje, las instituciones humanas, el arte, la religión, las actitudes racionales y los estados afectivos se entrelazan en un todo complejo situado, como no podría ser de otra manera, en la arena de la historia, es decir, del acontecer humano.

La metavisión hegeliana se impone en nuestro análisis de la historicidad del antifascismo.

La estrategia hegeliana tiende a dejarnos con mundos que no son granulares, atómicos, sino por el contrario, son profundamente interdependientes, están íntimamente entretejidos con un gran sentido de unidad y también penetrados por una “significación<sup>149</sup>”, los elementos inconexos tienen una significación los unos para los otros, puesto que influyen en su suerte y en los planes más amplios

---

<sup>146</sup> El antropólogo Manuel Delgado rompe con esta postura teorizada inicialmente por Le Bon, Tarde y Freud popularizada luego por Ortega y Gasset y que de hecho, Burke o Taine ya habían aplicado a sus interpretaciones de la Revolución francesa. Este punto de vista no está ausente de Pío Baroja en “Miserias de la guerra”. Para Delgado se trata de afinidades electivas que permiten a numerosas personas hasta entonces desconocidas entre sí fusionarse con un solo fin, soldados por vínculos de integración que son a un mismo tiempo culturales, normativos, psicológicos, comunicativos y práctico-funcionales, y que resultan tan extraordinariamente poderosos como efímeros. DELGADO, Manuel. *Luces iconoclastas*. Barcelona, Ariel, 2002, p.13.

<sup>147</sup> RICOEUR, Paul. *Ideología y utopía*. Barcelona, 1997, pp.193-194

<sup>148</sup> De una estructura colectiva pueden surgir propuestas diversas, por ejemplo, dentro de la reacción aparecen agrupaciones pre-modernas que hacen hincapié en conservar uno u otro elemento de la sociedad tradicional así como el Carlismo dirigido por Fal Conde, Renovación Española de Calvo Sotelo, los agrarios capitaneados por José Martínez Velasco o Acción Popular de Gil Robles. La tradición significaba para ellos, en palabras de Chiapusso, perfección y sabiduría.

<sup>149</sup> Por ejemplo, a juicio de Hannah Arendt el totalitarismo moderno se distingue de las tiranías clásicas en su uso del terror. Mientras que en éstas se utiliza como un simple medio para mantener el poder, en la modernidad se justifica como una necesidad para ser poder.

de que forma parte. Elementos de la configuración, como por ejemplo las acciones, son lo que son en virtud de lo que significan para los agentes que la realizan, en lugar de ser rasgos meramente exteriores. La “significación entra en juego por lo menos dos veces, como la significación dada por el observador y previamente por los participantes, y cada una de ellas es legítima, además de estar conectada la una con la otra. La relación que guarda la teoría con los hechos es más personal e íntima. La teoría confiere vida, legitimidad y vigor al hecho, no es ajena a él, ni es un resumen taquigráfico de él. La teoría anima las configuraciones, no las abrevia ni las codifica. Los datos se gozan en el lugar que ocupan en la estructura teórica... positivamente se resuelven en ella. Aquí las teorías no son técnicas ni están extraídas del mismo depósito infinito: son inteligibles para los actores, son finitas en cuanto a su número, figuran en la lista de las “dramatis personae” y sus confrontaciones y compromisos son una parte esencial de la trama. Son cualquier cosa antes que moralmente neutras y la actitud que un personaje humano adopta frente a ellas modifica profundamente la identidad de ese ser humano: la elección de la teoría no es más que un aspecto de la elección del sí mismo y del estilo de vida. El territorio neutral de esta clase de visión es por supuesto la historia y la sociedad, pero sin llegar a concepciones cerradas de la persona, tipo el “Homo sovieticus” del que escribe Svetlana Alexievich, premio novel de liberatura 2015. Si tal concepto puede valer para proyectos totalitarios no es pertinente para el antifascismo abierto y plural, si bien con rasgos comunes entre sus miembros. Svetlane Alexievich escribe al respecto: “era socialismo y era sencillamente nuestra vida. En aquella época hablábamos poco de ello. Pero ahora que el mundo ha cambiado de manera irreversible, a todos les interesa esa vida nuestra que, da lo mismo cómo fuera, era la nuestra. Escribo, recojo las briznas, las migajas de la historia del socialismo “doméstico”, “interior”, la manera en que vivía dentro del alma de la gente. Siempre me ha atraído ese pequeño espacio: “el ser humano”. En realidad es allí donde todo ocurre (...) Ahora vivimos en estados diferentes, hablamos en lenguas distintas, pero somos inconfundibles. ¡Nos reconocemos enseguida! Todos nosotros personas del socialismo nos parecemos al resto de la gente y no nos parecemos, tenemos un vocabulario propio, nuestras visiones del bien y del mal, de los héroes y de los mártires. Tenemos una relación particular con la muerte”<sup>150</sup>.

En el fondo toda visión dentro de la cual vive una comunidad es una visión primaria, cruda, no refinada, en bruto.

Existe una segunda visión filosóficamente destilada, elaborada, procesada, sistematizada frente a la duda, frente a la conciencia del problema de la diversidad de visiones y frente a la necesidad de justificar la elección hecha entre tales visiones.

---

<sup>150</sup> El Mundo, 9-10-2015, pp.39-40-41.



En el estudio detenido de los testimonios de los informantes tenemos que afrontar esta segunda visión porque el relato es en sí una versión elaborada de la historia personal, se cuente a otros o no.

Hay sin embargo elementos no estructurales que definen esta historicidad del antifascismo y sobre los que pocas veces se ha vuelto la mirada: ¿La cercanía de las fuentes ideológicas hasta que punto incrementó la adhesión grupal en torno a esa ideología?

No podemos olvidar que Lenin fue contemporáneo de la generación de la guerra y que Trotsky aún vivía durante y después de la Guerra Civil española. Hitler y Mussolini aparecían a diario en los periódicos de la época y las menciones a Marx y a Engels eran rutinarias en la prensa obrera. No se trataba de un aprendizaje político de círculos de cierto nivel, sino que eran parte de los discursos cotidianos escuchados en las Casas del Pueblo, en los mítines obreros, en el sindicato o en la barbería.

Las generaciones posteriores tienen una relación distinta. “Camarada” será una imagen más que una persona concreta. Cuando pasamos de un nivel de convivencia real a una representación de ella un cambio se produce y la memoria experiencial se torna memoria heredada con el correspondiente riesgo de deslizamiento hacia la épica: el mito. No solo se reproduce lo vivido por el transmisor sino la carga emocional con que cuenta su historia.

La construcción de oyente quiere ser fiel al narrador pero sus imágenes son recreaciones personales y presentes de una realidad no vivida. Pero eso es lo que hace interesante las transmisiones.

Se quiere trasladar un hecho vivido de la mente (memoria) del narrador y lo que se hace es impulsar un proceso de recreación personal de ese hecho donde va a contar, no sólo las pretendidas imágenes comunicadas, sino todo el repertorio de imágenes con otra cuestión a plantear. ¿Hasta que punto la adhesión grupal responde a un mensaje de unidad “Proletarios de todo el mundo, uníos” más que al hábito adquirido en distintas facetas de la vida obrera: fábrica, taberna, vecindario donde todo se hacía con o en presencia de otros? Cuando Pío Baroja dice<sup>151</sup>: “Ha sido un descubrimiento de comunistas y fascistas el de que hay que tratar a la gente como a una manada, a los hombres como a reclutas, gañanes, mozos de café y taberna o mancebos de peluquería a las mujeres como a cupletistas, vendedoras de periódicos o cerilleras. Es probable que así se acierte en muchos casos, pero es un acierto perjudicial que borra el modelo que se quiere alcanzar y que por lo tanto no sirve”, está describiendo las formas que la agitación política adquiriría.

Estos procesos se contextualizan en la cultura de la violencia que siempre es protagonizada por la horda, que como afirman Horkheimer y Adorno<sup>152</sup> “La unidad del colectivo manipulado consiste en

---

<sup>151</sup> BAROJA, Pío. *Misericordias de la guerra*. Madrid, Editorial Caro Raggio, 2006.

<sup>152</sup> Op. cit., p.68

la negación de cada individuo singular<sup>153</sup>, es un sarcasmo para la sociedad que podría convertirlo realmente en un individuo. La horda, cuyo nombre reaparece sin duda en la organización de las juventudes hitlerianas, no es una recaída en la antigua barbarie, sino el triunfo de la igualdad represiva, la evolución de la igualdad ante el derecho, hasta la negación del derecho mediante la igualdad”.

En estos procesos las culturas políticas antifascistas al igual que el falangismo<sup>154</sup> y el carlismo requetó confirieron un papel muy exiguo, casi nulo, a la soledad y a la intimidad en la formación del militante. Bajo la dominadora perspectiva de lealtad de clase, de flechas falangistas o cruzados por España se abre una férrea lógica discursiva cuyas ideas universales hacen sustituibles a sus seguidores, repetibles unos por otros quedando disueltas las cualidades en el pensamiento. Es el triunfo de la razón instrumental ilustrada que reduce la historia a hechos y las cosas a materia.

Lo que importa<sup>155</sup> no es aquella satisfacción de lo que los hombres llaman verdad, sino la operación, el procedimiento eficaz. Es la claudicación del derecho a la subjetividad, por otra parte, poco ejercido en el espacio público y semipúblico, por las condiciones sociales en las que se vivía y convivía.

La burguesía liberal y los que ejercían trabajos liberales como médicos, intelectuales y artistas, si bien no siempre, no fueron arrastrados por estos procesos gregarios de comparsas aunque Pío Baroja expresa lo contrario en más de una ocasión: “Durante la República se exacerbó el entusiasmo por las comparsas. Antes no había habido comparsas más que en Carnaval, como afirmaba Larra. Aparecieron comparsas socialistas que iban en Madrid en formación a El Pardo y a la Casa de Campo, y volvían cantando. Los maestros de escuela llevaban también a los chicos los días de fiesta formados, lo mismo que los curas profesores a los seminaristas, probablemente para que tuvieran una idea desesperada y aburrida de la infancia”.

El derecho de los grupos se antepuso al derecho de los individuos e incluso el anarquismo que hacía gala de pensamiento libertario experimentó una tendencia a la manifestación y al desfile que al menos, puede parecer contrastar a la organización con el espíritu ácrata de los primeros escritos de esta corriente política<sup>156</sup>.

---

<sup>153</sup> Sin embargo la horda no sólo es fruto de los instintos antihumanistas, antiliberales, antiindividualistas y anticulturales, sino que el hombre-masa aparece como un anhelo que barrera las identificaciones con tipos específicos o funciones determinadas dentro de la sociedad. Los movimientos totalitarios son organizaciones de masa de individuos atomizados y aislados. ARENT, H. Op. cit. pp. 453-460-461.

<sup>154</sup> Manuel Chiapuso, anarquista vasco, define al falangismo como “brote o epifenómeno de doctrinas extranjeras aliadas a la salsa española. (...) Como esta organización empleaba la dialéctica revolucionaria, sus congéneres de la reacción le observaban con prevención y con simpatía moderada, quizás por considerarle como aguafiestas en la arena política (...). La doctrina se decía pomposamente nacionalsindicalismo, curiosa y pesada amalgama de religión sindicato y política. Un cóctel seudorrevolucionario que sirviera de cebo para los ciudadanos”. Cit. CHIAPUSO, Manuel. *Los anarquistas y la guerra en Euskadi*”. Donosita, Txertoa, 2003, p.15.

<sup>155</sup> Horkheimer y Adorno. Op. cit. p. 61.

<sup>156</sup> CHIAPUSO, M. Op. cit.

El concepto jerárquico de sujeto privilegiado del cambio social imperó a lo largo y ancho del antifascismo y fue fruto de discordias entre los republicanos y revolucionarios. Estos tachaban a aquellos de reformistas y de ser un obstáculo para la revolución social. El carácter liberal de la burguesía republicana nunca fue debidamente admitido como un valor garante de laicismo y cambio social a partir de la legislación democrática, y el severo mantenimiento de la división de poderes y obediencia a lo legislado. Sin embargo la democracia liberal burguesa se convirtió en el blanco de las críticas de la derecha en fase de fascistización y del socialismo más radical, al igual que los comunistas y anarquistas.

El nacionalismo vasco, a pesar de lo que pueda aparentar a primera vista, es histórico, no natural y por lo tanto ilustrado y moderno. Además coincide con la muerte de la cultura tradicional<sup>157</sup> y no con su supervivencia. Difiere enormemente del carlismo rural y tradicionalista, y es en sí una cultura política urbana si bien se nutre de un sentido de la tradición elaborado para su uso y consumo, pero esto no significa que sea un partido-comunidad,<sup>158</sup> aunque la lealtad de voto y la aproximación del nacionalismo a grupos de pertenencia es notable.

La importancia del contexto cultural configuró las pautas de conducta, formas de pensar y la acción política de los antifascistas. En efecto, toda criatura humana con otras bases comunitarias, el resultado hubiera sido otro. Es, pues, el antifascismo una “mirada al mundo socio-político” en un contexto histórico que lo define y a su vez contribuye a definir la historia de aquel periodo.

La utopía es la fantasía de una sociedad alternativa<sup>159</sup> y su exteriorización “en ningún lugar”, la cuál opera “como uno de los más formidables cuestionamientos de lo que es”. La utopía obra no sólo para desreificar nuestras relaciones presentes, sino también para señalar aquellas posibilidades que podrían ser las nuestras.

La utopía tiene un papel constitutivo al ayudarnos a representar la naturaleza de nuestra vida social. La utopía es no solamente un sueño, pues es un sueño que aspira a realizarse<sup>160</sup>. La intención de la utopía<sup>161</sup> consiste en cambiar, en echar abajo el orden presente. Lewis Mumford<sup>162</sup> la llama utopía de reconstrucción o visión de un entorno reconstituido, que está mejor adaptado a la naturaleza y los

---

<sup>157</sup> Manuel Chiapuso anarquista vasco dice al respecto: “Los carlistas representaban la doctrina menos evolucionada de los anales políticos. Bajo su férula, España volvería a la época medieval. Dinámicos e intransigentes, fanáticos del catolicismo, del patriotismo y de la monarquía, se olvidaban de los hombres”, cit. En CHIAPUSO, Manuel, *Los anarquistas y la guerra en Euskadi. La comuna de San Sebastián*, Donostia, Txertoa, 2003, p.14

<sup>158</sup> Duverger establece la categoría de partido-comunidad y la aplica cuando el partido político coincide con toda la comunidad, como en aquellas zonas rurales donde su omnipresencia hiciera natural la adhesión a él de forma casi involuntaria. DUVERGER, op.cit.

<sup>159</sup> “El viento se levantó por la noche y se llevó todos nuestros planes” (Proverbio chino)

<sup>160</sup> Como expresa René Char: “Soñar es una forma de futuridad” ( “La biblioteca está en llamas”, en *La palabra* en Archipiélago, trad. de Jorge Riechmann, Madrid, Hiperión, p.81.

<sup>161</sup> LADJALI, Cécile. *Elogio de la transmisión*, Siruela, 2005, p.19

<sup>162</sup> MUMFORD, Lewis. *Historia de las utopías*. Logroño, Pepitas de calabaza ediciones, 2013.

objetivos de los seres humanos que lo habitan que el ambiente real; y no meramente mejor adaptado a su naturaleza real, sino mejor ajustado a sus posibles desarrollos.

Aun cuando la intención de la utopía<sup>163</sup> es demoler la realidad, la utopía tiene también la intención de mantener una cierta distancia respecto de toda realidad presente.

El falangismo soñaba con el imperio español y el comunismo con una sociedad sin clases<sup>164</sup>, el liberalismo ansiaba la instalación del “laissez faire, laisser passer” y por lo tanto derrotar el intervencionismo estatal en lo económico, mientras que la utopía libertaria proponía una sociedad “sin Dios, sin patria y sin amo”. Los sueños igualitarios del marxismo y las utopías libertarias eran relativamente jóvenes en los aledaños de la Guerra Civil. El liberalismo había ensayado sus democracias burguesas con aciertos y desaciertos pero no distanciaban sus pretensiones de las teorías más diáfanas del liberalismo económico más de siglo y medio.

Cuando una cultura política cuenta con sueños jóvenes o relativamente renovados, las probabilidades de acceder a su meta mediante la subversión parecen aumentar, e incluso, podemos considerar la revolución más unida a la utopía que a la ideología. Mientras que la ideología se acerca a la identidad, la utopía perfila la acción social y política, ahora bien, como bien argumenta Simone Weil “el ideal es tan irrealizable como el sueño, pero, a diferencia de éste, mantiene relación con la realidad, permite a título de límite, ordenar las situaciones, reales o realizables, desde su menor a su más alto valor<sup>165</sup>”.

Las utopías jóvenes, y todas las utopías antifascistas lo eran, utopías hegelianas, idealistas, dialécticas, ilustradas, modernas tenían mayor propensión a la acción que aquellas contrautopías ancladas en la tradición, que sin embargo logró un alto grado de movilización apelando a los valores sagrados de la religión y la lealtad al orden marcado por la costumbre en la sociedad tradicional. Fue el militarismo y el fanatismo requeté y fascista quien elevó la intensidad de la contrautopía a niveles tan altos como los expuestos por las utopías. El cambio iba a depender del entusiasmo puesto en ellas, de la convicción que se tenía en que “dar la vuelta a la tortilla” era cuestión de designio histórico, un fruto que sólo había que recolectar hecho el esfuerzo revolucionario.

La utopía fascista quitando ciertas tácticas y estrategias nunca fue compartida ni por las hordas sublevadas ni por las tropas levantadas contra el régimen legal republicano más allá de la puesta en

---

<sup>163</sup> RICOEUR, Paul, op.cit. p.22. Si demoler la realidad es la intención de la utopía el nacionalsindicalismo falangista puede considerarse como utopía fascista, no, en cambio el nacionalcatolicismo de sectores conservadores, monárquicos y tradicionalistas que no querían demoler ninguna realidad sino imponer el orden social del Trono y del Altar. La élite militar de derecha que apoyó el golpe militar contra la legalidad republicana no portaba ninguna utopía, ya que los valores castrenses no pueden considerarse como tal. El socialismo revolucionario y la sociedad sin clases, o la revolución anarcosindicalista completaban el panorama de las utopías por la izquierda.

<sup>164</sup> Mientras el falangismo buscaba su utopía en el modelo imperial español del pasado, el comunismo lo buscaba en el futuro. Lo primero es un revival más que utopía, el establecimiento de un modelo ya experimentado, el segundo es la construcción de un modelo nuevo. Como afirma Anatole France “Los sueños generosos producen realidades benéficas. La utopía es el principio de todo progreso y el ensayo de un mundo mejor”. MUMFORD, Lewis, op. cit. p. 34.

<sup>165</sup> WEIL, Simone, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, Trotta, Madrid, 2015, p.65.

escena de parafernalias conmemorativas y simbolismo empleado tanto en el lenguaje como en la iconografía.

Como decíamos anteriormente una utopía<sup>166</sup> no es un mero sueño. Mumford expresa que “tal vez Ninguna Parte sea un país imaginario, pero las “Noticias de ninguna parte” son noticias de verdad” ya que según el autor mientras mantenga su capacidad de movilización, el mundo de las ideas, las fantasías y las proyecciones resultan tan reales como la misma realidad<sup>167</sup>.

Por el contrario, dice Mannheim “una utopía destruye un orden dado y sólo cuando empieza a destruir ese orden dado se trata de una utopía”.

Aquí el lenguaje puede ser confuso. La utopía, las utopías, antifascista no se dirige a destruir un orden fascista, entre otras cosas por que tal orden no se había instalado en la sociedad española en los años previos a la Guerra Civil. Durante el franquismo las utopías antifascistas, heredadas de la etapa anterior son antifranquistas de la inmovilidad que el tradicionalismo más rancio había instalado.

La vitalidad de las utopías<sup>168</sup> en las culturas antifascistas posibilitaron la resistencia tanto en el exilio exterior como en el llamado exilio interior. Son utopías metamorfoseadas en visiones, teorías e interpretaciones, mezcla de memoria antifascista heredada, mitologizada<sup>169</sup> hasta tal punto que casi podríamos hablar de leyendas antifascistas.

Podríamos acercarnos al poder conmovedor de los sueños heredados con las palabras que Paul Valéry<sup>170</sup> escribió en una carta a Francis de Miomandre agradeciéndole el haberlo dado a leer las “Leyendas de Guatemala” de Miguel Ángel Asturias: “(...) En cuanto a las leyendas (utopías podríamos decir nosotros), me han dejado traspuesto. Nada me ha parecido más extraño -quiero decir más extraño a mi espíritu, a mi facultad de alcanzar lo inesperado- que estas historias-sueños-poemas donde se confunden tan graciosamente las creencias, los cuentos y todas las edades de un pueblo (*podríamos decir proletariado, clases populares o sectores antifascistas*) de orden compuesto, todos los productos capitosos de una tierra poderosa y siempre convulsa, en quien los diversos órdenes de fuerzas que han engendrado la vida después de haber alzado el decorado de roca y humus están aún amenazadores y fecundos, como dispuestos a crear, entre dos océanos a golpes de catástrofe, nuevas combinaciones y nuevos temas de existencia”.

---

<sup>166</sup> RICOEUR, Paul. Op. cit, p.292.

<sup>167</sup> MUMFORD, L. Op. cit. p. 36.

<sup>168</sup> George Steiner expresa: “Es fantástico que seamos un animal que concibe tiempos de futuro, o que, en palabras de Eluard, posee “le dur désir de durer”, y que dispone de una forma verbal para expresarlo. La verdadera condena a muerte consistiría en que alguien nos arrebatase el tiempo futuro del verbo. Si así fuera, sólo podríamos construir, como lo ha dejado dicho Elias Canetti, una especie de fábula sin porvenir, la prisión definitiva, la asfixia. Nos habrían arrebatado ese don que quizá sea lo que nos haya permitido sobrevivir al horror, a las masacres, al hombre, a las enfermedades y a todas las servicias que padece nuestro ser” Steiner Lafali. Op. cit., p.159.

<sup>169</sup> El mito es una línea de vida, una figura del futuro antes que una fábula fósil. Gastón Bachelard.

<sup>170</sup> ASTURIAS, Miguel Angel, *Leyendas de Guatemala*, Madrid, Alianza Editorial, 2005, pp. 9-10.

La ideología y la utopía<sup>171</sup> tipifican lo que podría llamarse la imaginación social y cultural. Pero la imaginación social es constitutiva de la realidad social misma. Según la sociedad y la realidad histórica del grupo humano en cuestión surgen las utopías<sup>172</sup> por lo que a través de su estudio podemos representar la realidad desde la que parte el sueño que aspira a realizarse. Como “imaginación productiva” su tarea es la de explorar lo posible.

Ahora bien aunque antes hemos mencionado la contrautopía conservadora tradicionalista como si se tratara de una cultura política sin utopías a realizar, debemos considerar que una tradición está constituida por la intervención de la innovación y de la sedimentación. Una tradición no es la transmisión inerte de algún depósito ya muerto de material, sino que es la transmisión viva de una innovación siempre capaz de reactivarse en virtud de un retorno a los momentos creativos de esa cultura política.

Las comunidades de cuño tradicional no son tan fijas, estables y etnocéntricas como a simple vista parecen.

La” revolución campesina<sup>173</sup> española de las colectivizaciones durante la guerra civil tal vez resultó ser una solución de emergencia adaptada a las excepcionales circunstancias que la guerra imponía y, por lo tanto, al margen de la guerra antifascista, pero bien podrían interpretarse como parte del sueño igualitario no sólo de socialistas y sindicalistas sino también del campesinado al que faltó tiempo y condiciones favorables para consolidar la colectivización como alternativa económica. Si fueron las secciones más pobres del campesinado en esa jerarquía social agraria los que apoyaron el régimen colectivista o si lo fueron pequeños y medianos propietarios atemorizados por las circunstancias violentas que impregnaron todo el desarrollo de la guerra no lo sabemos con certeza pero podemos analizar la huella que dejó en las generaciones posteriores.

El régimen colectivista como utopía tendrá un desarrollo desigual en las culturas políticas antifranquistas y parece casi ausente en Bizkaia y Gipuzkoa como si el sueño igualitario sólo pudiese poseerlo la sociedad industrial y el sindicalismo obrero.

---

<sup>171</sup> RICOEUR, Paul, op. cit. Octavio Paz, había dicho: “El que monta un burro no cree en las utopías ni en las ideologías. Cree en el cielo y en el infierno. La utopía es la enfermedad de los intelectuales. “Tal vez en un primer momento sea así pero las utopías propuestas y formuladas por los dirigentes llegaron al pueblo que las asumió y proporcionó un imaginario ordenado del pasado y del futuro.

<sup>172</sup> Dependerá también de la capacidad que tienen el tesón y la lucidez, personal y colectiva, y del nivel que tengan para cambiar una situación y para perfeccionar los pactos entre los deseos de unos y las necesidades de todos. Es muy difícil que brote la confianza en un mundo-sistema, donde todo parece calculado y previsible. La utopía puede romper la previsibilidad del acontecer, pero siempre debe mostrar un futuro distinto, sí, pero calculado también, no desde la inercia sino desde el pensamiento utópico. Basado en ETXENIKE, Luisa, El País, 18 de junio de 2006, p.36.

<sup>173</sup> Julián Casanova afirma que la conexión entre las propuestas revolucionarias en el mundo rural y la guerra es otro aspecto primordial al que debemos prestar atención. Para el autor la ausencia de razonamiento económico y de carácter calculador junto a las duras condiciones impuestas por la guerra deterioraron la situación porque ni socialistas ni libertarios fueron capaces de ofrecer soluciones específicas que operaran fuera del marco de la economía rural, CASANOVA, Julián, *El sueño igualitario*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1988, p. 7-15.

La colectivización es una utopía del proletariado rural e industrial y un temor para el pequeño propietario de tierras. Como el proletariado rural tuvo escasa presencia en el minifundio de las “provincias traidoras” vascas, la utopía igualitaria agraria quedó reducida a su versión cooperativista, de gran impulso en la sociedad industrial de tipo medio a partir de la segunda generación estudiada.

La utopía cooperativista<sup>174</sup> responde a un sueño de equidad y justicia social basado en medidas del a veces llamado capitalismo popular. Aun así la planificación de la producción es igual a la que se hace en una empresa capitalista y no puede ser valorada como utopía revolucionaria, sin embargo pero por su carácter popular podría incluirse como utopía antifascista.

La utopía<sup>175</sup> es un sueño compartido por la colectividad. El propulsor de esa utopía tal vez se encuentre ausente, caduco o disidente, pero no importa pues desde el momento que el grupo, agrupamiento o sector social, lo comparte adquiere un impulso enorme como parece observarse en las historias de vida donde la significación dada a los hechos depende en parte de la utopía<sup>176</sup>. Consideramos que la larga historia del antifascismo durante la dictadura de Franco estuvo la utopía alentando la resistencia. Así como la ideología da identidad al resistente la utopía es la fuerza que le mueve.

La relación entre utopía y memoria está siendo estudiada en la actualidad mientras que la relación entre ideología y utopía ha sido tema de estudios clásicos (Althusser, Weber, Habermas, Geertz y por supuesto Mannheim y Karl Marx). Sin embargo queremos considerar en esta tesis doctoral la utopía y la narración, la compleja relación que se establece entre ambas se complica aún más al suprimir la utopía el significado que pudo tener para la primera generación estudiada para remodelarla, reordenarla con un nuevo significado. Si la descontextualización de la memoria narrativa<sup>177</sup> es capaz de crear nuevos significados lo mismo podemos suponer de la utopía. Lo que podríamos llamar memoria utópica se basa en que una sociedad necesita sus sueños porque al igual que Fentress y Wickham consideran que las ideas sostenidas colectivamente son hechos sociales la utopía compartida también lo es. Ahora bien ¿cómo quedan registrados los sueños utópicos en la memoria? Parece claro que el recuerdo utópico no sólo está relacionado con su continuo cambio, al

---

<sup>174</sup> El mundo de las cooperativas iniciado por Mondragón Corporación Cooperativa (MCC) supuso algo más que economía y empleo. No es difícil imaginar que en el mismísimo corazón de Gipuzkoa en zona vascoarabante clero nacionalista y empresarios vascos no pertenecientes a la oligarquía, ensayaran unas nuevas formas de afirmación de la identidad en el mundo laboral.

<sup>175</sup> Ricoeur sostiene que mientras la ideología constituye la legitimación de “lo que es”, la utopía actúa para destruir el orden dado. Para él la utopía es el poder de la variación imaginativa y observa que la utopía, puede caracterizarse en tres planos: la utopía es evasión, la utopía es desafío a la autoridad, la utopía es exploración de lo posible. RICOEUR, Paul. Op. cit.

<sup>176</sup> Cada utopía tiene su propio itinerario y depende del lugar social y geográfico en que se elabora. Ernst Bloch es consciente de que las utopías no son independientes de la historia, que es la que crea los contenidos.

<sup>177</sup> Concepto muy interesante que contempla la memoria y su narración al unísono. FENTRESS y WICKHAM generan en torno al concepto de memoria narrativa otros conceptos que pueden ayudar a su explicación como memoria descontextualizada, contexto externo o social, imágenes visuales, motivos causales etc, en Fentress y Wickham, op. cit.

igual que la memoria, sino que constituye un tipo de recuerdo más inmaterial y por ello, a pesar de estar compartido con miles de personas, su ubicación en las imágenes no puede ser más que un proceso personal, aunque la memoria de la conmemoración puede aportar muchas imaginación a este proceso de elaborar la utopía en la memoria personal, fijarla<sup>178</sup>.

Es verdad que las imágenes sólo pueden transmitirse socialmente si están convencionalizadas y simplificadas: convencionalizadas porque la imagen tiene que ser significativa en general y capaz de transmisión. Sin embargo la imagen de la utopía no puede transmitirse como mero icono sino que la imagen tiene que despertar emotividad. La utopía sólo podemos comprenderla si cuenta en su explicación con el campo emocional.

Por eso observamos que al igual que en la socialización primaria la memoria afectiva era esencial, con la utopía, perteneciente a ámbitos de socialización secundarios, ocurre algo parecido.

Las culturas políticas al igual que grupos de pertenencia fundamentales en la socialización del individuo gestionan la afectividad, la responsabilidad y el compromiso, que son clave en periodos de clandestinidad y exilio.

Este terreno de lo posible que explora la utopía tiene límites que se extienden desde la ensoñación sin ninguna referencia a las posibilidades de realización hasta la derrota de la utopía.

Y en medio, en este terreno fuerte de la imaginación social no realizada pero realizable la intemperie es la norma. Paulo Coelho<sup>179</sup> expresa así esta situación del alma: “La intemperie nos acompaña siempre. La honestidad de un hombre reside en su capacidad de comprometerse porque sólo el que es capaz de comprometerse merece el título de hombre. Por otra parte, el misterio de la vida no hay que ocultarlo detrás de las respuestas. Una vida sin preguntas es una vida vacía”.

Podríamos considerar una militancia ideológica sin convicción pero es absurdo intuir una utopía sin ilusión, sin motivación intrínseca.

Por todo ello ubicamos la utopía dentro de la inteligencia cultural<sup>180</sup> que presupone una interacción donde diferentes personas entablan comunicación y consiguen llegar a entendimientos en los ámbitos cognitivo, ético, estético y afectivo.

La utopía ofrece vivir la Historia<sup>181</sup> como tiempo de posibilidad y no de determinación y es, por lo tanto, sustentadora de lucha, esperanza y transformación. La esperanza es un condimento

---

<sup>178</sup> Hasta los sueños más personales cuando se formulan en imágenes desbordantes, poseen tendencias de su época y de la posterior. Interesante reflexión hecha por Juan José Tamayo “Un viaje por las utopías”, Babelia 15-07-06, p. sobre la nueva edición de El principio Esperanza II de Ernst Bloch, Madrid, Tratto, 2006.

<sup>179</sup> Paulo Coelho en Babelia, 20-09-2003.

<sup>180</sup> La inteligencia cultural parte y se inscribe en una ya larga tradición de estudios sobre los componentes sociales de la inteligencia. La inteligencia cultural contempla la pluralidad de dimensiones de la interacción humana. Es la base del diálogo igualitario en el aprendizaje y en las relaciones sociales. El concepto lo ha desarrollado el grupo CREA, Barcelona (1995-1998).



indispensable de la experiencia histórica. Sin ella no habría Historia, sino puro determinismo. Sólo hay Historia donde hay tiempo problematizado y no pre-dado. La transformación del mundo implica establecer una dialéctica entre la denuncia de la situación deshumanizante y el anuncio de su superación, que es, en el fondo, nuestro sueño.

Estas palabras del gran pedagogo brasileño sitúan la utopía en las dialécticas transformadoras. En realidad es una tautología pues sin transformación deseada, imaginada o soñada, no hay utopía y viceversa, sin utopía la imaginación social es inerte, pura opereta de acompañamiento.

Desde otro punto de vista Victor Frank<sup>182</sup> insiste en lo mismo: “Al hacerle consciente de lo que puede ser y de lo que puede llegar a ser, logra que esas potencias se conviertan en realidad”. De acuerdo con la logoterapia, la primera fuerza motivante del hombre es la lucha por encontrar un sentido a la propia vida. La búsqueda por parte del hombre del sentido de la vida constituye para Frank una fuerza primaria y no una “racionalización secundaria” de sus impulsos instintivos. Este sentido es único y específico en cuanto es uno mismo y uno solo quien tiene que encontrarlo pero considera que el sentido de nuestra existencia lo descubrimos, no lo inventamos como piensa J.P. Sartre.

Conciliar el sentido existencial de la vida, inventado o descubierto, con el sentido social que la utopía da a lo posible, al futuro por construir, no es fácil, aunque expresiones como “luchábamos por la causa”, “nuestra lucha era por el pan de nuestros hijos” hacen entrever una relación directa entre el sentido de la vida y la lucha social, al fin y al cabo la dignidad personal exige una perspectiva social libre de vejaciones y esclavitudes.

Cuando hablamos de la utopía<sup>183</sup> abordamos cuestiones de gran envergadura como ¿Por qué los diferentes grupos sociales tienen una utopía y no otra? ¿Cómo se estructura la utopía de los diferentes grupos? ¿Cómo se articula la subjetividad de enfoque de la utopía con la estructura colectiva que la sostiene? ¿Qué papel juegan las utopías antifascistas en la resistencia a la dictadura?

---

<sup>181</sup> Paulo Freire dice al respecto: Una de nuestras peleas como seres humanos debe dirigirse a disminuir las razones objetivas de nuestra desesperanza que nos inmoviliza. La realidad no es inexorablemente ésta. Es ésta como podría ser otra y para que sea otra es que los progresistas necesitamos luchar”, en *Pedagogía de la autonomía*. Argentina, Siglo XXI Editores, 2002.

<sup>182</sup> La logoterapia difiere del psicoanálisis en cuanto considera al hombre como un ser cuyo principal interés consisten en cumplir un sentido y realizar sus principios morales, y no en la mera gratificación y satisfacción de sus impulsos e instintos. FRANK, Victor. *El hombre en busca de sentido*. Barcelona, Herder, 2003.

<sup>183</sup> Cora Weis expresa la utopía de esta forma tan bella: “Cuando soñamos solos, sólo es un sueño. Pero cuando soñamos juntos, el sueño se puede convertir en realidad.”

## MIEDO, SILENCIO, RESISTENCIA Y LUCHA.

La resistencia antifascista puede ser definida como la resultante entre la ideología, la memoria, la utopía y el relato, ubicados en unas estructuras colectivas concretas, recorridas por la intersubjetividad.

La resistencia aun callada y sin armas es un hecho épico y la memoria antifascista, por lo tanto, es una memoria heroica.

En los momentos de crisis<sup>184</sup>, sacrificio y lucha, surge la naturaleza de cada cual sin ningún tapujo. El barniz, la apariencia, dejan paso a lo íntimo frente al peligro y a la muerte. La tragedia queda grabada en la memoria de forma especial y casi podemos afirmar que casi todos los hechos narrados por los informantes con especial interés y detalle, son momentos épicos, de gran valor emocional por el riesgo sufrido y son ellos, sin lugar a dudas, los ejes articuladores del relato.

Podemos hablar de una jerarquía en la memoria si bien hay autores como J. M: Caballero Bonald<sup>185</sup> que dudan de ello: “De la memoria nadie sabe nada. Nadie sabe cómo funciona, cómo se activan sus mecanismos, por qué se almacenan datos que uno preferiría olvidar y se olvidan cosas de las que uno quisiera acordarse siempre. ¿En qué momento sale a flote un recuerdo perdido y a santo de qué uno se apropia de recuerdos ajenos? Y luego está todo eso de los recuerdos falsos, las fijaciones, las manías, incluidas las persecutorias. Una cuestión muy enigmática, muy incomprensible, la memoria, lo mismo es un alivio que un lastre. Por eso yo no podría escribir ni una línea si perdiera la memoria”.

Milan Kundera al poner en relación la memoria personal de dos individuos observa más desencuentros<sup>186</sup> que coincidencias, por lo que no parece que la memoria pueda tener valor explicativo de nada referente a la Historia. Sin embargo, entre el tiempo y la historia se introduce la memoria y la memoria no es más que la persistencia de entornos que nutrieron personal e intelectualmente a los individuos pero no estancos y rígidos sino como un campo de posibilidades tanto para la conformidad o desconformidad, la colaboración, la indiferencia o la resistencia.

Más que de memoria resistente hay que hablar de resistencia. La memoria será una guía más en el difícil proceso de resistir en la represión y en la clandestinidad. Ahora bien, sí parece cierto que la supresión de la memoria ha sido objetivo de los regímenes políticos democráticos o de transición. Esto significa que la activación de la memoria en un contexto de dictadura que la quiere extinguir

---

<sup>184</sup> CHIAPUSO, Manuel. *El gobierno Vasco y los anarquistas. Bilbao en guerra*. San Sebastián, Txertoa, 1978, p.11

<sup>185</sup> CABALLERO BONALD, J.M. *Diccionario de la vida*. J.M. Caballero Bonald, en JUAN CRUZ “Me asustan los bienpensantes y los clérigos”. El País, Domingo 26-03-06, p.10

<sup>186</sup> Señala Weber que la relación social es, por ambos lados, objetivamente unilateral citado en FERREIRO LAVEDAN. *La teoría social de Ortega y Gasset: los usos*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, p.68

mediante la represión sutil o brutal, pero con la fuerza, es un hecho de resistencia, tachado de subversión por el poder dictatorial que sólo acepta una versión del pasado: la suya. “O estas conmigo o contra mí” se traduce ahora “O recuerdas lo que hay que recordar o engañas”. Es decir emprende el poder un auto de fe contra la memoria, la quiere extirpar más que silenciar, por eso mismo la resistencia cuando no existe otra forma de oposición vinculará su resistencia al mantenimiento de la memoria. En la generación de la posguerra<sup>187</sup> será el arma utilizada contra toda la parafernalia fascista (conmemoración, censura y propaganda). Y el olvido en la memoria pública nunca se produjo, sino que la memoria colectiva antifascista perduró<sup>188</sup> a pesar de las fuentes de socialización (escuela, medios de comunicación, sermones, sindicato vertical...) empleadas por el franquismo para la difusión de su ideología. Una memoria que, incluso, subyugó a las tomas de decisión más importantes de la Transición aún bajo la forma de un silencio deliberado<sup>189</sup>.

Nunca hubo amnesia en la sociedad antifascista, ni despolitización. La Guerra Civil ha sido el gran eje organizador de toda la memoria antifascista incluso en el período de la Transición y también posteriormente.

Cuando la resistencia se atrincheira en la memoria, el espacio público cede protagonismo político al espacio privado y los procesos de aprendizaje histórico van a depender más de las transmisiones exitosas que de ningún otro elemento. Y aunque parezca paradójico se va a semiinstitucionalizar una tradición antifascista que surge a partir y con la generación de la guerra.

La existencia de una memoria colectiva traumática de la Guerra Civil (1936-1939) va a ser el apoyo de la resistencia más, incluso, que en la época republicana.

Tan cierto es que hubo una parte de la sociedad que se resistió a aceptar los valores propugnados por el régimen, como que hubo otra que suscribió buena parte de los contenidos del discurso franquista, si bien no siempre de forma consciente (franquismo sociológico)<sup>190</sup> y no faltaron las adhesiones entusiastas al franquismo.

En Bizkaia y Gipuzkoa coexisten, si bien nuestro análisis se dirige a los primeros.

Es cierto que toda memoria colectiva se establece sobre olvidos voluntarios o involuntarios y la memoria antifascista no es menos.

Las culturas políticas de base obrera, libertaria o socialista marxista miraron para otra parte cuando la dictadura del partido único bolchevique derivó en el totalitarismo stalinista, o el olvido de la

---

<sup>187</sup> SANCHEZ ERAUSKIN, Javier. Op. cit.

<sup>188</sup> El escritor mexicano Carlos Fuentes, se expresa así: “El olvido es una traición. Yo me quedo con los poderes de la memoria para todo”. El País, Babelia 8-09-2006, p.3

<sup>189</sup> AGUILAR FERNÁNDEZ, Paloma. Op. cit, p. 20

<sup>190</sup> Pequeños propietarios, comerciantes, campesinado medio, sectores de trabajadores de grandes, medianas y pequeñas empresas encontraron en el “orden” del sistema ciertas garantías de prosperidad que admitieron. Las perspectivas revolucionarias se fueron dejando en la medida que la memoria colectiva se iba debilitando en estos sectores y las nuevas necesidades de bienestar y consumo se les iban acercando. Pero como en más de una ocasión hemos afirmado, el franquismo sociológico no es fascista.

ominosa autarquía fascista que las capas industriales burguesas protagonizaron al subirse al carro de la nueva orientación capitalista desarrollista del régimen a partir de 1959 e incluso antes.

Capas adineradas del nacionalismo vasco no hicieron ascos a participar en una dinámica de empresas y mercados de clara adhesión a los postulados que el franquismo mantenía por entonces. Sólo el liberalismo más político se va a presentar reservado ante tales fenómenos económicos y sociales.

La resistencia es un comportamiento político pero debemos plantearnos si la memoria resistente lo es, es decir, si el hecho de mantener el recuerdo de forma consciente es un hecho social o si al menos lo fue durante el periodo de la posguerra en que la resistencia parece refugiarse en la memoria construida del antifascismo.

El filósofo Josep María Esquirol, en otro espacio y otro tiempo, dice que la resistencia “entreña una esperanza (...), se espera que la resistencia no sea en vano, aunque el éxito no tenga por qué medirse forzosamente con los parámetros usuales. Tal vez la derrota sea definitiva o lo parezca; sin embargo, el hecho de mantener encendida la llama tiene sentido. El resistente sabe que pase lo que pase, su acción no es absurda ni estéril; confía en su fecundidad a pesar de que ignora cuándo y cómo germinara”<sup>191</sup>.

Parece que estamos de acuerdo en que recordar es un hecho cultural que puede guiar o no un comportamiento político activo de adherencia a un régimen político o de resistencia a él.

Pero la memoria resistente ante el fascismo que por ser totalitario no admite más memoria que la oficial<sup>192</sup>, ni más identidad que la propuesta por el ideario nacionalcatólico, en el caso del franquismo, además de ser un hecho cultural es también un hecho social gracias a la memoria compartida, a la memoria transmitida.

Si bien en un primer momento esta memoria social comparte espacios privados, de estricta intimidad, se va a mostrar muy activa como transmisora de un mundo que se tuvo y fue barrido de la faz pública con violencia y ensañamiento.

La generación de la guerra del bando republicano, coincidiese éste con la geografía del frente de guerra o no, y la generación de la posguerra también van a compartir un imaginario antifascista que se va a activar políticamente en la generación del plenofranquismo, a través de un uso de la cultura

---

<sup>191</sup> ESQUIROL, Josep María, *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*, Acantilado, Barcelona, 2015, p.15.

<sup>192</sup> En realidad el poder siempre intenta imponer su memoria, la memoria oficial frente a las memorias de oposición. Sin embargo en el fascismo más que memoria de oposición (más aplicable a las democracias liberales) hay que hablar de la memoria que se mantiene contra él como memoria resistente, siendo este concepto en si mismo parte de la lucha antifascista.

vasca como arma resistente en los grupos parroquiales de juventud, grupos de danza vasca, de mendigoizales, de enseñanza del euskera y actividades ligadas a la cultura vasca.

La memoria heredada del mundo perdido es siempre una interpretación, un imaginario construido a través del relato de los ascendentes y por ello más proclive a la mitologización. Las imágenes transmitidas suelen incluso, tener un poder de adhesión aún mayor que las originales, porque no sólo se transmiten ideas sino afectos y éstos constituyen importantes fijadores de creencias, valores y normas<sup>193</sup>.

La resistencia se institucionaliza en estos grupos misceláneos alrededor de un imaginario nacionalista porque la cultura autóctona vascófona que el carlismo, en cierta forma también apoyó<sup>194</sup> desde postulados tradicionalistas, tras su pérdida o el sentimiento de pérdida, adquiere un valor más político y se da el paso de la etnicidad a la reivindicación de la identidad vasca.

La identidad es también una construcción social que hacemos con una lectura del pasado a través del presente. La reivindicación de la identidad es un hecho cultural, es un hecho social y es, también, un hecho político, mientras que la etnicidad de una cultura, la idiosincrasia de un pueblo, de un sector social o de una minoría dentro de ella es un hecho estrictamente cultural. Ahora bien la etnicidad tiene múltiples lecturas y el nacionalismo vasco resaltó una, primando un uso del pasado discriminado, primando ciertos acontecimientos históricos sobre otros y relegando al olvido otros. En cierta manera todas las culturas políticas lo hacen, pero lo que es resaltable en la resistencia antifascista en Bizkaia y Gipuzkoa durante el franquismo es la aproximación que se ejerce entre mundo antifascista y recuperación de la cultura vasca.

En la generación de la Transición la coincidencia es casi total, recuperar la democracia pasa por la reivindicación de las raíces culturales vascas si bien ello no sucedió por casualidad sino que su materialización histórica surge de acontecimientos históricos que lo explican y lo documentan como, por ejemplo, la permanencia de Gobierno Vasco en el exilio con miembros de muchos sectores políticos. La permanencia institucional aunque con pocos recursos y poca actividad política no dejó de ser un referente de que el franquismo por mucho que durase no era más que un paréntesis histórico. Por otra parte la memoria necesita relato, nombres y fechas que lo nutran. La efemérides es siempre una oportunidad para la memoria como lo fueron los fallecimientos en el exilio de personas relevantes de la República, o bien sus regresos al país, o las ediciones tardías de algunas obras. Todo esto ayuda a activar la memoria resistente y le da impulso.

---

<sup>193</sup> Ahora bien la existencia de tales normas no presupone su seguimiento ciego. No falta nunca el comentario de que las normas son para desobedecerlas, y muchas veces así ocurre, por eso mismo la simple enumeración de normas de un código de conducta es orientativo pero no definitivo.

<sup>194</sup> El carlismo ocupó los puestos institucionales provinciales en Gipuzkoa y Bizkaia durante el primer franquismo y entre sus actuaciones, sin poner nunca en duda su adhesión al régimen, destaca el interés por dar continuidad, de alguna forma a la lucha contra el analfabetismo rural de habla vasca a través de la creación de escuelas rurales con maestros de habla autóctona, muchas veces sacerdotes, pero con exclusión del clero nacionalista vasco.

Pero considerar la resistencia como un comportamiento fijo y coherente en todas sus manifestaciones no deja de ser una quimera. El antropólogo Oswald Wefrner<sup>195</sup> dice: “El comportamiento es efímero. Las ideas son para siempre, pero el comportamiento es transitorio”.

La ideología puede considerarse un cuerpo ideacional o mental cuya coherencia puede ser total ya que es una construcción mental que incluso puede considerarse con independencia del sujeto que la crea, propone o sustenta. La resistencia es un comportamiento, una conducta y hay que considerar que la conducta es impredecible, pues está sujeta “al estado del actor como su sobriedad, cansancio o ebriedad” y a otros factores adicionales<sup>196</sup>, algunos de los cuales “los determina sin lugar a dudas el azar”.

Sin lugar a dudas la ideología antifascista puede impulsar una conducta resistente al fascismo. Se trata de la coherencia y el esfuerzo humano por no ser contradictorio<sup>197</sup>. Pero, muchas veces, es el comportamiento el que da nacimiento a las normas y valores, por ejemplo, el trabajo codo con codo del proletariado influyó en la conducta solidaria. El aprendizaje de la solidaridad no derivó tanto de la ideología marxista como de las condiciones laborales del mundo obrero.

Al parecer, según Marvin Harris<sup>198</sup>, la relación entre los componentes ideacional y comportamental no puede reducirse a la fórmula simple de que “las ideas guían el comportamiento”, y añade “No cabe duda de que nuestras mentes van llenándose paulatinamente de instrucciones culturales (normas) de comportamiento. Estas instrucciones no constan sólo de normas encaminadas a guiar nuestra conducta; contienen también normas para infringir dichas normas”.

En la conducta se desarrolla el comportamiento aprendido y en él tienen importancia las normas y reglas arbitrarias, tiene cabida la contradicción y la puesta en práctica de un nuevo conjunto de normas y valores<sup>199</sup>.

El antifascismo histórico es en sí un comportamiento político que provoca el pensamiento antifascista<sup>200</sup>, y viceversa. A corto plazo<sup>201</sup>, las ideas guían la conducta pero, a largo plazo, es el comportamiento el que guía y da forma a las ideas.

---

<sup>195</sup> Werner, al igual que Durham, Geertz y W. Goodenough extirpa el comportamiento de la cultura limitando ésta a una guía ideacional (valores, creencias, normas) de la conducta. Marvin Harris difiere de ellos al afirmar que al igual que hay un camino de las ideas al comportamiento también existe a la inversa. HARRIS, Marvin. Op.cit, pag.18-19-20.

<sup>196</sup> El orgullo de la Resistencia debe ser reconocido, por ejemplo, en 1944 la resistencia francesa contra los nazis organiza la liberación de París con éxito. Y cuando el general alemán Dietrich von Choltitz acepta rendirse, lo hace ante una doble representación, ante Kriegel Valrimont, dirigente de la resistencia francesa y Leclera que representa al gaullismo y al gobierno de Londres, en El País 11-08-2006, p. OCTAVI MARTÍ, necrológica de Maurice Kriegel. La resistencia española no tuvo ese momento.

<sup>197</sup> A veces hay que considerar lo que Günter Grass denomina vulnerabilidad a la seducción. El fascismo sedujo a amplias capas de la juventud y a una parte considerable de las clases populares. La resistencia antifranquista también pudo tener dosis de seducción, la llamada del riesgo y de heroísmo, cuando no de venganza o cólera ideológica.

<sup>198</sup> HARRIS, Marvin. *Teorías sobre la cultura en la era posmoderna*. Barcelona, Crítica, 2004, p.20.

<sup>199</sup> Sin embargo “el totalitarismo puede entenderse desde la perspectiva de un intento por expulsar la contingencia o como su consagración en una forma de arbitrariedad. En ningún caso se negocia con ella para tramitarla y darle un cauce oportuno.

Las conductas de los antifascistas engloban actitudes, valores, ideales, creencias y relaciones atravesadas por la cotidianidad.

Se puede hablar de un pensamiento antifascista, sin embargo no hay una conducta antifascista sino una pluralidad inmensa, tanto como individuos, podríamos decir.

Los relatos de nuestros informantes suponen un esfuerzo constructivo de evitar la excesiva fragmentación y mantener una lógica que cohesione un relato no contradictorio. A veces ciertas autobiografías o historias de vida han expresado los días vividos como si de un guión perfectamente coherente se tratara.

Las ausencias de las discontinuidades y desencuentros nos hacen dudar de que contengan toda la verdad. Un miliciano republicano voluntario en el frente porque su edad era superior a la de alistamiento, de ideología comunista, llegaba a dudar de si actuaría de la misma manera si la guerra volviese, porque la actuación de los mandos respecto a los permisos fue discriminatoria con los soldados, ya que la mayoría de los oficiales disponían de tales licencias y la tropa no. No se trata de un matiz antirrepublicano sino de una crítica a un sistema que parecía actuar en contra de lo que propugnaba. El militarismo lo vivió como opresor y como fuente de desigualdad y ello alteró la estima y el significado que daba a su lucha. El continuó en el frente y posteriormente fue herido en Sollube por la aviación franquista.

El antifascismo puede considerarse un sistema pero la resistencia antifascista no lo es, es una miscelánea polifona de testigos unidos por esa mirada al mundo sociopolítico que hemos denominado antifascista y separada por multitud de aspectos, cotidianos o no.

Por eso más que hablar de resistencia antifascista preferimos hacerlo de resistencia de los antifascistas sin por ello romper la unidad que el antifascismo histórico guarda.

El antifascista ha sido considerado en la historiografía siempre como participante o miembro de una lucha colectiva. Y sin duda lo es. Pero un estudio detallado de informantes de base popular e incluso sin militancia conocida en grupos, nos hace pensar en la existencia de individuos antifascistas cuyo frente fueron las redes de solidaridad, a veces, y ser fuente de transmisión de la memoria, otras.

Si desmantelamos el análisis colectivo, el estudio del antifascismo puede quedar sesgado, por ello planteamos la dialéctica mundo-individuo, individuo-mundo como perspectiva de acercamiento al antifascismo cotidiano<sup>202</sup>.

---

<sup>200</sup> El pensamiento antifascista es una construcción ideacional, un conjunto de valores, creencias y percepciones abstractas del mundo social y político. En un principio como tesis doctoral tuvo el título: "Génesis del pensamiento antifascista en tres generaciones durante la dictadura franquista".

<sup>201</sup> *Ibidem*, p.26.

<sup>202</sup> Según Lockmann toda identidad es personal en el sentido de que está "localizada" en una persona, y social en el sentido de que los procesos de su formación son sociales".

La lucha contra la barbarie y el vacío se libró con un intenso miedo, del que eran muy conscientes, pero que nunca paralizó la resistencia.

“Aquel siglo de la medianoche que fue el siglo XX”. Tal expresión, cierto sin duda, no sería tal sin la irrupción del fascismo<sup>203</sup> y el germen del miedo que portaba<sup>204</sup>. El miedo se aprende y el miedo se enseña con la exhibición de la violencia planificada. La perversidad del fascismo consistía en que el plan de aniquilamiento del enemigo era premeditado, con convicción y deseo de ejecutarlo<sup>205</sup>, por eso no se detuvo donde otras violencias se detiene.

El franquismo también instauró el terror<sup>206</sup> como piedra capital de La Victoria, “la longa noite de pedra<sup>207</sup>” escondió la historia nunca contada de represión y muerte. Hoy sabemos<sup>208</sup> muchos datos de lo que ocurrió de verdad, pero en esta investigación queremos estudiar el miedo y como se vive y se resiste en él y con él.

No queremos estetizar el miedo y sublimarlo en lo épico y heroico. No faltan relatos de nuestros informantes que lo intentan, tal vez porque lo épico es el género por excelencia de la memoria desde los principios de la épica en las sociedades del Bronce, quizás antes.

Pero que el relato tienda a lo épico no significa que la historia reduzca la clandestinidad a una figura literaria.

La clandestinidad no fue un juego y el antifascismo no era una opción fácil. Su evolución estuvo influenciada por un contexto represivo por eso, tal vez, la opción por una organización férrea como la comunista se mostró más exitosa que otras por su mejor adaptación a la clandestinidad, mientras que al liberalismo burgués le ocurrió todo lo contrario.

Organización y cultura están íntimamente relacionadas. Tanto la cultura como la organización están universalmente presentes en toda vida social. No pueden ser totalmente independientes: una cultura puede estar dominada por un determinado modelo de organización social o política, o una forma de

---

<sup>203</sup> Pío Baroja diría del estado fascista: “Ese Estado monstruoso (totalitario) no tiene ética ni sentido de la responsabilidad. Hace lo que conviene, miente, engaña, falsifica y mata. Pretende estar por encima”.

<sup>204</sup> Manifestado ante el rencor, la crueldad y la obsesión por exterminar. MARAVALL, J.M. *Victimas y verdugos*, prólogo IGLESIAS, M.A. *Maestros de la República*. Madrid, La esfera de los libros, 2006.

<sup>205</sup> Gunter Grass es claro cuando dice: “Pero querría volver a los años cincuenta, para aclararle cuál era mi punto de partida al escribir “El tambor de hojalata”. Lo que había ocurrido hacía poco, en 1945, se consideraba un colapso, no era la capitulación incondicional. Quitándole gravedad, se afirmaba: la oscuridad cayó sobre Alemania. Se actuaba como si el pobre pueblo alemán hubiera sido seducido por una horda, de tenebrosos tipejos. Y eso no era verdad. De niño presencié como ocurría todo, o plena luz del día. Y ocurría con entusiasmo y jaleándolo. Naturalmente, también a través de la seducción, también eso, que duda cabe. En lo que respecta a la juventud, muchos, muchos, estaban entusiasmados”. Entrevista a Gunter Grass por Juan Cruz “Günter Grass sirvió en las SS. El País 12-08-2006, p.34.

<sup>206</sup> Terror institucionalizado.

<sup>207</sup> Expresión del poeta Celso Emilio Ferreiro.

<sup>208</sup> JULIA, Santos (Coord.) *Victimas de la Guerra Civil*, Madrid, Temas de Hoy, 1999.



organización determinada puede precisar de un cierto tipo de cultura. Y todo esto en un contexto de miedo atroz<sup>209</sup>.

No tratamos de historiar el miedo desde la psicohistoria, pero sí somos conscientes de que fue un factor muy importante en la organización: desde un pequeño envío a la cárcel hasta la guerrilla comunista en la sierra.

Estamos ante la supervivencia en el poder de un gobierno fascista cuando en Europa este tipo de fuerzas habían sido derrotadas en el campo moral y bélico. Y se prolonga desde finales de la Guerra Civil hasta cuatro décadas más. El antifascismo es en este sentido, un campo de investigación para historiadores, políticos, sociólogos y antropólogos muy interesante para observar el desarrollo, los cambios, abandonos, replanteamientos y dudas que experimentaron los antifascistas de tres generaciones sucesivas.

La primera reacción ante el miedo es paralizadora e incluso antes de que aparezca el silencio cómplice, existe el silencio sin más, no el vacío del alma (este fenómeno no invade el antifascismo casi nunca, sí, en cambio, el dolor del alma, profundo e hiriente sin consuelo, porque la sinrazón de los juicios sumarísimos y las ejecuciones contra las tapias del cementerio producen una desesperación tal que al no poder manifestarse socialmente se encona de tal forma que impide la reconciliación sincera).

La ausencia de una cultura del duelo durante el franquismo puede ser una de las causas de la logran carga de emotividad que suelen aportar los informantes en las entrevistas orales. El solo reconocimiento de su historia les proporciona una satisfacción enorme.

Claro que somos conscientes que estos testimonios no hubieran sido expresados con tanta afectividad en un contexto político de falta de libertades. Tal vez cada tiempo de historiar tenga temas vedados no por su ilegalidad (la historia de una persona o de un grupo nunca puede ser ilegal, ¿o sí?), pero está claro, que los testigos de la posguerra y del plenofranquismo hablan sin ningún tipo de barrera externa ni interna. La generación de la Transición puede que silencie algunas cosas porque el tiempo transcurrido es aún corto.

El miedo silencia pero, a su vez, el silencio agobia. El tiempo ayuda a olvidar y cuanto más tiempo pasa más se desea contar. La memoria y el tiempo parecen ser inversamente proporcionales y el tiempo y la narración directamente proporcionales, lo que concluye en una paradoja: cuanto menos memoria, mayor ganas de comunicar los recuerdos<sup>210</sup>.

---

<sup>209</sup> Los sistemas totalitarios crecen de la intimidación no sólo del enemigo, al que de toda preferencia se aplasta o anula, sino también del acoso y el miedo hacia el propio partidario, colega, camarada, adherido, solidario e incluso transfugo arrepentido. GRACIA, J. Op. cit. p.99.

<sup>210</sup> Hablar es como respirar, es el soplido del alma. La palabra es el oxígeno de nuestro ser. G Steiner y Cécile Ladjali Op. cit., p.110

¿Y el miedo? ¿Cómo actúa el miedo con la memoria? Según Ibáñez<sup>211</sup> los hechos inesperados y con carga emocional, como son la Guerra Civil o el holocausto judío, en principio deberían recordarse mejor que los neutros, sobre todo si afectan también a otros significativos. Y creemos que así ocurre, si bien, la memoria opta por el silencio. El silencio sobre el pasado fue la tendencia dominante del antifascismo en la generación de la posguerra, pero no el olvido.

La memoria está muy unida a lo significativo, crea imágenes colectivas, verdaderas o falsas, pero operativas en la creación de la memoria. El olvido colectivo no se produce cuando todavía se necesitan esas imágenes que son reproductoras de la identidad social del individuo o del colectivo. Por eso si bien adaptamos la memoria a los intereses y situaciones del momento ello no significa amnesia colectiva ni deseo de olvidar sino una mera supervivencia en la sociedad del miedo. Fue la memoria el factor resistente por antonomasia en la dura posguerra en Bizkaia y Gipuzkoa: la memoria silenciosa, un sistema integrado de recuerdos<sup>212</sup> que nunca se quiso destruir.

Optar por recordar algo siempre supone elegir suprimir ciertos recuerdos. Sí, es cierto que el recuerdo se teje sobre el olvido. La tradición de una cultura política sólo sobrevive si puede inscribirse en el interés práctico del momento de los individuos o de los grupos, tal es así que a la generación de la Transición no llega ni el comunismo plural que hubo un día, POUM, el anarquismo vasco o la resistencia del ANV, no llegan como recuerdos porque se priorizan otras actuaciones y perspectivas.

La historia social parece sugerir, según Ferro<sup>213</sup> que los vencidos guardan silencio y olvidan los fracasos, incluso hechos menos traumatizantes que las torturas y las muertes, como las huelgas agrícolas sin éxito.

Pero este punto de vista choca contra los relatos de nuestros informantes en los que las situaciones traumatizantes parecen ser los verdaderos ejes de articulación de la narración. Los hechos traumatizantes y negativos, al parecer, se fijan en la memoria con deseos de perdurar a pesar del dolor que causan o el riesgo que entrañan.

En la construcción de la memoria antifascista<sup>214</sup> observamos el gran papel que juega la responsabilidad. Los antifascistas se identifican siempre como la legalidad desposeída y no lo hacen

---

<sup>211</sup> IBAÑEZ, T., 1992. "Some critical comments about the theory of social representations en Ongoing Production or Social Representations", 1-21-26, citado en OVEJERO BERNAL, *El Individuo en la Masa*, Oviedo, Nobel, 1997, p.192.

<sup>212</sup> Expresión utilizada por Wertsch, citada en OVEJERO BERNAL, op. cit., p.191. Ahora bien, el sistema de recuerdos heredados por las generaciones de la sociedad del miedo queda, brutalmente limitada por el silencio de sus mayores por lo que la transmisión del antifascismo va a consistir más en un complejo conjunto de gestos y significados situacionales que hijos y nietos van a tener que interpretar. No heredan relatos, si bien hay excepciones, no heredan imágenes, sino que la memoria se va a construir a partir de ese presente sórdido pero significativo.

<sup>213</sup> Citado en FERRO, op.cit., p.193

<sup>214</sup> La memoria antifascista es una memoria responsable ante los hombres. La legalidad y el derecho guían sus razones entorno a lo que se articula la lucha, a la vez que surte de ideas e imágenes a su memoria. La memoria fascista es una memoria dogmática. El terror totalitario elimina a los individuos en favor de la especie, sacrifica a las "partes" en favor del "todo". La

tanto reivindicando la República como condenando la dictadura, y es el mismo régimen tiránico, al querer suprimir todo atisbo de memoria antifranquista en la superficie, la que fortalece este sentimiento de responsabilidad.

El miedo persuade de actuar en el ámbito público, pero crea una fuerza de signo contrario de memoria bunker, memoria resistente que protege sus imágenes y sus explicaciones de la acción erosiva del poder. La seducción del régimen con sus premios a la docilidad y buen comportamiento fue nulo, o casi nulo, en el lado antifascista, otra cosa puede ser el valor desestructurador de las culturas políticas que ejerció la rutina. Y es que, aunque parezca inverosímil, la rutina también crea memoria. Crea memoria no sólo al hacer cosas, sino al no hacer otras.

El miedo congeló el sentido práctico de aspirar a cambiar algo de la sociedad. Los sueños se conservaron más como sueños de otros que posibilidades de realizarlos. La represión congeló la memoria de la actividad de los seres queridos represaliados pero evitó el desarrollo de una convivencia con ellos que hubiera supuesto creación de más imágenes y de más materia vivida que recordar.

Por eso el resistir es peor que construir, porque las mejores fuerzas hay que dedicarlas contra algo y no para crear algo nuevo. Es lo que las dictaduras dejan: un enorme desierto de sueños e ideas. El antifascismo como cultura de resistencia hay que examinarlo de forma distinta a como haríamos en el caso de una revolución triunfante, es el estudio que exige la resistencia en la sociedad del miedo<sup>215</sup>.

Javier Sánchez Erauskin<sup>216</sup> encuentra en el nudo corredizo la imagen perfecta de Bizkaia y Gipuzkoa bajo el primer franquismo. Documenta toda la época pero no quiere profundizar, así lo expresa el autor, en el porqué de la increíble supervivencia del antifascismo, muy identificado en este trabajo con las ganas de sobrevivir de la cultura vasca.

¿Cómo se narra el miedo? Sencillamente no se narra en un principio, o se hace en voz baja y al cabo de los años a cuerpo descubierto. Parece cierto que el miedo es más narrable que el gozo tal vez porque “en la tragedia de las guerras<sup>217</sup>, en el dolor<sup>218</sup> y en los sufrimientos los humanos nos reconocemos más fácilmente. A través de nuestros comportamientos en los momentos difíciles se

---

eliminación del concepto de libertad y espontaneidad individual hace del relato un panegírico del poder arbitrario. ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid, Alianza Editorial, 2006, p.623.

<sup>215</sup> Nos podemos encontrar con casos paradójicos donde el miedo a la represión obliga a alistarse en los batallones de los nacionales a hijos de fusilados por los franquistas, o incluso a soldados que habían luchado en el bando republicano. Por ellos el estudio del antifascismo debe esquivar indicios que puedan llevar a error como la presencia en los muros de las parroquias y monumentos en honor a los caídos en nombres de “voluntarios” obligados bajo la amenaza de “al Tercio o a la cuneta”.

<sup>216</sup> SANCHEZ ERAUSKIN, op.cit, p. 9-13.

<sup>217</sup> *Ibidem*, p.10.

<sup>218</sup> Antes del odio hacia el enemigo está la tristeza por el ser querido, el vacío de imágenes que no vendrán, el dolor punzante que deja la ausencia. No importa el bando, la clase social o las circunstancias en las que se produzca la muerte. Todas han dejado y dejarán a sus seres queridos ametrallados por el recuerdo “Fragmento de Carlos al director de Víctor Pérez Samaniego. Guadalajara, en el País 23-08-06, p.14.

avizora el verdadero fondo del que estamos hechos”. Y no solamente eso, sino que el amor y la amistad en tiempos de guerra adquiere unas dimensiones extraordinarias.

Por otra parte en un contexto de violencia, la ambigüedad, la contradicción y la carga de interrogantes convulsionan las decisiones de la gente, se tambalean sus mundos y la narración de todo ello se vuelve compleja y mediante la autojustificación se aleja el fantasma de la angustia. La memoria resistente es muy clemente con sus autores y aunque los relatos resistentes no son dulces, sí guardan cierto brillo en lo narrado y en el tono utilizado.

El propio miedo parece justificar los excesos, por ello no hay forma de analizar los relatos de vida del antifascismo sin tener en cuenta el nudo corredizo y su atosigante presión.

Por culpa del miedo el heroísmo y las hazañas habitan mucho más cerca de la barbarie y de la indignidad de lo que a veces creemos. Las memorias impregnadas de imágenes del frente nos hacen plantearnos la cuestión de si los niños que vivieron los terribles bombardeos sobre Otxandio, Bilbao, Durango, Gernika,... cuentan con una memoria gráfica más activa a la hora de explicar su antifascismo que los que estuvieron alejados de las bombas y tiroteos. O si los niños evacuados cuentan con mayor predisposición a mitologizar los hechos más que los que vivieron la situación “in situ”. Son cuestiones que tal vez no podamos responder nunca, pero nos acercan a la hora de interpretar los relatos de unos y otros. “El cubo” metodológico<sup>219</sup> se vuelve un poliedro de multitud de caras que complejizan el mundo y la mirada de forma tan enriquecedora que sólo puede reconocerse en la memoria múltiple.

Como hemos visto la capacidad de recordar desde el miedo no coincide con la memoria que se va construyendo en el miedo. Son dos momentos muy diferentes. Mientras que la primera es referencial de un mundo sin miedo y por lo tanto activadora de un imaginario positivo que surgió en libertad, la memoria que surge del miedo es pasiva y portadora de un imaginario rutinario donde la negación es más importante que la afirmación<sup>220</sup>. Para crear es preciso libertad, la memoria es pensamiento creativo, por ello las memorias resistentes hacen referencia a tiempos anteriores a la falta de libertad porque su mito originario es portador de la identidad ahora negado.

La memoria oficial fascista aplastó las imágenes, el lenguaje y hasta la memoria de los vencidos. Creó mentiras, manipuló sucesos, engañó con desfachatez e hizo surgir una idea de la resistencia asimilada al complot, la conspiración o en términos del régimen, al contubernio judeomasónico y a la aniquilación de España por las hordas rojas.

---

<sup>219</sup> El “cubo metodológico” es el método de análisis que vamos a utilizar en nuestra investigación y que comporta tres dimensiones de estudio: la narratividad, el ámbito de lo individual y el mundo social del informante. (Ver apartado tercero de esta tesis doctoral) Dentro del ámbito individual se entrecruzan en la narración oral de lo vivido una memoria cognitiva que reorganiza el recuerdo y da sentido a la memoria como si de un guión se tratase, y una memoria de los afectos que no sólo matiza lo dicho, sino que, además, da lenguaje a lo no dicho, en expresión de Carlos Fuentes. Babelia, 2006-IX-9, p.3.

<sup>220</sup> Nos preguntamos ¿Cómo se ordenan y estructuran las ideas en los recuerdos a través de lo escuchado y no experimentado? ¿La memoria heredada, qué clase de imágenes puede crear? ¿Coinciden con los de la memoria de lo vivido?

Ahora bien, la resistencia se pobló de ausencias. La ausencia que más duele es la que no se elige y la que no se puede volver a sustituir<sup>221</sup>. Pero fue ese dolor de las ausencias el verdadero activador de la memoria, como si de buscar revivir al ser querido se tratara. Las buenas memorias de los informantes revelan la lucidez con que afrontaron la ardua tarea de recordar cuando el mero recuerdo era, ya de por sí, un delito.

El miedo, el dolor la memoria y la resistencia dibujan un panorama múltiple en el tiempo histórico y en la percepción individual, donde el olvido actuó más sobre lo que el fascismo quiso que recordaran que sobre la memoria propia porque, como decía San Agustín, no es posible buscar algo que se ha perdido a no ser que lo recordemos al menos en parte. La posguerra es más que ninguna otra época la del imposible olvido<sup>222</sup>. Y junto con la memoria se perpetúa el sentimiento, el amor, tal vez la única razón para resistir.

Hablar del corazón resistente parece más una imagen literaria que una razón histórica pero el contacto con la historia oral que los informantes nos ofrecen no nos deja lugar a dudas: la lucha contra la barbarie y el vacío se libró con un intenso miedo, sí, pero con un inmenso amor. Al final el amor y la muerte son fieles aliados.

Sin duda es más agradable evocar, recibir y guardar en la memoria los hechos positivos de la colectividad y de sus miembros que los hechos negativos, sobre todo los criminales. El profesor Valero suele comentar que nunca nadie ha relatado un crimen realizado por él mismo, siempre se dice: “fueron aquellos...”, “vinieron y...”. No es que se hayan olvidado los crímenes sino simplemente que los crímenes de uno se ausentan del relato, no es materia olvidada, es materia no narrable.

Sin embargo, la memoria negativa es la más creativa, porque va cargada de comprensión hacia el sufrimiento del otro y, por lo tanto, de comprensión de la identidad de ese otro. Asumir el pasado negativo de la colectividad de pertenencia no suele ocurrir en contextos donde la resistencia es cuestión de vida o muerte. Por otra parte el fascismo era completamente ajeno al dolor terrible que causaba, su falta de alteridad reduciendo al individuo a la categoría de enemigo de por vida.

Es necesario intensificar la sensibilidad histórica para con la fuerza de la afectividad<sup>223</sup>: el dolor, el amor, el deseo inconsciente, el rechazo, la imitación... como parte integrante de la estructura de la vida social ordinaria y de su transmisión de generación en generación.

---

<sup>221</sup> Basado en palabras de una conversación recogida en El País, 19-08-06, p.64.

<sup>222</sup> GALA, Antonio. “El imposible olvido” en EPS, mayo de 1996. Gala expresa así el poder de la memoria: “En la alcoba más apartada continúan vivos e inaprensibles, relegados tan sólo en apariencia, pero sosteniendo la trama de la vida como sostuvieron la vida cuando la protagonizaban”.

<sup>223</sup> Corremos aquí el peligro de que podemos atribuir al corazón humano una tendencia permanente que es tan sólo el espíritu predominante de nuestra época.

Y aunque el miedo continuó en las dos generaciones que sucedieron a la de la posguerra crearon un tipo de resistencia adaptada a las necesidades del momento. El asociacionismo vecinal y cultural será la piedra angular de la resistencia en el plenofranquismo<sup>224</sup> y la cultura de la protesta<sup>225</sup> articulará la resistencia al tardofranquismo, en Bizkaia y Gipuzkoa. Aun así la memoria seguirá siendo un factor en estos dos tipos de resistencia pues la memoria<sup>226</sup> es lo que le pertenece a uno mismo, a pesar de los indeseables, el poder, la brutalidad y la censura, y constituye una de las grandes posibilidades de la libertad de la resistencia.

Sobre la ardua cuestión de si la política es una ontología o si lo ontológico nunca es político<sup>227</sup>, o dicho de otra manera, el intento de descubrir dentro de la vida política empírica (*la politique*) la esencia ontológica de lo político (*le politique*) nos inclinamos a pensar que en regímenes autocráticos y tiránicos donde la vida política empírica no es posible si parece haber un tránsito desde la ideología al “ethos” y la cosmovisión (éstas en relación recíproca), lo que no aclara la cuestión inicialmente planteada, pero sugiere una vía de comunicación entre política y ontología, una sublimación de la primera en la segunda, si bien no total ni permanente.

---

<sup>224</sup> Amaya Lamikiz destaca el papel de asociacionismo juvenil en la promoción de identidades colectivas y la formación de una incipiente oposición al régimen de Franco. LAMIKIZ JAUREGIÓNDO, Amaia. “La perspectiva local en el estudio de la sociabilidad. Espacios asociativos de la juventud guipuzcoana en la década de 1960” en VII Jornadas de Historia Local: Espacios de sociabilidad en Euskal Herria. Vasconia nº 33. Eusko Ikaskuntza. Donostia, 2003, pp.49-61

<sup>225</sup> ROMERA NIELFA, Juan Karlos (tesina)

<sup>226</sup> Parafreaseando a G. Steiner en *Elogio de la Transmisión*, Madrid, Siruela, 2005, p.77-78.

<sup>227</sup> ZIZEK, S. Op.cit., p.73.

## **CAPITULO SEGUNDO**

### **REFLEXIONES Y ANALISIS DE LA METODOLOGIA CON FUENTES ORALES Y SIMILARES.**

“Aprisionada en los propios detalles inmediatos, la interpretación es presentada como válida es si misma. Pero no hay razón alguna para que la estructura conceptual de una interpretación sea menos formulable y por lo tanto menos susceptible de sujetarse a cánones explícitos de validación que la de una observación biológica o la de un experimento físico. Todo el quid de un enfoque semiótico de la cultura es ayudarnos a lograr acceso al mundo conceptual en el que viven nuestros sujetos de suerte que podamos, en el sentido amplio del término, conversar con ellos”.

C. Geertz.

El trabajo de campo ha sido estructurado para favorecer la conversación con los antifascistas históricos, que no pertenecieron a la élite ni desempeñaron cargo alguno en ningún grupo.

Y el primer obstáculo que hay que vencer es contra el paso del tiempo que nubla la memoria y hace, incluso, difícil reconocerse al informante en su pasado. Sentirse extraño en su pasado es algo que debemos evitar, a través de una intervención oral flexible, cálida y cercana.

Rosa Montero<sup>228</sup> ilustra muy bien lo que queremos decir con esto: “Cuando vuelvo la vista atrás siento la misma extrañeza ante aquel mundo a que si estuviera contemplando un paisaje lunar. España ha cambiado de manera tan abrupta y vertiginosa en las últimas décadas que la vida de mi infancia me resulta estrambóticamente arcaica, un antigualla polvorienta en la que es difícil reconocerse”.

Que el testigo se reconozca en su testimonio es un ejercicio no sólo de memoria, sino también de motivación, que permita al informante sumergirse en las categorías epocales, es decir, en el modo de mirar que tenía cuando era niño, o al menos aproximarnos a ello.

Es importante abandonar conceptos surgidos posteriormente, si bien no hay que olvidar que todo recuerdo es fruto de la dialéctica presente-pasado. Por todo ello la atmósfera donde se desarrolla la entrevista hay que cuidarla especialmente, debe evocar el pasado con sosiego, fluidez e interés.

Otro riesgo en la elaboración del trabajo de campo consiste cuando se enfoca la entrevista a partir de las categorías y conceptos del entrevistador y a partir de observaciones externas al fenómeno

---

<sup>228</sup> MONTERO, Rosa en El País 11-08-2006, p. 50.

estudiado, convirtiendo la entrevista en un diálogo de sordos, como si los dos interlocutores emplearan diferente idioma.

Debido a la capacidad genuinamente humana de ofrecer descripciones e interpretaciones de nuestras experiencias personales, las culturas pueden estudiarse, y el antifascismo también, desde dos puntos de vista: uno enfocado desde la perspectiva del participante, y otra desde la del observador.

La perspectiva del participante aflora desde el relato basado en la memoria y la perspectiva del observador desde las distinciones fenoménicas consideradas apropiadas por una comunidad de observadores científicos<sup>229</sup>. Consideramos en esta tesis doctoral que la memoria y la historia son dos entes diferentes pero relacionados.

En la distancia óptima entre ellas basamos la comprensión del antifascismo histórico como fenómeno dialéctico entre lo ideacional y estructural, entre lo mental y comportamental, entre lo subjetivo y objetivo, entre lo propio y lo extraño.

Como historiadores que trabajamos con fuentes orales el acercamiento al sistema interno debe tener en cuenta los sistemas sociales de pensamiento y comportamiento cuyas distinciones, entidades o hechos fenoménicos están constituidos por contrastes y discriminaciones percibidos por los propios participantes como similares o diferentes, reales, representativos, significativos o apropiados, es decir el punto de vista “emics”<sup>230</sup>.

Pero creemos discernir entre esto y la interpretación que Levi-Strauss da al afirmar que la naturaleza de las cosas es “emics” lo que vendría a suponer en nuestra disciplina, afirmar que el hecho histórico es el recogido en la memoria y expresado mediante el relato oral o escrito.

El historiador aporta su propia estructura e interpreta lo interno en referencia a su punto de partida externo, es decir, perspectiva etics.

Al abandono de la perspectiva etics puede ligarse la historia militante, la historia hecha por sus protagonistas o la historia de la memoria.

Lo contrario ocurre cuando se olvida el sistema interno percibido por el participante. Esto deriva en un neopositivismo falsamente científico porque no considera las categorías del informante.

Entre las categorías más destacables que debemos considerar a la hora de entender los relatos son el tiempo<sup>231</sup>, el espacio, el concepto de lo social y las explicaciones que se dan de lo sucedido. Esto tiene su extensión en el campo de la representación de la imagen y de la iconología. El “efecto

---

<sup>229</sup> HARRIS, Marvin. Op. cit. p. 29. Darwin decía en este sentido que toda buena observación empírica debe ser informada por opiniones teóricas.

<sup>230</sup> Los términos “emics” y “etics”, que derivan de la distinción entre aspectos fonémicos y fonéticos de las lenguas, fueron inventados por el lingüista Kenneth Pike y aplicados a la antropología cultural por Marvin Harris.

<sup>231</sup> Entendiendo aquí la historia como disciplina de las ciencias sociales. A partir de ahora a tal deriva la llamaremos “efecto emics” y a su contrario “efecto etics”.



extranjero” y el “efecto etics” no son lo mismo. El “efecto extranjero” historia desde fuera y sin los de dentro, mientras que el “efecto etics” historia desde dentro sin los de dentro. El neopositivismo podría ser paradigmático de lo primero y cualquier historia que olvide la voz de los protagonistas es portadora del “efecto etics”. Otro inconveniente en el análisis de un fenómeno histórico como el antifascismo es su mitificación, es decir, percibirlo como una especie de romanticismo legendario, donde el heroísmo y la epopeya reconstruyen la historia como si de un género literario se tratara. Parafraseando a Rosa Montero<sup>232</sup>: “Percibía una especie de romanticismo legendario, la proeza del reto, el coraje de afrontar el beso de la que nadie fuera consciente del nivel de violencia”.

Al “efecto literaturizante”<sup>233</sup>, más semántico que estético, debemos añadir otro riesgo: el intentar embellecer o tener una tendencia hacia lo bello, lo cinematográfico, más que hacia la verdad histórica. No hay que escuchar los cantos de sirena de los relatos extravagantes y seductores. La fascinación que pueden provocar puede desviarnos de nuestra labor de historiar con objetividad.

El relato recoge la experiencia de una persona, que es subjetiva e individual. El informante subraya elementos diferentes según sus interlocutores sean él mismo, sus amigos, el padre o el historiador, por ejemplo. Según quién sea el interlocutor enmarca su narración conforme a la situación<sup>234</sup> elaborando un sistema de actividades situadas. El informante organiza su experiencia no sólo a partir de su memoria, sino también partiendo de la situación en la que está.

La preocupación por mostrarse razonable y ser aceptado por el entrevistador puede maquillar y censurar su relato por lo correcto y ortodoxo. Por eso la entrevista, que es un sistema de actividades situadas, cuya materia verbal o no verbal, está hecha de interacciones o acciones recíprocas, debe ser cuidada con esmero.

La identidad es, pues, múltiple, variable y situacional<sup>235</sup>. En una sociedad como la del antifascismo histórico nadie puede ser reducido a la unidad identitaria aunque por moverse en redes sociales muy trabadas parezca que la identidad es solamente una. La sociedad de masas, y el antifascismo histórico se sitúa en ella, tiene adherida una complejidad tal que no puede impedir el desarrollo de otras identidades que se manifiestan en un mismo individuo de manera sincrónica. Incluso en las culturas campesinas del caserío vasco (baserritarrak), culturas de pastoreo de montaña (artzainak) o

---

<sup>232</sup> MONTERO, Rosa. Op. cit. Se refiere la escritora a las tardes de espera de las mujeres al padre torero los días de corrida, pero la épica taurina no es más representativa de la proeza que la épica de la espera: valor de resistencia, violencia contenida como la de la longa noite de pedra, en expresión del poeta Celso Emilio Ferreiro, que fue el franquismo.

<sup>233</sup> Luis Mateo Díez insiste sobre la importancia de los registros literarios en la creación del imaginario, de narración y memoria. En 2001

<sup>234</sup> E. Goffman propone el análisis de los elementos del sistema de actividades situadas dentro de la perspectiva sociológica creada por él: la microsociología. JOSEPH, Isaac. *Erving Goffman y la microsociología*, Barcelona, Gedisa.

<sup>235</sup> Bueno, en realidad no es la identidad la que es situacional, sino la organización de la experiencia social según un repertorio de situaciones que tienen su vocabulario y su determinismo, su espacio cognitivo de restricciones y de negociación.

las culturas de la mar (arrantzaleak)<sup>236</sup> que tal vez sean más homogéneas que las urbanas, podemos diferenciar más de una identidad en cada individuo.

Todos compartimos varias identidades, no siempre bien avenidas ni compatibles. En nosotros conviven pertinencias, fidelidades, adscripciones y filiaciones a instituciones, organizaciones formales e informales, familias, etnias, confesiones religiosas, gustos y aficiones que trascienden con frecuencia las culturas políticas de los individuos y nos convierten en contrabandistas continuos entre campos identitarios muchas veces en conflicto entre sí.

La teoría de las identidades múltiples concilian las memorias laborales,<sup>237</sup> de género,<sup>238</sup> de grupos de pertenencia geográfica, de cultura política y de asociaciones voluntarias. Ahora bien, en el relato puede dominar una sobre las demás. Esto no significa que las otras no existan, ni siquiera que se quieran ocultar, es ante todo una estrategia de orden narrativo que, sin embargo, debemos detectar, intentando identificar el eje articulador del relato. Sabiendo éste situaremos con mayor facilidad la memoria que predomina en el individuo, mejor aún, en el testimonio, ya que una identidad puede tener mayor nivel de narratividad<sup>239</sup> que otra, aunque aquella tenga menor presencia en la memoria del informante. Esta distinción es vital a la hora de interpretar lo relatado.

Si queremos saber de las otras posibles identidades tendremos que ser hábiles con la encuesta oral y allá donde surja un conector con otra identidad, aprovecharlo, guiando la entrevista, en parte, por esos derroteros sin perder de vista el eje articulador del testigo que debe ser también el nuestro en este momento. La perspectiva “emics” y “etics” coinciden en este punto.

Por otra parte, la identidad permanente no existe. La movilidad social y geográfica estimula el cambio y la evolución de la identidad. Cuánto más se aleja el individuo de su grupo social de referencia, es decir, de aquél en el que el sujeto está objetivamente incluido, más posibilidades existen de una evolución o cambio en la identidad individual.

El grupo social de referencia es importante para determinar las propias acciones desde un punto de vista subjetivo. Por todo ello no basta con analizar el relato del informante desde dentro sino que

---

<sup>236</sup> Las culturas de la mar son más abiertas y heterogéneas de lo que a simple vista pueda parecer.

<sup>237</sup> A veces y sobre todo en el caso de algunos socialistas y comunistas, la carrera profesional articula la biografía de cada uno y vertebrada las formas más directas de socialización. La familia, los compañeros de trabajo, la gente del barrio y los amigos eran parte de una red social muy trabada, en la que todos, o casi todos se conocían entre ellos y constituían los factores principales de relación y, por tanto, también de solidaridad.

<sup>238</sup> Txaro Arteaga, exdirectora de Emakunde, Instituto Vasco de la mujer, dice sobre la identidad de género. “El hombre ha construido su identidad en base a su profesión (...). Las mujeres hemos heredado la cultura androcéntrica y se han normalizado situaciones erróneas. Las mujeres seguimos estando en el ámbito de lo privado y los hombres en el ámbito de lo público (...). El tema es que las mujeres entren en el mercado de trabajo, pero no que dejen de hacer labores tradicionalmente femeninas. Se trata de que ellos incorporen a sus conocimientos todos esos saberes. En esto el lenguaje tiene muchísima importancia. Todo lo que ves y todo lo que oyes te está creando una identidad. A través del lenguaje durante toda la vida a las mujeres se nos transmite que somos invisibles, con el uso del falso genérico masculino. Cuando no se te nombra es que no se te ve”.

<sup>239</sup> Llamamos nivel de narratividad a las posibilidades que tiene la memoria en convertirse en relato.

hay que ponerlo en relación con su mundo social<sup>240</sup>, donde los grupos de referencia ayudan a construir la cultura social o, mejor aún, lo social de la cultura del individuo, y a inventar y fijar su tradición y la memoria de ésta. El recuerdo al compartirse se fija y se vuelve imaginario de grupo.

Los cambios en el entramado de la estructura social y también las variaciones que se operan en la sociabilidad<sup>241</sup>, aun con estructura social idéntica, son más determinantes de la mentalidad y del comportamiento que el cambio tecnológico-científico.

Ahora bien aunque la identidad no es permanente, el cambio suele ser gradual, e incluso puede evolucionar en partes concretas, mientras revitalizan con conservadurismo inusual otras<sup>242</sup>.

Esto último es muy difícil captarlo en una sola entrevista oral, ni, incluso, en varias. Se necesitaría volver a entrevistar al informante durante varias veces en su vida. Pero nuestro trabajo ofrece el punto de vista comparativo de tres generaciones sin solución de continuidad, que permite observar el cambio, aunque con individuos de distinto perfil generacional.

Si cerramos los grupos investigados a grupos de pertenencia: familiares (ascendentes, contemporáneos y descendientes) podremos verlo más de cerca pero el cambio operado en una red social determinada limitaría nuestra investigación, que no es microhistórica, sino que es un estudio del antifascismo durante el franquismo con microscopio y telescopio, porque solamente observando antifascistas en situaciones muy diversas podremos hincar el bisturí en el cuerpo del antifascismo.

Otro obstáculo severo consiste en intentar no confundir memoria y relato, y mucho menos memoria e historia. Veámos:

En esta tesis doctoral partimos de la perspectiva de la oralidad antifascista pero no nos quedamos en ella (perspectiva emics) sino que intentamos complementarla con el punto de vista del historiador, nosotros, en este caso (perspectiva etics).

Creemos que ambas perspectivas deben distinguirse. No es lo mismo como el informante se ve a sí mismo y su mundo, y como lo puede ver un observador externo. El historiador es un observador externo que además emplea un aparato conceptual distinto al del testigo. Nadie puede negar el imaginario de un informante, otra cosa es considerar ese imaginario como verdad histórica inapelable<sup>243</sup>. Ahora bien, creemos fundamental que el historiador considere las categorías, el lenguaje y las representaciones del informante, para que éste se reconozca en la historia elaborada a partir de su testimonio.

---

<sup>240</sup> ROMERA NIELFA, Juan Karlos, *Microhistoria, microsociología, microetnología y las fuentes orales*. Por una antropología de los informantes. Congreso Internacional de Historia, Fuentes Orales y Visuales. Investigación histórica y renovación pedagógica. Universidad Pública de Navarra, 2005.

<sup>241</sup> Estructura social y sociabilidad no son lo mismo.

<sup>242</sup> Paradigma de la explosión cultural de Y. Lotman.

<sup>243</sup> Como bien dice Marc Augé “la imagen es una imagen. Cualquiera que sea su fuerza, sólo tiene las virtudes que uno le presta”. AUGÉ, Marc, *La guerra de los sueños*, Barcelona, Gedisa, 1998, p.155.

La memoria hay que recuperarla para desde ella historiar<sup>244</sup> una época, un aspecto de la vida social de un colectivo o la mirada al mundo de un grupo.

Este trabajo se basa en la recuperación de la memoria individual, social y colectiva, para poder interpretar “el nosotros” antifascista a partir del “yo” antifascista que ofrece su testimonio y visión de los hechos.

Ahora bien, el “yo” y el “nosotros” exige continuidad. Unamuno sostenía que la identidad individual, el “yo”, no es otra cosa que la continuidad de una memoria, de lo que deduce Jon Juaristi<sup>245</sup> que la identidad colectiva, el “nosotros”, se cifraría en la perpetuación, a través de una serie de refundiciones y refuncionalizaciones de una tradición legitimadora, en un incesante inventarse y reinventarse del discurso tradicional.

Puede que la memoria exija continuidad pero la vida es discontinua<sup>246</sup> por naturaleza. El relato por basarse en la memoria y por ser un género narrativo exige una trama<sup>247</sup> que dé continuidad a la narración oral. Esto supone necesidad de coherencia para dar unidad a la acción narrativa. El caos y la yuxtaposición, el azar y el desorden del que está tejido la vida asalta a veces a la memoria con imprecisiones, y discontinuidades, pero no son válidos para la narración, ya que la narración es un texto y la vida no lo es.

La memoria narradora sólo es una parte de la memoria, la parte más visible, consensuada y comunicable. El relato es deudor de esta memoria narrativa por lo tanto su resultado siempre es incompleto, por eso hay que interpretar los silencios, los olvidos conscientes, la amnesia inconsciente, las discontinuidades y las deformaciones que el relato oral suele incluir.

Nos movemos entre el enfoque hermeneúico<sup>248</sup> y el enfoque causal<sup>249</sup>: enfoque interpretacionista. Nos basamos en el paradigma indicial de Carlo Ginzburg y el rigor elástico como perspectiva metodológica, pero intentamos eliminar la tentación de la conjetura, a lo sumo plantearemos posibilidades e hipótesis, sin cerrar las interpretaciones cuando tengamos serias dudas al respecto.

---

<sup>244</sup> Entre las cosas que debemos tener en cuenta para historiar a partir de la memoria es el complejo asunto de como se organiza el recuerdo.

<sup>245</sup> JUARISTI, Jon, en el prólogo al libro GURRUTXAGA, Ander. *Transformación del Nacionalismo Vasco*. Donostia, Haranburu Editor, 1996, pp.112-113.

<sup>246</sup> “Si la vida fuera como los libros, sería lineal, estaría ordenada y tendría sentido último. Pero no es así, sino que es incoherente, entrecruzada, contradictoria y absurda: un cuento idiota, lleno de ruido y furia, que no significa nada. Algo que sólo se aprende viviendo, y nunca jamás en los libros. GIL CALVO, Enrique. “La magia impresa”, en *El País*, 31-08-06, p.14.

<sup>247</sup> Esta trama que da continuidad a la historia era para Unamuno la tradición. La definía como sustancia misma de la historia, como aquello que da continuidad a los acontecimientos, por esencia discontinuos de la historia política. Sí creemos que la tradición ejerce un papel muy importante en la continuidad del relato al dar un significado a lo narrado, una perspectiva de lectura, un punto de mira para interpretar el acontecimiento, es más, la tradición ejerce un papel decisivo en la propia elección de lo que se va a narrar. La tradición legitima el relato desde el modelo cultural dominante casi siempre. Los modelos alternativos, no obstante, aun abandonados por la tradición también pueden servir de conectores y unificadores del relato bajo un prisma distinto que la tradición pero con la misma función.

<sup>248</sup> Riesgo de enfoque extremadamente textual, convirtiendo la historia en un comentario de texto.

<sup>249</sup> Riesgo de determinismo histórico apoyado en un mecanicismo causal.

Hay relaciones con amplia variación de matices entre estructura social, modelo de socialización, semiosfera y comportamiento, que dependerán de todos los elementos que influyen en el mundo o cultura social del informante. Traslados de lo caótico a la estructura más pétrea suceden en constante remodelación, configurando cosmogonías más o menos consistentes. El antifascismo es una cosmogonía sociopolítica, económica y cultural, una mentalidad<sup>250</sup>. Pero no es una realidad solamente psíquica sino también social, es un fenómeno mental y también sociopolítico, una concepción del mundo y una sensibilidad colectiva. La historia del antifascismo aquí propuesta es una historia social, una historia de la cultura antifascista de base antropológica pero de objeto histórico.

---

<sup>250</sup> Aceptamos este término con reservas. La historia de las mentalidades es una forma particularizada (con fuertes influencias de la psicología y la antropología) de historia social propulsada por los padres fundadores de *Annales*, Marc Bloch y Lucien Febvre, como una forma de revolucionar el campo entero de la disciplina histórica. La cual suponía convertir a esta historia de los comportamientos y el espíritu en “el nudo de cualquier explicación histórica valedera”. HERNANDEZ SANDOICA, Elena, *Tendencias historiográficas actuales*. Madrid, Akal, 2004, p.302.

## EL CUBO METODOLÓGICO O CÓMO INVESTIGAR EL ANTIFASCISMO HISTÓRICO DE BASE POPULAR<sup>251</sup>.

Lo que hace la gente en las narraciones nunca es por casualidad, ni está estrictamente determinado por causas y efectos, está motivado por creencias, deseos, teorías, valores y otros estados intencionales. Los estados intencionales no “causan” cosas. Pues lo que causa algo no puede ser moralmente responsable de ello: la responsabilidad supone elección.

La narración busca razones, no causas. Las razones se pueden juzgar, se pueden valorar en el esquema normativo de las cosas. He aquí enunciada la primera dimensión del cubo metodológico, es decir, del método de análisis que vamos a utilizar en nuestra investigación sobre el antifascismo histórico: la narratividad.

Nadie puede ver directamente el antifascismo, pues no es un ente físico, por eso intentaremos llegar a él a través de lo que observamos y lo que nos cuenten los antifascistas. Para ello contamos con las ricas fuentes de la oralidad: la observación participante, la entrevista realizada por nosotros, la realizada por otros investigadores y también ese vasto conjunto de aportaciones que hemos denominado oralidad escrita. Cada relato es diferente y está íntimamente unido a la biografía de su portador: el informante.

Tenemos ya la segunda dimensión del cubo metodológico: el ámbito de lo individual<sup>252</sup>.

Pero la identidad, tanto la personal como la social, está estrechamente vinculada con los procesos de socialización, pues es en ellos y a través de ellos como se constituye<sup>253</sup>. A través de estos procesos de socialización vamos internalizando la estructura social, así como las normas y valores sociales, y los vamos asimilando para constituirnos a nosotros como personas.

A esta tercera dimensión del cubo metodológico la denominaremos mundo social del informante, y en su giro cúbico origina tres caras: Narratividad y biografía, Narratividad y mundo social y biografía y mundo social. Tres binomios para el análisis del antifascismo histórico que consideraremos en relación binómica y la relación entre pares de binomios.

La narratividad<sup>254</sup>: Al parecer hay una relación dialéctica entre las condiciones objetivas de la vida de los hombres y mujeres y la manera en que la cuentan, y aun en que la viven<sup>255</sup>. Afrontar el

---

<sup>251</sup> El antifascismo de base popular no se enmarca dentro de la categoría etnográfica de cultura popular. Es una intrahistoria mental y comportamental. N. Elias dice al respecto: *Solamente se alcanza una comprensión verdadera de la historia de las ideas y de los pensamientos cuando, además del cambio de las relaciones interhumanas, se estudia la estructura del comportamiento, el entramado de la estructura espiritual en su conjunto.* HERNANDEZ SANDOICA, op.cit., p.305.

<sup>252</sup> Gracias a esta dimensión no holística podemos ver la cultura como el proyecto creativo de individuos cuyos comportamientos y pensamientos están en constante cambio. HARRIS, Marvin. op.cit., p.55.

<sup>253</sup> Se trata de tender las riendas de lo social a lo mental.

<sup>254</sup> La narratividad no constituye una solución alternativa a la explicación/comprensión. RICOEUR, P. *La memoria, la historia, el olvido.* Madrid, Trotta., p.316. Los testimonios orales son narraciones interpretativas, una forma de pensamiento apropiadamente

antifascismo histórico en toda su complejidad nos exige un conocimiento no ambiguo de la narratividad de los antifascistas. Esta categoría de análisis significa entender que “el lenguaje es más que una herramienta reflexiva con la que intentamos encontrar el sentido a nuestros pensamientos y acciones”, y que “a través del uso del lenguaje penetramos en un espacio interaccional que ha sido en parte construido a nuestra manera, un mundo en el que algunas distinciones parecen importar más que otras, un mundo en el que cada opción que elegimos es parcialmente contingente con lo que ocurrió antes, y contribuye a la definición de lo que ocurrirá después<sup>256</sup>.

El lenguaje nos interesa para penetrar en el espacio interaccional donde parece surgir el antifascismo histórico.

Ahora bien toda narración oral o escrita es un texto, y todo texto guarda directa relación con el espacio no textual, es decir, con la realidad en la que ha surgido, no la que quiere reflejar<sup>257</sup>.

Nuestras entrevistas orales son fuentes contemporáneas, realizadas en el presente, son, por lo tanto, fuentes directas respecto al tiempo presente y fuentes indirectas respecto al pasado que cuentan. No son contemporáneas al tiempo narrado, sino que son contemporáneas al tiempo de narración. Entre el ahora y el antes se extiende la memoria, mil veces reconstruida.

Las viejas cartas, las fotografías, recortes de periódico,...son productos paralelos a la entrevista que sí son fuentes de información directa surgidos en el espacio no textual contemporáneo pero no son voces. Las únicas voces que oímos en la entrevista oral son las del presente. Las voces del pasado se silenciaron para siempre. La memoria las reproduce como puede. La realidad es no textual, lo que puede conducirnos a creer que el texto es una identidad independiente de la realidad. Ello conllevaría a renunciar al conocimiento de la historia, pues si el tiempo vivido ha pasado y lo que queda de él no es más que una realidad textual (cuando las hay) independiente de ella no es posible conocer la realidad pasada.

La relación directa que guarda un texto con el espacio real no textual posibilita la historia<sup>258</sup>, pero teniendo siempre en cuenta la imprecisión de esta relación.

---

disciplinado, para construir la condición humana presente, pasada y futura. La narración en sí ya es una interpretación del relator pero a ésta hay que añadir la interpretación de la narración que hace el historiador.

<sup>255</sup> Por lo tanto es primordial en esta investigación aprender las sutilezas de la narrativa oral como una de las rutas primarias para pensar en la vida de nuestros informantes y tras ellas intentar comprender los significados que encierra.

<sup>256</sup> La antropología lingüística o etnolingüística está interesada en el estudio del lenguaje como recurso cultural y en el habla como práctica cultural. Considera las prácticas comunicativas como algo constitutivo de la cultura de la vida cotidiana y ven el lenguaje como una herramienta poderosa. Nos preguntamos si hay un lenguaje antifascista común a todas las culturas políticas antifascistas. A. DURANTI, *Antropología lingüística*, Cambridge. Cambridge University Press, pp. 13 y 24-25, citado en HERNANDEZ SANDOICA, op.cit. pp.336-337.

<sup>257</sup> LOTMAN, Y. *Cultura y Explosión*, op. cit.

<sup>258</sup> Contar historias no es una mera cuestión de mero enriquecimiento de la mente: sin ellas estamos, por usar la expresión de Kierkegaard, reducidos al miedo y al temblor. BRUNER, J., op.cit., pp.105-107

La historia es un fondo real sobre el que se representa el fantástico caos de la vida -una vida que se disuelve en multitud de asuntos y asuntillos que actúan como árboles que impiden ver el bosque y la bóveda celeste es la única referencial de orden<sup>259</sup>.

En el fondo una narración supone una secuencia de acontecimientos. La secuencia lleva el significado. Sin embargo, no cualquier secuencia de acontecimientos es digna de ser relatada. La narración es discurso y la regla principal del discurso es que haya una razón<sup>260</sup> que la distinga del silencio<sup>261</sup>.

Muchas veces los informantes no ven esa razón por no considerar importante sus actos, o al menos, no tanto como para trascender la esfera familiar.

Ahora bien, la memoria antifascista<sup>262</sup> comienza en un contexto totalitario y si bien lucha contra él la forma que adquiere la memoria se ve influida por el contexto donde surge, ya que el poder totalitario va a ejercer un control feroz sobre las imágenes y la significación de los acontecimientos, y que sin duda ejercerán un papel importante en las jóvenes mentes infantiles, logrando ocupar un espacio en ese imaginario o haciendo verse como culpables ante el pensamiento único, por poseer palabras e imágenes “criminales”.

Al parecer, en un contexto de totalitarismo, la memoria resistente transmitida por la generación adulta a la generación joven va a ocupar un espacio de imágenes vividas muy importante en los niños por ser el lugar vital de las experiencias primeras: la familia; pero estas imágenes no se van a activar como resistentes hasta mucho después.

La memoria resistente siempre es adulta, supone una responsabilidad y un nivel de comprensión más propia de edades posadolescentes.

La memoria oficial siempre es más permeable y más activa en la infancia porque procede del espacio público, del poder. Es poderosa e implacable con otro tipo de interpretaciones e imágenes. Tal vez en el ámbito de la experiencia sea una memoria más superficial pero más asumible en la mente infantil porque es más gratificante que una contramemoria o una memoria prohibida, clandestina o tildada de culpabilidad.

Sin embargo la memoria resistente va a configurar, casi siempre una parte importante de la identidad adulta, y va a partir de ella el relato que ofrecerán después los antifascistas, operándose

---

<sup>259</sup> Comentario de Jose María Guelbenzu a Maxon y Dixon de Thomas Pynchon.

<sup>260</sup> Esta razón no es siempre individual, las más de las veces es modelada por el poder vigente que facilita unas razones más que otras.

<sup>261</sup> BURNER, J. *La educación puerta de la cultura. Aprendizaje*. Madrid, Visor, 1997, pp.105-117. Ahora bien, como bien dice Saramago, “la vida siempre dejará tras de sí sombras calladas, restos incombustibles, islas desconocidas”.

<sup>262</sup> Nos referimos a los períodos estudiados en esta investigación.



una inversión del peso de la memoria, pasando a relegar a un segundo plano las imágenes y las expresiones de la memoria oficial con la que inundaron sus primeras percepciones de lo público<sup>263</sup>. Estas percepciones de lo público ejercen también un control férreo sobre lo que es posible imaginar y soñar. La fantasía política es un ejercicio que parte de las posibilidades que las imágenes otorgan. Sin una base de memoria del ejercicio de la libertad y de la búsqueda de organización posible de los hombres y ejercicio de sus voluntades, los sueños, no es que sean robados, es que ni siquiera pueden nacer.

El totalitarismo fascista impidió mediante el terror tener una idea de futuro realizable en lo político, al menos, en la generación de la posguerra que pudo ser contaminada con ideas como que los hombres necesitan ser gobernados con firmeza, porque si no se matarían entre ellos, que la libertad no existe, que la obediencia a la autoridad no debe cuestionarse, y la misma idea de reducir la revolución a majadero complot o conspiración de unos pocos con intereses de crear el caos y la destrucción. De estas ideas surge un miedo al cambio insuperable que se percibe en los relatos orales: “por lo menos, sabíamos a que atenernos”, “si no les hacías nada no se metían contigo”, etc. La culpabilidad por poseer un imaginario resistente en la infancia se invierte y, en cierta forma los adultos antifascistas se avergüenzan de su imaginario oficial de aquel entonces, a veces, incluso, se ejerce el olvido sobre ellos, un olvido consciente y eficaz en la autoconstrucción de la identidad, al que todo individuo tiene derecho<sup>264</sup>.

No ejercemos de jueces, solo queremos comprender. Para ello debemos analizar la narratividad de los antifascistas porque sin comprender el medio podemos deducir cosas erróneas.

¿Hasta qué punto la realidad política del totalitarismo franquista influyó en la formación de la memoria que ahora se relata desde un contexto democrático? ¿Es la fuerza del presente la que se impone a las imágenes grabadas en el pasado que se narra? ¿La memoria funciona igual en un marco de terror totalitario que en una democracia? ¿Se puede desmontar la organización de la memoria que potenció el poder? ¿Se puede desgravar a voluntad la imagen de un acontecimiento vivido o perdura siempre tal cual?

Parece claro que la memoria antifascista hay que analizarla en sus textos en relación con la memoria fascista del poder porque en esa dialéctica podemos hallar significados relevantes.

Cada uno recuerda como fue algo, pero de manera diferente. Lo que nos preguntamos, sin embargo, es si hubieran recordado lo mismo de una infancia en un contexto democrático<sup>265</sup>.

---

<sup>263</sup> Podríamos aventurar diferentes estadios de la memoria y organizaciones nemónicas correspondientes a los diferentes fases que la psicología evolutiva reconoce, pero no contamos con los estudios psicológicos necesarios para afirmar la tesis. Tómese, pues, como una conjetura. Lo que parece quedar claro es que toda percepción implica recuerdo.

<sup>264</sup> Hablamos de la amnesia planificada.

<sup>265</sup> Sabemos que en la memoria, aparte de datos, acontecimientos, imágenes o recuerdos se registra un elevado número de sensaciones y emociones. La inteligencia emocional, al igual que la cognitiva, tiene un papel generador de memoria en la mente

Debemos distinguir a estas alturas entre la narración de la memoria y la narración interpretativa, viendo a esta última como una forma de pensamiento apropiadamente disciplinada para construir la condición humana presente, pasada y futura, pues el objeto de la interpretación es comprender, no explicar. El instrumento de la explicación es el análisis de textos, en nuestro caso la investigación oral.

El entendimiento es el resultado de la organización y contextualización de proposiciones esencialmente contestables e incompletamente verificables de una manera disciplinada<sup>266</sup>.

Ahora bien el entendimiento como la explicación, no es unívoco, una forma de construir narrativamente la posguerra, por ejemplo, no bloquea la posibilidad de otras formas<sup>267</sup>. Aunque puede parecer un gesto hacia el relativismo, en realidad, no lo es. La narración y la realidad vivida se relacionan de manera muy compleja. Toda narración sincera es un intento de reconstruir la experiencia pasada mediatizada por la emoción y por la realidad presente. Por eso podemos construir, reconstruir, destrozarnos, rehabilitar espacios en la memoria y de estas situaciones cambiantes pueden surgir narraciones diversas, todas ellas verdaderas como esfuerzo narrativo de lo sucedido, y falsas, en la medida de que el pasado como tal es irrecuperable. La memoria nutre al relato, no la realidad pasada. Es la imagen que tenemos “hoy” de “entonces” lo que puede adquirir cuerpo narrativo.

De la misma manera la interpretación de cualquier narración concreta tampoco imposibilita otras interpretaciones, ya que las narraciones y su interpretación circulan por las avenidas del significado, y los significados son intransigentemente múltiples. La norma es la polisemia<sup>268</sup>.

Sin embargo esta polisemia geertziana, rigor elástico de Ginzburg y verosimilitud de lo narrado de Bruner son conceptos resbaladizos y urge establecerlos en sus coordenadas exactas para una utilización cabal a la hora de interpretar la encuesta oral.

Cuando dice: “Además los significados narrativos sólo dependen de la verdad en el estricto sentido de la verificabilidad de una forma trivial. Lo que se necesita, más bien es verosimilitud<sup>269</sup>, o

---

humana, y tal vez aquella sea menos vulnerable a remodelaciones posteriores. Al parecer, no es la negatividad ni lo óptimo el factor clave de la fijación en la memoria sino la intensidad emocional de lo vivido. En la memoria se guarda el drama de la persona, sus contradicciones, miedos y esperanzas. En el relato pueden aflorar de una manera u otra, o permanecer oculto. En gran medida la memoria es aleatoria.

<sup>266</sup> Estas proposiciones son algunas de las formuladas por Jerome Bruner en un interesante capítulo donde analiza la narración. BRUNER, J. Op.cit., p. 105-117.

<sup>267</sup> El paradigma inicial de Carlo Ginzburg apoya esta posibilidad. Sin embargo el indicio nos puede llevar a la conjetura que si no se somete a la duda razonable puede derivar en teoría verosímil pero no verdadera.

<sup>268</sup> La antropología simbólica de C. Geertz introduce una idea muy interesante, que consiste en el circular intenso de una idea en redes de ideas lo que supone para la interpretación de su significado tener en cuenta no sólo la idea narrada sino la red conceptual del receptor.

<sup>269</sup> Un relato puede ser fiel a la vida sin tratar fielmente de la vida. Los relatos pueden tener sentido (verosimilitud) pero no tener referencia (verdad). El testimonio es válido cuando la referencialidad de lo contado es indiscutible, verdadero.

“parecer verdadero”, y eso es una composición de coherencia y utilidad pragmática, ninguna de las cuales se pueden especificar rígidamente”.

Pero aun admitiendo que los métodos interpretativos de la historia pueden variar mucho de unos a otros, concebimos la historia como una disciplina de entendimiento del pasado, más que como un relato sobre “lo que pasó sin más”. La historia nunca pasa sin más: la construyen los historiadores con rigor<sup>270</sup>. La historia resultante tiene que estar enraizada en los hechos, contextualizada y bien organizada, escrupulosamente documentada, bien argumentada y ante todo debe ser honesta y no partidista.

Ahora bien lo que nos planteamos es qué tipo de vinculación se establece entre interpretación narrativa y explicación científica. Al fin y al cabo las historias, también tratan de los significados humanos de las teorías.

Nos juntamos con dos narraciones, al fin de cuentas: la narración testimonial del informante y la narración científica<sup>271</sup> del historiador con un aparato conceptual<sup>272</sup> distinto aunque adosadas la una a la otra.

La narración testimonial parece construirse de forma muy parecida a como construimos las ficticias: las mismas reglas de formación, las mismas estructuras narrativas. Sencillamente no sabemos, ni sabremos nunca si aprendemos la narrativa a través de la vida o la vida a través de narraciones: posiblemente las dos cosas. Pero nadie cuestiona que aprender las sutilezas de la narrativa es una de las rutas primarias para pensar en la vida. Vivimos la mayor parte de nuestras vidas en un mundo construido según las normas y los mecanismos de la narración. Alton Becker, un lingüista comparativo, citado por C. Geertz observa cuatro órdenes de conexión semiótica en un texto social: la relación de sus partes entre sí o “coherencia”, la relación de ese texto social con otros cultural o históricamente asociados con él, o “intertextualidad”, su relación con aquellos que en alguna medida lo construyen o “intención” y su relación con realidades concebidas como algo que yace fuera de él o “referencia”<sup>273</sup>.

“La civilización le debe mucho a las historias. Por medio de la habladuría narrativa -del decir, del opinar, del chismorrear, la gente, a veces, logra convertir la vida, la experiencia en relato. El relato es como un cofre en el que guardamos trozos de vida, capaces así, de ser transmitidos a las

---

<sup>270</sup> Rigor constructivo, rigor metodológico para argumentar y documentar con un trabajo de campo exhaustivo la explicación histórica.

<sup>271</sup> “El investigador tiene que tener capacidad para hacer que el pormenor íntimo sea representativo tanto de un planteamiento filosófico como de una crisis social. Debe ofrecer un panorama abierto sobre los fundamentos, los vínculos, las limitaciones, los fugaces significados de los motivos y los actos humanos. Un comentario a la vida, en fin”. ECHEVARRIA, Ignacio, en Babelia, 6-10-2001, p.3.

<sup>272</sup> Hay que buscar instrumentos conceptuales que han demostrado su capacidad explicativa para interpretar, hacer una descripción densa, o buscar significado en las subculturas políticas antifascistas, entendidas como culturas contorneables por sus procesos de socialización.

<sup>273</sup> GEERTZ, C. “Géneros con fases. La refiguración del pensamiento social”, en GEERTZ, C.; CLIFFORD, J. y otros, op.cit., p.75.

generaciones venideras. De ese modo atesora la comunidad sus mejores o más significativas experiencias, que a veces se incorporan al propio lenguaje en forma de relato semántico. Y eso es una gran fuente de conocimiento. Y en cierto modo, de salvación. El relato sirve para que no se pierda del todo lo vivido. En el fondo es una manera de oponerse a la muerte. Si fuésemos inmortales, quizá, no contaríamos historias”.

Como historiadores que trabajamos con fuentes orales no olvidamos que los relatos son producto de los narradores y los narradores tienen punto de vista, incluso si un narrador afirma ser un “testigo ocular de los hechos”.

En el fondo los relatos tratan de agentes humanos, caracterizados porque sus actos los producen estados intencionales: deseos, creencias, conocimiento, intenciones, compromisos<sup>274</sup>...

Ahora bien ni el conocimiento comprobado del empiricista ni las verdades auto-evidentes del racionalista pueden llegar al núcleo de la narratividad. La narratividad no coincide tampoco plenamente con la sucesión de acontecimientos vividos. La vida no es una historia y sólo reviste esta forma en la medida en que nosotros se la damos<sup>275</sup>. La narración es un relato, en cierta forma es un instrumento cognitivo, y creativo. El relato cumple la función de coligación de los acontecimientos relatados y es, según Ricoeur, la coligación la que configura el todo, es decir, el relato. Desde este punto de vista es un acto configurador, sinóptico, dotado de la misma inteligibilidad que el juicio en la Crítica del juicio “kantiana”<sup>276</sup>.

Paul Ricoeur nos introduce en un análisis muy interesante y que ofrece una forma de acercarse a las fuentes orales, sugerente y eficaz. Establecido el relato como acto configurador de la historia se pregunta: ¿Cómo pueden construirse juntos dos tipos de inteligibilidad, la narrativa y la explicativa? Y establece una diferencia, imprescindible para nuestro punto de vista metodológico, entre cohesión de una vida (rasgos pre-narrativos), coherencia narrativa y conexión casual (concierno a la explicación-comprensión).

Vamos a centrarnos ahora en la coherencia narrativa cuyo rasgo sería la síntesis de lo heterogéneo. Coordina acontecimientos múltiples, entre causas, intenciones, y también entre casualidades en una misma unidad de sentido. Y esta coordinación siempre según Paul Ricoeur, se logra mediante la trama.

---

<sup>274</sup> Desde la perspectiva de Elster las acciones son explicadas por las oportunidades (conjunto de oportunidad) y por los deseos, es decir, por lo que la gente puede hacer y por lo que desea hacer. El mismo punto parece defender Javier Ugarte al afirmar que “Las formas políticas, los modos de integración social dependen, más del tipo de crisis que se plantee y del abanico de alternativas que estén en ese momento disponibles en ese nivel de aprendizaje de las sociedades, que en otras causas de las que han sido llamadas estructurales”. UGARTE, Javier “En busca del Kaiserreich perdido. Los conservadores alemanes en la crisis de la República de Weimar. (Una comparación con España), Alemania 1806-1989”, en ORRUÑO, J.M. & SAALBACH (eds.). *Del Sacro Imperio a la caída del Muro*, J. M. Saalbach Ed.

<sup>275</sup> RICOEUR, Paul. *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid, Trotta, 2003, p.325.

<sup>276</sup> *Ibidem*, p.320.

La trama es la forma literaria (expresada oralmente o por escrito) de esta coordinación: consiste en conducir una acción compleja desde una situación inicial a otra final por medio de transformaciones reguladas que se prestan a una formulación apropiada dentro del marco de la narratología. Los acontecimientos relatados en una historia toman sus significados del relato global. Pero el relato global que se construye con sus partes.

Sin embargo observamos cierta variabilidad en estas regulaciones, dependiendo del marco temporal desde el que se relatan los hechos. El acontecimiento es lo que, al sobrevenir, hace avanzar la acción: es una variable de la trama. Pero a su vez la trama parece variar según la elección de los acontecimientos que coliga. El sentido que adquiere el relato parece no sólo depender del relato de los hechos, sino de la misma elección de éstos.

Creemos encontrar elementos extra-narrativos en estas elecciones, lo que nos lleva a considerar otro tipo de factores que contribuyen a la dotación de sentido, algunos de ellos opciones discursivas según para quién se hable y las expectativas creadas. Parece existir un sexto sentido en los informantes para adaptarse a unas expectativas de entrevista creadas, la distancia existente entre el tiempo narrado y el tiempo desde el que se narra, etc.<sup>277</sup>

Es decir, debemos considerar los hilos que representan y generan la trama de un pasado en el tejido del presente<sup>278</sup>. Y esto es válido para el informante y el historiador.

La trama configura no solamente la forma en que se narran las cosas a los demás sino el relato que cada uno se cuenta a sí mismo<sup>279</sup>. Existe, pues, un lado retórico de la narrativa que debemos tener en cuenta y que informan de aspectos básicos del proceso de comunicación establecido en toda encuesta oral: vinculación del narrador con la historia; por qué supone que la cuenta, con qué autoridad, qué motivó; en qué marco seleccionado...

El agente de la narración, el informante, no sólo nos presenta una secuencia de acontecimientos, previamente elegidos y coligados, sino también una valoración implícita de los acontecimientos relatados. Esto último es un objetivo primordial de nuestro trabajo de campo para deslumbrar la génesis del pensamiento antifascista durante el franquismo.

Ahora bien la narración se justifica o autoriza por el hecho de que la secuencia de acontecimientos sea una violación de la canonicidad<sup>280</sup>, informa de algo inesperado o de algo que el oyente tiene

---

<sup>277</sup> ROMERA NIELFA, Juan Karlos. "El relato oral intergeneracional: un tipo de texto al borde de la extinción". Comunicación para el Seminario Metodológico del S.F.O., Madrid, enero 2004. Inédito.

<sup>278</sup> González García, Angel. *El resto*. Museo de Bellas Artes de Bilbao. Museo Nacional. Centro de Arte Reina Sofía. 2000.

<sup>279</sup> ¿El modo narrativo del pensamiento se teje solamente con relatos idiosincráticos adaptados a la ocasión? ¿O hay también algunos universales en las realidades que construyen? Jerome Bruner distingue nueve formas en las que las construcciones narrativas dan forma a las realidades que crean.

<sup>280</sup> La canonicidad no sólo puede ser entendida como el relato de hechos ortodoxos sino como formas de la memoria estereotipadas vinculadas a colectivos o clases sociales. James Fentress y Chris Wickham hablan de memorias de clase y grupo en las sociedades occidentales: memorias campesinas, memorias de la clase obrera, memorias nacionales (clases medias y altas y la intelectualidad y memoria de las mujeres).

razones para dudar. En esto creemos que consiste el nivel de transmisibilidad de un acontecimiento. Diferenciamos el relato interno siempre más predecibles y extenso, y una selección rigurosa de esta narración interna, la dirigida a resolver lo inesperado, aclarar la duda del oyente o en cierta manera replantear o explicar el “desequilibrio” que originó el relato de la historia en un primer momento.

En el fondo lo que mueve la historia, lo que hace que merezca la pena contarla, es una problemática<sup>281</sup>, es decir, sería la parte más transmisible de la memoria la que adoptaría la forma de relato externo para conseguir un objetivo antihegemónico<sup>282</sup>. “no sólo la memoria es fuente personal del relato sino que el tiempo narrativo también está vinculado a la memoria y cada narración es fruto de una búsqueda de razones, un esfuerzo por comprender e innovar.

El narrador innovador se convierte en una figura cultural poderosa, siempre que sus relatos partan de cánones narrativos convencionales y lleven a hacernos ver algo de lo que nadie se había “dado cuenta” antes.

En las historias de vida la realidad narrativa nos vincula a lo que se espera, lo que se legitima y lo que se acostumbra aunque siempre en todo relato hay algo que hace que lo ordinario sea de nuevo extraño.

La manera<sup>283</sup> en que producimos nuestro propio relato dura tanto como dura nuestra vida<sup>284</sup>, pero cambia sin parar, puesto que depende de nuestros encuentros. La forma cambia, pero no el tema que permanece en nuestro fondo, expresado u oculto, y que constituye la columna vertebral de nuestra identidad. El relato se convierte en una posibilidad de exploración del pasado como enigma y laberinto. Y es cierto que el relato se vincula directamente con la memoria y ambos con el tiempo.

El tiempo narrativo, como ha señalado Ricoeur<sup>285</sup>, es tiempo humanamente relevante cuya importancia viene dada por los significados asignados a los acontecimientos, ya sea por los protagonistas de la narración, o por el narrador al contarla; o por ambos. El tiempo narrativo está relacionado con el funcionamiento de la memoria. La memoria distribuye el recuerdo de forma organizada. Es creativa y selectiva más que fiel y leal reproductora del acontecimiento sin más.

---

<sup>281</sup> La forma de la problemática narrativa no es “definitiva” histórica o culturalmente. Expresa un tiempo o circunstancia. De manera que los “mismos” relatos cambian y sus construcciones cambian de orientación, pero siempre son un residuo de la que imperaba antes.

<sup>282</sup> Desde este punto de vista el hecho de narrar es siempre un acto creativo, no puede encerrarse dentro de los límites de un solo horizonte. El objetivo es conseguir, no la unanimidad, sino más conciencia. Y más conciencia siempre implica más diversidad.

<sup>283</sup> Boris Cyrulnik. *Los patitos feos. La resiliencia: una infancia infeliz no determina la vida*. Barcelona, Gedisa, 2002, p.204.

<sup>284</sup> La vida no se compone sólo de una historia autosuficiente después de otra, cada cual instalada narrativamente por su cuenta. El argumento, los personajes y el contexto parecen continuar y expandirse. Intentamos estabilizar nuestros mundos con un panteón duradero de dioses que siguen actuando como personajes, aunque cambien las circunstancias. Construimos una “vida” creando un Yo, para conservar la identidad que se despierta al día siguiente siendo prácticamente el mismo.

<sup>285</sup> RICOEUR, Paul. *Tiempo y narración. Vol. 1: Cristiandad*. Madrid, 1987.

Desde este punto de vista podríamos, tal vez, hablar de una narratividad comunista, de una forma de narrar de la cultura política nacionalista, de un estilo de narración libertario o, incluso liberal<sup>286</sup>. Es más conflictivo hablar de una narratividad antifascista pero sin duda podríamos encontrar elementos comunes en las memorias y representaciones (el relato es una representación de las culturas políticas resistentes de una u otra forma al fascismo en España).

Sin embargo, el proceso de construcción de la memoria primero y del relato después, está atravesado por la biografía del narrador, (sobre este punto volveremos en el siguiente subapartado del “cubo metodológico”). Ahora adelantamos algunas reflexiones.

Según Landero el relato aparece como un cofre donde guardamos trozos de vida, capaces así de ser transmitidos a las generaciones venideras. Son, en cierta forma, una gran fuente de conocimiento. El relato sirve para que no se pierda del todo lo vivido. Landero continúa diciendo que la civilización le debe mucho a las historias: “Por medio de la habladuría narrativa -del decir, del opinar, del chismorrear, la gente a veces logra convertir la vida, la experiencia, en relato” De esta forma encontramos cierto vínculo entre la comunicación de la experiencia, es decir, el relato y la memoria social que se va acumulando en la sociedad, y viceversa. Veámos: La Historia, de alguna manera modesta y domesticada, es el entorno canónico para la autobiografía<sup>287</sup>. Se trata del fenómeno que llamamos “Acumulación narrativa de la Historia. Es nuestra idea de pertenencia a este pasado canónico lo que nos permite enmarcar nuestros auto-relatos como de alguna manera vidas por la desviación de lo que se esperaba de nosotros, a la vez que mantenemos todavía continuidad con el canon.

Vivimos en un mar de relatos y, como el pez (según el proverbio) será el último en descubrir el agua, tenemos nuestras propias dificultades para entender en qué consiste nadar entre relatos.

Nuestro problema es obtener conciencia de lo que hacemos tan fácilmente y de forma automática, el antiguo problema de la “prise de conscience”. Al fin y al cabo, siguiendo de nuevo a Landero, “En la vida diaria objetiva no podemos omitir el tiempo anodino<sup>288</sup>, lo tenemos que vivir todo, minuto a minuto. La vida con su tiempo lento y a menudo vulgar se nos antoja a veces una suma de peripecias irrelevantes. Pero si uno mira el pasado entonces advierte una trama de episodios significativos. La vida de pronto tiene un argumento y se parece mucho a una novela...”.

---

<sup>286</sup> La narración liberal es más intelectual, más ideológica en lo que concierne a la dialéctica de las ideas. Es una memoria racionalista, laica e intelectual y por tanto comparte características propias de la narratividad de las élites. El relato de las élites está más revisado y reconstruido, y busca un efecto de corrección política que las otras narrativas descuidan más.

<sup>287</sup> BRUNER, J., op. cit.

<sup>288</sup> El tiempo anodino no es gran creador de relato. Una narración segmenta el tiempo a través del desarrollo de acontecimientos cruciales, al menos entre principios, mitades y finales. El tiempo anodino carece de estos acontecimientos articuladores del relato por ello es menos comunicable y en consecuencia más claro candidato para el olvido. Podemos concluir diciendo que el tiempo anodino y el tiempo narrativo coinciden muy pocas veces, aunque aquél es inmensamente más dilatado que éste en la vida diaria.

Sin duda el tiempo anodino se metamorfosea en imágenes de la memoria y que portan significado. Esta tesis doctoral se documenta, en gran parte, en este enorme caudal revuelto de imágenes de la vida cotidiana de la infancia y juventud de los informantes.

En la memoria se quiebra la linealidad del tiempo, más aún del tiempo anodino o cotidiano y sus pedazos se mezclan como si los barajásemos.

Nuestra atención prestada a la cotidianidad no va dirigida a renunciar a la fértil relación que existe entre las experiencias y las estructuras, sino al contrario: es en la intimidad del hogar, o de las relaciones cercanas, donde surge el pensamiento infantil primero, cuyo núcleo tiene tendencia a perdurar en la juventud e, incluso, en la edad adulta, no sin los ajustes pertinentes, pero con gran propensión a la supervivencia.

Sin embargo mientras estamos sumergidos en la cotidianidad no podemos conocer el significado de nuestras acciones, sino cuando las consideramos de nuevo a través de la reflexión. La investigación necesita de esta reflexión sobre las imágenes más cotidianas, pero el relato a transmitir ha sido ya previamente utilizado por el informante, pues nunca se llega a una situación narrativa sin previa organización mental del relato, aunque sea en una forma muy tosca.

El relato no se crea para la ocasión, a lo sumo se adapta a ella. Sin embargo, el relato de la cotidianidad es harto difícil, Schutz<sup>289</sup> viene a decir que hay un repertorio, y no una madeja informe de posibilidades de experimentar lo cotidiano, de modo que el individuo construye el mundo en el que vive (“hace” ese mismo mundo) utilizando las configuraciones que, día a día, le transmite su grupo social. La conciencia de la vida cotidiana es, pues, una conciencia social que se expresa ante todo a través del lenguaje. Jürgen Habermas dice al respecto: “El mundo de la vida es el lugar transcendental donde se encuentran el hablante y el oyente, donde de modo recíproco reclaman que sus suposiciones encajan en el mundo (...), y donde pueden criticar o confirmar la validez de las pretensiones, poner en orden sus discrepancias y llegar a acuerdos”.

La cotidianidad representada en la memoria se narra de forma salteada, con saltos hacia atrás y hacia delante. Muchas veces acompañan a la secuencia de acontecimientos históricos, los documentan y sitúan, sobre todo establece un tiempo biográfico a la par del tiempo histórico muy útil para considerar la perspectiva del sujeto ante el suceso histórico.

Hasta aquí la conexión causal, la que concierne a la interpretación, a la explicación y a la comprensión ha sido postergada para centrarnos en la coherencia narrativa. Veamos ahora la conexión causal.

Parece obvio que las explicaciones históricas, en manos del historiador, grupo investigador, o científicos sociales, están adosadas a la interpretación narrativa y viceversa. Al fin y al cabo las

---

<sup>289</sup> Lo cita Elena Hernández Sandoica en “*Tendencias historiográficas actuales*”, Madrid, Akal, 2004, p.512.



historias también tratan de los significados humanos de las teorías. No obstante la narración busca razones, no causas. Las razones se pueden juzgar, se pueden valorar en el esquema normativo de las cosas. Por lo tanto la comprensión de la narración es hermeneútica<sup>290</sup>. Implica que ninguna historia tiene una interpretación única. Sus significados imputables son en principio múltiples. Esto implica que aquello “de lo que trata” una narración siempre está abierto a cuestionamiento. Esta multiplicidad de interpretaciones posibles parece contrastar con la solidez del testimonio del informante enmarcado en un mundo conceptual determinado<sup>291</sup>. Pero la narración del informante no es más que la materia prima de la historia. Se nos plantea la difícil cuestión de cómo convertir la memoria en historia.

La pluralidad de memorias no implica una diversidad de historias. La interpretación narrativa va a servir de criba de los muchos significados que un relato puede adquirir pero la interpretación narrativa puede orientarse de diversas formas. Puede adquirir una orientación que partiendo del paradigma indicial de C. Ginzburg proponga conjeturas de gran poder sugestivo y con un alto nivel de verosimilitud pero que puede derivar en lo falso, en lo que pudiera haber sucedido pero no sucedió. Por ello el valor conjetural de una propuesta la hace vulnerable, más aun cuando aumenta su atracción sobre el historiador. La lucha contra lo incongruente no vacuna contra la falsedad histórica. Es cierto que ni la vecindad ni la información<sup>292</sup> nos dan la parte más interesante y verdadera de los individuos y de su historia, sin embargo el conocimiento es posible. Hay que ir más allá de la superficie de las cosas, para poder dar con la verdadera historia de los antifascistas. En este sentido la conjetura se cierne sobre nosotros como una argumentación verídica pero no verificada, y por lo tanto no responde a la interpretación de los datos a la luz de las hipótesis planteadas inicialmente, sino a juicios u opiniones probables, que se forman de indicios. La conjetura es una sospecha, una suposición, y por lo tanto puede ser útil para verificar una interpretación o puede desviarnos totalmente de ella. Para comprobar la verdad histórica o autenticidad de la explicación que proponemos a partir del relato de los informantes necesitamos hallar lo significativo y representativo del relato de los antifascistas, que no consiste tampoco en la búsqueda del dato repetido una y otra vez, pues no es una historia cuantitativa la que puede acercarnos a la génesis del antifascismo histórico sino una historia, sociología y antropología cualitativa.

---

<sup>290</sup> Contra esta visión de la comprensión de lo narrado sólo a través del círculo hermeneútico construimos el modelo del cubo metodológico para suplir las insuficiencias de la explicación textual o lingüística.

<sup>291</sup> Además, no es cierto que los significados adoptados no se puedan modificar. Ni las culturas políticas, que los definen y a su vez son definidos por los conceptos que elijo como representativos, son las mismas, ni en la poliformidad cultural que somos capaces de apreciar en periodo histórico determinado se perciben contenidos inmutables.

<sup>292</sup> Serna, Justo y Pons, Analect. *Cómo se escribe la microhistoria*. Valencia, Cátedra, 2000, p. 131. Sobre este aspecto insiste G. Levi en la conferencia dada en Pamplona para la inauguración del Congreso Internacional de Historia: Fuentes orales y visuales. 2005. En ella afirma que los documentos dejados por el individuo son huellas poco importantes. “Eso no soy yo: mi cartilla de ahorros, el carnet de conducir o la póliza de mi seguro”.

Desde ella podemos adentrarnos en la descripción densa geertziana pero sin límites en ella, sino aplicando un aparato conceptual de análisis y enfoque metodológico dirigido a comprobar el valor de verdad de las hipótesis planteadas.

Seguramente el paradigma de Lotman de explosión cultural nos va a ser muy útil para localizar los datos en el núcleo o en la periferia de la narración, o incluso la información ocultada silenciada u olvidada como meteoros desprendidos de un universo compacto que al relatarlos son la actualización máxima de lo que parece pertinente narrar al informante.

Este proceso de actualización constante del relato individualiza las narraciones de los diversos informantes, pero individualizar el relato no significa pluralizar las interpretaciones pero sí, considerar estas múltiples construcciones narrativas con una actitud perspectivista.

Sin duda en esto está la clave del matiz, y por ello es irrenunciable la segunda dimensión del cubo metodológico: la biografía del sujeto histórico que narra su historia y la de su grupo.

La metodología que seguimos para interpretar la génesis del antifascismo histórico consiste fundamentalmente en desentrañar las estructuras de significación que contiene la narración del informante y como dice C. Geertz debemos ingeniárnosla para captarlas primero y para explicarlas después. Lo que aparece superficialmente es memoria, más o menos elaborada, pero sólo memoria. Convertir la memoria en historia consiste en captar fenómenos varios como la acumulación narrativa conjunta<sup>293</sup> de la historia, la subjetividad, la intersubjetividad, la narratividad, elementos ideológicos, elementos de compensación psicológica<sup>294</sup>, niveles y modalidades de memoria, la realidad del momento en el que se ofrece el testimonio, así como las estructuras y organizaciones, formales e informales, que tienen especial relevancia, por su peso específico en los procesos de producción de sentido de la vida. En definitiva comprender una historia es comprender a la vez, el lenguaje del “hacer” y la tradición cultural<sup>295</sup> de la que procede la tipología de las tramas de significación buscadas en el proceso de historiar a partir de la memoria narrada.

Los “hechos sociales contingentes”, que deseamos captar primero y explicar después, no existen *per se*, no adquieren existencia si no es en medio de tramas contingentes de significación.

Sólo de esta manera se entiende el paso de un tiempo prefigurado (pasado) a otro tiempo refigurado (futuro) por la mediación de uno configurado (las tramas del presente).

Por lo tanto la descripción densa de Geertz solamente es un paso metodológico en nuestra investigación que se orienta a un análisis fenomenológico detallado que revele las diversas capas de

---

<sup>293</sup> Se trata de la realidad socialmente objetivada, que es mantenida por la vida social, por las relaciones sociales entre los individuos que la han propiciado, interiorizado. Berger plantea el triple momento dialéctico. Objetivación-interiorización y exteriorización. Esta última explica el mantenimiento o la transformación de los universos simbólicos.

<sup>294</sup> ROMERA NIELFA, Juan Karlos. “El relato intergeneracional, un tipo de texto al borde de la extinción”. Seminario de Fuentes Orales. Universidad Complutense Madrid, 2004.

<sup>295</sup> Éste es precisamente el tercer elemento del cubo metodológico.

experiencia y las distintas estructuras de significado que intervienen y para ello procederemos desde los elementos más superficiales (lugar que ocupa el informante en su red social, características de la red social, nivel de conectividad, maleabilidad y transitabilidad dentro de espacios sociales distintos, etc.) hasta los más inmateriales (fundamentos, vínculos, limitaciones, significado queda a sus motivos y sus actos, un comentario a su vida).

Desde este planteamiento de la fenomenología de Schutz, Luckmann viene a decir que entre las realidades múltiples existe una que se presenta como la realidad por excelencia. Es la realidad de la vida cotidiana. Los niños y jóvenes de entonces tejieron pensamiento y sentimiento en la vida cotidiana y, a veces, no siempre se plasmó en actos coherentes con su pensamiento social. Nuestro objeto es recoger lo que las personas pensaban y sentían (o recuerdan que pensaban o sentían) y que preparó el terreno para lo que hicieron<sup>296</sup>.

Ahora bien, esta fenomenología cuenta con un soporte limitado a las fuentes elegidas por lo que la microhistoria, el análisis microhistórico, va a ser necesario en la medida que la aparente simpleza de las situaciones contiene una depurada visión del tránsito de la vida en un microcosmos, una representación del peso del mundo. Sólo desde esta plataforma podemos inferir el surgimiento del pensamiento antifascista en las culturas políticas antifranquistas. El análisis microhistórico nos va a permitir estudiar a pequeña escala el problema general del antifascismo histórico. No es miniaturismo lo que pretendemos, sino un estudio general, ya que la microhistoria convierte a través de los detalles una pequeña cosa en un gran artefacto.

Hasta aquí las dos vertientes vinculadas a la narratividad: la coherencia narrativa y la conexión causal. Pasemos, ahora, al análisis del segundo elemento constitutivo del cubo metodológico: el ámbito de lo individual.

Cada testimonio es parte de una memoria social amplia, sin embargo en su expresión y síntesis es individual, está “localizado”, es expresión de una identidad personal y fruto de una memoria subjetiva, tal vez, conectada al amplio espacio de la intersubjetividad, pero rabiosamente individualizada<sup>297</sup>.

La condición interior del sujeto es la verdadera creadora del relato si bien éste no surge sin un horizonte social. En la condición interior podemos reconocer lo consciente y el inconsciente, y las oscuras relaciones entre ambos. El relato recoge la multiplicidad de estratos que articula nuestra

---

<sup>296</sup> R. Fraser dice que: “La historia no existe, por supuesto, para convalidar las vidas individuales. (...) Y sin embargo no debería pensarse que la suma de experiencias individuales constituye, por sí misma, la historia de un período”. Pierre Vilar dice al respecto: El aspecto subjetivo, el ambiente de los acontecimientos es también una condición de la realización de la historia”.

<sup>297</sup> Pierre Bordieu critica “la personalización de los colectivos (en frases como “la burguesía piensa que ...” o “la clase obrera no acepta que...”)) que conduce, con tanta seguridad como las profesiones de fe durkheimianas, a postular la existencia de una “conciencia colectiva” de grupo o clase: adoptando para grupos o instituciones disposiciones que no pueden constituirse sino en las conciencias individuales, como la toma de conciencia de los intereses de clase aunque sean el producto de condiciones colectivas.

experiencia, por eso no hay un testimonio igual a otro, incluso siendo del mismo narrador. En la medida que la experiencia cambia, el relato cobra volúmenes nuevos, por eso, el relato a la vez que sólido es flexible, vulnerable, como todo ejercicio de composición. Es efímero, va hacia atrás y hacia adelante, recobra espacios a veces y se tiende en la más absoluta amnesia otras tantas, pero el que realmente se mueve es el sujeto en la vida, y el relato no es más que un intento creativo por dotar a aquella de coherencia (elemento pre-narrativo) y expresarlo (cohesión textual).

Yamandú Canosa<sup>298</sup> lo expresa así: “Una mente es una cosa terrible para ser despilfarrada” y continúa: “En realidad, lo más terrible de todo sería una mente incapaz de multiplicar y remover los horizontes tanto los externos como los internos, tanto los del espacio como los del tiempo”.

Luisa Passerini<sup>299</sup> ha insistido en “la importancia del sujeto individual, en el carácter del individuo como único y verdadero portador de subjetividad entendida en sentido pleno, incluyendo de este modo, a parte de los aspectos intelectuales y culturales, el aspecto psicológico, al menos en lo relativo al concepto de inconsciente<sup>300</sup> (“siempre he reconocido -dice la autora- la importancia del imaginario colectivo, pero no del inconsciente colectivo”).

Ahora bien, los últimos trabajos de Luisa Passerini nos presentan un panorama nuevo apareciendo la intersubjetividad como fundamental en la constitución de cada forma de sujeto y subjetividad. Sin embargo tal insistencia no parece negar la subjetividad, sino que le da una nueva dimensión, es decir, la amplía y la refuerza haciendo hincapié en el carácter intersubjetivo de la memoria personal y de la “comunicabilidad intersubjetiva<sup>301</sup> que hace posible narrar y renarrar ciertas partes del mundo, una línea conectada con la capacidad humana de inventar mitos e historias, pero también de recibirlos o hacerlos suyos y realizarlos.

La conciencia de la pluralidad de los sujetos actúa de manera centrífuga, diversifica y expande los significados de los testimonios: es la subjetividad más personal, el reino de la heterodoxia<sup>302</sup> respecto a la ortodoxia representada por las antes mencionadas tramas de significación. Las relaciones entre los sujetos actúan a modo de energía centrípeta: es el territorio del recuerdo intersubjetivo, de la identidad colectiva y la memoria compartida.

---

<sup>298</sup> Yamandú Canosa es un pintor uruguayo, nacido en Montevideo en 1954 que ha venido prestando una atención preferente a la función de inconsciente como fundamento elusivo de la mente, desde donde confrontamos todas nuestras cosas. JARQUE, Vicente “Por detrás del horizonte”. El País, Babelia, 29-XII-2001.

<sup>299</sup> PASSERINI, Luisa. *Memoria y utopía. La primacía de la intersubjetividad*, Valencia, PUV., 2006, p. 13.

<sup>300</sup> La autora menciona el interesante concepto de “memoria incontrolable”, y a propósito del recuerdo y del olvido cita al psicoanalista Jean-Baptiste Potalis a través del libro AUGÉ, Marc, *Les formes de l'oubli*. 1998: “Lo reprimido no es un pedazo de memoria -un recuerdo- susceptible de reaparecer intacto, a través de cadenas de asociaciones (...). todos nuestros recuerdos son imágenes, pero no en el sentido tradicional de señales de una cosa cualquiera que revelan y esconden al mismo tiempo (...) Lo que ha sido reprimido no es, ni lo ocurrido, ni el recuerdo, ni tan siquiera las señales concretas, sino la relación entre los recuerdos y las señales” PASSERINI, Luisa. Op. Cit. p.27.

<sup>301</sup> *Ibidem*, p. 14.

<sup>302</sup> Lo particular excluye la tipicidad pero cobra significado en relación a ella.

Sin embargo ambas dimensiones están estrechamente entrelazadas, en lo que sin embargo constituye la trama de significación sin la cual el testimonio individual perdería significado. De otro modo podemos expresarlo así: el testimonio personal matiza la memoria intersubjetiva, la individualiza, la subjetiviza transformando la memoria social en memoria personal. No abandona su origen, se instala en él de la única forma posible, desde sí mismo<sup>303</sup>. Ahora bien, ¿cómo se instala la experiencia o su imagen, mediatizada por las tramas de significación en las que surge, en el sujeto? “Una mente es una cosa terrible para ser despilfarrada”, la expresión sugiere poder y complejidad. Jean Paul Sastre lo dijo claro: “Lo importante no es lo que las estructuras han hecho del hombre sino lo que él hace de lo que ellas han hecho en él”. Sin duda en algún lugar entre lo estrictamente individual y lo general se sitúa lo particular, ese espacio de encuentro, antagonismo y compromiso donde la biografía se inserta en la historia. Encontramos así a la vida particular entre la vida privada y la vida pública, por ellas transita el individuo sin cesar. Su marco de experiencia es múltiple y continuo pero no, a la fuerza, coherente. La memoria es el mecanismo que va a cohesionar los múltiples sucesos de la experiencia y en cierta forma, ayudado por el esfuerzo memorístico del resto de su red social. “Si estoy en tu memoria, soy parte de la historia”, de forma que el informante historia su vida mediante la narración, y nosotros queremos historiar la génesis del antifascismo mediante la interpretación de la oralidad testimonial.

Ahora bien las visiones de la realidad que tiene un individuo concreto “son premisas<sup>304</sup>, supuesto implícitos acerca del mundo, las personas, la sociedad; son una forma de causación, la base a partir de la cual se buscan los “por qué” de las cosas. De ahí que las visiones no dependan de los hechos; pueden mantenerse a pesar y hasta en contra de los hechos, por lo que la transformación de la realidad puede no afectarlas en absoluto.

Las visiones del mundo son fruto del pensamiento operacional, una síntesis del mundo a partir de elementos seleccionados como importantes. “Todo este mundo operacional de síntesis, comparación y análisis dependen del funcionamiento de la mente e incluso podríamos asistir a modalidades de pensamiento. Al parecer, en algunas personas predomina un pensamiento descriptivo, y en otras es más analítico. Un alto nivel de percepción en el informante suele ir unido a narraciones extensas y detalladas, organizadas en cadenas de acontecimientos. El esplendor en la narración privilegia la yuxtaposición o el pensamiento causal, relegando a un segundo término

---

<sup>303</sup> “Para conservar el sentido de sí mismo parece, pues, indispensable, un acto de autorreflexión que evite que la memoria o el olvido se abandone al automatismo: por eso debemos acordarnos de recordar y de olvidar, del mismo modo que debemos tratar de saber lo que sabemos” PASSERINI, Luisa. Op. cit., p. 27

<sup>304</sup> ZUBERO, Imanol. El País. País Vasco, 6-VI-2000, p.2. Hasta aquí parece verse claro la diferencia entre “hecho” y “visión”, a la que hay que añadir la tiranía que puede ejercer la representación sobre lo representado. Paul Ricoeur dice al respecto: “Hay que articular pacientemente los modos de la representación con los de la explicación, comprensión y, a través de éstos, con el momento documental y su matriz de presunta verdad, a saber, el testimonio de los que declaran haberse encontrado allí donde ocurrieron las cosas.

parámetros de condicionalidad, comparatividad, finalidad... más propios de testimonios elaborados por las élites locales o de mayor rango<sup>305</sup>.

Aun así, la mente humana creadora del pensamiento narrativo está sujeta a desvíos y desorientaciones que podemos considerar naturales, pero que es preciso analizar para interpretar correctamente el testimonio, por ejemplo, parece que las personas recuerdan más fácilmente los ejemplos que confirman un estereotipo, que aquellas que tienden a refutarlo<sup>306</sup>. También hemos observado mayor nivel de concreción en los testimonios descriptivos que en los analíticos, que por lo general, suelen ser más abstractos y generales.

La mente humana cognitiva va acompañada de las emociones y en el relato el sujeto está presente a través de un amplio mundo emocional, más aun en un contexto de guerra civil o de posguerra, y todavía más acentuado en el caso de los niños y niñas que la sufrieron directamente (primera generación estudiada en esta tesis doctoral).

Nos preguntamos si las narraciones están presididas por el trauma o, por el contrario, el sentimiento de haber sido magullado ha sido sanado, sustituido o superado.

Boris Cyrulnik<sup>307</sup> explica que “para curar el primer golpe, es preciso que mi cuerpo y mi memoria consigan realizar un lento trabajo de cicatrización y para atenuar el sufrimiento que produce el segundo golpe, hay que cambiar la idea que uno se hace de lo que le ha ocurrido, es necesario que logre reformar la representación de mi desgracia y su puesta en escena ante los ojos de los demás.

No podemos psicoanalizar a los informantes, entre otras cosas porque carecemos de preparación para ello, pero no debemos olvidar en la interpretación del relato estos tres planos del sujeto informante: temperamento personal, la significación cultural dada al antifascismo familiar por el régimen y la significación que esa agresión haya de adquirir más tarde en la historia personal del informante y el sostén social<sup>308</sup>.

---

<sup>305</sup> Entraría en este tipo de testimonio el dado por los intelectuales donde prevalece la mente analítica y explicativa a la descriptiva. Coexiste un pensamiento mágico y de superstición con otro de enorme sentido común en ciertos testimonios ofrecidos por las clases populares. Pensamiento mágico, pensamiento descriptivo y pensamiento analítico pueden estar presentes en distintas proporciones en la narración que nos ofrece el informante. Saber verlo es imprescindible para una valoración del testimonio por el historiador.

<sup>306</sup> GOLEMAN, Daniel. *Inteligencia emocional*. Barcelona, Kairós, 2002. Es decir, se prioriza la memoria, menos conflictiva. Mary Nash dice: “las identidades de género se consolidan y se propagan en gran medida a través de las imágenes de las mujeres transmitidas por la sociedad. Su representación cultural es decisiva en la construcción de las mismas. La difusión de un imaginario colectivo popular puede resultar un mecanismo eficaz de reforzamiento, de códigos de conducta y modelos de masculinidad y feminidad. Los modelos transmitidos en el discurso de género a través de la representación simbólica de las mujeres pueden transformarse en una manifestación decisiva del control social informal que canalice y mantenga a las mujeres en sus roles tradicionales. NASH, M. *Rojas*. Madrid, Taurus, 1999, p.90.

<sup>307</sup> En la teoría de la resiliencia Boris Cyrulnik afirma que: “Hay que golpear dos veces para conseguir un trauma. El primer golpe, el primero que se encaja en la vida real, provoca el dolor de la herida o el desgarro de la carencia. Y el segundo, sufrido esta vez en la representación de lo real, da paso al sufrimiento de haberse visto humillado, abandonado. CYRULNIK, Boris. *Los patitos feos*. Barcelona, Gedisa, 2002, pp. 23-24.

<sup>308</sup> Nos referimos, siguiendo a Boris Cyrulnik a “la posibilidad de regresar a los lugares donde se hallan los afectos, las actividades y las palabras que la sociedad dispone en ocasiones alrededor del herido, ofrece las guías de resiliencia que habrán de permitirle proseguir un desarrollo alterado por la herida”. CYRULNIK, Boris. Op. cit., p. 27.

Es muy interesante comprender de que modo la historia de los testigos (fueron niños en tiempos distintos) ha elaborado un proyecto para metamorfosear el dolor del momento<sup>309</sup> para hacer de él un recuerdo glorioso o divertido<sup>310</sup>. Este alejamiento emocional no parece siempre necesario en todas sus facetas. La memoria ha excluido el relato de vida y, tal vez, de la mente del informante los momentos más dolorosos, o los ha metamorfoseado.

Sin embargo la socialización de la infancia en un marco totalitario insufló a los niños y niñas unos roles específicos a través de una red ideológica que va mas allá de la escuela, los libros infantiles y los juguetes, sino que involucró a la sociedad entera. Jesús M. de Miguel<sup>311</sup> enumera cuatro aspectos que no dejan ser relevantes para nuestro estudio.

1. La creación de un modelo único de familia en que tanto la mujer como los hijos e hijas se ven sujetos a la autoridad del varón adulto. En el caso de un hijo-varón incluso la mujer aparece subordinada a él<sup>312</sup>.
2. Se despoja a la niñez del control sobre su propio cuerpo declarando que la infancia es una especie diferente, inferior e imperfecta.
3. Se divide de por vida a la infancia en dos grupos distintos e irreconciliables: niños y niñas.
4. Se establece en toda la sociedad la ley de la autoridad, y se jerarquiza a la infancia según clases sociales y grupos étnicos. Se tiende a deificar los principios de autoridad, disciplina y austeridad a todos los niveles. El placer se considera como algo pecaminoso y antinatural.

Ciertamente, es dentro de la familia donde primero y mejor se aprende cómo el individuo se relaciona con el grupo familiar y con la sociedad. Este aprendizaje es profundo y duradero, y a lo largo de nuestras vidas terminamos implementando las normas de comportamiento que aprendimos en el momento de nuestra infancia. Son normas cuya validez la vida se encarga a cada paso de confirmar.

---

<sup>309</sup> Consideramos que los niños de entonces que han ofrecido su testimonio de niñez y juventud para esta tesis doctoral fueron todos ellos, víctimas del totalitarismo franquista por el dolor que se les causó, o la paz que no se les ofreció.

<sup>310</sup> El testimonio de Teresa se articula en torno a los días de evacuación y posterior refugio en Francia, en él el dolor se ha convertido en reconocimiento hacia sus padres. Lo vivió como una cumbre afectiva y se siente privilegiada de haber ido de un sitio a otro junto a su madre y hermano, siguiendo los pasos del padre.

<sup>311</sup> DE MIGUEL, Jesús M. *La amorosa dictadura*. Barcelona, Anagrama, 1984.

<sup>312</sup> “Debe tenerse en cuenta que con la llegada de la dictadura los derechos de las mujeres en la sociedad civil habían sido socavados, y las leyes, impulsadas por políticas como Clara Campoamor, firme promotora del sufragio femenino, Victoria Kent y Margarita Nelken, que defendieron el matrimonio civil y el divorcio, o Federica Montseny, que cuando era ministra de salud firmó la legalización del aborto, fueron abolidas. En su lugar, se intentó reducir a las mujeres al papel de madre y esposas, se les exigió un carácter sumiso y fueron condenadas a una existencia secundaria. PRADO, Benjamín. *Mala gente que camina*. Madrid, Punto de lectura, 2007, p. 86

Las actitudes de las personas hacia la familia, la forma en que viven la vida familiar, y el tipo de relaciones establecidas en ella son esenciales en su memoria y en la construcción del relato narrativo.

Ahora bien, nos encontramos ante tres entidades de distinta naturaleza, si bien en directa conexión: la vida, la memoria y el relato. Aquí la cuestión primordial gravita sobre la referencialidad que guarda cada una respecto a otras.

La vida es social por antonomasia, hasta lo antisocial, se define por lo social, y lo asocial no deja de ser una patología del ecosistema humano. La memoria viene a ser una representación reconstruida con fragmentos seleccionados de vida, de hechos, de historia. Es construcción personal siempre en un contexto social por lo que la memoria social puede ser considerada el verdadero puente entre tiempo vivido y memoria personal de lo vivido o heredado. La memoria social sería ese vasto pero lento transvase del hecho al recuerdo. Selecciona, configura, representa, oculta, desvirtúa pero siempre recoge de ese océano social donde su experiencia adquiere significado.

Entre la memoria y el relato se cierne la referencialidad un complejo enlace entre la lógica de la explicación y la imaginación histórica<sup>313</sup>, entre la argumentación y la narración retórica, entre la memoria y su representación textual, bien oral o escrita. Considerados estos puentes de memoria social y referencialidad no podemos dejar de lado el contexto externo al relato. Y aquí introducimos la naturaleza y funcionalidad de los esquemas cognitivos. Nos parece observar que cada sociedad organizada no sólo genera información sobre ella misma o las demás, sino que parece hacerlo a través de esquemas de conocimiento concretos, si bien de difusa definición. El aprendizaje va a depender de estos esquemas, que si bien poseen una matización personal se nutren de los esquemas cognitivos potenciados por la misma autoconcepción que un grupo humano tiene de sí mismo, en la que la hegemonía del poder no está ausente.

Por ejemplo el matrimonio sólo era un valor en la posguerra española sino que era un enfoque de toda la biografía. Se conocía la economía, la sociedad e incluso el nivel de felicidad de una persona a través de él. Cuando esto ocurre nos hallamos ante esquemas cognitivos sólidos de gran poder creador de significado<sup>314</sup>.

---

<sup>313</sup> Para Hayden White, según Paul Ricoeur la imaginación histórica sería una poética que tiene como tema la imaginación de lo sucedido y no se trata por lo tanto de una contribución a la epistemología del conocimiento histórico. P. Ricoeur. Op. Cit. p. 333. Para nosotros la imaginación histórica es el límite del relato histórico, de la historia de vida con la ficción. En el lado opuesto encontraríamos el otro límite interno del relato: “las zonas no significantes” las más aventajadas en el reto de explicación del efecto realidad, bien estudiado por R. Barthes en su ensayo “El efecto de realidad”.

<sup>314</sup> En la posguerra a nivel civil la resignación funcionó como esquema de conocimiento pero, es curioso, a nivel político en las culturas antifascistas el esquema fue la resistencia, tal vez, silenciosa, pero resistencia. En las culturas fascistas (fascismo, JONS, tradicionalistas, carlistas, cuartelarios, imperialistas y franquistas nacionalcatólicos) la Victoria fue el esquema cognitivo por excelencia.



En efecto la memoria individual y la memoria colectiva<sup>315</sup> coexisten en el tiempo y se relacionan e influyen mutuamente. Ahora bien en el transcurrir del tiempo se crea experiencia personal y se tiene también la ocasión de contrastarla, y complementarla no sólo con los relatos de otras personas, sino también con la visión oficial que el régimen enviaba. Es pues menester estudiar lo que hemos llamado “nivel de conectividad de relatos” que se cuentan en la red social del individuo. Sin embargo una red social extensa no garantiza la intensidad de comunicación. Una red pequeña y trabada parece en un primer instante favorecer la inter-comunicación entre sus miembros, pero ésta puede ser superficial y no garantizar el “nivel de conectividad de relatos”.

Para aclarar un concepto harto complicado como el expuesto hay que observar y analizar la relación que puede existir entre el tamaño de la red social, densidad de ésta, y su intensidad relacional, porque estos indicadores pueden orientar nuestra búsqueda de cómo se generan los roles culturales y el pensamiento socio-político grupal y personal. También nos parece conveniente considerar indicadores como movilidad, conectividad de la red social, tipo de vínculos existentes, relaciones de parentesco, relaciones vecinales, comunicación en cuadrilla, entre amigos, con grupos externos y con instituciones sociales. Todo ellos influye en el ámbito individual de manera importante.

La experiencia o el hecho de vivir con los demás<sup>316</sup> en un determinado ambiente afecta a las ideas, supuestos y principios sociales implícitos que configuran las estructuras mentales. El pensamiento antifascista se genera en redes sociales<sup>317</sup> concretas, entendiendo por red social la configuración social en la que algunas, no todas, de las unidades externas que la componen mantienen relaciones entre sí. Las unidades externas no forman un todo social más amplio. No se encuentran enmarcadas por un límite común.

Partimos de una hipótesis que enunciamos así: La variación de roles culturales aplicables a las culturas políticas antifascistas durante el franquismo parece estar relacionado con el entorno social más cercano, lo que hemos denominado “entramado de la sociabilidad”.

Parece evidente que la ideología sustenta la integración de un grupo no sólo en el espacio sino también en el tiempo. Nosotros vamos a intentar comprobar la razón inversa: que una red social sustenta la ideología de estas culturas clandestinas durante el franquismo, siendo esto más patente en la posguerra inmediata.

---

<sup>315</sup> AGUILAR FERNANDEZ, P. *Memoria y olvido de la Guerra Civil española*. Madrid, Alianza Editorial, 1996, p. 26

<sup>316</sup> María García Castillo ha estudiado lo cotidiano como parte configuradora del mundo de la persona. GARCIA CASTILLO, M. “Fuentes para el estudio de lo cotidiano” comunicación presentada en el Congreso Internacional de Historia “Fuentes orales y visuales. Investigación histórica y renovación pedagógica”. Pamplona (España) 7-8-9 septiembre de 2005. Universidad Pública de Navarra.

<sup>317</sup> BOTT, Elizabeth. *Familia y red social*. Madrid, Taurus, 1990.

Vamos, por lo tanto a intentar acercarnos a las reacciones y actividades mentales y físicas que caracterizan la conducta de ellos individuos componentes de un mundo social<sup>318</sup>, colectiva e individualmente, en relación a su ambiente natural, a otros grupos, a miembros del mismo entorno social y de cada individuo hacia sí mismo<sup>319</sup>.

En toda cultura política hay aspectos heredados por transmisión o aprendidos, bien por la experiencia o mediante la voluntad. Y como escribía L. A. White, sólo puede ser aprendido o heredado aquello que puede ser simbolizado. La cultura sería un continuo extrasomático y temporal de cosas y acontecimientos que dependen de la capacidad humana de simbolizar.

Englobamos en ello el comportamiento individual: familia, costumbres, sueños, lenguaje, moda,...

El análisis cultural de estos comportamientos, está inmerso en la discontinuidad, en la elipsis, en el tiempo de las memorias<sup>320</sup>, en la narración del tiempo biográfico que crece a saltos y que se desarrolla según una secuencia discontinua y, sin duda, coherente pero con la coherencia que el sujeto da a su relato. Como dice Mercedes Vilanova<sup>321</sup>: “La memoria realiza una síntesis de lo vivido a través de un proceso que sólo concluye con la muerte y gracias al cual una persona o un grupo se aprehenden en su unidad” y continúa: “este esfuerzo de reconocimiento nos permite la relación con nosotros mismos y, como con la memoria agustiniana, el conocimiento de nosotros mismos se transforma en el hilo conductor de una vida sumida con cierta transparencia, resistiendo distorsiones y falsificaciones y poniendo un límite a las fuerzas del olvido”.

Parece cierto que toda biografía<sup>322</sup> se modela por un proyecto que conforma la representación de sus posibilidades futuras que, a su vez, permiten reinterpretarla y elaborar su unidad. El futuro se proyecta sobre el pasado dándole luz, remodelándolo y permitiendo en parte el olvido y la reconciliación.

A la historia de los hechos -dice María Zambrano- tendrá que suceder la historia de las esperanzas, la verdadera historia humana. La unidad de una cultura proviene del sistema de esperanzas que en ella se dibuja. Esperanza y confianza en el futuro, y esto tiene que ver con la autoestima. La confianza implica reconocer la fuerza personal propia. En definitiva mostrar confianza anticipa el futuro<sup>323</sup>.

---

<sup>318</sup> Hemos preferido la denominación de “mundo social” a otras como “grupo social” o “agregado social” por poseer un matiz más conforme a la idea que se quiere expresar.

<sup>319</sup> A este conjunto de actividades Franz Boas las denomina “cultura”, si bien matiza que es más que todo esto, pues sus elementos no son independientes, poseen una estructura. BOAS, F. *Cuestiones fundamentales de antropología cultural*. Buenos Aires, Ediciones Solar, 1964, p. 166.

<sup>320</sup> CUESTA, Josefina. “De la memoria a la historia” en *Entre el pasado y el presente. Historia y memoria*. ALTED VIGIL, Alicia. Madrid, UNED, 1995, pp. 55-89.

<sup>321</sup> VILANOVA, Mercedes. “Rememoración en la historia”. HAFO nº 30. 2003, pp. 23-40.

<sup>322</sup> *Ibidem*, p. 29

<sup>323</sup> VILANOVA, Mercedes. HAFO nº 25, 2001, p. 7-16

A nivel personal una vida dotada de integridad elabora una síntesis de su existencia que abarca el conjunto de lo vivido y escoge la orientación que desea dar al destino personal, a los principios y a las ideas que la guían.

Esta memoria creativa autobiográfica habita el testimonio oral e incluso sus silencios. A veces haciendo hincapié en los rasgos culturales e identitarios hemos olvidado los aspectos personales más intransferibles del sujeto, como su temperamento, el sentido del humor, la forma de hacer frente al sufrimiento, su confianza en el futuro, etc.

No hay que olvidar que el nivel de comunicación de las personas y también su capacidad de memoria difieren mucho de unos a otros, al igual que el desarrollo de valores como la voluntad, capacidad de lucha, perseverancia, creatividad o lealtad. Los niveles de competencia lingüística<sup>324</sup>, capacidad relacionadora, nivel de simbolización, orientación en el tiempo y en el espacio, inteligencia intrapersonal e interpersonal, varían muchísimo de unos informantes a otros.

Por ello en nuestra metodología del cubo metodológico el informante, el que hable, el que relata su testimonio, cobra una importancia similar al análisis de su cultura social y a la propia narración que nos ofrece. Pero para analizar el volumen resultante debemos contemplar estos tres elementos desde un punto exterior al cubo<sup>325</sup>. Es precisamente el trabajo del historiador al nivel de la explicación comprensiva, el que marca la autonomía de la historia respecto a la memoria. Como bien dice Mercedes Vilanova<sup>326</sup>: “Precisamente son los modos de encadenamiento entre los hechos lo que ayuda a hacer inteligibles las interacciones humanas”.

Entendemos la historia como una disciplina de entendimiento del pasado, más que como un relato de “lo que pasó sin más”. Nuestro objetivo es construir una explicación científica de la génesis del pensamiento antifascista adosada a la interpretación narrativa y con empleo de fuentes diversas.

Ahora bien, ninguna historia puede encerrarse dentro de los límites de un solo horizonte, por ello tratamos las fuentes con una contrastación de los hechos en otras fuentes de información, es decir, pretendemos establecer una contextualización densa, un conocimiento del informante y una valoración implícita y explícita de lo narrado.

Esta segunda dimensión del cubo metodológico acerca la historia oral a la psicología, también al psicoanálisis, sin olvidar la antropología social y la microhistoria.

---

<sup>324</sup> Carlo Ginzburg dice al respecto: “Como la lengua, la cultura ofrece al individuo un horizonte de posibilidades latentes, una jaula flexible e invisible para ejercer dentro de ella”.

<sup>325</sup> Nos referimos a la capacidad que debe tener el esquema intelectual con que abordamos el análisis de las fuentes. Adoptar las definiciones sociales dominantes facilitan la lectura del pasado a los lectores de hoy, por eso el contexto académico o el utillaje de oficio debe ser actual y dirigido a resolver los enigmas que hay y desde aquí consideramos relevantes.

<sup>326</sup> *Ibíd.*, p. 8 citando a Paul Ricoeur. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Editions du Seuil, 2000, p. 236.

La biografía viene a ser, dice Jacques Ravel<sup>327</sup>, “ya no pensable bajo la única especie de la necesidad -tal vida tuvo lugar y la muerte la convirtió en destino- sino como un campo de posibilidades entre las cuales el actor histórico tuvo que elegir”. Este concepto de campo de posibilidades nos parece el verdadero revitalizador de la recuperación del sujeto histórico como actor social.

Las categorías interpretativas que emplea Giovanni Levi<sup>328</sup> nos van a orientar algo tan fundamental como intentar captar como expresan el signo de su vida nuestros informantes.

Dedicarse a escuchar la tonalidad, los aciertos y los distales de la voz ajena, sobre todo cuando las personas han mirado hacia su interior nos exige estar preparados para ello, no sólo anímicamente sino también conceptualmente. Por eso la visión de las fuentes como diálogos que transforman, que incluyen recuerdos y rememoraciones de ese ojo interior que vislumbra incertidumbres y permite reinventar para sobrevivir nos parece la más adecuada para acercarnos a algo tan social y personal a la vez cómo es la génesis del pensamiento de una persona<sup>329</sup>.

G. Levi considera: “la ambigüedad de las reglas, la necesidad de tomar decisiones conscientemente en situaciones de incertidumbre, la limitada cantidad de información que no impide, sin embargo, actuar, la tendencia psicológica a simplificar los mecanismos causales que se consideran relevantes, para elegir comportamientos y, por último, la consciente utilización de las incoherencias entre sistemas de reglas y de sanciones”<sup>330</sup>.

Todos estos esfuerzos van tras la idea de subjetividad como una actividad singular de apropiación, incluso si opera sin que el sujeto lo sepa. Esto es así en los procesos de socialización primarios donde el niño no es consciente totalmente de todas las interiorizaciones y aprehensiones de su mundo social que realiza.

El sujeto se halla, sucesivamente, ante nuevos problemas, volcado a nuevos retos que le sirven como constante prueba de resistencia. En conclusión, cada vida será “el uso que cada uno hace de sí mismo”, el resultado de “aquello que uno hizo consigo anteriormente”<sup>331</sup>. Esta idea última que proclama, en cierta forma, la historicidad de una vida nos parece fundamental. Historia personal vehiculada por la memoria individual<sup>332</sup> repleta de decisiones, aunque a veces no se perciban como

---

<sup>327</sup> Según el autor francés Jacques Revel “la experiencia biográfica puede ser releída como un conjunto de tentativas, de elecciones, de tomas de posición frente a la incertidumbre. HERNANDEZ SANDOICA, E. Op. Cit. p. 404.

<sup>328</sup> *Ibíd.*, p. 404

<sup>329</sup> Así se expresa Mercedes Vilanova al concebir la historia individual, y en esto coincide con C. Ginzburg y G. Levi, como una cadena de respuestas complejas a las provocaciones de la vida social, en la cual el sujeto se habrá ido componiendo “una pluralidad de vías a considerar”. HERNANDEZ SANDOICA, E. Op. Cit., p. 404.

<sup>330</sup> LEVI, G. *La herencia inmaterial*. (1990), p.12 citado en HERNANDEZ SANDOICA, E. Op. cit. p. 404

<sup>331</sup> I. CLOT “*La otra ilusión biográfica*” (1989). *Historia y Fuente Oral* 2, pp. 35-39, en HERNANDEZ SANDOICA, E. Op. cit. p. 405.

<sup>332</sup> Porque como dice Reig Tapia: “Quien se instala exclusivamente en el presente de modo absoluto, cortando cualquier referente mental con su pasado -lo que por otra parte, sería imposible sin mediar patología alguna- se ve incapacitado de afrontar el futuro con un mínimo de perspectiva. Si tal fuera posible estaríamos perdidos, no sabríamos nada, lo ignoraríamos todo, no tendríamos

tales, llena de adaptaciones a las imposiciones venidas al sujeto desde fuera, plena de estímulos y límites a su capacidad de crear.

Ahora bien, ¿dónde podemos encontrar al sujeto? ¿Cómo? G. Levi insiste en la trayectoria contradictoria de los individuos mientras que los historiadores buscamos conexiones mecánicas y biografías identitarias coherentes. Nuestros personajes tienen racionalidad total y coherencia plena y sin embargo, los seres humanos, muchas veces somos inconscientes, irracionales e incoherentes. Por todo ello deberíamos dirigirnos, como se ha planteado la antropología actual, a ordenar el caos del mundo y no al estudio de las normas. En cierta forma los documentos son siempre falsos y parciales. Ante las huellas que deja el sujeto (multas, pólizas de seguro, cartas de amor...) G. Levi exclama: "Las huellas que dejo no son yo". La interpretación que haríamos a partir de ellas, sería falsa ya que son fragmentos de mentiras. Y añade: "las personas cuentan historias rígidas y seguramente muy actuales" y "nuestra imagen del pasado es fruto de la narración de nuestro pasado", una imagen en eterna interpretación. Encontrar al sujeto no es sólo cartografiar los hechos relevantes de su historia, ni siquiera detectar sus motivaciones a lo largo del tiempo, encontrar al sujeto es encontrar a la persona emocional, privada y reflexiva. Encontrar al sujeto es descubrir la imaginación y el pensamiento del informante. Pero a su vez, creemos que todas las fuentes de la oralidad (la biografía, la historia de vida, la entrevista semiabierta en profundidad, la conversación, la "oralidad escrita",...) es capaz de trascender lo individual para iluminar la relación existente entre lo particular y el universo social. Los fenómenos sociales no parecen fragmentarse en existencias particulares. No estamos convencidos que para explicar los hechos sociales haya que explorar psicológicamente las raíces del comportamiento individual y estableciendo una relación causal de éstos a aquellos, y tampoco lo contrario. No es sociología histórica ni psiquiatría nuestro enfoque. En cierta forma queremos descubrir lo social en el sujeto y reconocer al sujeto en lo social, y creemos que es en el espacio de la intersubjetividad donde ambas se encuentran, y junto a la intersubjetividad hay que mencionar dos campos relevantes: la experiencia y la vida cotidiana. Ambos son dos campos centrales de esta investigación que se extienden entre la cultura social del informante y los aspectos más intransferibles del sujeto como la emotividad o configuración mental (reordenación mental de lo que le sucede, representación de lo vivido, imaginario personalizado, reinenciones individuales de su historia).

La ventaja que nos ofrece la intersubjetividad consiste en que es un soporte físico, por llamarlo de alguna forma, del pensamiento social del informante y desde él podemos historiar la subjetividad

objetivamente, es decir nos va a permitir el viaje desde lo material a lo simbólico<sup>333</sup> ahondando en el estudio múltiple de la experiencia vivida y las relaciones sociales. El marco de la intersubjetividad es la vida cotidiana que es privada y pública, o mejor dicho, semiprivada o semipública. Y en ese marco sucede la sociabilidad<sup>334</sup>, la punta más visible del pensamiento social que es a la vez generador de éste y es generado por él. La experiencia social del individuo puede ser excepcional en algún momento, no lo dudamos, pero es en la vida social cotidiana: familia, vecindario, escuela, donde se va adquirir mediante un mundo relacional en constante reconfiguración pero con ciertas partes estructurales permanentes. Es verdad que el mundo social está dotado de estructura aunque sea cambiante y en ciertos momentos volátil<sup>335</sup>, pero la sociabilidad establecida sobre esa estructura social es más cualitativa e intersubjetiva sin llegar a ser intrapersonal, aunque va a influir también a estos niveles. Es a este nivel interpersonal al que llamamos contexto y se configura adoptando varias formas que varían según se acerquen más a la estructura social o al mundo personal.

La cultura en tanto conjunto complejo está formada por estratos que se desarrollan a distinta velocidad, de modo a que cualquier corte sincrónico muestra la simultánea presencia de varios estados, aunque los procesos más veloces puedan influir de modo que aceleran aquellos más lentos y graduables. Incluso las explosiones en algunos estratos pueden unirse a un desarrollo gradual en otros<sup>336</sup>.

Parece cierto, como dice Y. Lotman que la transmisión de la información se realiza dentro de una estructura con memoria pero ésta se encuentra en permanente reorganización por lo que no debemos despreciar el valor de la coyuntura, de un momento histórico concreto, del tiempo corto braudeliano, por ejemplo en el contexto de una guerra (y las tres generaciones aquí estudiadas son de alguna manera generaciones “en contacto” con la guerra) y aun en una dictadura se incrementan los espacios de intersección entre las culturas políticas de un mismo bando<sup>337</sup>. La identidad tiende a aumentar mientras que los lugares no comunes, y por tanto los que tendrían mayor nivel de comunicabilidad ya que no existe acuerdo en ellos, tienden a silenciarse. Incluso en el lenguaje se aprecia esa aproximación: “Todos éramos pobres”, “A todos nos pasaba lo mismo”.

---

<sup>333</sup> Se recoge en estas líneas ciertas ideas expuestas en el capítulo “Historia de la vida cotidiana” pp. 506-518 en HERNANDEZ SANDOICA, E. Op.cit.

<sup>334</sup> La historia de la vida cotidiana y la historia de la sociabilidad, según la entiende Maurice Agulhon, que no es precisamente historia de las costumbres, sino que, es para nosotros el objeto observable y analizable del pensamiento social y político, y como eje representativo tendría la memoria social.

<sup>335</sup> Recordamos el valor concedido a los encuentros espontáneos, no organizados, que suceden en el espacio público por E. Goffman y la microsociología. GOFFMAN, op. cit.

<sup>336</sup> LOTMAN, Y. Op. cit.

<sup>337</sup> Las discrepancias tan grandes que sucedieron en la II República entre comunistas y socialistas se mantuvieron durante la Guerra en la creencia, tal vez, de que se vencería al fascismo.

Sin embargo, insistimos en lo dicho en el subapartado anterior: debemos diferenciar entre las adaptaciones culturales creadoras de pautas del comportamiento (sentido de la honradez y del respeto, importancia dada al trabajo, el papel designado a la violencia y personalidad de cada individuo (ser introvertido o extrovertido, tener mayor o menor sentido del humor, temperamento primario o secundario...))

Los valores culturales se enseñan y se aprenden dentro del espacio intersubjetivo más cercano. Son valores transmitidos consciente o inconscientemente y, a veces incluso, exigidos dentro del grupo interno. Estos valores están directamente asociados a las redes de sociabilidad más que a las estructuras sociales. Estas mantienen una estructura más fija que aquella, prolongándose más en el tiempo. Al mismo tiempo las redes de sociabilidad son sitios donde circula opinión, ideas y miradas al mundo, y son más adaptables a la persona que aquéllas.

El exogrupo puede despertar, provocar o adormecer el proceso endogámico o de relación de los miembros del mundo social compartido, pero no determina la calidad de relación de éste.

La identidad de los miembros de las culturas políticas antifascistas fue cada vez más múltiple en la medida que las redes de sociabilidad se ensanchaban, en este sentido la generación de la posguerra es más monolítica y responde sobre todo a una tradición familiar. Sin embargo el núcleo de cada cultura política permaneció más o menos intacto durante las tres generaciones estudiadas (en etapas de infancia y juventud) soportando las variables periféricas del cambio generacional, tiempo, lugar, acontecimientos políticos, desarrollo ideológico o cambio en las ocupaciones laborales).

En general toda innovación genera enormes resistencias, no siempre racionales. Suelen evolucionar en partes mientras que, a veces, revitalizan con conservadurismo inusual otras.

Sin embargo ¿cómo recoger todo esto? El modelo de C. Geertz de la “Thick description” (descripción densa) nos acerca a un modo de búsqueda de esta tercera dimensión del cubo metodológico. La descripción densa nos ayuda en la interpretación de significados, categorías mentales y estructuras simbólicas con las que las culturas políticas antifascistas de nuestros informantes encaran las prácticas sociales, incluyendo a nivel social toda clase de disposiciones afectivas que se expresan a través de gestos y de palabras (ironía, sátira, retórica, sentido de la lealtad, de la dignidad, de la solidaridad...)<sup>338</sup>.

A través del estudio de los relatos orales intentaremos analizar la forma en que la representación cultural delimita identidades colectivas a través de imágenes, ritos y múltiples dispositivos simbólicos que no sólo enuncian diferencias sino que también las confirman en la medida que inducen a prácticas sociales.

---

<sup>338</sup> C. Geertz. Op. cit.

Esto significa que los sistemas de representación cultural tienen capacidad de agencia social y viceversa. Es una forma de pensar la cultura desde lo social.

Ahora bien, anterior a la representación tenemos que hallar previa búsqueda y encuentro el lugar donde tal mundo se genera: las redes de la intersubjetividad en las que los procesos de socialización de la infancia y juventud suceden.

Hay que establecer, pues, puentes de lo social a lo mental y viceversa.

El contexto, desde este punto de vista no es lugar donde lo social ocurre, sino que actúa como verdadero emisor de significado social siendo la persona el sujeto receptor. ¿Y el código?, nos preguntamos. Sin duda, el código es lo que se emite y lo que se recibe es siempre representación cuando no es realidad de experiencia. La representación es simbolización de una realidad pasada o memoria<sup>339</sup> o una proyección futura, elaborada siempre con material de la mente, es decir, memoria. Lo que más activa una idea en la mente es otra idea, por eso el contacto entre ideas articula pensamientos complejos, pero esto sólo es posible en un sistema de comunicación<sup>340</sup>, en las redes intersubjetivas.

Los informantes han nacido en una cultura social determinada, sin embargo mientras que los de la primera generación las redes intersubjetivas coinciden con redes ubicadas en su misma cultura social, en la segunda ésta coincidencia empieza a no ser tan clara, y en la tercera generación la apertura es patente. Estos desajustes entre red intersubjetiva y red cultural tienen su influencia en la forma de pensar de los individuos.

Veamos primero la red cultural basada en los significados estructurados en los procesos de socialización más intensos que se dan en el ámbito familiar y escolar durante la infancia y primera juventud<sup>341</sup>.

En cierta forma las culturas políticas atraviesan el tiempo mediante la memoria heredada, acumulando saberes y experiencias lejanas, disponiendo de estrategias y de una gran gama de respuestas anteriores a los problemas del presente en el que actúan.

---

<sup>339</sup> Josefina Cuesta mencionando a H. Rousso: “La memoria en el sentido más simple del término, es la presencia del pasado (...). La memoria, para prolongar esta definición lapidaria, es una reconstrucción psíquica e intelectual que supone, de hecho, una representación selectiva del pasado, un pasado que no es nunca del individuo solo, sino el de un individuo inserto en un contexto familiar, social, nacional”. CUESTA, Josefina. “De la memoria a la historia” en ALTED VIGIL, A. (Coord.) UNED, 1995, pp57-89

<sup>340</sup> Los sistemas de comunicación pueden variar, y de hecho lo hacen, según la edad, el género, la cultura social, la cultura nacional o las creencias religiosas, por lo que conviene intentar aproximarse a los esquemas cognitivos desde los que se transmiten conocimiento, afectividad y valores de cada sistema de comunicación e incluso tipos y características de las memorias grupales: memoria campesina, memoria obrera, memoria nacional, memoria patriarcal, memoria católica, memoria de la adultez, etc.

<sup>341</sup> Preferimos el término primera juventud que adolescencia porque, con la excepción de la tercera generación estudiada, responde más a la realidad vital y social de la época. La adolescencia es un periodo evolutivo, sin duda, pero a la vez es un invento social y cultural.



Las culturas políticas disponen de un sistema de significaciones, cuentan con una ideología que representa cierta forma de experiencia.

Expresar la autonomía total del imaginario grupal o colectivo como una aventura mental que obedece a ritmos y causalidades propias nos parece excesivo<sup>342</sup>, al igual que rechazamos todo determinismo socioeconómico.

La cuestión es cómo pasar, y documentar este tránsito, de las estructuras sociales a las actitudes y representaciones colectivas, o dicho de otro modo abordar el problema de las mediaciones complejas<sup>343</sup>. Sin duda esto supone un trabajo de interpretación de las “visiones del mundo”<sup>344</sup> que un grupo cultural ofrece, como bien expresó Robert Mandrou. Entre la vida real de los hombre y mujeres adultos o niños y la representación imaginativa que hacen de ella (hasta las representaciones fantásticas, las utopías y los sueños) transita un mundo de relación y aprendizaje que es necesario observar en la memoria del informante a través de su relato.

Será a partir del análisis exhaustivo de los procesos de socialización en la infancia y juventud donde podemos hallar la organización conceptual del mundo, de la sociedad y de la política. Adoptaremos para ello un modelo constructivo de la cultura, valorado como conformador de las actitudes y los valores sociales, que pueden cuajar en asociaciones e instituciones que organicen la acción social o simplemente elaborar centros simbólicos de ordenación mental a través de la transmisión social.

Para ello es conveniente adoptar los significados<sup>345</sup> que los informantes mantienen de forma explícita o aquellos que no expresan pero sugieren con el silencio, la deformación, la duda, la ironía e incluso, a veces, la incoherencia, la paradoja, la hipérbole o la invención. Sin embargo, como bien dice Stephen A. Tyler “tampoco las experiencias particulares se presentan (ni siquiera el sociólogo más endurecido) como sinécdoques, macrocosmos o alegorías convenientemente rotuladas de las totalidades, sean éstas culturales o teóricas<sup>346</sup>, es por ello que buscamos desde pero más allá de toda testualización explícita, y en consecuencia no prolifera la presentación textual de los testimonios en esta tesis doctoral, no tanto como pudiera esperarse lo que no significa su ausencia.

Adoptar los significados de la narración oral ofrecida por el informante es un primer paso antes de sintetizar, analizar, comparar, releer, contrastar, en definitiva abordar la interpretación del

---

<sup>342</sup> Ariès descifra los elementos de una aventura aparentemente independiente de lo social y económico, identificando imaginario colectivo e inconsciente colectivo. Nosotros creemos que las rutinas culturales son indicios a tomar en consideración en la configuración de imaginario y la representación de la cultura política del informante.

<sup>343</sup> VOVELLE, M. *Ideología y mentalidades*. Barcelona, Ariel, 1985.

<sup>344</sup> Se trata, según Geertz, de los aspectos cognitivos y existenciales de una cultura. Es el retrato de la manera en que las cosas son en su pura efectividad, en su concepción de la naturaleza, de la persona, de la sociedad. La cosmovisión contiene las ideas más generales de orden de ése pueblo. GEERTZ, C. Op.cit.,p.118.

<sup>345</sup> Ryszard Kapuscinski decía que lo importante no son las cosas, sino su significado.

<sup>346</sup> GEERTZ, C.; CLIFFORD, J. y otros, op.cit.

testimonio<sup>347</sup>, teniendo en cuenta las tres dimensiones del cubo metodológico: el que habla, desde dónde habla y cómo habla (sujeto, contexto y narración).

Veamos ahora la red intersubjetiva que matiza y define los significados dados por la red cultural. Toda red intersubjetiva es intercultural al menos en su periferia, es decir, siempre hay miembros de la red social que no pertenecen a la cultura política, siendo mayor el número en la tercera que en la primera generación. Si se solapasen ambas estaríamos ante lo que podemos denominar una red tribal endógama, pero en una sociedad occidental del siglo XX aún en la época de la autarquía en el medio rural siempre encontramos miembros de la red social no pertenecientes a la misma red cultural como el médico, el párroco, el juez, que hacen gala de una ilustración especial.

Mientras que la red cultural<sup>348</sup> es definida por lo social, la red intersubjetiva, lo es por la sociabilidad.

La red intersubjetiva de un individuo hay que relacionarla con la estructura institucional total, lo que Barnes ha llamado “red total”<sup>349</sup>.

La investigación de campo de esta tercera dimensión del cubo metodológico requiere aislar unos indicadores cuantitativos y cualitativos como el nivel educativo, la ocupación de los padres, el grado de movilidad social y geográfica, la personalidad del informante, la conectividad de la red de parentesco, la presencia y preferencia de “parientes conectores” y “vecinos conectores”<sup>350</sup>, tipo de vecindario, oportunidades para el establecimiento de relaciones fuera de los límites de las redes existentes y clase social<sup>351</sup>.

De las relaciones comunitarias resulta un proceso de reconocimiento de significados en constante evolución<sup>352</sup> pero, sin duda, es un proceso complejo y no causal. Necesitamos datos sobre el tipo y características de la red intersubjetiva del informante y necesitamos indicios de cómo se crean registros y pensamiento en su tránsito. El relato oral también puede informar sobre esto pero hay

---

<sup>347</sup> Sin embargo la fuerza de nuestras interpretaciones no puede estribar en la tenacidad con que el informante las articule o en la seguridad con que las exponga sino que “hay que atender a la conducta y hacerlo con cierto rigor porque es en el fluir de la conducta, o más precisamente, de la acción social, donde las formas culturales encuentran significación.

<sup>348</sup> La red cultural y la red intersubjetiva son realidades vivas, pero el informante no siempre es consciente de su composición y extensión. Para nosotros son dos categorías de análisis para entender mejor desde donde habla la persona que nos ofrece su testimonio.

<sup>349</sup> GLUCKMAN, Max. En el prefacio a BOTT, E. Op.cit., p. 29. Podemos ampliar este sentido institucional que dice Gluckman admitiendo la preferencia de extraños en el espacio público también como operador de significado.

<sup>350</sup> Elizabeth Bott no habla de vecinos conectores, pero en las redes de solidaridad tejidas sobre todo, por las mujeres durante la posguerra parece vertebrarse a partir de ciertas personas que actúan como vecinos o amigos “conectores”. Con ellos el pasado nunca acaba.

<sup>351</sup> Estos indicadores han sido seleccionados de la obra cit. de Bott.

<sup>352</sup> Stuart Hall define la cultura como “todo un proceso por el que se construye socialmente y se transforma históricamente significados y definiciones”, es decir, confirma la importancia de considerar la cultura como un proceso, no una entidad fija.

que orientar las cuestiones de manera muy hábil. Creemos que también es necesario la “observación participante”<sup>353</sup> para encontrar referentes firmes en el relato.

Ahora bien, ni en la red cultural ni en la red intersubjetiva supone la integración del informante en un grupo, a lo sumo la red es un agregado social, una realidad social no normativa en su organización ni funcionamiento. A lo sumo podemos hablar de grupos de pertenencia o mundo social del informante.

La extensión de la red social se puede saber en un momento dado pero como están en constante remodelación no nos interesa su extensión numérica e incluso más que saber si es larga o corta, más nos interesa indagar su nivel de heterogeneidad cultural.

Son momentos de gran interés ésos que expanden la red social de manera brusca porque nos está dando un indicio de un cambio notable en la vida del informante. Está claro que las condiciones reales de la existencia no pueden obviarse, pero tampoco con quién suceden.

A la vez que la red social puede abrirse a nuevos componentes también puede menguar debido a fallecimientos o alejamientos más o menos definitivos. Cuando esto ocurre la memoria suplanta la ausencia de tal manera que la red puede seguir sin cambios en la representación que de ella hace el informante aunque no sean ya componentes vivos, o activos en la red social.

El imaginario social producido sobre todo en ese fragmento más nuclear de la red social que hemos llamado red cultural va a circular, va a ser consumido, reformado, adulterado, matizado en mil y un relaciones dentro de la comunicación intersubjetiva.

Weber afirma que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido. Parece evidente, pero también es verdad que este tejer va acompasado del acontecimiento histórico, macrosuceso o microincidente, en una palabra, el mundo vivido, que es mundo configurado históricamente<sup>354</sup>.

Todos los días no ocurren cambios en el sistema de parentesco, son más comunes los vaivenes de la economía, y es cotidiano el sistema doméstico de convivencia, pero todo ello es historia, acontecer histórico.

Algunos de estos cambios “históricos” son materiales y otros inmateriales, parte de ellos están situados fuera del control humano como una catástrofe geográfica y otros dependen directamente de la voluntad humana, como el esfuerzo invertido en la transmisión de la memoria familiar.

---

<sup>353</sup> Consideramos referente a todo ente, persona o cosa que ayuda a articular significados en la vida del informante y que tiende a permanecer en la memoria individual de forma notoria: “No me imagino la vida sin él”, “sin él no hubiéramos hecho nada”.

<sup>354</sup> El acontecimiento histórico. En un mundo represivo viene dado por el fusilamiento, la violación, el robo de un hijo, el brutal castigo que se aplica a los presos y presas...

Debemos incluir, pues, el accidente o acontecimiento histórico que altera el orden regular de las cosas como centro de organización de la respuesta generacional<sup>355</sup>. Pero la respuesta generacional va dirigida a la red total y parte de los segmentos jóvenes de las redes sociales. Hay que tener claro que una red social no se forma por afinidad, aunque hay sectores de la red intersubjetiva vinculados por los lazos de la amistad. La red social se despliega sobre la comunidad primera compuesta por las relaciones de parentesco y a partir de aquí se ramifica a partir de un mundo relacional cada vez más complejo. La transmisión sociocultural ocurre aquí, pero los procesos de socialización primarios y secundarios del pasado sólo se pueden rescatar a través del relato de sus protagonistas que indagan en la memoria, una memoria siempre activada desde el presente, por ello no sólo debemos buscar testimonios contemporáneos a los hechos<sup>356</sup>, sino indagar en el pasado usable del tiempo presente del informante e intentar hallar algo de los otros pasados, los que habitan el olvido, porque no son requeridos por alguna causa<sup>357</sup>.

Ahora bien, la red social como tal no tiene memoria, si bien es el soporte de una miscelánea de memorias personales en continua reconfiguración, pero con un centro de gravedad en el espacio social que habita esa memoria.

No cabe duda sobre la historicidad de cualquier elemento humano, y por lo tanto la red social del informante que no es historia en sí misma pero actúa de catalizador de agentes históricos que se acercan y se alejan dentro del mundo relacional conocido.

Ahora podemos preguntarnos sobre el papel que juegan los extraños en la red social del informante porque si bien la relación directa no existe pueden configurar referencias válidas en la génesis del pensamiento individual y colectivo.

El antifascismo en la época que estudiamos es un pensamiento evolucionado en un sistema fascista, aunque su génesis es anterior, el cual no sólo remodeló las redes sociales con su contacto sino que revitalizó una interpretación de la resistencia clandestina tenaz y heroica, porque la constante represión no permitía matices de diálogo y acercamiento.

Ortega dice que “circunstancia y decisión son los dos elementos radicales de que se compone la vida” y que “es falso decir que en la vida deciden las circunstancias”. Al contrario las circunstancias son el dilema, siempre nuevo, ante el cual tenemos que decidirnos. Pero el que decide es nuestro

---

<sup>355</sup> Esto siempre supone un desplazamiento cultural pero no es la única causa, por ejemplo los desplazamientos territoriales de cierta magnitud que se incorporan a redes sociales activas también producen cierto desplazamiento cultural para unos y otros. La tercera generación en las ciudades experimenta un cambio conforme a su nivel inicial de homogeneidad cultural en la formación de los nuevos barrios.

<sup>356</sup> J.M. Barandiarán recogió en fechas próximas a los sucesos 136 testimonios publicados en 2005.

<sup>357</sup> Entre las causas para no ser requerido un pasado figuran asuntos de gran dolor personal que se prefiere no airear, motivos también afectivos de vergüenza, arrepentimiento o deslealtad. Puede ser el miedo el que atenace a la memoria que quiere fluir, o la desconfianza. Hay causas sociales cómo el no considerarlo importante porque nadie habla de ello,

carácter<sup>358</sup>. Por eso al estudiar el relato de los informantes buscaremos ambas: las circunstancias y las decisiones porque ambas enmarcan en estrecha dialéctica la cultura social y política del informante.

En cierta forma el mundo de los extraños es parte del universo visual de cualquier persona, colateral a su red social, pero que penetra en el pensamiento por vías incierta, sujeta a la conjetura, pero hemos de considerar que en la génesis de cualquier pensamiento percepción, conjetura, prejuicio e incertidumbre son los elementos que presiden la mirada a lo extraño ya que todo elemento exterior a la red social, tejida por la comunicación, es guiado por las pretensiones de verosimilitud que no de certeza.

Todo lo dicho impregna la narración del testigo. El relato guarda el misterio de lo complejo pero la complejidad no surge en el relato en sí, sino en el reflejo que da de su mundo vivido. Tras un discurso aparentemente sencillo se urden tramas complejísimas. La sutileza alude al caos que se esconde tras el intento fugaz de la narración de dar orden a la vida humana. La narración y representación encierran verdad y mentira. Sin embargo, la verdad del relato no queda cuestionada por la mentira histórica. Son cosas distintas. La pretensión de verdad de un relato queda invalidada por la mentira consciente pero la interpretación que el informante da por verdadera es un dato tan valioso como la interpretación-explicación posterior del historiador, aunque pertenecen a niveles distintos.

Pero volvamos a la red social donde se entrelazan sociedad y pensamiento a través de la comunicación al que más que contexto hemos denominado mundo social del informante<sup>359</sup>.

Hemos afirmado que la red social como tal no tiene memoria pero provoca el recuerdo tras cada encuentro. Coenen Huther lo expresa así: “El encuentro entre dos seres es igualmente el de dos universos de recuerdos” a lo que Kundera, en cierta forma, se opone “La memoria sólo es capaz de retener del pasado una miserable pequeña parcela, sin que nadie sepa por qué exactamente ésa y no otra, pues esa elección se formula misteriosamente en cada uno de nosotros ajena a nuestra voluntad y nuestros intereses. Kundera dice así: “Me imagino la emoción de dos seres que vuelven a verse después de muchos años. En otros tiempos se han frecuentado y creen, por tanto, que están vinculados por la misma experiencia, por los mismos recuerdos; los dos conservan del pasado dos o tres situaciones breves, pero cada uno las suyas; sus recuerdos no se parecen ; no se encuentran; incluso cuantitativamente no pueden compararse: el uno se acuerda del otro más de lo que éste se acuerda de él, primero, porque la capacidad de memoria difiere de un individuo a otro (lo cual aún

---

<sup>358</sup> ORTEGA Y GASSET, J. *La rebelión de las masas*.

<sup>359</sup> El relator de mi comunicación para el Congreso celebrado en Pamplona-Iruña en 2005, “Congreso Internacional de Historia “Fuentes orales y visuales. Investigación histórica y renovación pedagógica”, Javier Tébar (Arxiu Historia de CCOO de Catalunya) sugirió el término mundo social y cultural como alternativa al de contexto, con gran acierto.

sería una respuesta aceptable para cada uno de ellos), pero también (y eso cuesta más admitirlo) porque la importancia de uno para el otro no es la misma”.

Desde este punto de vista la red social y la memoria no tendrían vinculación sólida. La cuestión es ¿Qué es lo que se recuerda? Carlos Saura nos ofrece un testimonio a favor de la persistencia de las imágenes impactantes: “No he conseguido olvidar el ruido de los motores de los bombarderos aproximándose a Madrid y los gritos de la gente pidiendo que se apagaran las luces. Tenía cuatro años y desde el balcón de mi casa contemplé como empezaron a cerrarse las contraventanas de las casas. Fue como si llegara un terremoto o un ciclón”.

Albert Camus en *El extranjero* escribió: “En su celda de muerte evoca “las más pobres y las más firmes de mis alegrías: los olores del verano, el barrio que amaba, un cierto cielo de la tarde, la risa y los vestidos de María”. La memoria perceptiva de forma totalmente inconsciente pero a la vez la más buscada y recuperada en el testimonio, o simplemente la más dispuesta a fluir de forma innata. Jon Juaristi habla de “la nostalgia de la fe perdida, de esa placenta mágica que puede aliviarnos del dolor de la vida a costa de impedirnos crecer”.

La memoria primera y la memoria traumática parecen aflorar con más insistencia que otras imágenes del pasado. Es como si el eje de la afectividad jerarquizara el mundo referencial del informante más allá de la eficacia o de la constatación de los hechos.

Pero incluso por encima de ellas se sitúa la memoria resistente.

“La brutalidad del sistema penitenciario franquista sólo se podía sobrellevar por la fuerza moral que ofrecía la fe en los ideales, como así lo expresa el preso Marcos Ana: “Lo que me ha hecho a mi aguantar la cárcel ha sido la fuerza de mis ideas, el estar convencido de que mi vida era justa<sup>360</sup>”.

Llegamos aquí a un punto de inflexión. Al parecer la memoria antifascista no es tanto una consecuencia de la Resistencia como su causa<sup>361</sup>.

Resumiendo las redes sociales aunque, como ya hemos señalado, no tienen memoria son generadoras de memoria social y por tanto de la memoria personal del individuo, aún más cuando es el territorio propio de la infancia y de la socialización primaria. Sin duda la memoria primera tiende a imponerse en el relato de vida como una memoria extensiva poco conflictiva, muy identitaria y funcional como eje articulador del testimonio.

Ahora bien, en sociedades sacudidas por la violencia, como es el caso de la guerra civil y la larga dictadura franquista, la memoria traumática que es una memoria intensiva y la memoria resistente que es motor de la lucha por la supervivencia sobre todo en la generación de posguerra, matizan el

---

<sup>360</sup> Álvarez Fernández, J. I. Op. cit., p. 20

<sup>361</sup> La memoria comunista del PCE fue el baluarte de la Resistencia antifranquista.

relato dando a la narración biográfica una clara orientación política, incluso, da la sensación que el testimonio es aún hoy día, un elemento político, de dignificación y homenaje a su mundo<sup>362</sup>.

Hasta aquí hemos desarrollado aunque superficialmente el llamado cubo metodológico como herramienta para estudiar el antifascismo histórico de base popular en su nivel naciente, cuando surge vinculado a la socialización primaria, y sirve de autorrepresentación del complejo mundo social que se percibe y que es la base de las experiencias primeras.

---

<sup>362</sup> El autohomenaje no está ausente de algunos testimonios sobre todo de los que ocuparon alguna responsabilidad política directa. Es lógico, ya que todo asociacionismo impone una fidelidad y establece cierta homogeneidad de formas y contenidos. Por otra parte, al intensificarse la densidad relacional en ese sector de la red social del individuo el campo de experiencias vividas conjuntamente impulsa una memoria colectiva con una tendencia a la transmisión como parte importante de la propia funcionalidad de ese enclave grupal.

## CENTRALIDAD Y PERIFERIA DE UN ESTUDIO COMPARATIVO ENTRE GENERACIONES DURANTE EL FRANQUISMO: LIMITACIÓN CRONOLÓGICA Y ACOTACIÓN GEOGRÁFICA; PERFIL GENERACIONAL, MARCOS ESPACIALES DE ANÁLISIS.

En esta tesis doctoral contemplamos para el análisis tres generaciones.

La primera generación estudiada es la generación de posguerra, aquella que no hizo la guerra. En 1939 año del final de la guerra civil española aún eran niños, por la que su fecha de nacimiento la situamos a comienzos de los años veinte del siglo XX.

Son personas que tenían pocos años cuando estalla la guerra pero guardan memoria de ella, y es más, la guerra es el hecho organizador de su relato<sup>363</sup>. Es un hecho tan intenso que todo lo explican en torno a ella.

1930-1932 es el límite superior de nacimiento si consideramos la edad que debía tener un informante para guardar recuerdo consistente del hecho bélico y las vicisitudes personales de cuando la guerra.

Aun así podemos incluir los nacidos en fechas posteriores a 1932 pero dentro de la década de los treinta e, incluso, en los primeros años cuarenta porque aunque tengan un recuerdo muy poco consciente de la guerra, ésta lo impregna todo por su omnipresencia durante toda la posguerra. El régimen de Franco hizo de la Victoria la justificación de su poder y es el hecho articulador de su memoria de vencedores.

No incluimos en nuestro estudio a los exiliados porque para ellos “la función que cumple el recuerdo de la guerra es muy distinta de la que cumple para los que se quedaron, y la incompreensión y las barreras que entre ambos se levantan son muy grandes, entre otras razones, porque el aprendizaje político ha sido muy distinto”<sup>364</sup>

El exiliado pierde, en parte, su grupo de referencia y, a veces extravía las imágenes espaciales familiares, los referentes gráficos de lo cotidiano.

Como bien argumenta Halbwachs, no sólo las memorias se adquieren a través de la sociedad, sino que se recuerdan, reconocen y ubican socialmente. De esta forma recordar implica estar vinculado a

---

<sup>363</sup> Estos niños de la guerra, evacuados o no, forman una comunidad de memoria. José Ignacio Álvarez Fernández lo expresa así: “Estos testimonios formarían así parte de una “comunidad de memoria” cuyo objetivo sería recordar con el fin de, por un lado, rehabilitar la memoria de todos aquellos que lucharon y murieron en la larga batalla contra el franquismo, en un perpetuo homenaje a su sufrida memoria, y por otro evitar que caigan en el olvido las lecciones del pasado para en un futuro, poder evitar la repetición de la tragedia”. ALVAREZ FERNANDEZ, J.I. Op. cit., p.36. A ello hay que objetar que aunque haya un sólido conjunto de vivencias análogas las diferencias en el recuerdo interiorizado obstaculiza el poder hablar de una memoria común generacional.

<sup>364</sup> AGUILAR FERNANDEZ, R. Op. cit., p. 38



un marco colectivo y compartir puntos de referencias sociales que permitan coordinar las memorias en el tiempo y en el espacio.

Pero comunidad de memoria y generación histórica<sup>365</sup> son conceptos muy distintos, porque si bien se solapan en más de una ocasión no coinciden en toda su dimensión.

Podríamos definir generación<sup>366</sup>, a primera vista, como el conjunto de personas, que nacidas en fechas próximas, han recibido influjos culturales y sociales semejantes. ¿Se puede hablar de influjos culturales y sociales semejantes en las dos Españas?

Sin embargo, la formación de un “nosotros” generacional es más compleja porque supone cierta identidad común<sup>367</sup>, ciertos puntos de unidad en su actitud<sup>368</sup> y no sólo compartir un mismo escenario cronológico o geográfico.

Disponer de un acontecimiento histórico a partir del cual articular la narración biográfica ayuda en esta tarea, pero todavía es necesario contar con la conciencia de pertenencia a una generación, o sensación que toda época tiene de su actitud vital.

Hasta aquí ya hemos encontrado, aunque quedan por analizar, ciertos conceptos sobre la realidad generacional: mismo escenario cronológico y geográfico, influjos sociales y culturales comunes, cierta identidad común, disponer de un eje articulador del relato, una conciencia de pertenencia, aprendizaje político, grupos de referencia y semejanza de universo iconográfico.

Sin embargo en una época pueden estar conviviendo, y en el seno de una misma generación, varias cosas a la vez. Por ello una época puede verse como una red compleja de ideas. Las mayoritarias conocen de cerca a sus oponentes y vigilan a sus alternativas.

En los extremos de la red pueden surgir ideas contrarias e incluso extrañas. ¿Responden a una unidad generacional?

Sí parece trascender la clase social y la cultura política. El “nosotros” generacional se teje en el espacio social público juvenil fuertemente ritualizado en todas las épocas<sup>369</sup>.

---

<sup>365</sup> En el seno de toda generación histórica hay memorias en conflicto, todavía más si consideramos la conjunción mixta de la experiencia propia y las nociones heredadas que se funden en la memoria de vida. MORALES LEZCANO, Víctor; PEREIRA RODRIGUEZ, Teresa, *Memoria oral de una transformación social: Percepción de Madrid y sus pueblos a través de la senectud (1940-1992)*, Madrid, UNED.p.35.

<sup>366</sup> Diccionario enciclopédico. Larousse.

<sup>367</sup> La identidad individual y colectiva tiene un referente indispensable en la comunidad ideológica, que supuso una fuente de apoyo para las sobrevivientes. ALVAREZ FERNANDEZ; J. I., op.cit., p.222. Sin embargo comunidad ideológica, comunidad de memoria e identidad individual y colectiva no coinciden, si bien hay situaciones en las que están muy próximas. Según Erikson la ideología es la guardiana de la identidad.

<sup>368</sup> Ortega y Gasset analiza estos componentes objetivos de la generación histórica y las motivaciones diferenciadoras, así como la fecha histórica que condiciona el cambio de actitud. En las grandes cuestiones todos los coetáneos, es decir, todos los que tienen la misma zona de edad, forman una generación histórica, que son las vértebras en que se articula la historia. Para Ortega esa coetaneidad abarca en términos históricos un periodo de quince años y la vida activa del hombre se dividiría en cuatro etapas de quince años: la etapa de gestación; la etapa de formación y conquista, la de gestión y dominio, la etapa de la declinación y naufragio por el oleaje que levanta la generación siguiente. El mundo cambia en cada generación porque la anterior ha hecho algo en ese mundo dejándolo más o menos distinto de como lo encontró.

La visibilidad mutua de jóvenes de distintas culturas políticas y niveles económicos especifica un orden de la vida pública y una intuición de compartir un tiempo.

El “nosotros” generacional no supone lazos de solidaridad entre sus componentes. No es una realidad grupal, es una copresencia en los lugares públicos y un compartir imágenes, más que valores.

La socialización y la ritualización no son coincidentes. En el “nosotros” generacional parece contar más lo segundo.

Si la entrevista es en profundidad y el informante es un buen comunicador todos estos aspectos son expresados de una u otra forma, pero no pueden expresarse directamente con sus palabras, sino que se recogen como análisis del historiador de esa realidad matizada.

La identidad generacional es matizada por el grupo social de pertenencia pero no la genera. La identidad personal y la identidad generacional interactúan, pero no son la misma cosa.

El sujeto está objetivamente incluido en el grupo de pertenencia y es importante para determinar las propias acciones desde un punto de vista subjetivo pero la intersubjetividad del espacio público puede alterar el marco de socialización primaria. En la medida que el espacio público generacional se expande y los procesos de socialización secundaria se vuelven más heterogéneos la referencia comunitaria va perdiendo fuerza y nacen nuevos vínculos que son los nuevos ejes gravitatorios de la sociabilidad.

En la generación de posguerra el trabajo articulaba en gran medida la biografía de cada una y vertebraba las formas más directas de socialización. La familia, los compañeros de trabajo y el vecindario constituían los factores principales de relación y también de solidaridad.

Consideramos, pues, generación de la posguerra a los hombres y mujeres que eran niños o jóvenes que tenían más o menos la misma edad durante la inmediata posguerra.

La segunda generación corresponde al plenofranquismo. Esta generación no cuenta con un punto de articulación tan claro como la anterior. Ni 1945, final de la Segunda Guerra Mundial, ni la huelga de 1947, ni las protestas estudiantiles de 1956, ni la aceptación de España en la Organización de Naciones Unidas, ni la muerte del lehendakari Agirre tienen la suficiente entidad como punto de articulación generacional.

A pesar de todo, la generación del plenofranquismo, que no cuenta con una memoria visual de la guerra, va a oponer a la memoria heroica y conmemorativa (aunque manifestada en silencio) una

---

<sup>369</sup> Lo ritual es un hito de las ocasiones especiales en la vida de los individuos y comunidades. Se define, a menudo, por oposición a lo cotidiano. Por otra parte desde fuera se advierte en toda cultura política, o incluso, en una cultura social, ritos cotidianos (formas de saludarse, palabras utilizadas, tratado al oponente, consideración dada a la autoridad) que los miembros de esas culturas no logran percibir en absoluto como rituales, pero sí se notan cuando faltan.

memoria disidente, combativa y resistente, refugiada y alimentada en las cuadrillas de amigos<sup>370</sup> y que va a protagonizar los movimientos clandestinos en su edad juvenil, ya en los años sesenta.

Consideramos miembros de esta generación a los nacidos entre 1945 y 1964.

La clandestinidad exigió tanto al individuo y al grupo, que la cultura personal de los activistas coincide casi en su totalidad con la cultura política antifascista. El núcleo identitario y el núcleo político coinciden. Son ambos núcleos de resistencia, de gran solidez y con tendencia a la permanencia. La clandestinidad del plenofranquismo exigió un aprendizaje político y una cohesión entre sus miembros de alto nivel.

Ahora bien los discursos sociales y políticos que usó esta generación están en relación directa con los factores estructurales y con la represión que ejercía el régimen, es decir, elabora un imaginario social tipificado, pero en constante remodelación, a pesar de un núcleo duro de permanencia, con la arena exterior, el acontecer histórico o el hecho social.

Es una generación donde la comunidad ideológica y la comunidad identitaria se solapan pero donde empieza a abrirse una fractura entre la comunidad de pertenencia y las comunidades de socialización secundaria: la familia, los compañeros de escuela, compañeros de trabajo y vecindario no forman ya una red social tan trabada como la de la generación de posguerra.

Pero esta generación no se queda sin relato si bien hay cambios constatables.

Hay un cambio en los proyectos de vida que se van a construir con menor referencia comunitaria.

En la medida que la movilidad laboral aumentó se fue destruyendo ese marco de relación, laboriosamente construido y fragmentó, si bien no del todo, la comunidad de pertenencia del individuo al dispersar sus marcos de convivencia en el espacio. Nacen nuevos vínculos, nuevas referencias (más aún en el caso del desplazamientos geográficos como los movimientos migratorios que empiezan a cobrar fuerza, y si bien en Bizkaia y Gipuzkoa no hay expulsión de excedente demográfico al actuar como sociedad de acogida, el cosmos social se va a desplazar sobre nuevos ejes gravitatorios de la sociabilidad.

Va a ver una deslocalización de los grupos nativos y va a surgir una nueva ocupación espacial.

La identidad cultural y la identidad política empezaron a no coincidir en un mismo espacio social. Las culturas políticas nacionalistas y comunistas contaban con redes sociales muy trabadas y homogéneas, muy vinculadas a la convivencia local. A partir del movimiento asociativo ciudadano que surge en esta generación estas redes van a perder homogeneidad y posibilitaran el clima ideológico de la época<sup>371</sup>. Por otra parte, como ya hemos mencionado, anteriormente, Javier Ugarte

---

<sup>370</sup> PEREZ AGOTE, A. *La reproducción del nacionalismo. El caso vasco*. Madrid, CIS, Siglo XXI, 1984.

<sup>371</sup> Fraser dice que no debería pensarse que la suma de experiencias individuales constituye, por sí misma, la historia de un periodo, y menciona el clima ideológico de la época, especificando que el ambiente no es algo que flota sobre los acontecimientos sino que es una emanación social, el resultado de luchas terrestres. FRASER, R. "Recuérdalo tú y recuérdalo a otros". Crítica.

afirma en uno de sus trabajos las actitudes políticas están en estrecha relación con las opciones políticas del momento.

Los niveles de organización ideológica y estrategia forman parte de ese aprender político que esta generación protagoniza.

Parece que en esta generación asistimos a una renovación de la tradición ideológica de los que habían hecho la guerra. Consideramos que la tradición está construida por la intervención de la innovación y de la sedimentación. Una tradición no es la transmisión inerte de algún depósito ya muerto de material, sino que es la transmisión viva de una innovación siempre capaz de reactivarse en virtud de un retorno a los momentos creativos de la actividad política<sup>372</sup>.

En el plenofranquismo la política de reconciliación nacional del PCE y el surgimiento de un nuevo nacionalismo no son más que ejemplos que avalan lo dicho.

El franquismo también conoció fases distintas que condicionó su propia dinámica y provocó respuestas antifascistas distintas: ocupación guerrillera de valles pirenaicos, movimiento estudiantil de 1956 o el movimiento de masas de la década de los setenta.

Tampoco hay que olvidar que los informantes de esta generación hablan hoy desde la alta madurez y la distancia de sus relatos con los hechos es menor que la de la generación de posguerra, cuyos testimonios son ofrecidos hoy desde la senectud con una implicación emocional y existencial mayor.

La tercera generación o generación de la Transición está inmersa en el tiempo vertiginoso de la historia<sup>373</sup>. Este tiempo histórico rápido suele sacudir casi siempre el tiempo biográfico<sup>374</sup>.

Las historias de vida de la gente de esta generación tardofranquista o de la Transición cuentan con un punto de articulación poderoso, pero algo difuso que consiste en palpar el final de la dictadura, y que se puede objetivar en la muerte de Franco, ocurrida el 20 de noviembre de 1975.

Entre el Proceso de Burgos y la llegada de los socialistas al poder en las elecciones de octubre de 1982 se agita una época convulsa de cambio y transformación: atentado contra Carrero Blanco, muerte de Franco, Ley para la Reforma Política de Suárez, Elecciones democráticas de 1977, Constitución de 1978, Estatuto de Autonomía de Gernika en 1979, intento de golpe de Estado de Milans del Bosch y llegada al poder del PSOE y Felipe González como presidente del gobierno.

---

<sup>372</sup> Ahora bien, las inercias y rutinas culturales tienden a persistir ciegamente como la tradición de voto o el modelo seguido por los partidos en el exilio para la reconstrucción de sus organizaciones políticas. En ambos casos las fidelidades a la trayectoria seguida es total y no permite miradas a otros modelos contemporáneos.

<sup>373</sup> Es un tiempo rápido en que en poco tiempo cronológico suceden muchos fenómenos culturales, políticos, históricos y sociales.

<sup>374</sup> Es el tiempo de la respiración, un tiempo continuo de lo cotidiano y regulado por la jornada.

En el relato de esta generación predomina la memoria militante con una continua fijación por la visibilidad y la ocupación del espacio público.

Han reelaborado muy ligeramente las transmisiones recibidas y sus narraciones son ocupadas en parte por el mito político nacionalista<sup>375</sup>.

Es la generación de la transición a la democracia, la que vive una segunda restauración borbónica y en la que el imaginario republicano ha desaparecido casi por completo.

En esta tesis doctoral consideramos como generación de la Transición los nacidos entre 1960 y 1975.

Es por tanto, el accidente o acontecimiento histórico el punto de articulación de los testimonios pero no queremos, ni debemos despreciar el incidente, que como notaba Roland Barthes<sup>376</sup> es mucho menos fuerte que el accidente, pero, tal vez, más inquietante, grado cero de acontecer que es tan sólo “lo que cae dulcemente como una hoja sobre el tapiz de la vida” (Quizá un encuentro, un libro...)

Ubicar geográficamente la tesis es clarificador, ahora bien, el antifascismo no tiene un territorio geográfico inequívoco. Su esfera es más bien, un territorio de cultura socio-político o ideológico, que se extiende por toda la geografía ibérica con independencia de la situación de los frentes y campos de batalla. Hacer una geografía del antifascismo es tan absurdo como intentar limitar un territorio fascista de toda su población.

Aun así nos centramos en la memoria de los antifascistas vizcaínos y guipuzcoanos porque podemos reconstruir mejor las trayectorias de las comunidades ideológicas tras el colapso. Se trata de imaginarios reconstruidos a partir de grandes dosis de recuerdos e imágenes heredadas, y a la vez muy elaboradas en su objetivo de servir de memoria resistente ante un imaginario hostil y destructor del resto de memorias.

Los testimonios contemporáneos a los hechos recogidos por José Miguel Barandiarán constituyen un elemento importante de partida, si bien hay que especificar se trata de un submundo extenso e importante, sin duda, pero no representativo de toda la totalidad antifascista.

Los marcos espaciales de análisis para recoger el pensamiento social antifascista obviamente no son públicos. La calle es un lugar prohibido para toda manifestación ideológica o identitaria. Tener

---

<sup>375</sup> La visión de Euskal Herria como tierra resistente por antonomasia contrasta con la verdad histórica, más aún si consideramos que las fuerzas que ocuparon San Sebastián y Bilbao eran en su mayoría navarros y alaveses. Tradicionalistas del requeté y carlistas no faltaron tampoco en Gipuzkoa y Bizkaia, sobre todo en zonas rurales. Al mito nacionalista hay que añadir el mito obrero o la creencia en las exactitudes marxistas como modelo de sociedad. “El mito es una construcción distorsionada de la realidad, fruto de manipulaciones políticas y de instrumentalizaciones del más diverso signo”. GARCIA CARCEL, Ricardo, *El sueño de la razón indomable*. Madrid, Temas de hoy, 2007.

<sup>376</sup> Roland Barthes, crítico literario y lingüista francés, se inspira en los principios de la lingüística moderna para estudiar el fenómeno de la creación literaria (1915-1980)

ideas sobre la sociedad, pensar su cambio, imaginar la intervención es tan peligroso como cualquier acto público contrario al régimen, por eso los espacios donde el pensamiento antifascista se conserva, recrea y transmite son privados: familia, escuela, iglesia, taller, comunidad, lengua, asociacionismo e instituciones.

Se trata de indagar en el tiempo del relator<sup>377</sup>, el tiempo de lo relatado, el tiempo de la escucha, el espacio interno del relato, el espacio exterior del relator, el espacio del oyente, el narrador repetidor, el narrador innovador y los ejes articuladores del relato y supone un esfuerzo metodológico para poder cartografiar el pensamiento social antifascista que es el objeto de investigación.

Nos corresponde analizar el tipo de memorias, que porta el relato, es obligación nuestra explorar los elementos que hacen que un relato sea más transmisible que otro.

---

<sup>377</sup> ROMERA NIELFA, Juan Karlos. “El relato oral intergeneracional: un tipo de texto al borde de la extinción”. Trabajo no publicado y expuesto en el Congreso Metodológico del SFO (Seminario de Fuentes Orales), Madrid, 2004.

## EL PROCESO COMUNICATIVO INTERGENERACIONAL Y LA CULTURA DE LA TRANSMISIÓN.

Reconocemos junto a Pablo Freire<sup>378</sup> que la Historia es tiempo de posibilidad y no de determinismo, que el futuro, es problemático y no inexorable. La Historia con fuentes orales se mueve en un ámbito que va de la generación más vieja a la más joven y es en ese intervalo donde se establecen comunicaciones más o menos duraderas. ¿Cómo? A través del relato intergeneracional que exige un espacio, un tiempo y unas transmisiones. Estos relatos suelen abarcar más allá de la biografía del narrador pues la memoria heredada incorpora al relato experiencias de los ascendientes transmitidas por lo general de forma oral en espacios de socialización concretos. Sin embargo no se consigue por transmisión directa sino que se trata de un proceso cognoscitivo, de un rito iniciático que depende de las aptitudes y sensibilidades individuales tanto del transmisor como del receptor.

A parte de estos factores individuales que deben poseer narradores y oyentes la variación de los espacios de socialización influyen en la cantidad y calidad de la información transmitida así como en su carga emotiva e identitaria.

Es presumible que en los próximos años asistamos a una reducción de transmisiones intergeneracionales y en consecuencia a la disminución de la memoria heredada como parte importante del relato y fiel representante de continuidades y pensamientos sociales duraderos en el tiempo.

Está claro que el objeto de esta tesis doctoral y el campo de trabajo que aporta el material no son, ni tienen que ser, la misma cosa.

El contacto con testigos de tres generaciones o con testimonios recogidos por otros historiadores: generación de la posguerra española, la generación del plenofranquismo y la generación de la transición a la Democracia ha supuesto el punto de análisis del relato oral. El carácter generacional imprime a los relatos ejes de articulación definidos, por ejemplo la primera generación de informantes analizada estructura su relato en torno a la Guerra Civil y sus consecuencias. La segunda generación tiene un relato con un eje articulador más difuso. La tercera estructura su narración alrededor de la épica del fin de la dictadura y el advenimiento de la democracia.

Con respecto al carácter de las culturas políticas y culturas de la palabra en las que se insertan se observa la presencia de ese tiempo cultural que es una sucesión de ideas e impresiones bajo un punto de vista determinado.

---

<sup>378</sup> FREIRE, Paulo. *“Pedagogía de la autonomía”*. Siglo XXI editores, 2002.

La cultura escolar y la cultura laboral definen territorios de socialización que se añaden a la cultura familiar del informante. Todo ello sugiere formas propias de cultura personal heredada y adquirida, y en constante posibilidad de modificación<sup>379</sup>.

Todos los testigos cuyos testimonios, directos e indirectos, hemos analizado en esta tesis doctoral pertenecen a las capas subalternas o populares y no es posible, por falta de contrastación con las élites, conclusiones consolidadas.

Todo testimonio es un relato y el relato necesita una idea sobre las situaciones humanas, es decir, se inserta en un contexto comunicativo que orienta el relato, lo provoca, lo valora y lo dota de un significado situado.

A Jerome Bruner<sup>380</sup> le resulta imposible distinguir claramente entre lo que es un modo narrativo y el discurso narrativo. A ello quiero añadir la vinculación que parece existir entre el modo narrativo de pensamiento y el entorno de sociabilidad donde la persona está inmersa. Por ejemplo, parece constatar una relación directa de los relatos de informantes procedentes del mundo rural del País Vasco nacidos con anterioridad a la Guerra Civil y ciertas características de la sociabilidad del caserío como periodo de transmisión largo<sup>381</sup> determinado por el número de generaciones que conviven en la familia, lugar que ocupa el pariente transmisor, al que Elisabeth Bott llama, pariente conector<sup>382</sup> y la fortaleza y conexión de ciertos valores, en definitiva, la forma que toman la cultura de la transmisión, la cultura de la comunicación y la cultura de la conversación.

Sin duda la sociabilidad no puede analizarse de forma autónoma sin tener en cuenta las estructuras demográficas, económicas, institucionales, culturales, etc., por lo que detrás de cada relato hay que considerar factores estructurales, procesos de socialización y marcos de sociabilidad, modo narrativo de pensamiento y el discurso narrativo.

Ahora bien los lugares de la sociabilidad devienen los lugares de la memoria y a la postre los lugares del relato y también los modos de la narración. Ignacio Aldecoa lo expresa de forma bella y contundente a la vez: “¿Te acuerdas de las mareas en la bajura? A cinco millas de la costa, a cinco millas de la taberna donde los amigos están bebiendo, a cinco millas de la familia, a cinco millas de la cama, a cinco millas del cementerio”.

Estos versos de Ignacio Aldecoa traen a primera plana toda una constelación de sociabilidad antigua, la de un pescador: trabajo en la mar, taberna, familia, descanso, muerte. Es, a su vez,

---

<sup>379</sup> Sostiene Fernando Savater que es propio de los seres humanos -en cuanto capaces de decidir libremente- el luchar, y, a veces vencer, contra todo aquello que se les presenta como destino, es decir, el minimizar la parte de nuestra vida que no hemos elegido (aquello a lo que pertenecemos) y maximizar la que sí escogemos (aquello en lo que participamos voluntariamente). SAVATER, F. *El valor de elegir*. Barcelona, 2003.

<sup>380</sup> BRUNER, J. *La educación puerta de la cultura*. Madrid, Visor, 1997, pp. 149-168

<sup>381</sup> GONZALEZ PORTILLA, Manuel; URRUTIKOETXEA, José G., ZARRAGA, Karmele. *Vivir en familia, organizar la sociedad*. Estudio del Grupo de Universidad del País Vasco.

<sup>382</sup> BOTT, E. *Familia y red social*. Madrid, Taurus, 1990



generadora de un mundo mental repleto de significados, valores, símbolos, iconos y visiones de la realidad.

Es importante saber desde donde habla el informante, es decir, el lugar donde se articula el pensamiento de la narración. El lugar del pensamiento y el lugar del relato no suelen coincidir, ni tampoco éste con el lugar donde se relata. Son tres lugares, tres conceptos distintos y hay que diferenciarlos.

Por otra parte, la historia de vida y el relato oral testimonial de una parte de lo vivido también pueden reunir geografías diversas: geografía vivida, geografía heredada por transmisión y la geografía aprendida. Las tres son observatorios para el historiador.

En la medida que los lugares citados en los versos de Ignacio Aldecoa son también lugares creadores de significado, lo son, al mismo tiempo, generadores de identidad. Y según la identidad del relator los modos de narración varían. Por ejemplo, Philippe Joutard<sup>383</sup>, advertía que nuestra cultura occidental no estaba engendrando cuentistas, sin embargo, están proliferando historiadores aficionados y antropólogos de lo cotidiano, por doquier, así como periodistas y escritores ejerciendo de historiadores.

La cultura literaria obrera optó por la escritura de la memoria militante, la autobiografía. Thompson<sup>384</sup> dice de ella que es la forma suprema y la más instructiva en que se nos presenta la interpretación de la vida, porque en la autobiografía se encuentra proyectado hacia el exterior el fenómeno del discurrir de una vida. La autobiografía<sup>385</sup> es, a su vez, un testimonio de supervivencia tanto física como espiritual y, ante todo, de esperanza tenaz en un mundo mejor. El imaginario libertario articula su visión de la vida a través de las memorias obreras, poemarios obreros y novelas-testimonio, frutos del autodidactismo y la experiencia militante.

Cada cultura política cuenta con un universo simbólico propio, vinculado a espacios de socialización concretos que estimulan estos tipos de narraciones. Un concepto no puede nacer fuera de su cultura y toda cultura impone una coherencia al pasado y en esa historia ubicamos nuestra vida o autobiografía.

Las realidades narrativas son diversas como diversos son los espacios y los tiempos donde las culturas que las cobijan surgen.

Del mismo modo al cambiar las culturas políticas las realidades narrativas se metamorfosean en nuevas formas que hagan reconocibles la voz de sus portadores.

---

<sup>383</sup> JOUTARD, Philippe. *Esas voces que nos llegan del pasado*. México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

<sup>384</sup> THOMPSON, Paul. *La voz del pasado. Historia oral*. Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1988.

<sup>385</sup> FUNDACIÓ SALVADOR SEGUI. *La escritura de la memoria. La memoria escrita de la clase obrera*. Valencia, Fundació Salvador Seguí, 2000.

Otro punto de interés para el análisis del testimonio es reconocer que el relato oral puede admitir la contradicción, lo ilógico y lo inverificable pero raramente admite aquello que es motivo de autodecepción o no es causa de identificación.

El relator debe de vencer sin lugar a dudas resistencias como la pereza y el pudor. Los buenos habladores arriesgan mucho en sus relatos al transmitir un mundo de pensamiento y sentimiento que surge de la intimidad. Algunos de nuestros informantes cumplen con creces con este requisito, sobre todo el de Carmen Nielfa. Aun así el relato presenta dos resistencias difícilmente superables. Por una parte se resiste a transmitir aquellos elementos con los que no se identifica el individuo. La mayoría de las veces transmiten no tanto lo que saben como aquello con lo que se identifican.

Por otra parte el poder de la memoria se desvanece al instante ante aquellos elementos de la biografía o del mundo aprendido del narrador que le causan decepción, frustración y destrucción de la autoestima. Si la memoria no los ha borrado del todo, con dificultad pasan a ser materia narrativa oral aunque sí pueden servir como organizadores de las ideas del relator. Parece verdad que toda vivencia, bien sea positiva o negativa, constituye al sujeto pero no su relato. Este rasgo lo hemos observado tanto en el relato de las élites como en las culturas populares, y atañe al sujeto individual como al colectivo.

Otro rasgo significativo a tener en cuenta a la hora de interpretar el testimonio oral es que el relato surge y crece de la vida interior y en ésta no hay jerarquías claras. A veces los pequeños sucesos y las cosas insignificantes son narrados con tal precisión que sorprende, y, a su vez, grandes acontecimientos quedan desdibujados en la memoria del testigo.

El relato se nutre del sentido que la gente da a sus experiencias o a las experiencias de otros que le han sido transmitidas. Se alimenta también de la imaginación ya que de un episodio pueden existir tantas versiones como testigos hubo del encuentro. A su vez, el relato no sólo se carga de imaginación, sino también de interés<sup>386</sup>.

---

<sup>386</sup> Leon Tolstoi nos pone en esta dirección al narrar: “Había deseado tanto el comandante del regimiento llevar a cabo aquel movimiento de tropas y lamentaba tanto no haberlo podido realizar que acabó por persuadirse de que las cosas habían sucedido como el pensaba. ¿Y no habría ocurrido así? ¿Acaso podría discernirse, en semejante confusión y desorden, lo que había hecho y no se hizo? TOLSTOI, L. *Guerra y paz*. Barcelona, Planeta, 2002, p.240.

## CAPITULO TERCERO

### GÉNESIS, DESARROLLO Y MADUREZ DE LA MODERNIDAD POLÍTICA: DE LA RAZÓN CRÍTICA A LA RAZÓN SOCIAL.

Este tercer capítulo es un tratado sobre la razón social. En él me propongo investigar el recorrido histórico de esta categoría racionalista desde sus balbucesos como razón crítica en el siglo XVII inglés, su desarrollo en la Ilustración inglesa y, en la continental, y sus tres productos del Ochocientos: el liberalismo, el socialismo<sup>387</sup> y el nacionalismo, hasta llegar a la madurez en los aledaños de la Guerra Civil española, que fue también una guerra internacional. Y todo ello ¿para qué? Hay que considerar que la dictadura fascista en España podemos definirla como el estrangulamiento de la razón social hasta sus cimientos criticistas, lo que nos capacita para negar el carácter de moderno<sup>388</sup> al fascismo, porque la modernidad política se funda en el pensamiento político republicano clásico y en la idea del contrato social, la separación de poderes, el sufragio universal y el buen gobierno, es decir, la modernidad política, tiene sus cimientos en la razón crítica, en la razón democrática y en la razón social. El antifascismo reconoce en la razón social su pilar más sólido, por eso hay que conocer su génesis y desarrollo hasta la primera generación estudiada en esta tesis doctoral (nacidos entre 1930 y 1945), para poder analizar el pensamiento social antifascista posterior a la Guerra Civil española.

La evolución de la razón social desarrolló una cultura obrera, una civilización del trabajo universal<sup>389</sup>, que reordenó su imagen del mundo, del presente, pero también del pasado y del futuro en torno a la idea de trabajo, mejor dicho, la idea transformadora de la fuerza de trabajo. El despegue de esta concepción necesitó del desarrollo del racionalismo y el criticismo y su desplazamiento hacia las capas populares, determinando, lo que hemos denominado “ilustración obrera”, que no es otra cosa que la transformación de la razón crítica en razón social<sup>390</sup>. No se trata

---

<sup>387</sup> Incluimos dentro del socialismo, el utópico, el anarquismo y el socialismo posibilista. Dentro del liberalismo situamos una amplia zona que va desde el liberalismo más cercano al absolutismo, hasta el pensamiento republicano democrático pasando por moderados centristas, progresistas, demócratas, etc. Dentro del nacionalismo contemplamos el nacionalismo original sabiniano, el nacionalismo euskalerrriaco, el nacionalismo aberkide, jagi-jagista después y Acción Nacionalista Vasca.

<sup>388</sup> El fascismo en España no fue ni moderno ni revolucionario pues se basó en lo económico, en las viejas clases empresariales y en lo político, en el nacionalcatolicismo de rancio sabor conservador y ultramontano.

<sup>389</sup> Muchos trabajos de historiadores latinoamericanos refuerzan esta idea, incluso, de Sudáfrica e India. También hay trabajos de Australia al respecto. Como ejemplo MASTRANGELO, Mariana. “Mi abuela cantaba “Bandiera Rossa” y “La Internacional” e iba a misa todos los días” Memoria popular y cultura obrera, en Historia, Voces y Memoria. Revista de Programa de Historia Oral. Universidad de Buenos Aires, 2012.

<sup>390</sup> El escritor Héctor Abad Faciolince, autor de “El olvido que seremos” (2005) en una entrevista realizada en 2013 hacía referencia al valor de la literatura como aprendizaje: “Steven Pinker, en un libro muy interesante sobre la violencia, y estoy de acuerdo con él, piensa, que la novela burguesa del XVIII y el XIX ayudó a educar a las personas en la empatía, en la capacidad de

de la ideología, sino de algo más extenso e intenso, la formación de un “ethos” que se expresaba tanto en el ámbito político, económico, cultural, y llegaba más allá, es decir, sirvió para configurar un lenguaje de clase común. “Este lenguaje se asentaba en una tradición proveniente de los artesanos del siglo XVIII y que fue muy difundida entre los trabajadores del siglo XIX, por el cual consideraban al trabajo como fuente de toda riqueza y por ende, esta concepción definía una cohesión de clase, o sea un “nosotros” contra “ellos”, que si bien no planteaban una alternativa ideológica, cuestionaban implícitamente al sistema capitalista”<sup>391</sup>. Esta afirmación es muy interesante en la medida en que vincula el cambio social no solamente a la penosa situación de explotación sufrida, por otra parte sufrimiento endémico, sino a la nueva concepción del trabajo, que si bien era el medio empleado por los capitalistas para esclavizar al trabajador, a su vez, gracias a esta nueva concepción del trabajo, se volvía el medio e instrumento de liberalización de la opresión. El camino de elaboración de esta concepción fue lenta y no siempre libre de dificultades. Fue diversa, tanteada, experimentada, teorizada, criticada, cambiada, reformada, y a veces, dogmatizada.

En este tercer capítulo vamos a abordar la génesis, el desarrollo de la madurez política y social desde el primer criticismo racionalista del siglo XVII hasta la Guerra Civil española.

La base filosófica de la razón social, siguiendo el rigor clasificatorio de Immanuel Kant<sup>392</sup>, es una antropología por el elevado nivel de contenido empírico que lo constituye, es decir, es un precepto que se funda en principios de la mera experiencia. Si bien no podemos hablar de razón social como filosofía moral o metafísica de las costumbres, no deja de ser una filosofía de la ética. Sostengo que el pensamiento político para transformarse en praxis necesita para su organización que sus miembros protagonicen un proceso de aprendizaje para conseguir una conciencia política. Ahora bien, si son las reglas prácticas las que configuran la razón social no podemos excluir la existencia de leyes morales o razón pura práctica basadas en el bien moral, que marca el destino de la razón que no es otro que el producir una voluntad buena, esto es, voluntad buena en sí misma, producida no “conforme” al deber sino “por” deber. Este concepto del deber kantiano no es más que el respeto a la ley, como necesidad absoluta u obligación “a priori” y que parece coincidir con el núcleo formativo de la idea de contrato social que permite el paso del estado de naturaleza a la sociedad civil. A partir de esta fundamentación moral la razón social se erige en una antropología del hombre

---

ponerse en el lugar del otro. El demuestra con cifras que la violencia ha disminuido en los últimos siglos y cree que, en parte, se debe a la República de las Letras, a una mayor conciencia del sufrimiento que genera la violencia”. El País 14-4-2013, p.26

<sup>391</sup> MASTRANGELO, Mariana. Op. Cit. p.118.

<sup>392</sup> KANT, I. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa-Calpe, 1983.

más que del ser<sup>393</sup>, donde la razón social se edifica conforme al devenir empírico, y su terreno natural es la historia, donde las cosas son más lo que queremos que sean que lo que deben ser, por imperativo de la razón pura práctica. En la filosofía heideggeriana esta historicidad consiste en pertenecer a momentos diferentes a lo largo de la línea del tiempo, es decir “en algo distinto a este estar dentro del discurrir del tiempo” y muestra un modo “no objetivo” de ponerse en relación con la historia<sup>394</sup>.

Para Kant una acción hecha por deber tiene su valor moral “no en el propósito” que por medio de ella se quiere alcanzar, sino en la máxima por la cual ha sido resuelta<sup>395</sup>. No mira ni los propósitos ni los efectos de las acciones. La utilidad o la esterilidad no pueden ni añadir ni quitar nada a ese valor, la voluntad pura y buena. Sin embargo, aun considerando la buena voluntad como algo que en sí misma posee su pleno valor, la política se aleja de ella, desde el momento que la intención, el propósito, el efecto, y más aún el talento del espíritu, la cualidad del temperamento, los dones de la fortuna, la reflexión y el cálculo dominan la política de la cosa pública. Los instintos naturales, las inclinaciones, la satisfacción de necesidades no tienen por qué producir una ley inmoral aunque no esté sujeta a la voluntad pura y buena, porque, a mi juicio, si la razón no llega a realizar el bien supremo y absoluto “por deber”, “conforme al deber” se pueden alcanzar fines morales, equitativos y justos, aunque también malos y dañinos.

En resumen, la razón social no carece de valor moral kantiano donde no importan las acciones si no los principios íntimos de las mismas, pero por otro lado, se despliega en lo contingente del mundo, donde la acción práctica no solamente importa, sino que es fundamental, una acción práctica no solamente exclusiva del Movimiento Obrero sino polivalente y policéntrica, por ejemplo el combate por la abolición de los esclavos en la América de influencia ibérica donde destacaron dos voces singulares y poderosas: la de Joaquín Nabuco en Brasil y la de Rafael María de Labra en España.

Ahora bien, no es la virtud moral personal<sup>396</sup> el origen fundador de la razón social sino la conciencia moral que el contrato social posee, y ello supone la existencia de un sistema de valores consensuados colectivamente<sup>397</sup>.

---

<sup>393</sup> No exento de problemas o derivas como el sobredominio explotador del antropocentrismo prepotente, el olvido del “ser” y de los sagrados o el descuido del otro y de la diferencia, entre otros.

<sup>394</sup> VATTIMO, Gianni, *Después de la cristiandad*, Barcelona, Paidós, 2003, p.159.

<sup>395</sup> Sin duda, en el pensamiento y en la acción política hay mandatos de la razón como la legitimidad de un poder legalmente establecido y que ejerce el buen gobierno, o los núcleos más “apriorísticos” de la razón social, como los derechos humanos y las libertades civiles y políticas. Nadie puede dudar de que la libertad de imprenta, por ejemplo, es de obligatoriedad necesaria para el conocimiento y éste para el ejercicio de la crítica. Se respete o no esta libertad su valor moral es del rango de la razón pura práctica o filosofía moral kantiana.

<sup>396</sup> Según Aristóteles la virtud tiene tres aspectos: un comportamiento, un sentimiento y una razón. Séneca escribió: “Encontrarás a la virtud en el templo, en el foro, en la curia, erguida ante las murallas (...)” SENECA, op.cit. p.35

<sup>397</sup> Odo Marquard explica la transformación de la ley moral a priori en legislación moral discursiva-dialógica (comunicativa), “en la que todos los afectados (todos los seres humanos), pueden participar con las mismas oportunidades, dado que sólo mediante el consenso en el diálogo: ética (...) se legitiman las normas morales, es decir, se acreditan como normas vinculantes. MARQUARD, O. Op. cit. p. 45.

La propuesta de moral kantiana, universalizadora, formal y abstracta, de justicia, paz y libertad se fundamenta en el deber moral supremo que es el respeto, a uno mismo, al otro y a la humanidad. La dignidad y la libertad, el ser humano como fin en sí mismo. Como muy bien dice la doctora Victoria Camps<sup>398</sup> “la ética de la modernidad es una ética de los deberes, a diferencia de la ética antigua, que era una ética de las virtudes.” Ahora bien, si la modernidad política descubre o redescubre al ciudadano, a la persona, supone también el regreso del ágora, del foro, del espacio público donde la virtud se define como proyección hacia los otros, “solicitud por los que nos rodean”, en expresión de Séneca, incluso el egoísmo altruista de Adam Smith. El discurso en torno a la virtud podemos situarlo más o menos próximo al de bien, pero no coincide exactamente con el de bondad<sup>399</sup>. El bien común se gestiona por el buen gobierno. En la medida que el súbdito va convirtiéndose en ciudadano el poder político va ampliándose en su base mediante la representación. Ello exige, como decía Aristóteles, un comportamiento intencionado y un sentimiento de bien, pero también la razón<sup>400</sup> que permite reflexionar y pensar lo político, el bien común. En el desarrollo de la razón política moderna hay un despegue importante que estudiamos parcialmente en este tercer capítulo, en la Preilustración e Ilustración que amplió las bases de la razón crítica de grupos más o menos especializados, cartesianos y científicistas, a clubes populares, asociaciones de pensamiento, grupos parlamentarios, tendencias de opiniones y partidos políticos<sup>401</sup>. Se trata de la razón crítica que despega en grupos cortesanos, profesionales, protestantes en el siglo XVII inglés y en el XVIII europeo continental, sobre todo en Francia.

La Ilustración vascongada va a estar representada por la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País, fundada en 1765 que promovían un proyecto de regeneración social, por la vía de la educación y de la ciencia, con la idea ilustrada del triunfo de la razón<sup>402</sup> y el progreso<sup>403</sup>. Es el alba de la cultura de la conversación y puso los cimientos de una educación ilustrada al promover libros y opúsculos, pensionar a jóvenes para estudiar en el extranjero, publicar interesantes ensayos y al

---

<sup>398</sup> CAMPS, Victoria. Breve historia de la ética. RBA, 2013.

<sup>399</sup> El escritor de gran hondura social José Saramago escribió respecto a la bondad: “Si me mandasen disponer por orden de preferencia la caridad, la justicia y la bondad, daría el primer lugar a la bondad, el segundo a la justicia y el tercero a la caridad. Porque la bondad por sí sola ya dispensa la caridad y la justicia. Porque la justicia justa ya contiene en sí caridad suficiente. La caridad es lo que queda cuando no hay bondad ni justicia”.

<sup>400</sup> También María Zambrano deslumbra un punto de razón, además de lo emocional del conocimiento poético. Clara Janes escribió al respecto: “Por un lado demostró (María Zambrano) que el conocimiento poético tiene mucho de instintivo y emocional, pero que también conlleva un punto de razón. Por otra, abrió el pensamiento a la razón y lo vinculó con el conocimiento místico”. JANES, Clara. *María Zambrano. Desde la sombra llameante*. Siruela, 2010.

<sup>401</sup> DUVERGER, M. Op.cit. p.15

<sup>402</sup> Entre otras cosas suponía la búsqueda de la “religión de la razón”, de carácter vagamente deísta y con inflexiones sentimentales, una religión acorde a la “naturaleza humana” y en general a la naturaleza, radicalmente diferenciada de todas las supercherías “superticiosas” que las castas sacerdotales y los déspotas desaprensivos han usado para manipular a las turbas ignorantes. TRIAS, E. Op.cit., p.74.

<sup>403</sup> Se trata de lo que el postmodernismo ha calificado de progreso escatológico, “que había sido invocado para liberarnos “metafísicamente” y por la sola autosuficiencia de nuestras solas fuerzas racionales y técnicas, de la muerte, el dolor, el padecimiento y el límite”. Introducción de Teresa Oñate al libro VATTIMO, G. Op.cit.

crear “Escuelas de letras menores”, en Vitoria, Loyola, Bergara, San Sebastián y Bilbao, y también el “Real Seminario de Bergara”, el primer centro de estudios superiores del País Vasco. Se trata del arranque de la razón crítica compartida por grupos de burgueses progresistas y aristócratas ilustrados.

Durante este tercer capítulo veremos como la razón crítica va a tener como producto político el liberalismo<sup>404</sup>, lo que hemos llamado razón liberal que en su evolución más cívica civilista va a dar lugar a la razón democrática, en su pensamiento contractual y basada en un amplio desarrollo de los grupos políticos y el sistema de representación. El lema “libertad, igualdad<sup>405</sup>, fraternidad” conocerá a lo largo del siglo XIX una representación cada vez más amplia hasta formarse a mediados del siglo XIX<sup>406</sup> lo que denominamos Ilustración obrera, basada sí en la razón crítica pero con unos intereses nuevos en lo político y lo social. A este largo proceso de concienciación pública, aprendizaje e imaginación productiva de las clases trabajadoras lo hemos denominado: razón social. La génesis y el desarrollo de la modernidad política es un amplio proceso que transformó en profundidad el relieve, el sentido, la superficie social y económica de la sociedad y el concepto de la política<sup>407</sup>. Para ello tuvo que hacerse factible el acceso al espacio público, político, crítico e ideológico, a la educación reglada o a otras formas de adquisición de ideas, imágenes y utopías. La transmisión y la memoria juegan un papel fundamental en los sentidos que buscamos a lo vivido, a lo sentido y a lo pensado. De alguna forma la historicidad de la persona responde a un proceso de acumulación que es anterior a ella, por ello el aprendizaje es la forma de aprehender el mundo sin tener que vivirlo todo desde el inicio de la humanidad. La razón crítica y la razón social del pensamiento antifascista experimentó cambios y adaptaciones al colisionar con el fascismo. Buscar el pensamiento político de las tres generaciones antifascistas durante la dictadura fascista exige conocer su génesis y desarrollo para ahondar luego en los elementos de pensamiento político ocultos en las manifestaciones de los testigos.

---

<sup>404</sup> Sin embargo hay que considerar una parte del reformismo criticista que no desembocó en el liberealismo político al no asumir el concepto de soberanía nacional.

<sup>405</sup> En 1791 Olimpe de Gouges redacta la Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana, parafraseando la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, el texto fundamental de la Revolución francesa (26 de agosto de 1789). La evolución del concepto de los derechos humanos originado entre los juristas de la escuela de Salamanca del siglo XVI y extendido por los pensadores sociales del XVII y los ilustrados del XVIII, con las primeras revoluciones liberales fue recogido en textos normativos en la mayoría de las naciones de Occidente: la Declaración de los Derechos de Virginia, en el contexto de la Independencia de Estados Unidos (1776). En el artículo V Olimpe de Gouges decía: “La ley debe ser la expresión de la voluntad general; todas las Ciudadanas y Ciudadanos, deben participar en su formación personalmente o por medio de sus representantes. Debe ser la misma para todos; todos los Ciudadanos y todas las Ciudadanas, por ser iguales a sus ojos, deben ser igualmente admisibles a todas las dignidades, puestos y empleos públicos, según sus capacidades y sin más distinción que la de sus virtudes y sus talentos”. GOUGES, Olimpe, Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana, 1791, Francia.

<sup>406</sup> En 1847 Karl Marx se afilia a la Liga de los Justos a la que propone el nombre de Liga de los Comunistas, y participa en el primer congreso que esta organización celebra en Londres. En la década anterior Joaquín Abreu había intentado extender el pensamiento fourierista y en 1840 se funda el primer sindicato español, la Sociedad Mutua de Tejedores del Algodón.

<sup>407</sup> Ahora bien, mientras para Blumenberg la modernidad sería un “inicio” absoluto en algún sentido, para Karl Löwith sería una deriva secularizante de la herencia judeo-cristiana (además y en mayor medida que la griega)

En el interior de los relatos de vida que es la forma superficial que adquiere la narración hay un sentido político y ético de la existencia que la razón crítica y la razón social posibilitan.

En la superficie de todo relato bullen muchos elementos que se nos presentan de forma indiferenciada a primera vista. Todos ellos aportan significado a la experiencia social y política de los testigos que ofrecen su testimonio. La significación que tiene para el protagonista y la formulación histórica que elabora el historiador son dos cuestiones distintas.

En la superficie el relato oral<sup>408</sup> hallamos formulaciones tangibles de ideas, abstracciones de la experiencia fijadas en formas perceptibles, representaciones concretas de ideas, de actitudes, de juicios, de anhelos o de creencias.

Sin embargo la comprensión veraz de todo este magma va a ser el resultado de un largo viaje de análisis e investigación en busca, primero, de indicadores objetivos y subjetivos que cartografíen la génesis del imaginario<sup>409</sup> social y político del antifascista, y, segundo, la estructura de acogida de todas estas fuentes creadoras de imaginario en perspectiva, es decir, la identificación con procesos de socialización primarios y secundarios y la dirección que el trinomio realidad-memoria-imaginación ha tomado en el extenso marco de posibilidades de pensamiento y acción. La dirección tomada depende, en gran parte, de ciertas capacidades humanas y sociales que han sido favorecidas o desfavorecidas en los lentos procesos de socialización primaria o en veloces adoctrinamientos fanáticos y sectarios. El individuo dispone de lo que podemos llamar cierta estructura de acogida de los valores que se le proponen en la educación, si bien a veces la incapacidad de sentir tal o cual cosa puede ser genética, o al menos muy temprana. Claudio Magris apunta esta posibilidad de falta de empatía de los funcionarios nazis<sup>410</sup> que daba como resultado convertir al resto en abstracto, ideológico e irreal “como si únicamente existieran en áridas estadísticas y fueran un invento de la propaganda demagógica, en lugar de ser vivos y concretos, hechos de carne y de sangre (...)”

Penetramos en una parte de la superficie del relato oral compleja, y, a veces, inquietante. Siguiendo al genial escritor de Trieste, prestigioso germanista, nacido en 1939, encontramos una de las vías de acceso hacia la profundidad del relato. Se trata de dos conceptos distintos: legalidad y legitimidad.

---

<sup>408</sup> “Entre la experiencia temporal y la operación narrativa hay niveles intermedios como la memoria y el olvido”. RICOEUR, Paul. *La memoria, la historia, el olvido*. Trotta, Madrid, 2002, p.13.

<sup>409</sup> El imaginario social y político es un conjunto de imágenes con sentido, otorgado éste por el propio sujeto. Hablando de este ente tan sutil, volátil y subjetivo Claudio Magris penetra en las entrañas del fascismo cuando expresa: “El infortunio fascista de Heidegger no es un incidente ocasional, porque el fascismo, en su dimensión menos innoble pero no por ello menos destructiva, también es la actitud de quien sabe ser un buen amigo de su compañero de mesa, pero no se da cuenta de que también los demás hombres pueden ser no menos amigos de sus compañeros de mesa” en MAGRIS, Claudio “El Danubio” Anagrama. Barcelona, 2010, p.41.

<sup>410</sup> Respecto al criminal nazi Eichmann refiere: “Eichmann era sincero cuando en Jerusalén se horrorizó al enterarse de que el padre del capitán Less, el oficial israelita que le había interrogado durante meses y por el cual sentía un profundo respeto había muerto en Auschwitz. Se horrorizó porque su falta de fantasía le había impedido descubrir en las cifras de las víctimas unas caras, unas facciones, unas miradas, unos hombres concretos. MAGRIS, C. Op. cit.



El autor citado nos es de gran ayuda a manifestar en la obra mencionada: “La declamación<sup>411</sup> de la autenticidad individual se convierte en una pose de “parvenu” cuando se habla contra la masa olvidando que se forma parte de ella”.

Esa retórica del arraigo y de la autenticidad<sup>412</sup> expresa, además, aunque de manera retorcida, una exigencia real, o sea la exigencia de una idea política social no alienada, y denuncia la insuficiencia del mero derecho positivo, de la pura legalidad formal que puede aprobar la injusticia, y a la que se opone la legitimidad, o sea el valor sobre el que pueda fundarse una auténtica autoridad”, y Claudio Magris continúa: “Pero contraponer la legitimidad a la legalidad, apelando a valores cálidos (la comunidad, la inmediatez afectiva) en contra del weberiano desencanto del mundo y la frialdad de las democracias, significa destruir las reglas del juego político que permiten a los hombres luchar por los valores que consideran sagrados, o sea significa instaurar una legalidad tiránica, negadora de cualquier legitimidad. Invocar el amor en contra del derecho es la profanación del amor, que se usa como instrumento para negar a otros hombres la libertad e incluso el amor<sup>413</sup>”.

Claudio Magris nos pone en cautela contra el uso político de “los valores cálidos” y que pueden servirnos de vía de acceso hacia la profundidad del relato oral.

Como estamos observando, la superficie de un relato es una plataforma que podemos calificar de todo menos de inocente o ingenua, pero no debemos inferir de esta afirmación que la falta de candidez de todo relato le resta sinceridad<sup>414</sup>. Relatar con disposición de decir la verdad supone no querer mentir pero, de ninguna manera, asegura un relato veraz.

No solamente debemos saber quien habla sino desde donde. Para ellos el extrañamiento no es lo mismo que el comunitarismo cerrado en el mito de la sangre y la tierra: “Para encaminarse hacia la verdad<sup>415</sup>” y el amor hay que desarraigarse, marcharse y alejarse de casa, desprenderse de cualquier vínculo inmediato y de cualquier “religión” de origen (...).”

---

<sup>411</sup> Op. cit p.41

<sup>412</sup> El y la autenticidad son parte de la visión comunitarista de la sociedad política. Maurice Duverger distingue dos etapas dentro de los partidos políticos: “En una primera etapa, los partidos parecen pasar del tipo societario al tipo comunitario (...). Así la aparición del marxismo y los partidos socialistas y el envejecimiento de los partidos burgueses se han conjugado para hacer pasar a los partidos de la sociedad a la comunidad”. La segunda fase de la evolución de los partidos, para los partidos totalitarios, consistía en pasar de la comunidad a la Orden. DUVERGER, Maurice. *Los partidos políticos*. Fondo de Cultura Económica. México, 1987, pp.160-161.

<sup>413</sup> MAGRIS, C. op. Cit. p.42.

<sup>414</sup> María Jesús Cava Mesa citando a F. Ferrarotti expresa al respecto: “La historia oral o es necesariamente ni más verdadera ni más auténtica que la oficial, si bien muchas informaciones se pueden obtener sólo a través de sus aportaciones dado que también la historia oral, en cuanto que se funda sobre la memoria –que, como sabemos, es una facultad que olvida y que es de todos modos fuertemente selectiva-, tiene sus errores, sus lugares comunes y sus mixtificantes prejuicios. Justamente en los lapsus, en las declaraciones involuntarias, en los silencios, en las contradicciones tan evidentes cuanto repetidas es donde radica la validez de su aportación cognoscitiva, ya que son estas fisuras o “rayos de luz” las que nos permiten la reconstrucción de las “representaciones mentales” que los grupos sociales y los individuos elaboran en sus complejas dinámicas relacionales”, en CAVA MESA, M<sup>a</sup> Jesús, SILVESTRE, María, ARRANZ, Javier, “Memoria colectiva del bombardeo de Gernika. Bakeaz, Gernika gogoratu, Gernika, 1996, p. 21

<sup>415</sup> MAGRIS, C. Op. cit, p. 42

Pero entre el extrañamiento y el “ethos” hay un espacio complejo y a mi manera de ver poco estudiado todavía.

El “ethos” vendría a ser el conjunto de rasgos culturales características de un grupo, que permiten diferenciarlo de todos los demás. Además del comportamiento moral, comprende las costumbres, formas de vida, disposiciones de un individuo que se ha apropiado con el tiempo de la realidad, se hace cargo de ella y justifica sus actos. Todo ello tiene relación con lo que Honneth considera libertad moral, que según él “está ligada a la disposición mutua a justificar intersubjetivamente las propias decisiones a pedido de otro y a defenderlas con argumentos comprensibles (...) sólo puedo demandar la “libertad” de imponerme a mí mismo las directivas de mi actuar si al mismo tiempo estoy dispuesto a nombrar de manera comprensible en la dimensión intersubjetiva las razones de su aceptabilidad general”<sup>416</sup>.

Es en profundidad una respuesta responsable pero no subjetiva o arbitraria, sino conforme a determinadas normas o sistemas de preferencia, lo que pone en dialéctica la conducta moral individual<sup>417</sup> con el código grupal. Lo que para nuestro trabajo de investigación interesa es hasta que punto las culturas políticas constituyen direcciones hacia un “ethos” grupal en el sentido de que se extiende por los miembros del grupo y pudiera permanecer cuando tal grupo ya no exista. Ello nos permitiría hablar de un “ethos” socialista o liberal, o, incluso un “ethos” antifascista. En los grupos de resistencia dotados de estructura grupal por muy precaria que ésta sea, todavía existe, llamémosle, un reglamento voluntariamente aceptado, pero cuando toda organización política ha sido prohibida, represaliada o desaparecida, el “ethos” puede desplazarse hacia conductas políticas enraizadas en la moral<sup>418</sup> y que se expresan en el espacio público con un nivel claramente ideológico. La asimilación de una conducta ética a partir de las ideas políticas pueden hacernos pensar sobre la naturaleza comunitaria del partido político en cuestión. Es cierto que esto lo facilita pero no necesariamente, y a la inversa, un partido que no se apoya en la pertenencia a grupos primarios puede generar un “ethos” poderosos, continuo y sólido. Esto es importante en la medida que la ética descubre unos fines y valores que trascienden a todos los demás.

---

<sup>416</sup> HONNETH, A. Op.cit., p.144.

<sup>417</sup> Ahora bien, si seguimos al filósofo Odo Marquard antes de empezar a formarnos un criterio moral necesitamos de una moral provisional con la que empezar a vivir y a jugar, y esa moral sólo puede serlo la tradición por mucho que carezca de justificación trascendental. Es algo así como “la parte automática del alma”. Sin embargo el autor cree que la tradición no es unívoca.

<sup>418</sup> Según Hume “las reglas de moralidad no son conclusiones de nuestra razón” (...). Un principio activo no puede estar nunca basado en otro inactivo, y si la razón es en sí misma inactiva deberá permanecer así en todas sus formas y apariencias (...). La razón consiste en el descubrimiento de la verdad o la falsedad. La verdad o la falsedad consiste a su vez en un acuerdo o desacuerdo con relaciones “reales”. Por consiguiente todo lo que no sea susceptible de tal acuerdo o desacuerdo es incapaz de ser verdadero o falso, y en ningún caso puede ser objeto de nuestra razón. Ahora bien, es evidente que nuestras pasiones, decisiones y acciones son incapaces de tal acuerdo o desacuerdo, en cuanto que son hechos y realidades originales completos en sí mismos, sin implicar referencia alguna a otras pasiones, relaciones y acciones. Es imposible, por consiguiente, que puedan ser considerados verdaderos o falsos, contrarios o conformes a la razón. HUME, David. Tratado de la naturaleza humana III: “De la moral”. Orbis, Barcelona, 1984, pp. 673-674.

Hay que tener en cuenta que la ley moral no se induce de los hechos ni se controla por ellos, sino que se justifica por la coherencia del sistema en que se inserta. Así pues, desde nuestro punto de vista el “ethos” es un hecho social<sup>419</sup>. Heidegger lo considera “lugar interior” que el hombre lleva en sí mismo y que encierra una actitud fundamental ante sí y ante el mundo, y nosotros no contradecemos esta visión, si bien parece ser el “ethos” originado en el mundo social, a su vez es fuente de la conducta individual más esencial. Desde esta concepción podemos decir que, por ejemplo, el “ethos” socialista es una síntesis entre el socialismo político y los grupos familiares y vecinales obreros que lo acogieron. Tampoco debemos descartar la inocencia del “ethos” sobre la autoimagen del individuo y también sobre su autoestima. Hacemos hincapié en ello porque destruidas las comunidades ideológicas por el fascismo español (1939-1975) el “ethos” antifascista va a sustituir a la ideología directa como conducta ética resistente, acompañada de lo que en otro apartado hemos denominado “memoria resistente”.

Por otra parte, detrás de todo sueño utópico<sup>420</sup> hay un fuerte antagonismo entre la idea y la vida negada, o la oposición al mundo que les había tocado vivir. Por ello todo imaginario utópico es un “ethos” en formación dialéctica entre la idea nueva o “ethos” político-ideológico y el “ethos” moral primario.

Sin embargo de toda dialéctica se infiere una crítica. Nos preguntamos hasta qué punto la razón crítica configuró un “ethos” moderno y más aún, hasta donde pudo llegar la razón social. Pero como insinúa David Hume la moralidad influye sobre nuestras pasiones y acciones y “va más allá de los serenos y desapasionados juicios del entendimiento, lo que nos permite sugerir que tanto el “ethos” moral primario como el “ethos” político-ideológico, como moralidad que son, influyen en las decisiones humanas y en las acciones derivadas de ellas, pero no sólo desde la razón ya que ésta sola no puede distinguir entre el bien y el mal, como si de un simple silogismo se tratara. Parece evidente que la democracia o la tiranía no pueden argumentarse sobre el cálculo racional solamente, sino sobre la base de la voluntad, el interés, la atención, el querer, el sentir su beneficio o perjuicio. La idea de convención, que no arbitrariedad, sitúa el bien común y el gobierno que responde al

---

<sup>419</sup> El “ethos” es un hecho social muy dinámico, más o menos dialéctico, que va asimilando del “ethos” social ideológico conductas que se integran en el “ethos” familiar, que a su vez, en la siguiente generación interactúa con el “ethos” social ideológico renovado o distinto conformando otro “ethos” familiar y así sucesivamente. Podemos considerar al “ethos” social ideológico de fuente o al “ethos” primario de receptor o sintetizador del “ethos” social nuevo y el “ethos” primario antiguo. Además el “ethos” tiende a materializarse en organizaciones de mutuo apoyo y solidaridad como las bolsas de trabajo, sociedades de socorros mutuos contra la muerte, la enfermedad, el paro forzoso, cajas de resistencia, etc. Estas agrupaciones obreras tendrán igual o más fuerza que las asociaciones políticas. A veces la organización antecede al “ethos”, por ejemplo, a raíz de la creación de la agrupación de dependientes vascos: “siendo como es nuestra clase (se refiere a los empleados de comercio), la que más ha sufrido y sufre de todas las clases obreras, y acostumbrados a todas las vejaciones y desprecios que la dignidad no permitiría a otros obreros transigir...” y continúa en otro lugar “Ya que se ha creado esa ley que tarde o temprano nos hará a todos ser obreros (porque hasta ahora algunos no creen que lo son) ...” ZALTZAILE “Del mostrador”, El obrero vasco, 31-7-1919, p.4.

<sup>420</sup> Un sueño utópico radical puede, al ponerse en marcha, anular todo proceso dialéctico que no sea la mera plasmación de ese “ethos” nuevo, de raíz política e ideológica. No hay síntesis sino solamente antítesis.

interés general, en un artificio, que puede acercarse o alejarse del orden natural<sup>421</sup> más o menos pero, en definitiva, es un contrato social, de orden político. No hay modernidad política que pueda negarlo, ahora bien, nosotros al hablar de razón crítica y razón social, nos referimos, precisamente al contrato negociado y ensayado entre los hombres, basándose en la reflexión y en la conciencia de la voluntad general, porque una idea política no es mejor o peor que otra sino por el valor moral que la atribuimos, que la puede hacer superior o inferior, no “a priori” si bien Kant discrepa de ello, Hume se refiere a ello diciendo que las acciones pueden ser laudables o censurables, pero no razonables o irrazonables”. Para el filósofo la razón puede tener influencia sobre nuestra conducta únicamente de dos maneras: excitando una pasión al informarnos de la existencia de algo que resulta un objeto adecuado para aquélla o descubriendo la conexión de causas y efectos, de modo que nos proporcione los medios de ejercer una pasión<sup>422</sup>. Axel Honneth desde otra óptica dice que “servirse de la libertad moral y practicarla significa participar de una esfera de interacción que ha tenido lugar mediante un saber compartido e interiorizado y que está regulado por normas de reconocimiento mutuo<sup>423</sup>”.

En el pensamiento de John Locke la convención es el Gobierno Civil (Civil Government) que “ha de ser el remedio contra las inconveniencias que lleva consigo el estado de naturaleza, sin embargo en su segundo tratado va argumentar contra el Gobierno absoluto, precisamente porque es peor que el estado natural. La sustitución de la ley natural siempre de orden geocéntrica por la ley de los hombres inaugura el fértil camino de la reflexión sobre lo que es justo o injusto, si las conclusiones son verdaderas o falsas o si la acción responde al interés general o particular.

En conclusión el “ethos” se va a mover entre la necesidad moral (no de orden natural apriorístico) y la libertad en una zona de acciones y comportamientos asumidos por aprendizaje o desaprendizaje.

Magrit<sup>424</sup> expresa al respecto que “existe con frecuencia tensión y antítesis, tanto en la historia de la cultura como en la vida individual, entre la familia de la que se procede, en la que se es hijo o hermano, y la familia que se funda, en la que se es cónyuge o padre”. En la familia de origen se siente la pasión de la necesidad y no de la libertad<sup>425</sup>”.

---

<sup>421</sup> Hume observa que no se puede pasar de la “descripción” de un comportamiento natural a la afirmación de una norma si no se supone alguna otra tesis (por ejemplo, que lo que sucede por naturaleza es, de por sí, bueno). Ignorarlo engendra según Vattimo una moral violenta, es decir, una metafísica violenta. VATTIMO, G. Op.cit., p.144.

<sup>422</sup> HUME, David. Op. cit., pp. 676-677.

<sup>423</sup> HONNETH, A. Op.cit., p.144.

<sup>424</sup> MAGRIT, C. op. cit., p. 111.

<sup>425</sup> Odo Marquard lo expresa así: “los seres humanos somos siempre más nuestras contingencias. Coincide con la hipótesis del historiador argentino Pablo Pozzi que considera las expresiones políticas de una época determinada tiene una relación estrecha con la sociedad que las genera. POZZI, Pablo. *Por las sendas argentinas: el PRT ERP, la guerrilla marxista*, segunda edición. Buenos Aires. Imago Mundi, 2004, p. 9

En las culturas políticas antifascistas se mantiene durante las tres generaciones históricas de posguerra un repliegue del espacio político exterior a los grupos primarios, si bien esta conexión no desaparece nunca del todo ni en el periodo republicano. Recogiendo de nuevo las palabras de Claudio Magris: “domina el “ethos” de la estirpe, la fidelidad fatal a un vínculo de sangre que no se puede elegir, porque trasciende cualquier sentimiento personal y presiona con la necesidad de la naturaleza. El ethos unifica, vincula y vuelve compacta la saga. Si el espacio político se identifica con el espacio íntimo, con los grupos de socialización primarios, con la comunidad, entendida en su concepción pre-moderna, es decir, donde las transformaciones sociales no han debilitado los vínculos patriarcales y desintegrado la unidad familiar la comunidad ideológica desaparece como tal y la generación de ideas políticas se encierra en su propia y mediocre intimidad. Claro está que el contexto histórico favoreció esta opción<sup>426</sup>, es más, la oposición a la Dictadura elaboró el retorno al “ethos” originario como la vía más segura para resistir, incluso las células comunistas adquieren un tono de epos familiar. En este sentido, tal vez sea la experiencia cotidiana, muy reducida a los grupos primarios en la primera generación de posguerra, la que marque la frontera entre ideología y cultura política como tal. La ideología es una opción política reflexiva, no tan sometida a la presión del grupo endogámico y la cultura política. Podríamos definir a ésta como la condensación de la experiencia cotidiana en cosmovisión política. Las dos confluyen en proyectos o ideas para pensar la continuidad, la reforma o la revolución, pero su procedencia es distinta.

Las vías de acceso abiertas por la legalidad, legitimidad y “ethos” no suponen determinismo alguno sino categorías de análisis que nos van a conducir al terreno siempre complejo donde se elaboran los significados.

Y estos lugares son relevantes porque la acción política está estrechamente ligada a los significados políticos que el individuo o el grupo (a veces excluyéndose, otras yuxtaponiéndose, muchas en constante dialéctica y no pocas, en auténtica simbiosis) confiere a la experiencia (vivida, heredada o aprendida).

Creo que debemos considerar siempre a la socialización y también a la sociabilidad como elementos clave en el proceso de dar significado a la experiencia vivida, vista, oída, transmitida aprendida o, simplemente, absorbida. Pero no podemos igualar la naturaleza de la construcción de significados en los grupos primarios a la realizada en los grupos de socialización secundarios, pero tampoco excluirlos. En realidad se presentan en una compleja dialéctica en caminata, como toda dialéctica

---

<sup>426</sup> En este caso el “ethos” político secundario y el “ethos” familiar, vecinal, escolar, primario, no son puramente antagónicos pero en el antifascismo ejercen la labor de contrarios entre una conducta moral basada en las ideas, junto con un “ethos” familiar en armonía con él frente a un “ethos” público hostil, violento e inaceptable que hace imposible la síntesis. Por lo tanto diferenciamos una conjunción de “ethos” político-ideológico y “ethos” familiar en el antifascismo con una oposición radical con la doctrina moral fascista. En este caso no hay proceso dialéctico porque no hay aspiración a una síntesis de las contradicciones. Locke explicó las relaciones familiares argumentando que estaban fundadas en el contrato y no en el status, aunque admitió que la sociabilidad natural era una de las etapas que conducían al contrato social. LOCKE, J. Op.cit. Estudio preliminar XXXV.

hacia una síntesis. La memoria colectiva heredada de los grupos primarios no tiene por qué coincidir con la memoria colectiva elaborada en grupos de socialización elegida o secundarios e incluso, pueden ser antagónicas, o no.

En definitiva parece claro, como dice Joan Botella<sup>427</sup> que: para comprender los procesos políticos hay que tener muy en cuenta que: “un nuevo sistema democrático no parte de cero: se basa en opiniones, actitudes y expectativas firmemente arraigadas en los ciudadanos de un país, tal vez heredadas del régimen autoritario anterior o tal vez de experiencias democráticas pasadas, que, en cualquier caso, no se modifican instantáneamente por obra y gracia de la creación de un nuevo sistema político. Al contrario, la viabilidad y estabilidad del nuevo sistema va a depender en buena medida de cual sea ese sustrato actitudinal, o “ethos”.

Por lo tanto, contamos ya con varios indicadores para penetrar en las entrañas del testimonio con el objetivo de llegar a las fuentes de significación, el preciso lugar ¿es un lugar? donde se genera el pensamiento social<sup>428</sup>. Legalidad, legitimidad, “ethos”, socialización y memoria<sup>429</sup>.

Veamos ahora otro indicador no menos importante que los anteriores: la estructura de comunicación y la razón social.

Y esta estructura se base en un lenguaje “pero nadie puede tener un lenguaje de significados privados<sup>430</sup>, porque significar quiere decir compartir. El lenguaje no tiene sólo una función informativa, plantea una relación interpersonal. Estudiar un lenguaje es estudiar una forma de vida social, en la cual nos relacionamos mediante diferentes juegos. Comprenderlo es comprender esos juegos.

El pensamiento antifascista recoge en su gran variedad pensamiento y razón social (inercias) históricas cuya persistencia influye en las evoluciones de elementos adyacentes.

La razón social responde a la interpretación de la situación social, a la argumentación y a la explicación causal y consecutiva. Exige pensamiento crítico y capacidad de elaboración de soluciones, es decir, de imaginación social. Para la comprensión de la razón social se necesita ilustración, y para ello, es evidente que hay que poner en funcionamiento procesos de enseñanza y aprendizaje, formatos semiformales e informales que ayuden a lo que Tomás Meabe llamaba

---

<sup>427</sup> BOTELLA, Joan (1997): “En torno al concepto de cultura política: dificultades y recursos”, en DEL CASTILLO, Pilar e CRESPO, Ismael (eds). *Cultura Política. Enfoques teóricos y análisis empíricos*, Valencia, Tirant lo Blanch, 1997, p.36 mencionado en REIG TAPIA. *La cruzada de 1936*, Madrid, Alianza Editorial, 2006, p. 374.

<sup>428</sup> Paulo Freire contraponen el pensar crítico al pensar ingenuo. El pensar crítico percibe la realidad como un proceso que lo capta en constante devenir y no como algo estático (...). Para el pensar ingenuo, lo importante es la acomodación a este presente normalizado (...). El universo, diría Pierre Furter, no se me revela en el espacio imponiéndome una presencia maciza a la cual sólo puedo adaptarme, sino que se me revela como campo, un dominio que va tomando forma en la medida de mi acción”. FREIRE, P. Op. cit., pp. 88-89

<sup>429</sup> E imaginación social, considerando que la tendencia de la imaginación humana es atribuir al pasado una solidez de la que carece el presente. MUÑOZ MOLINA, A. “Travesía del domingo”, en Babelia. 28-7-2012.

<sup>430</sup> PEREZ BODEGAS, Marisa. “Ludwig Wittgenstein”, *Filosofía Hoy* nº 12, p.8

“sostener una idea”<sup>431</sup>. No hay ningún tipo de duda en cuanto a la diferencia que existe entre obedecer una idea, defender una idea y sostener una idea, pues mientras las dos primeras pueden no responder a la razón crítica, la tercera tiene como condición necesaria y suficiente la razón crítica. En ella y dentro de ella, argumentar razones, estudiar la cuestión social, discutir tal o cual concepto, atraer a la esfera de las ideas, reflexionar, preguntarse... son tareas intelectuales para que un hombre o una mujer sean dueños de un pensamiento propio. Por todo ello, todos los procesos de socialización que imponen significados deben pasar por el razonamiento, deben ser pensados antes de ser asumidos para convertirse en razón social. Hacer las cosas porque siempre se hicieron así es parte del legado tradicionalista, que precisamente por apelar al criterio de autoridad del pasado apaga la razón crítica. En este contexto se puede hablar de inercia histórica, que tampoco tiene por qué ser determinista. Lo que sí es imprescindible para la labor de historiar el desarrollo del pensamiento social es conocer las plataformas, contextos y ámbitos que han ayudado a solidificar la razón crítica social sin abandonar ninguno de ellos porque la materia prima que construye la razón social son los significados heredados, aprendidos, transformados, inventados, e incluso rechazados”. Estos significados se transmiten en la relación social, algunos de ellos decimos que se heredan, pero para esta memoria heredada también es necesario un proceso de transmisión a través del relato o cualquier manifestación física que el recuerdo pueda adquirir.

También hay que admitir que el significado de un hecho es diferente para cada generación, precisamente por la labor reestructuradora del pensamiento que interactúa con el presente de forma que reelabora constantemente la red mental del individuo con el desplazamiento consecuente de los significados anteriores. En realidad, estamos aplicando parte de los enunciados de las tesis constructivistas de la pedagogía al estudio de la génesis y desarrollo del pensamiento social. Daniel Feierstein afirma que los procesos de memoria tienen un carácter creativo y no reproductivo y que el recuerdo no es una reproducción sin más, sino que es una reconstrucción y opera articulando procesos complejos y diversos, y todo ello de manera continua. Por lo tanto la memoria construye sentido, coherencia, pero este sentido no se encuentra como tal en la realidad ni en la vivencia, sino que es imaginada para articular los conjuntos de estímulos y percepciones con determinado conjunto de acciones. Pero deberíamos añadir el papel que juega el estudio, la memoria aprendida, la cultura asimilada, el nivel de comprensión abstracta conseguido, porque es precisamente el razonamiento crítico sobre la cuestión social, el elemento decisivo en la configuración de la razón social. Todo lo dicho desplaza el sentido de las culturas políticas, de un mundo de experiencia política a “sostener una idea” o varias. La conciencia política no depende tanto de lo vivido como de la interpretación

---

<sup>431</sup> “Para mí es lo mismo un republicano, un anarquista o quienquiera que sustente una idea (...) “Con ocasión del encarcelamiento de Sabino Arana en La Lucha de Clases nº 403, 2 de agosto de 1902, en GONZALEZ DE DURANA, Javier. *Tomás Meabe. Una puñalada luminosa en la sombra*, Bilbao, Muelle de Uribitarte. Editores, 2011, p.78

que hace de ello el individuo, siempre inserto como está en un amplio ámbito de significados que los grupos políticos constituidos dan a los hechos. Cuando elige un corpus interpretativo, más o menos consolidado en ideología política, y lo estudia y lo comprende, y lo aplica a nuevos hechos la razón social goza de vitalidad, y por lo tanto estará abierta también al cambio de sí misma. Elegir no significa sumergirse en una esclerosis ideológica sino mantener un núcleo de coherencia que permite la continuación de un “yo” a través de la memoria del individuo. La coherencia, el orden en el pensamiento, la selección de estímulos de manera consciente no son una necesidad fisiológica, pero sí mental, sin ella no hay “yo” posible, y el individuo necesita releerse, reelaborarse, revisitarse constantemente. Para ello es necesario autoconstruirse, pero a partir de un núcleo dinámico que tiende a cierta estabilidad<sup>432</sup>. Es la persona cuya naturaleza les distingue, siguiendo a Kant “como fines en sí mismos, esto es, como algo que no puede ser usado meramente como medio, por tanto, limita en ese sentido todo capricho (y es un objeto del respeto). Este es el principio fundamental de la modernidad política sujeto de la razón social: “la naturaleza racional existe como fin en sí mismo”<sup>433</sup>. La persona es entendida como la condición suprema de todas las relaciones jurídicas.

En este punto los análisis de Albert Soboul son clarificadores<sup>434</sup> y, no sin dificultad, se pueden observar significados compartidos por el socialismo posterior.

La diferenciación de los “sans-culottes” urbanos fue el resultado de una evolución económica acelerada por la Revolución francesa. Destacamos dos elementos: los partidarios de la reglamentación y la tasación, así como la lucha contra los impuestos indirectos, por una parte, y la organización grupal, gravemente herida con la abolición de los gremios y la ley “Le Chapelier” que prohibía la coalición y la huelga. Paradójicamente estos elementos pre-capitalistas permanecerán en los significados que los “compagnons” en proceso de proletarización<sup>435</sup> van a compartir en la lucha obrera política y sindical.

El sistema censitario de sufragio va a fortalecer el sentido de grupo de los excluidos del voto y la estructura de la comunicación va a depender de estos elementos.

---

<sup>432</sup> La lucha contra la contradicción es una de las exigencias de la razón.

<sup>433</sup> *Ibidem*, p. 84. en la Teoría del Derecho, Kant escribe: “la persona es un ser que tiene derechos (...) una persona no puede someterse nada más que a aquellas leyes que se da a sí misma (ella sola o de acuerdo con otras). ABELLAN, Joaquín. “Sobre el concepto de república” en KANT, I. *La paz perpetua*, Madrid, Tecnos, 1989, p. XXVIII.

<sup>434</sup> SOBOUL, Albert. *La Francia de Napoleón*, Barcelona, Crítica, 1992, pp. 238-239

<sup>435</sup> Previo al proceso de proletarización se dieron cambios importantes en la organización del trabajo, como la división del trabajo. Kant diría de ella: “Todas las industrias, oficios y artes han ganado mucho con la división del trabajo; por lo cual no lo hace todo una sola persona, sino que cada sujeto se limita a cierto trabajo, que se distingue notablemente de otros, por su modo de verificarse para poderlo realizar con la mayor perfección y mucha mas facilidad. Donde las labores no están así diferenciadas y divididas, donde cada hombre es un artífice universal, allí yacen los oficios aún en la mayor barbarie”. KANT, M. Op. cit. pp. 16-17.



Soboul añade respecto al antiguo mundo del trabajo: "...constituía<sup>436</sup> una realidad económica homogénea, con múltiples aspectos y componentes diversos, pero provista de una conciencia social<sup>437</sup>, de un lenguaje nuevo<sup>438</sup> y de una mentalidad diferente" y plantea algo muy importante para entender la génesis del pensamiento obrero, lo enuncia con una pregunta: "¿Qué consecuencias tuvo la pertenencia al asalariado industrial de estos trabajadores en lo referente a tipo de vida (alojamiento, alimentación, vestido), en su comportamiento y en su mentalidad?<sup>439</sup>

Se estaba gestando una clase social, de procedencia urbana y popular<sup>440</sup>, se trataba de algo nuevo y que va a ser una de las señas de identidad<sup>441</sup> antifascista del socialismo muy marcada en Bizkaia: la conciencia de clase social<sup>442</sup>.

Pero hizo falta algo más que la existencia de esta conciencia de clase. Tony Judt<sup>443</sup>, nos pone en una dirección interesante: "Tendemos a olvidar que el marxismo ofrece una explicación extraordinariamente atractiva de como y por qué funciona la historia. La promesa de que la historia está de nuestro lado, de que nos dirigimos hacia el progreso, resulta reconfortante para cualquiera. Esta afirmación distinguió al marxismo, en todas sus formas, de otros radicalismos de esa época. Los anarquismos no tenían ninguna teoría real de como funcionaba el sistema, los reformistas no tenían nada que contar sobre transformaciones radicales, los liberales no contaban con una explicación para la ira que uno debía sentir frente al estado actual de las cosas". Pero eso no es todo, el marxismo se postula como sustituto de la religión y esto se ve en dos aspectos fundamentales: la organización jerárquica y la prioridad del sacrificio. Timothy Snyder<sup>444</sup>, en diálogo con Tony Judt, expresa estos dos puntos de manera ejemplar: "Creo que tienes razón en lo de la religión, y me pregunto si estás de acuerdo en que esto se traduce de dos maneras distintas y enfrentadas.

Una es la ética secular: el renacimiento kantiano de finales del siglo XIX en los países de habla alemana como sustituto de la religión, expresado perfectamente en la Segunda Internacional por los marxistas austriacos en Viena en las décadas de 1890 y 1900, que el marxista italiano Gramsci fue

---

<sup>436</sup> *Ibidem*, p. 240.

<sup>437</sup> Según Marx la conciencia comprende las ideas, opiniones y conceptos de una persona y éstas cambian al transformarse las condiciones de vida y las relaciones sociales.

<sup>438</sup> Soboul define acertadamente lo que es un obrero de la época que estudia: "Obrero: a fines del siglo XVIII e incluso en la época napoleónica, es específicamente el que trabaja en una fábrica, diferenciándose del jornalero, que es un trabajador remunerado por "jornada". Fábrica: "el lugar donde se reúnen varios obreros y artesanos para trabajar en un mismo tipo de tarea".

<sup>439</sup> En ello hay que considerar que "los hábitos, son factores poderosos que repercuten en nuestras vidas. Son pautas consistentes, que hacemos con constancia y cotidianamente". Stephen Covey, comentado en *El País*, 22-07-2012, p. 52.

<sup>440</sup> No es el caso de los mineros de las Encartaciones vizcaínas cuya procedencia era claramente rural.

<sup>441</sup> Una identidad se construye en imágenes. Parece observarse que las imágenes construidas cuentan más que las imágenes heredadas en la creación de una identidad social. La conciencia social necesita de síntesis creadoras de índole generacional que aglutine la acción y le de un sentido.

<sup>442</sup> Nietzsche despreciaría la conciencia social. "Niego un tipo de hombre que hasta ahora ha sido considerado supremo: el bueno, el benevolente, el altruista. Y luego niego un determinado tipo de moralidad que ha llegado a prevalecer y a ser predominante como moralidad en sí misma, la moralidad de la decadencia o, más correctamente, la moralidad cristiana".

<sup>443</sup> JUDT, Tony. *Pensar el siglo XX*, Madrid, Taurus, 2012, p. 89.

<sup>444</sup> *Ibidem*, pp. 89-90.

lo bastante inteligente para ver que necesitaba estar institucionalmente organizado. De aquí la idea de hegemonía de Gramsci: en efecto, los intelectuales del partido tienen que reproducir de forma consciente la jerarquía de la Iglesia, institucionalizando por medio de ella la reproducción social de la ética<sup>445</sup>. Pero luego está también la escatología: la idea de la salvación final, la vuelta del hombre a su propia naturaleza, todas estas ideas increíblemente motivadoras por la que uno puede hacer sacrificios en el mundo secular (...) <sup>446</sup>.

A todo esto, y siguiendo siempre a Tony Judt, hay que reconocer un cuarto aspecto, muchas veces olvidado y es que “Marx proporcionó un patrón dentro del cual la gente podía representar y reconocer la historia que ellos mismos llevaban contando desde hacía algún tiempo”. En cierta forma esto suponía la afirmación de la belleza del pasado, de su superioridad, y que con la ayuda de la destrucción capitalista lograremos recuperar<sup>447</sup>

En un lugar de finales del siglo XIX se iban a encontrar el desarrollo paupérrimo de las clases populares proletarizadas de Soboul con sus ganas de recuperar<sup>448</sup> el estatus perdido<sup>449</sup> con las firmes promesas de Marx y Engels que esa recuperación era solamente cuestión de tiempo<sup>450</sup>.

El pasado saldría vencedor. En cierta medida había mucho de conservadurismo en esta visión de las cosas. No se trata del mito de los orígenes de la comunidad que el nacionalismo busca, pero sí supone una vuelta a la integridad y armonía humana del pasado lejano<sup>451</sup>.

La proletarización de campesinos jornaleros y artesanos trabajadores supuso una pérdida y sobre ella se levanta la clase obrera industrial con unas exigencias y necesidades nuevas.

---

<sup>445</sup> Se sustituye la idea religiosa por una ética social secular y el partido sustituye a la religión organizada.

<sup>446</sup> Filosofía hoy nº 12, p. 23.

<sup>447</sup> No deja de haber una interpretación darwinista en esta afirmación. Con Engels “el marxismo se convierte en un relato accesible que lo comprende todo: ya no es un ‘texto político, un análisis económico o incluso una crítica social, sino poco menos que una teoría del universo”. Op. cit. p. 93. JUDT, T. En el Manifiesto Comunista se puede leer en su primer capítulo “Burgueses y proletarios”: “Los obreros sublevados destruyen las mercancías ajenas que les hacen la competencia, destrozan las máquinas, prenden fuego a las fábricas, pugnan por volver a la situación ya enterrada del obrero medieval” p. 35.

<sup>448</sup> Sin embargo para Nietzsche el “Übermensch” ha de ser un humano que no acepta los valores establecidos, heredados del pasado, y genera sus propios valores. Desde esta filosofía no hay que recuperar nada sino cometer la tarea transformadora, librar una batalla con el pasado y conquistar el futuro. El camino de la transformación es el camino del poder, del poder que vemos asociado a todo gran innovador, el líder.

<sup>449</sup> Para Guesde el camino es harto complejo: “Porque para que la subida de la remuneración pasando del precio indispensable, no tenga por resultado el que la nueva generación obrera se encamine hacia la mecánica, sería menester que esta última fuese absolutamente incapaz de esta clase de trabajo. Si hace cien años esta cuestión de capacidad o incapacidad podía ser alegada seriamente, cuando el obrero, a sí mismo reducido o en presencia de toda clase de trabajos, debía ser además todo un artista -de aquí su nombre de artesano- en la actualidad no ocurre lo propio desde que la división infinitesimal del trabajo y los progresos del mecanismo han dejado reducido al artesano al papel de obrero o jornalero”. GUESDE, Jules. *La ley de los salarios y sus consecuencias*. Barcelona, Editorial Atlante, p. 29.

<sup>450</sup> Edward Thomson afirma esta cultura conservadora: “La cultura conservadora de la plebe se resiste muchas veces, en nombre de la costumbre, a aquellas innovaciones y racionalizaciones económicas (como el cerramiento, la disciplina de trabajo, la relaciones libres en mercado de cereales). Jean Jaurès aun reconociendo que “hasta los beneficios de la propiedad común y del trabajo asociado han sido comprendidos en épocas anteriores y el principio mismo de la comunidad ha sido realizado: pero faltaba allí el ideal humano que caracteriza el socialismo, y este comunismo es tenido con razón, por un grado de civilización inferior a nuestra sociedad burguesa actual. JAURES, Jean. Op. cit. p. 49.

<sup>451</sup> Los partidarios de la reglamentación económica, sobre todo socialistas y comunistas, se han opuesto con mayor o menor virulencia a lo largo del tiempo a la libertad económica.

La realidad anterior basaba la cualificación<sup>452</sup> en el oficio o la corporación, no en la noción de trabajo y el puesto en la producción. La situación era ambigua<sup>453</sup>, y si bien la extrapolación pueda parecer excesiva sostengo que algo de esta ambigüedad permaneció en las clases trabajadoras de la posguerra en España. El fascismo con su modelo orgánico realza el perfil del trabajador patriótico, obrero-soldado de la nación. Y en ello se considera una conciencia nacional, de visión vertical de las relaciones laborales, de encuadre gremial donde aparecen en un mismo organigrama patronos y obreros<sup>454</sup>. En este esquema cabe el autoritarismo y la protección, sometido todo ello a cuadro de mando y a una jerarquía ideológica férrea. Todo menos liberalismo económico. La economía cerrada, dirigida, planificada no parece ser criticada como tal en los testimonios orales recogidos sino por el sistema político en que se encuadraba. Paradójicamente liberalismo y fascismo coincidían en sus críticas a la asociación y a la huelga, de hecho el primer liberalismo francés prohibió ambos derechos mediante la ley Le Chapelier<sup>455</sup>. Pero ahora en la segunda mitad del siglo XX los trabajadores tenían conciencia tanto del estatus que ocupaban en la sociedad en cuanto grupo, como del lugar de trabajo como función, y la reivindicación salarial ya no era algo excepcional. Tampoco el patrón ya educaba la mentalidad obrera.

Algo había ocurrido desde los albores de la industrialización a la época analizada y es que la autoridad patronal, para unos y otros, ya no formaba parte del orden natural de las cosas<sup>456</sup> y la igualdad civil entre patronos y obreros era una idea irrenunciable.

En definitiva, Soboul valora la cultura profesional como definitoria del recorrido social e ideológico del proletariado, tanto del trabajador especializado como del peón. Y en 1939 nos vamos a encontrar en una economía de posguerra donde el valor profesional va a ser el guardián del orgullo de clase, que incluso reprimido no deja de ser un indicador de identidad social y, en cierta manera, cultural.

Junto a la conciencia social y de clase hemos de considerar el otro elemento fundamental para entender la identidad obrera socialista sobre todo en Bizkaia: el concepto arraigado de la lucha de clases<sup>457</sup>. Pero tanto la conciencia social como la idea clara de lucha de clases se instalan sobre

---

<sup>452</sup> SOBOUL, Albert. Op. cit. p. 246.

<sup>453</sup> Soboul afirma respecto a los artesanos dependientes que no eran más que unos asalariados a destajo: “Los intereses de este artesano dependiente y los del obrero eran los mismos: frente al capitalismo comercial reivindicaban la tarifa, es decir, un salario mínimo vital. Pero no llegaban a establecer una relación entre la naturaleza del trabajo y la tasa del salario: este último se determinaba en relación al precio de las subsistencias, no al valor del trabajo: una nueva prueba de que el valor social del trabajo no se percibía claramente.

<sup>454</sup> Miguel A. Aparicio ve en ello “ la versión contemporánea de la actitud del viejo Estado liberal frente a la lucha de clases: la de la prohibición radical de las organizaciones sindicales. Op. cit. p. 79.

<sup>455</sup> *Ibidem*, p. 245.

<sup>456</sup> En ello también influyó la difusión de la célebre metáfora económica smithiana, según la cual el mercado libre actúa como una “mano invisible” que maximiza el bienestar general.

<sup>457</sup> “Hasta nuestros días, la historia de la humanidad ha sido una historia de lucha de clases. Libres y esclavos, patricios y plebeyos, señores feudales y siervos de la gleba, maestros y oficiales, en una palabra, opresores y oprimidos, siempre frente a frente, enfrentados en una lucha ininterrumpida, unas veces encubierta, y otras franca y directa, en una lucha que conduce siempre a la transformación revolucionaria de la sociedad (...). MARX, K. *El manifiesto comunista*. Globus, 2011, p. 24.

plataformas de pre-saberes, no experimentados, que hacen tener a las personas conocimiento de lo que no han vivido directamente. Es un saber inexacto, un tanto vulgar y ambiguo, pero contundente en su manifestación. La ignorancia suele ser osada, pero hay que valorar este pre-conocimiento de las cosas como el sustrato que va a acoger estructuras de ideas más complejas, y a la vez más ideológicas y doctrinarias<sup>458</sup>. Esta presunción de saber tiene una raíz comunitaria, vecinal, grupal. Pertenece a la pre-ideología<sup>459</sup>, es como afirmábamos en el capítulo 1 la cosmovisión del mundo que tiene la persona. En este terreno tan movedizo en cuanto a la raigambre de verdad que porta lo encontramos en toda acción grupal, por eso propongo hablar de los socialismos, de los comunismos, de los anarquismos, de los nacionalismos, de los liberalismos, precisamente por el matiz diferenciador, múltiple y variable, sobre el que se asienta la doctrina.

También es destacable dos niveles en la acción política, el que llega a la doctrina desde la cosmovisión y el teórico que recorre el camino inverso. Este que parece una obviedad, no lo es tanto, y merece un análisis detenido.

¿Cómo se teje este saber o pre-saber<sup>460</sup>? Parece claro la relevancia que adquiere la red de contactos personales y a otro nivel, no de menor importancia, los procesos de desacralización previos a la adopción de nuevos conjuntos doctrinarios. Los trabajos de Chartier<sup>461</sup> apuntan hacia la idea de que una nueva representación del mundo social estaba apareciendo en las últimas décadas del siglo XVIII entre los oficiales operarios y los obreros urbanos: “En los gremios, corporaciones y reuniones de café, los operarios de la ciudad se embarcan en un tipo de política que, si bien no ataca al poder público, acostumbra, sin embargo, a organizar la acción colectiva, lleva a menudo a constituir un fondo común e incita siempre a debatir la defensa de los intereses compartidos” y añade un matiz que nos parece muy importante: “La argumentación desarrollada por los abogados y procuradores de los trabajadores en gremios<sup>462</sup> contratados por los operarios no se expresa, en el lenguaje de estos últimos, pero los habitúa a pensar las discusiones que mantienen con sus patrones en categorías -las de la jurisprudencia civil y del derechos natural- que universalizan y “politizan”

---

<sup>458</sup> Entendemos por doctrina un conjunto orgánico de principios fundamentales, religiosos, políticos o filosóficos. La presentación del pensamiento como doctrina o sistema es, sin duda una característica de modernidad.

<sup>459</sup> El psicólogo Daniel Kahneman describe el sistema mental con dos sistemas: El sistema I, que produce pensamiento rápido, intuitivo y con apenas esfuerzo, y el Sistema II, lento, perezoso, no siempre activado y que requiere calculos complejos y atención. La pre-ideología correspondería al primero mientras que la ideología entraría de lleno en el Sistema II. KAHNEMAN, Daniel. *Pensar rápido, pensar despacio*, Barcelona, Debate, 2012 en Babelia, 28-07-2012, p. 9. La memoria-recuerdo se ubicaría en el Sistema I y la memoria semántica en el Sistema II. Los grupos primarios proporcionan información tipo Sistema I y los secundarios del modo Sistema II.

<sup>460</sup> El horror al vacío parece ser una característica del pensamiento social y aparece como un reclamo el tener una opinión, más o menos contrastada, pero un criterio para mirar y ver, y encontrar significados. Podemos comparar este procedimiento con la “cuenta de la vieja” en aritmética.

<sup>461</sup> CHARTIER, Roger. *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII*, Barcelona, Gedisa, 2003, pp. 170-171.

<sup>462</sup> El entrecomillado es mío: “politizan”

cada causa individual”. Se trata de un eficaz y próspero aprendizaje de lo político<sup>463</sup> el que hacen los operarios y será, según defiende Chartier, las luchas del momento la causa de esta politización y no el sentimiento de una condición común. Aquí notamos cierto antagonismo con la idea antes anunciada sostenida por Soboul, al menos como pregunta, cuando se interroga por las consecuencias que tuvo el modo de vida del asalariado industrial en su comportamiento. Claro está que mientras Chartier se refiere a una realidad anterior Soboul se refiere ya a los años posrevolucionarios. Así todo, Chartier matiza sobre la realidad gremial “La metáfora del “sans-culotte”<sup>464</sup> del año II, que forja la imagen ideal de un “productor independiente, que vive y trabaja bajo el mismo techo con unos pocos camaradas, manteniendo con ellos relaciones de familiaridad y de intimidad, y compartiendo con ellos las mismas preocupaciones y los mismos intereses”.

Este antagonismo entre patrones y obreros es pre-marxista<sup>465</sup> y en su génesis no podemos menos que observar una desacralización del orden natural de lo social al que la doctrina absolutista<sup>466</sup> había encumbrado como el mejor de los órdenes posibles ya que la autoridad ejercida por el rey emanaba de Dios. En este sentido de cosas la división de poderes<sup>467</sup> enunciada por Montesquieu no hacía más que mejorar la sacralización del sistema absolutista ya que no cuestionaba el poder ejecutivo del rey, y defendió siempre los estamentos privilegiados y la venta de los cargos, considerándolo del todo compatible con un régimen político a la inglesa. Montesquieu “consideraba posible conciliar los “órdenes privilegiados” con el parlamentarismo, una opción desmentida después por la revolución. El mundo hispánico ha experimentado algo análogo al escenario diseñado por Montesquieu (...) y

---

<sup>463</sup> En este aprendizaje se entremezclan experiencias, sentimientos, recuerdos, convicciones, acostumbamientos, opciones existenciales...“todos esos hilos delicados que se trenzan para formar la guirnalda del individuo único e irrepetible” según expresión de Javier Goma Lanzón en Babelia, 14-04-2012 ?

<sup>464</sup> Op. cit. p. 173.

<sup>465</sup> En el Manifiesto Comunista se cita a maestros y oficiales como enfrentados en una lucha ininterrumpida. MARX, Karl. *El Manifiesto Comunista*. p. 24.

<sup>466</sup> El absolutismo ha sido fácilmente confundido con tiranía y despotismo, y no es así. Berlín (1530-1596) en “La República” (1576) sostiene que el soberano no es dueño de los bienes de sus súbditos y que no puede establecer impuestos sin el consentimiento de los Estados Generales. Hobbes deshizo la teoría de la monarquía de derecho divino, y hace descansar el absolutismo (1588-1679) sobre la base de un contrato. En la práctica el absolutismo estaba limitado por el pequeño número de los funcionarios reales y por las dificultades de comunicación. Para oponerse al pensamiento político liberal, que propugnaba la soberanía nacional, los partidarios del absolutismo desarrollaron su propia teoría política. En España, el llamado “manifiesto de los persas” (1814) fue una de las primeras manifestaciones importantes de esta corriente de pensamiento, relacionada con los teóricos franceses de la restauración.

<sup>467</sup> El espíritu de las leyes (De l’esprit des lois) apareció en 1748. “En la obra se muestra reformador y opuesto a la tortura, a la esclavitud y al fanatismo”. Larousse, Tomo 7, p. 35, 95.

queda en suspenso si fue un fracaso o no<sup>468</sup>. Así pues su régimen preferido<sup>469</sup> es el británico por la separación de poderes que comporta y porque en él se conjugan orden y libertad<sup>470</sup>.

Está claro que Montesquieu analiza un orden tíbiamente civil, pero que se oponía al orden hobbesiano en el que el pragmatismo lleva al hombre a pactar renunciando a sus derechos e instintos transfiriendo el absolutismo individual al poder absoluto superior que sea capaz de garantizar la paz. En el “Contrato social”<sup>471</sup> J.J. Rousseau critica este orden desigual alegando que tanto Aristóteles como Hobbes tomaban el efecto por la causa”. Todo hombre<sup>472</sup> nacido en la esclavitud, nace para la esclavitud; nada más cierto. Viviendo entre cadenas los esclavos lo pierden todo, hasta el deseo de liberarse de ellas; quieren su servidumbre como los compañeros de Ulises querían su brutalidad. Si hay esclavos por naturaleza es porque los ha habido contra naturaleza. La fuerza hizo los primeros esclavos, su cobardía los perpetuó”.

Para Kant “El contrato social” se cimentaba<sup>473</sup> en la educación y en el derecho, elementos que han de propiciar finalmente la reconciliación entre naturaleza y sociedad, por cuanto “el arte acaba convirtiéndose en naturaleza”, o, lo que es lo mismo, lo artificial o institucional termina por comprender el mismo reino natural que en un principio había rechazado.

Bajo este prisma kantiano racionalista las categorías propuestas por Rousseau<sup>474</sup> en sustitución de las categorías pre-contractuales: libertad natural / libertad civil, igualdad natural / igualdad moral, Estado natural / Estado civil<sup>475</sup>, Derecho natural / Derecho natural razonado, Derecho primitivo / Derecho político, religión instituida / religión natural, nutrirán la cosmovisión liberal-republicana y repercutirán en mayor o menor medida en el espacio público tanto desde la visión cívica conservadora como progresista, incluso socialista liberal<sup>476</sup>

---

<sup>468</sup> ANNINO, Antoio, “Imperio, Constitución y diversidad en la América hispánica”, en Rv. Ayer, nº 70, 2008 (2), p.29.

<sup>469</sup> El “Leviatán” contenía ese proyecto de organización sociopolítica y fue uno de los primeros tratados que abordaron el origen de la sociedad. También Locke en su “Primera Carta sobre la Tolerancia” replica la idea hobbesiana del Estado confesional y de la unión de los poderes eclesiástico y civil, y esto ya en el siglo XVII. LOCKE, John. *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, Madrid, Tecnos, 2010. Introducción de Carlos Mellizo, p. XIII.

<sup>470</sup> Las dos últimas décadas del siglo XVII, fueron los años en los que se asentaron los principios del liberalismo británico y americano en contra del pensamiento de Filmer, representado en su obra *El Patriarca*, de 1680 y que defendía el absolutismo bajo la tradición del patriarcado.

<sup>471</sup> “A diferencia, pues, de la monarquía absoluta la soberanía pertenece al pueblo. Es absoluta, indivisible e inalienable”. Pero el pueblo es también súbdito y se somete a las leyes del Estado. La idea contractual ya está en el pensamiento de Gracia y Pufendorf.

<sup>472</sup> ROUSSEAU, J.J. *El contrato social*. Globus, 2012, p. 29

<sup>473</sup> *Ibidem*, p. 12-13.

<sup>474</sup> A menudo se ha considerado el pensamiento de J. J. Rousseau como antepuesto al racionalismo enciclopédico de Diderot y Voltaire, y se ha interpretado su filosofía como romántica, desatadora de lo emocional, y por ello, precursora de los movimientos revolucionarios posteriores, sostenemos sin embargo, que su idea de la igualdad convencional es racionalista y kantiana en su origen.

<sup>475</sup> O lo que es lo mismo el comunismo primitivo, donde había existido una sociedad sin clases. Engels lo expone en su obra “Del socialismo utópico al Socialismo Científico”. En este comunismo o estado primitivo no había ocurrido la lucha de clases.

<sup>476</sup> Corriente dentro del socialismo liderada por Indalecio Prieto y precursora, en cierta medida, de la socialdemocracia.

Pero Engels<sup>477</sup> hace una interpretación revolucionaria de las teorías de Rousseau. “Para éste, la desigualdad creada por la historia<sup>478</sup> al degradar la igualdad propia del estado de naturaleza queda superada dialécticamente. La sociedad niega la naturaleza<sup>479</sup> con lo que establece la tiranía de la desigualdad; pero el mismo proceso histórico crea la posibilidad de una “negación de la negación”, es decir, la de una nueva igualdad primera, sino que, oprimiendo a los opresores, genera un orden social históricamente justo.

Esta interpretación nutrirá la cosmovisión de los socialismos científicos y sus corrientes ideológicas derivadas. Ambas son roussonianas pero de consecuencia muy diversas según se opte por una u otra interpretación.

La constante pugna entre lo natural<sup>480</sup> y lo cultural encontraría una nueva y peligrosa explicación<sup>481</sup> en corrientes autoritarias de comienzos del siglo XX. Stanley G. Payne<sup>482</sup> expone esta nueva síntesis: “A comienzos del nuevo siglo cada vez había más partidarios de la búsqueda de la unidad de la naturaleza. En el mundo de habla alemana (y en menor grado en otras zonas), esto significaba una búsqueda para asociar lo ideal y lo físico, lo cultural y lo material, lo espiritual con lo biológico, la naturaleza con la sociedad, de modo que pudiera llegar a revelarse la esencia oculta y la unidad última de la “naturaleza”. Estas tendencias reforzaban en gran medida la conceptualización y el atractivo del nacionalismo, pues exaltaban la identidad del biogrupo y conferían un nuevo valor a las relaciones orgánicas dentro de las sociedades y a las naciones entendidas como unidades completas. Esto, a su vez, reforzaba una mayor insistencia en el orden, la disciplina y la autoridad más bien que en el individualismo y la complacencia, pues sólo mediante una autoridad fuerte podían fortalecerse las relaciones orgánicas y afirmarse más plenamente la identidad del biogrupo<sup>483</sup>.

---

<sup>477</sup> *Ibidem*, p. 12

<sup>478</sup> O lo que es lo mismo el comunismo primitivo, donde había existido una sociedad sin clases. Engels lo expone en su obra “Del socialismo utópico al Socialismo Científico”. En este comunismo o estado primitivo no había ocurrido la lucha de clases.

<sup>479</sup> Hume resuelve la cuestión considerando que “la humanidad es una especie inventiva: y cuando una invención es obvia y absolutamente necesaria puede decirse, propiedad que es natural igual que lo es cualquier cosa procedente directamente de principios originarios, sin intervención de pensamiento o reflexión. Aunque las reglas de justicia sean “artificiales”, no son arbitrarias”. Tampoco las expresamos de un modo impropio cuando las denominamos “Leyes Naturales”, si entendemos por natural lo común a una especie, e incluso si nos limitamos a designar en ello lo que es inseparable de una especie”. HUME, D., op. cit. p. 708.

<sup>480</sup> Hume expresa al respecto: “(...) debemos conceder que el sentido de la justicia y la injusticia no se deriva de la naturaleza, sino que surge, de un modo artificial aunque necesario, de la educación y las convenciones humanas”. HUME, David. *Tratado de la naturaleza humana III*, Barcelona, Orbis, p. 707.

<sup>481</sup> Sin embargo este pensamiento es un subproducto directo de ciertos aspectos de la Ilustración y es moderno.

<sup>482</sup> PAYNE, Stanley G. *Historia del fascismo*, Barcelona, Planeta, 1995. p. 44.

<sup>483</sup> Esta perspectiva que ofrece el fascismo es bastante similar a lo que afirma Rubacho, el protagonista de la novela de Koestler, “El cero y el infinito”. Afirma que el yo individual, es una ficción gramatical, y lo define como “una multitud de un millón dividida por un millón. Un juicio similar hace H. Arendt cuando habla de atomización del individuo como paso previo a la formación de la masa. Herder, sin embargo observa que así como no hay en la naturaleza dos hojas iguales, así tampoco hay dos rostros iguales y menos dos hombres. Kant concluye que el hombre era la única identidad que posee dignidad, no precio, y no puede ser sustituido por nada equivalente. Basado en el artículo de GOMA LANZON, Javier “Único e irreplicable”, en Babelia, 14-04-2012.

Pero había otros modelos en pugna como el “orden natural” defendido por el tradicionalismo y su versión nacionalcatólica y ese orden social que defendió con hostilidad el liberalismo no democrático: el caciquismo. Podríamos añadir el modelo militar-cuartelario basado en golpes de estado, y el anarquismo como eje de propuestas libertarias. Los nacionalismos giraron entre republicanismos más o menos consistentes y propuestas de derecha autoritaria.

Y entre todos estos modelos propuestos se define un conjunto antifascista cuyas raíces filosóficas son diversas, pero que cuentan con un elemento común: se opusieron al bloque nacional y a la posterior dictadura fascista de Francisco Franco porque compartían una razón social similar.

Pero en profundidad parece observarse, como dice el historiador argentino Pablo Pozzi<sup>484</sup> que el proceso de politización tiene que ver con la calidad humana y la práctica del militante más allá de la línea política en sí, y declara textualmente: “Así me surgía la sospecha de que para la clase obrera el clasismo no es una postura ideológica sino más bien un producto social”. Coincido con Pablo Pozzi en que la cultura política o cosmovisión del obrero antifascista surge del espacio intersubjetivo cotidiano y de la red social total del individuo<sup>485</sup>. El historiador argentino lo enuncia de esta manera: “(...) existe<sup>486</sup> una subcultura que une a la clase obrera independientemente de la organización formal, que abarca parentesco, vecindario, lugar de trabajo y clubes sociales (...). Estas experiencias en común separan a la clase obrera de la “clase política”. Estas diferencias se manifiestan en formas distintas de expresión, y fundamentalmente en la noción de compañerismo, que surge de compartir la vida cotidiana, los eventos sociales, las tragedias, los eventos deportivos”.

Comprender este proceso de politización<sup>487</sup> en la posguerra española nos requiere un esfuerzo adicional. Las comunidades ideológicas fueron prohibidas y las estructuras de comunicación política anegadas. Solamente el sustrato poderoso de politización pre-ideológica basada en la cultura laboral compartida y en redes sociales cerradas y homogéneas pudieron orientar la supervivencia de lo político en las personas y los grupos humanos<sup>488</sup>.

Es cierto que el desarrollo industrial de Bizkaia y Gipuzkoa no tenía su origen en los gremios pero las precarias condiciones de la inmediata posguerra hizo desarrollar estrategias donde los obreros

---

<sup>484</sup> POZZI, Pablo. *Por las sendas argentinas. El PRT-ERP, la guerrilla marxista*. p. 11, Tmagot, Mundi, Buenos Aires, 2004, p. 11.

<sup>485</sup> El historiador inglés Tony Judt es de la misma opinión cuando afirma: “Lo que en la década de 1970 me obsesionaba eran las instituciones, los partidos políticos y las teorías sociales: todo lo cual tendía a considerar, aunque nunca lo explicitara, como el producto de unas condiciones sociales (...). Pero el contexto para mí seguía siendo social, o como mucho político, más que religioso, cultural o hermeneúico. JUDT, T. *Pensar el siglo XX*, Madrid, Taurus, 2012, p. 148.

<sup>486</sup> *Ibidem*, p. 12.

<sup>487</sup> Considero que el llamado franquismo sociológico fue la gran victoria de la dictadura. El fascismo buscó borrar lo político de la sociedad, acabar con todo criterio, extinguir todo análisis y reforzar una inercia de aceptación del estado de cosas sin plantearse causas ni consecuencias.

<sup>488</sup> La sociabilidad conservadora, tradicional, se apoya en la tradición de la familia, hace una lectura conservadora de los temperamentos colectivos (yo, incluso diría que la noción de temperamento colectivo es conservadora), en las sociedades reglamentadas y la jerarquización consentida. Vovelle op. cit., p. 176.



especializados, los oficiales de primera y segunda, imprimirían al sector industrial un valor añadido que, a su vez, fue la causa de su fuerza en la huelga.

Por otra parte el gran poder que la oligarquía vizcaína reunía exigía aunar fuerza. Estamos, sin duda, ante la sociabilidad obrera moderna.

La génesis de esta modernidad hay que buscarla en los orígenes de la clase obrera, a partir de la revolución industrial<sup>489</sup> que en España no llegaría hasta la segunda mitad del siglo XIX y en Bizkaia no se experimentaría hasta la década de los ochenta.

Pero las ideas de libertad e igualdad habían calado hondo en las clases trabajadoras, sobre todo, las que trabajaban en el sistema de fábrica y en las minas.

Mientras la clase campesina había sido modelada en un largo proceso histórico, la clase obrera era proletarizada, en realidad, un producto nuevo, sujeto a una situación nueva. Ni Adam Smith<sup>490</sup> en su fecundo libro sobre “La riqueza de las naciones” había previsto las condiciones que el proceso de industrialización impondrá décadas después a personas y mercancías. Su propuesta de “Laissez faire, laissez passer”, el librecambismo y el liberalismo económico va dirigida más hacia la aceleración del capitalismo comercial que no a la instauración de un nuevo capitalismo industrial y financiero que tiende al monopolio.

Manuel Garrido en el bello prólogo a “la riqueza de las naciones” opina que Adam Smith se adelantó a dar cuenta del triunfo de la revolución industrial. Diseñando un modelo configurador del moderno paradigma emergente de la llamada “economía clásica”, que continúa con Malthus y Ricardo, hasta Stuart Mill y Marx.

Las condiciones laborales y las doctrinas propuestas van a actuar en una simbiosis cuyo producto va a ser, no la ideología tal y como la habían propuesto los pensadores sociales del siglo XVIII y XIX, del Contrato Social de Rousseau al Comunismo libertario de Isaac Puente pasado por el Manifiesto Comunista de Marx, sino un ensamblaje de ideas base, metabolizaciones de lo ideológico al chocar con la realidad cotidiana. Crecerá así un saber de lo social, un pensamiento político enraizado en el sentido común y significados que la comunidad obrera va a dar a su experiencia. La permanencia de este saber va a rebasar la brecha de la Guerra Civil y a pesar de toda prohibición de los derechos de asociación, manifestación y reunión, la clase obrera en Bizkaia y Gipuzkoa va a mantener su personalidad de clase social, sin partido ni sindicato, pero con una cosmovisión de lo que son y lo

---

<sup>489</sup> Jules Guesde estimaba que en 1851 había en Francia 10 millones y pico de asalariados, repartidos entre la gran industria (1.331.260), la pequeña industria (4.713.000) y la agricultura (4.099.421). GUESDE, J. *La ley de los salarios y sus consecuencias*. Barcelona, Edit. Atlante, p. 5.

<sup>490</sup> Adam Smith había buscado la causa de la riqueza en el egoísmo personal del productor: “No esperamos comer gracias a la benevolencia del carnicero o el panadero, sino porque cuidan de sus intereses. Nos dirigimos no a su humanidad sino al amor que sienten por ellos mismos”. SMITH, A. Op.cit., p.57.

que hacen, correspondiente a formas de interés identitarias de largo recorrido a través del siglo XIX y XX<sup>491</sup>.

La autoimagen de pertenencia a una clase social definida y opuesta a otras, así como la relativa igualdad que observa en su interior, es un dato observable en la mayoría de los testimonios de la generación de posguerra. Esta autoimagen se va a ir desplazando hacia zonas más difusas a partir de las posibilidades de promoción social que empiezan a deslumbrarse en el tardofranquismo.

La idea de clase social explotada proviene de una de las bases ideológicas del movimiento obrero: la cuestión de la igualdad.

---

<sup>491</sup> José Martí afirmó: “En plegar y moldear está el arte político. Solo en las ideas esenciales de dignidad y libertad se debe ver espinudo como un erizo y recto como un piso”.

## LA CUESTION DE LA IGUALDAD: DE LA DESIGUALDAD HOBBSIANA AL COMUNISMO IGUALITARIO.

Hobbes califica a la igualdad como estado de guerra y añade que la desigualdad<sup>492</sup> “ha sido introducida por consentimiento universal y que no tiene nada de injusta, pues aquel que tiene más que los otros no posee más que aquello que se le ha otorgado liberalmente<sup>493</sup>”.

En la comunidad tradicional vizcaína la desigualdad era manifiesta<sup>494</sup>, pero la igualdad ante la ley, Ley XVI del nuevo fuero escrito de 1526, introdujo una concepción jurídica de la persona inusual en la Edad Media y Edad Moderna. Dicha igualdad era establecida mediante la hidalguía universal de todos los vizcaínos, es decir a los que son vizcaínos de nacimiento. Esta concepción política y social vizcaína, según nuestro punto de vista no niega la existencia de relaciones feudales en Vizcaya, pero sí las atenúa. Ramón de Gamboa extrema la interpretación de la hidalguía general de todos los vizcaínos: “La nobleza se extendía a todos los ciudadanos<sup>495</sup> y, paradójicamente, se convertía en un elemento democrático e igualitario en la comunidad política<sup>496</sup>”. Pero del mismo modo se volvía criticable por una burguesía urbana que como explica el historiador Joseba Aguirreazkuenaga: “Baina (burguesía) burgeseriak ere agintearen partaide izan nahi zuen eta pribilegioak, zergak eta ordaintzearenak bezelako pribilegioak, kritikatu egiten zituzten<sup>497</sup>”. La igualdad jurídica de raíz foral no coincidía con la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley “extensible al conjunto de la ciudadanía del reino”. Para ellos se fundaba sobre el privilegio y el programa liberal lo rechazaba.

No es fácil, aunque a simple vista lo parezca, ponerse de acuerdo en qué es y no es la igualdad. Para Étienne Cabet la igualdad no se consigue por el reparto, sino por la comunidad de bienes, lo que puede identificarse con el cristianismo de los primeros tiempos<sup>498</sup>: comunidad de bienes y

---

<sup>492</sup> Cien años después un patrono podía decir a sus obreros cosas como ésta: “El Dios de la Naturaleza estableció una ley justa y equitativa que el hombre no tiene derecho a violar; cuando se aventura a hacerlo siempre es seguro que, más tarde o más temprano encontrará el correspondiente castigo”. READ, Donald. *Press and People, 1790-1850*. 1961, p. 26, en HOBBSAWM, E. Op. cit. p. 191.

<sup>493</sup> Viene a coincidir con el “leit motiv” del corporativismo católico desde siempre, que veía la estructura desigual de la sociedad como elemento natural de la misma. APARICIO, op. cit. p. 98. Ahora bien la exigencia de la igualdad jurídica es compatible con la desigualdad material, así lo reconoce Kant. La separación de igualdad jurídica y material comportaba una negación del determinismo antropológico del historiador Meiner, que vinculaba a la desigualdad de la naturaleza una desigualdad ante la ley. Defendida por ilustrados como Georg Schlosser, Wieland, August Hennings la igualdad de todos ante la ley se vio fortalecida por las tendencias uniformadoras y modernizadoras que guiaron la codificación prusiana (1794), y austriaca (1811). ABELLAN, J. Op. cit. pp. XXVIII-XXIX.

<sup>494</sup> La desigualdad económica era un hecho a pesar del mítico igualitarismo vasco que se argumentaba a través de las formas tradicionales de cooperación tal como las “anaitasunas” y las hermandades agrarias, las cofradías de pescadores y las cofradías de transportistas”. ANSEL, Dario, *ELA en la Segunda República*, Tafalla, Txalaparta, 2011, p. 287.

<sup>495</sup> Hablar de ciudadanos y de democracia en el Antiguo Régimen son anacronismos que desvían el análisis de la singularidad jurídica vizcaína hacia concepciones políticas que solamente se consolidarían después.

<sup>496</sup> RAMON DE GAMBOA, José María. Op. cit. p. 180.

<sup>497</sup> AGIRREAZKUENAGA, Joseb, *Euskal Herritarren burujabetza*, Irun, Alberdania, 2012, p.40.

<sup>498</sup> J. M. BERMUDO. Op. cit. p. 19.

fraternidad universal. Pero la cuestión no es tanto como edificar la igualdad sino previamente cómo destruir la desigualdad que para el autor no es más que la consecuencia de una mala organización social. “Es la causa procreadora de la miseria y de la opulencia, con todos los vicios que de una y otra dimanar, de la codicia y la ambición, de la envidia y el odio, de las discordias y las guerras de todo género y en una palabra, de cuantos males agobian a los individuos y a las naciones<sup>499</sup>”.

El igualitarismo es absoluto en Icaria, que, incluso iguala todas las retribuciones de oficios y profesiones, desde el zapatero al médico, desplazando el valor económico o creador de riqueza del trabajo a planteamientos más humanistas, donde la realización de la persona y el interés general prevalecen. Por otra parte este sentido igualitarista<sup>500</sup> aflora en muy distintos momentos, por ejemplo en las colectivizaciones llevadas a cabo en las fábricas catalanas. Bartolo Jiménez, miembro del comité de empresa de la CNT relata: “En el consejo nos llevábamos divinamente. Igual, todo el mundo igual. Los ingenieros, todos igual. Se quedó todo el mundo trabajando. Si nos hacía falta gente ¿cómo vamos a echar? Creía en la revolución, es natural”.

El igualitarismo icariano y el libertario chocan frontalmente con la ley de los salarios que ve en la especialización del trabajador dos características para que su salario sea mayor. Jules Guesde lo explica muy bien: “(...) la remuneración de los asalariados no está limitada a lo que es necesario, para subsistir y reproducirse como hombres, sino como obreros, y no como obreros en general, sino en cuánto son obreros especiales, peones, herreros, lateros, etc.”. “Aunque el hombre que se ve en el obrero pudiese subsistir en las mismas condiciones que el que representa el peón, no sucede lo propio con la fuerza de trabajo del herrero, la cual, para llegar a mantenerse en el grado preciso, requiere un alimento más sólido, más carne, más vino, que la fuerza de trabajo del peón”. “Por otra parte, si el mantenimiento de un platero no cuesta más que el de un peón, el trabajo de éste es más fácil de producir que el del platero, el cual ha de sufrir un largo aprendizaje para adquirir la necesaria habilidad. Requiere, por tanto, más gastos el llegar a ser platero que el llegar a ser peón. Y si aquél no estuviera mejor retribuido que éste, no habría plateros, pues no cubriendo sus gastos de producción, la mercancía-trabajo-bisutería, dejaría de producirse”. En consecuencia, en la medida que la desigualdad quede anulada por el trabajo mecánico se producirá una igualdad de salario: “Tales son las razones todas conformes con la ley de los salarios, a que existen en el fondo de la desigualdad dominante en la retribución de los obreros de las diversas industrias; por mas que los trabajadores, reducidos al papel de motores, en virtud de la aplicación de la maquinaria a esas industrias, y a no necesitar aprendizaje, ni cuesta ya su manutención, y desaparecerá por

---

<sup>499</sup> CABOT, E. Op. cit. p. 31.

<sup>500</sup> *Ibidem*, p. 28.

consiguiente esa desigualdad, como ha desaparecido en las industrias en que el trabajo es ejecutado, solamente por las máquinas<sup>501</sup>.

Frente a la vía revolucionaria luchaclasista que no ve otra opción que destruir el capitalismo, el cooperativismo como fuerza transformadora y reformadora del sistema capitalista pretenderá “permitir el acceso común de los Trabajadores asalariados a la propiedad del capital y de los medios de producción” y convertir el trabajo en “un acto productivo autónomo no sometido al control del capitalismo industrial o agrario. ANSEL, D. Op. cit p. 287.

Rousseau advierte que la naturaleza ha establecido entre los hombre una desigualdad física, en fuerza o en talento, pero el contrato social sustituye la desigualdad natural<sup>502</sup> por una igualdad moral y legítima, es decir, los hombres se hacen iguales por convención y derecho<sup>503</sup>.

El camino que va a recorrer esta idea de igualdad legítima del ciudadano conocerá diferentes fases y niveles. Parece claro que entre el pensamiento intelectual de pensadores que reflexionan y proponen sobre la cuestión de igualdad y las acepciones que las capas populares van a realizar se establece un andamiaje de niveles que van a facilitar el arraigo de tales conceptos en las capas subalternas, por ejemplo, el papel que tuvo la prensa, y sobre todo la prensa de partidos (prensa obrera, prensa nacionalista, etc.), lecturas colectivas, debates en los locales obreros, etc.

El combate se va a establecer entre el derecho natural y el derecho natural razonado de Rousseau<sup>504</sup>. Mientras que la Iglesia católica va a defender un entendimiento entre desiguales<sup>505</sup>, el pensamiento socialista va a facilitar el acceso y la adhesión a la igualdad de derecho mediante propuestas empíricas derivadas del pensamiento de Karl Marx y F. Engels, ya explícitas en el Manifiesto Comunista.

Podemos leer en éste<sup>506</sup>: Los proletarios no tienen nada propio que asegurar o consolidar, sino el destruir todo lo que, hasta el presente, ha asegurado y garantizado la propiedad privada<sup>507</sup>.

Esto se manifestaba así en 1848, y en 1897<sup>508</sup> seguía siendo el punto clave para conseguir la igualdad. En un artículo de *La Lucha de Clases*, semanario socialista obrero, editado en Bilbao, se

---

<sup>501</sup> Ibídem, p. 28

<sup>502</sup> Pilar de la razón liberal originaria, de la razón democrática y de la razón social.

<sup>503</sup> Rousseau dice textualmente: “en un mal gobierno esta igualdad solo es aparente e ilusoria, sirve tan solo para mantener al pobre en la miseria y al rico en la usurpación. De hecho, las leyes siempre son útiles a los que poseen, y perjudiciales a los que nada tienen. De lo que se sigue que el Estado social solo es ventajoso para los hombres cuando todos tienen algo y cuando ninguno de ellos tiene demasiado. ROUSSEAU, Jean –Jacques, *El contrato social*. Globus, 2012, p. 210

<sup>504</sup> Se trata del derecho político, inseparable de una sociedad constituida. Este derecho deriva de un auto de voluntad. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *El contrato social*. Globus, 2012, p.13.

<sup>505</sup> Base de la postura de los liberales, incluso la práctica caciquil es parte de este pensamiento.

<sup>506</sup> MARX, Karl. Op. cit. p. 39

<sup>507</sup> El Manifiesto Comunista es categórico al respecto: “En todos estos movimientos, la cuestión fundamental que verdaderamente se dilucida es el régimen de posesión de la propiedad, cualesquiera que sean las formas más o menos progresistas y avanzadas que revista. MARX, K. Op. cit., p. 69.

<sup>508</sup> “Los puntos sobre las íes”, *La Lucha de Clases*, 28 de agosto de 1897, p.1

establecía la diferencia entre socialistas y republicanos de forma clara y precisa. “No señores republicanos, continuamos en nuestro puesto de franca hostilidad contra todos los partidos que mantienen en su programa la propiedad individual de los medios de producción, combatiendo por igual a republicanos y monárquicos, restando fuerzas obreras al primero, donde hacen un mal papel, siendo, en suma, lo que siempre fuimos, sin haber variado ni un ápice nuestra línea de conducta”.

La igualdad está determinada por el colectivismo “si todos los hombres llegaran a poseer los instrumentos de su trabajo, cada uno el suyo, caerían al punto en la cuenta de que la producción se intensificaría haciéndolos de propiedad común y colectiva.

El obstáculo al colectivismo es que unos hombres poseen y otros no los medios de producción, si el reparto y subdivisión llegara hasta hacer a todos propietarios de parte de esos medios venía de por sí la solución de ser todos, en colectividad dueños del total”<sup>509</sup>.

La abolición de la propiedad burguesa<sup>510</sup> que pretende el socialismo desde sus primeras expresiones en el Manifiesto Comunista no consiste, en contra de lo que puede parecer en la anulación del individuo en pos de la comunidad: “Nos reprocháis, para decir de una vez la verdad, que queremos abolir vuestra propiedad que tiene por necesaria condición el despojo de la inmensa mayoría de la sociedad. Nos reprocháis, para decir de una vez la verdad que queremos abolir vuestra propiedad. Pues sí, es precisamente a eso a lo que aspiramos. Para vosotros, desde el momento en que el trabajo no puede convertirse ya en capital, en dinero, en renta, en un poder social monopolizable, desde el momento en que la propiedad personal no pueda ya trocarse en propiedad burguesa, la persona ya no existe”.

Es pues el socialismo utópico, el socialismo libertario y el marxismo las doctrinas ideológicas que va a insistir en el logro de la igualdad a partir de la abolición de la propiedad privada de los medios de producción, mientras que Rousseau considera que la voluntad particular se inclina por su naturaleza a los privilegios y la voluntad general a la igualdad<sup>511</sup>.

El bien común forma el vínculo social, y la sociedad debe ser gobernada únicamente conforme a ese interés común<sup>512</sup>.

Estas bases teóricas al partir de los niveles intermedios de difusión de las ideas (prensa obrera, octavillas, cánticos, himnos, gritos, consignas, libros, manifiestos, etc.) se mantienen, y en 1936, ya

---

<sup>509</sup> Entre el individualismo rouseauniano representado en el pequeño propietario y la nacionalización de todos los bienes de producción, incluida la tierra, porque los recursos naturales, y la tierra lo es, no son una renta, no son solamente un soporte del capital sino que son capital en sí mismos y por tanto limitados, el socialismo utópico imaginó e intentó llevar a la práctica colectivizaciones parciales, considerando que esas sociedades podrían tener un porvenir ajenos al sistema global capitalista industrial que entonces comenzaba. Cabet, Fourier, Owen, son ejemplos históricos de esta vía.

<sup>510</sup> Locke contempla la propiedad privada como un derecho natural, lo que justificaría el origen natural de la desigualdad humana. Desde este punto de vista el derecho natural prevalece sobre el derecho natural razonado o derecho político.

<sup>511</sup> ROUSSEAU, J. J. op. cit., p. 54.

<sup>512</sup> *Ibidem*, p.53.

en plena guerra civil podemos leer en La Lucha de Clases<sup>513</sup>: “(...) Y el destino nos dice que el problema social (trabajo y salario), ha de asentarse en formas y modos nuevos, sustituyendo el Estado a la gran empresa o capital privado, para que el sistema de explotación del hombre por el hombre quede abolido definitivamente en nuestro país, y las castas y privilegios no puedan desencadenar más guerras civiles como las que nos consume en estos momentos”.

Isaac Puente<sup>514</sup> enfoca el problema de la igualdad de manera diferente: “La solución para el proletariado, esclavo del Estado y explotado por el Capital, está en la dirección anarquista: en la supresión del Estado”. Y a continuación añade: “(...) En el poder, todos los hombres son igualmente odiosos y despóticos. En la posesión de las riquezas<sup>515</sup>, todos son voraces e insaciables, todos olvidan los sufrimientos del hambriento”. No es cuestión baladí, este pensamiento antijerárquico, que anula toda virtud en el que posee el mando y el poder se va a desplazar a todo el movimiento obrero, y si bien surge del pensamiento anarquista se va a experimentar lo mismo en el socialismo y el comunismo de base. El anarquismo cree fielmente que “lo que separa a los hombres, es la propiedad particular<sup>516</sup>, el tuyo y el mío” y “la propiedad privada de los bienes naturales o de los creados por el hombre es, por lo tanto, una causa profunda de animadversión, y de guerra a muerte, cuando alcanza las proporciones de desigualdad irritante que hoy lamentamos<sup>517</sup>”.

Rousseau había establecido que, precisamente, del puro interés privado emanaba la autoridad del Estado autocrático, y que el contrato social es expresión de la “voluntad general” y su ejercicio, la soberanía<sup>518</sup>, pertenece al pueblo. Parece haber un desarrollo del pensamiento igualitario basado en la evolución de la democracia rousseauiana, el socialismo, el comunismo y la comuna libertaria. Pero esta cosmovisión en el fondo fruto del desarrollo de la Ilustración, del racionalismo y el evolucionismo, no exento de cierto lamarkismo, va a colisionar con un universo hostil: el fascismo europeo y su versión nacionalsindicalista en España. En él se aniquila el individualismo como base del todo sistema político occidental.

Nietzsche deja escrito con contundencia<sup>519</sup>: “Creadores lo fueron primero los pueblos, y solo después los individuos<sup>520</sup> (...). El placer de ser rebaño es más antiguo que el placer de ser un yo: y

---

<sup>513</sup> PIERNA, Virgilio. “La hora de todos”, La Lucha de Clases, 27 de noviembre de 1936, p.1.

<sup>514</sup> PUENTE, Isaac. *El Comunismo Libertario y otras proclamas insurreccionales*. Martxoak 18, Kultur Elkarte, 2009, p.9. La obra es original de 1933.

<sup>515</sup> La posesión de riqueza es un concepto conflictivo en toda la civilización obrera. Tachada muchas veces de aburguesamiento, la idea de promoción social ha sido vista a menudo como traición de clase, aunque sostengo que no fue así en sus orígenes. Me baso en que los grandes pensadores del movimiento obrero, no todos, gozaban de una posición superior a los destinatarios de sus mensajes, pero parece observarse admiración ante esta labor intelectual necesaria, por otra parte, para la victoria del proletariado.

<sup>516</sup> La propiedad particular ya había sido denunciada como fuente de todos los males, en 1516, en la obra política y social de Tomás Moro, *Utopía*.

<sup>517</sup> *Ibidem*, pp. 9-10.

<sup>518</sup> La soberanía es absoluta, (no depende de ninguna otra autoridad política, puesto que no está limitada más que por sí misma); es indivisible (ya que pertenece a la voluntad general).

<sup>519</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Globus, 2011, p. 61.

mientras la buena conciencia se llame rebaño, solo la mala conciencia dice: yo. “Según Isaac Puente: “Un súbdito de Mussolini<sup>521</sup>, vive tan encadenado como un súbdito de Stalin. La doctrina viene a ser la misma: Mussolini, ofrece la máxima rigidez del Estado para encadenar al proletariado matando sus rebeldías. Lenin, usa de la misma dictadura en contra del Capitalismo, pero el proletariado resulta encadenado también. Lo que triunfa en los dos casos es el Estado. Lo que se ahoga, en los dos casos también, es la libertad individual<sup>522</sup>”.

El hombre se asocia libremente<sup>523</sup>, porque lo hace por estímulo propio, con quienes tiene a bien hacerlo<sup>524</sup> y según Rousseau conviene para obtener la expresión de la voluntad general, que no haya facciones, ni asociaciones parciales, sino que cada ciudadano opine según solo él piensa. Sin embargo el irracionalismo, y el fascismo lo es, propone la subordinación<sup>525</sup> a una voluntad fuerte y creadora, aliada del impulso vital, capaz de aceptar el riesgo de la destrucción para ejercer su voluntad de poder”. En el diario Unidad<sup>526</sup> podía leerse en 1937: “No haced caso a los que os aconsejan que seáis tontos o pacíficos, esto sería adelantar vuestra vejez. La juventud debe ser audaz y resuelta, solo así podemos aspirar a que la Patria no sea algo estático sin aire de avance”.

Estamos, pues, ante una severa contestación a la civilización de la persona, aquella cultura de la razón, humanista y cartesiana, que con más o menos límites ve en la democracia el mejor gobierno para el pueblo, el más apto para sostener los derechos del hombre. María Zambrano estima la democracia<sup>527</sup> como la forma de gobierno en la cual no solo es permitido, sino exigido, el ser persona.

---

<sup>520</sup> Todo lo contrario que pensaba Rousseau: “Nuestros primeros deberes se refieren a nosotros y nuestros sentimientos primitivos se concentran en nosotros mismos; todos nuestros movimientos naturales se refieren primero a nuestra conservación y a nuestro bienestar. Así, el primer sentimiento de la justicia no nos viene de la que debemos, sino de la que nos es debida”. ROUSSEAU, Emilio o de la Educación, op. cit. pp.131-132. Se trata de yo “como esencia del hombre como tal, pero Rousseau en Las Confesiones escribió: “Sólo yo. Conozco mis sentimientos y conozco a los hombres. No soy como ninguno de cuantos he visto, y me atrevo a creer que no soy como ninguno de cuantos existen”. El “yo” es un nombre propio. El semiólogo Yuri M. Lotman ve en la estructura del “yo” una de las fundamentales conquistas de la cultura, si bien matiza que la conciencia progresa cuando existe “capacidad de ver en el uno lo diverso y la de ver en la diversidad el uno”, y continúa “La no diferenciación de lo diverso no subraya sino que destruye la semejanza, dado que en general elimina la confrontación”. LOTMAN, Yuri M. *Cultura y explosión*. Barcelona, Gedisa, 199, pp. 198-199.

<sup>521</sup> PUENTE, Isaac, op. cit. p. 9.

<sup>522</sup> Mediante la colectivización libertaria con todos sus niveles (vecinales, laborales, municipales, regionales...) el individuo no es subyugado a la tiranía del poder del Estado, pero, a su vez, imagina un mundo de asambleas que anule el capitalismo privado como el capitalismo de Estado. No incluye un individualismo social rousseauiano, ni un colectivismo socialista utópico, ni estatalizaciones totalitarias.

<sup>523</sup> Las ligas de pequeños productores y medianos y pequeños comerciantes son las vías regeneracionista, propuesta por Joaquín Costa y colaboradores. Abrió una línea cooperativista desde el capital sin considerar problemático el factor trabajo y sin aceptar en su imaginario el materialismo histórico y la lucha de clases.

<sup>524</sup> *Ibidem*.

<sup>525</sup> NIETZSCHE, Friedrich, op. cit. p. RUIZ DE ALDA, Julio

<sup>526</sup> “Falanges Universitarias” Unidad. Diario de Falange Española Tradicionalista y de las JONS, nº 310, San Sebastián, 30-09-1937.

<sup>527</sup> ZAMBRANO, María. *Horizonte del liberalismo*. Madrid, Morata, 1996, p. 15 en SANCHEZ-GEY VENEGAS, Juana. “El saber de la experiencia: mujer y filosofía. La gracia en Simone Weil. La comunidad en María Zambrano. Revista Estudios Filosóficos. Enero-abril, 2012, pp. 117-126. La obra original es de 1930.



Persona significa aquel ser dotado de conciencia<sup>528</sup>, que se sabe a sí mismo y que se entiende a sí mismo como valor supremo, como última finalidad terrestre. Persona incluye al individuo y además insinúa en la mente algo positivo, algo irreductible por positivo, por ser un “más”.

Zambrano<sup>529</sup> define la conciencia<sup>530</sup>, frente a nacionalismo e idealismo de forma empírica<sup>531</sup>: “La conciencia ha de ser forzosamente de alguien y desde algo, a partir de algo. Por ello ni la conciencia es tautológica, ni vive aferrada a las imágenes como un tradicionalismo que se impone, sino que la conciencia exige comunicación, de modo que cuanto más da más gana y desarrolla así una creatividad, una actitud creadora que reconoce el saber como dejarse guiar por alguien.

Sin embargo María Zambrano rechaza el intelectualismo burgués por individualista y antihumano.

Por lo tanto el humanismo de María Zambrano no sólo marca una distancia respecto a los totalitarismos sino también con los individualismos de corte más o menos liberal, me atrevo a interpretar.

La persona en la Edad Media era respetada y valorada porque vivía en comunidad, lo que implica el concepto de “derecho”, que protegía al individuo de la arbitrariedad del poder. El fuero de Vizcaya establecía que “el vizcaíno no podía ser torturado ni encarcelado por deudas. Se les garantizaba el derecho a un proceso legal. Si era acusado podía defenderse a sí mismo, apelar la sentencia, y pedir libertad bajo fianza. No podía ser arrestado arbitrariamente ni recluido en prisión de manera indefinida. Sus propiedades no podían ser embargadas por sus crímenes. Era libre de comerciar en su casa y disponer de sus propiedades. No se podía entrar arbitrariamente en su casa”<sup>532</sup>. Parece claro que ese Derecho no es inherente a la individualidad, sino al hecho de formar parte de una comunidad. El racionalismo ilustrado aportaría una idea más abstracta del Derecho, y más universalizadora, “existe una justicia universal emanada de la sola razón<sup>533</sup>, defendería Rousseau, entendiendo que “la ley considera a los súbditos en conjunto y a los actos como abstractos”. A la idea de organización jerárquica se opondría la conformidad de la voluntad particular a la general,

---

<sup>528</sup> En *Persona y Democracia*, 1958 María Zambrano quiere recuperar la conciencia histórica, porque esta conciencia permite desvelar la propia condición humana, ser sujeto histórico.

<sup>529</sup> SANCHEZ-GEY VENEGAS, Juana, op. cit.

<sup>530</sup> Para Paulo Freire, pedagogo brasileño, la concienciación no sólo es conocimiento o reconocimiento, sino opción, decisión, compromiso. En su perspectiva la pedagogía se hace antropología, que acaba por exigir y comandar una política. FREIRE, Paulo. *Pedagogía del oprimido*, Madrid, Siglo XXI, 2012, p. 10.

<sup>531</sup> Siguiendo la filosofía kantiana estamos más ante una explicitación que ante una definición pues el concepto de conciencia no posee nunca unos límites seguros. Solo puedo estar seguro de que la representación clara de un concepto dado ha sido detalladamente desarrollada cuando sé que tal representación es adecuada a su objeto. María Zambrano expone más que define el concepto de conciencia porque carecemos de certeza apodíctica sobre su completud. KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 2000, p. (66) 572-573.

<sup>532</sup> RAMON DE GAMBOA, op. cit., p. 180. El autor añade: “Pero sería errónea afirmar que las garantías individuales, tal como se establecen en el Fuero de 1526, eran las únicas que había en la Europa Occidental de la Edad Media. En realidad todas estas garantías surgen del concepto de la supremacía de la ley, y este concepto tenía validez general en Occidente”.

<sup>533</sup> Kant expresa en este sentido la idea de la “voluntad racional como una voluntad universalmente legisladora”. KANT, M. Op. cit., p. 87. Hume especifica “Aunque las reglas de justicia sean “artificiales”, no son “arbitrarias”.

extraída de los sufragios libres del pueblo<sup>534</sup>. El carácter que adquiere la ley según Rousseau no solamente somete al pueblo a la ley sino que debe ser su autor. “Las leyes no son propiamente sino las condiciones de asociación civil y a los asociados corresponde reglamentar la sociedad<sup>535</sup>. Con ello la persona adquiere la iniciativa de la acción legislativa para la sociedad civil y política. Retorna la noción de ciudadano<sup>536</sup> del hombre antiguo y la participación en la vida política de la comunidad. A partir de este momento enunciativo la intersubjetividad política, la conciencia política y el diálogo se van acelerar y el proceso de socialización política también, porque como bien dice Paulo Freire: “El aislamiento no personaliza porque no socializa. Mientras más se intersubjetiva más densidad subjetiva gana el sujeto”<sup>537</sup>. La razón social hay que ubicarla en este contexto de apertura de la conciencia política. La razón social necesita para surgir lo que Kant llama “deber meritorio para con los demás” que consiste en que cada cual se esfuerce para fomentar los fines ajenos, lo que viene a matizar el pensamiento de Freire sobre la ciencia como apertura mediante el diálogo. Para él el diálogo no es producto histórico, sino la propia historización<sup>538</sup>.

Lo que podríamos ya considerar como “razón comunitaria” también se expande partiendo de los fueros locales y municipales hasta englobar fueros generales que se extendieron a un país, región o valle. Esta universalización es raquílica pero incluye la idea, aunque sea embrionaria, de que la ley debía ser igual para todos, al menos, en un mismo mundo político<sup>539</sup>. No es todavía razón crítica racionalista<sup>540</sup>, es constitucionalismo medieval más o menos evolucionado, cuyo origen es el uso y la costumbre, que en el fuero equivale a libertades. La comunidad política coincide con el concejo, la comunidad y la anteiglesia. Son las repúblicas tradicionales, donde las cuestiones de las personas se tratan y resuelven conforme a usos admitidos por todos, si bien excluyen del cargo representativo a toda vecindad no letrada, que era la mayoría de las clases subalternas.

Sin embargo el constitucionalismo foral también tuvo una defensa liberal, favorecedora del libre comercio y de una fiscalidad propia.

---

<sup>534</sup> ROUSSEAU, J. J. *El contrato social*. Madrid, Taurus, 1969, p. 51.

<sup>535</sup> *Ibidem*, p. 47.

<sup>536</sup> Ser un ciudadano para Kant -al que Marx, como Heine antes que él, llamó “el filósofo de la Revolución francesa- quiere decir, entre otras cosas, tener responsabilidades, obligaciones y derechos, algo que sólo se entiende si hay un límite territorial”. ARENDT, I. *Op. cit.*, p. 86.

<sup>537</sup> FREIRE, P. *Op. cit.*, p. 17. Prólogo de Ernani María Fiori.

<sup>538</sup> FREIRE, P. *Op. cit.*, p. 16.

<sup>539</sup> Manex Goyhenetche comenta que “se trata de una práctica nacida en Aragón, Navarra y otros reinos ibéricos de donde se extendió por los valles y países pirenaicos”. GOYHENETCHE, Manex. *Historia general del País Vasco. Tomo I*. Donostia, Ttartalo, 1999, p. 347. A esta fuerza de expansión centrífuga, le acompañó otra centrípeta, que singularizaba el Derecho al lugar, variando mucho las diligencias judiciales de una villa a otra, aunque el modelo propuesto para las villas fue el de Logroño, que estaba inspirado a su vez, en el “fuero de los Francos” de Jaca.

<sup>540</sup> Racionalista para Kant quiere decir crítica: “Nuestra época es de modo especial, la de la crítica. Todo debe someterse a ella. Pero la religión y la legislación pretenden de ordinario escapar a la misma (...). Sin embargo, al hacerlo, despiertan contra sí mismas sospechas justificadas y no pueden exigir un respeto sincero, respeto que la razón sólo concede a lo que es capaz de resistir un examen público. ARENDT, H. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona, Paidós, 2003, pp. 64-65.

Por otra parte la comuna rural y los “artels” (ligas de pequeños productores) sirvieron de base a los primeros soviets rusos lo que nos hace pensar sobre la vinculación que puede existir entre viejas tradiciones de auto-gobierno comunal y nuevas estructuras de Estado. Las tradiciones representativas preliberales sirvieron en el caso de Rusia para formar el comunismo soviético, rechazando la Duma de Estado como obstaculizadora, pero nada parecido surgió del posfuerismo vizcaíno y guipuzcoano, que se orientó hacia la razón nacional vasca, hacia la razón fuerista liberal o se ancló en un tradicionalismo inmovilista en lo político.

A las repúblicas de anteiglesias basadas en el derecho consuetudinario el republicanismo antepondrá un adecuado sistema institucional para que la democracia no caiga en derivas oligárquicas y para ello es necesario la virtud cívica en el ciudadano, también para controlar el Estado y articular la sociedad civil. Sobre el rechazo a la oligarquía se desarrollará la razón democrática moderna para el bien común<sup>541</sup>.

Sin embargo en los años inmediatos a la Guerra Civil la madurez alcanzada por la civilización obrera, avalada por un profundo pensamiento social y laboral<sup>542</sup>, no exclusivamente marxista<sup>543</sup> y apremiado por el fascismo en alza, se va a reflejar en una aglutinación de pensamientos sociales, izquierdistas, obreristas, y con presencia de algún nacionalismo, que afrontan el debate social y en agrupación en Frentes Populares<sup>544</sup>.

Pero hay que profundizar en lo que esto supone. Los Frentes Populares van a solidificar el pensamiento antifascista pero no como una ideología sino como un pensamiento más general<sup>545</sup>. El

---

<sup>541</sup> Reseña de Francisco Herreros sobre el libro de Andrés de Francisco *La mirada republicana*, Madrid, Libros de la Catarata, 2012 en Claves de la razón práctica, sep-oct. 2012, pp. 140-149.

<sup>542</sup> Este pensamiento social y laboral, más allá o más acá del grado de politización como bien expresa la historiadora argentina Mariana Mastrangelo, forma una estructura de sentimientos que dan cuenta de lo que los obreros entienden como “comportamiento correcto”. *Ibidem*, p. 54.

<sup>543</sup> El pensamiento político y social del movimiento obrero está compuesto de doctrinas diversas: blanquismo, carbonarismo, babuvismo, jacobinismo, mutualismo, ludismo, fourierismo, cabetismo, ouvenismo, saintsimonismo, bakunismo, proudhunismo, republicanismos de diferente perfil, marxismo, rousseauismo, sin descartar pasos de doctrinas hobbesianas y lockeanas, influencia de Lamark y de Darwin, de Spancer, Miller...

<sup>544</sup> Como precedente de este tan notable hecho aglutinador Antonio Jutglar destaca el programa de “Unión Nacional” del federalismo pimargalliano “En este sentido a pesar del innegable fracaso del meteórico (pero imponente) movimiento de masas, del federalismo hispano, nadie puede negar a dicha fuerza su voluntad renovadora esencial, al propio tiempo que no se puede negar a Pi y Margall el hecho, importante (muy importante) de haber sido no sólo un animador (y un animador de gran trascendencia) de la problemática obrera en España, sino también el hecho de ser el primer político, que fue capaz de elaborar, con detalle y reflexionadamente, un programa de “Unión Nacional”, de lo que más tarde se denominaría “Frente Popular”, decididamente revolucionario y dispuesto a acabar con los resabios del Antiguo Régimen y con las formas oligárquicas y más o menos larvadas del censitarismo y el caciquismo, junto con los defectos generales del centralismo en la España del siglo XIX. JUTGLAR, A. *El constitucionalismo revolucionario de Pi y Margall*, Madrid, Taurus, 1970, pp. 17-18.

<sup>545</sup> “Estos interrogantes deberían sugerirnos que lo que impulsa la incorporación en la política de estos entrevistados se refiere más a prácticas culturales que vivenciaron en sus ciudades pequeñas que con nociones de índole política e ideológica. MASTRANGELO, Mariana. “Mi infancia estuvo marcada por la política. Cultura obrera y política en el interior de la Argentina” en Voces Recobradas. Revista de Historia Oral nº 32. Patrimonio e Instituto Histórico, Buenos Aires, Agosto, 2012, p. 51.

antifascismo es ante todo una cultura política que comprende diversas ideologías. A su vez una cultura política es una subcultura o fragmento de una cultura general<sup>546</sup>. El antifascismo se ubica en la cultura de la razón, de la crítica social, es por tanto un racionalismo, mientras que el fascismo es un movimiento vitalista, moderno y revolucionario pero de raigambre irracionalista. Por supuesto en un mismo contexto histórico pueden habitar más de una cultura general o corriente de pensamiento que aglutina varias ideologías.

Si bien desde la antropología simbólica de Geertz<sup>547</sup> la cultura no es una entidad, la acción política desarrollada por los Frentes populares organizaron desde el imaginario antifascista la respuesta política al fascismo avasallador de la democracia liberal republicana. Es cierto que a la cultura no se le puede atribuir de manera casual acontecimientos sociales, pero tampoco se puede ocultar que todo programa político parte de ese contexto. Geertz renuncia a convertir a la cultura en un agente político. El opta por la cultura como un contexto, dentro del cual pueden describirse todos los fenómenos sociales de manera inteligible<sup>548</sup>. Sostengo, a pesar de lo atractivo de la propuesta del célebre antropólogo, que existe un nivel conectado entre el contexto o cultura política y la acción política, es la comunidad ideológica<sup>549</sup>.

La comunidad ideológica es una forma mixta entre entidad física y sistema de pensamiento, por ejemplo el socialismo organiza la experiencia social y no solamente lo hace desde la identidad y el status, sino también según un orden interactivo de la forma, como Simmel, Durkheim, Goffman e Isaac Joseph lo entienden, es decir, como un sistema de actividades situadas cuyo material (verbal o no verbal) está hecho de acciones recíprocas<sup>550</sup>. Al decir acciones recíprocas nos referimos, no a la estructura (por ejemplo, familiar, vecinal, laboral,...del socialismo obrero) sino a la organización, al nivel relacional. Ambos niveles, estructural y relacional, están universalmente presentes en toda vida social y política.

María Zambrano considera la política<sup>551</sup> como “la actividad más estrictamente humana y su análisis nos descubre los mayores dramas, conflictos y glorias del hombre”.

Es por lo tanto el pensamiento antifascista generador de los Frentes Populares en la Europa de entreguerras y aglutinador de varias comunidades ideológicas el verdadero motor de la resistencia al fascismo en España. Esta resistencia se vehiculará de forma distinta en cada una de las tres

---

<sup>546</sup> ROMERA NIELFA, Juan Karlos, “Cultura política: concepto, génesis y desarrollo. Aportación para una teoría general de las culturas políticas en VII Jornadas “Historia y Fuentes Orales: Memoria e identidades”, Ávila, 2000.

<sup>547</sup> GEERTZ, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa, 1996.

<sup>548</sup> Se trata de la descripción densa antijerárquica, y en cierta forma anticomparativa de Clifford Geertz.

<sup>549</sup> La comunidad ideológica va más allá de la noción de partido político (militantes, simpatizantes y votantes) y viene a ser la cultura política dirigida a la acción pública y ciudadana. Es, en efecto parte de la cultura política, el lugar donde las ideas se convierten en conducta, material o inmaterial (sueños, imágenes, memoria compartida).

<sup>550</sup> ROMERA NIELFA, Juan Karlos, 2000. Op. cit.

<sup>551</sup> Reflexión de María Zambrano en SANCHEZ-GEY VENEGAS, Juana. Op. cit. p.122.

generaciones antifascistas durante la dictadura franquista pero las bases de su acción política y social se encontraban ya maduras<sup>552</sup> en el movimiento obrero durante la Guerra Civil española. Hasta aquí hemos contemplado el sueño igualitario. Veamos ahora el anhelo de libertad que el pensamiento antifascista mantiene en su núcleo.

---

<sup>552</sup> El grado de elaboración teórica que cuenta el semanario socialista obrero *La Lucha de Clases*, editado en Bilbao de 1894 a 1937 da cuenta de ello, y es de gran utilidad para observar el paso que da de la información a la formación estableciendo claras distinciones entre categorías, asentando una especie de derecho obrero muy útil en la lucha política, laboral y social, como ejemplo este trozo: “Predicar a los pobres la paciencia y a los ricos la caridad, no es resolver el problema social. Los unos se han cansado de ser pacientes antes de que los otros se hayan decidido a ser caritativos. No se trata de un problema moral, sino de derecho”. “El socialismo católico”. *La Lucha de Clases*, 4 de septiembre de 1897, pp. 1-2.

## LA IDEA DE LIBERTAD: DE LA RAZÓN CRÍTICA A LA RAZÓN CIVIL. OPINION PÚBLICA, EDUCACIÓN E IMAGINACIÓN SOCIAL

En la sociedad tradicional la comunidad se instala en el miedo político, el miedo al poder, en general. Pero este miedo político se acentúa en el siglo XVII y XVIII<sup>553</sup>, prevaleciendo sobre el miedo bíblico, el miedo religioso, amortiguado por la religiosidad popular, y algo menos, sobre el miedo moral. El miedo moral en el Antiguo Régimen es un miedo fronterizo entre el miedo político y el miedo religioso, incluyendo lo peor de ambos. El miedo moral tenía su frente en “la propia vecindad, que se encargaba de airear y castigar los “pecados públicos, las conductas lascivas y desarregladas de cada miembro de la parroquia<sup>554</sup>”.

La publicidad del “delito moral” era a la vez la causa y el remedio del miedo moral. “Su misma publicidad los hace a todos aborrecibles y es causa de que hay quien ayude o a lo menos no desayude a su remedio (...)”<sup>555</sup>. Según el profesor Tierno Galván “el miedo moral hace que nos temamos a nosotros mismos, pues nuestra propia valoración está disminuida y manchada por la conciencia de que tenemos miedo”.

Cuando Kant desplaza la moralidad de las costumbres del terreno empírico al de la razón a priori pone los cimientos de la razón crítica aplicada al terreno de lo civil y de lo político. Para el filósofo racionalista “el fundamento de la obligación no debe buscarse en la naturaleza del hombre o en las circunstancias del universo en que el hombre está puesto, sino “a priori” exclusivamente en conceptos de la razón pura”. En cierta manera “La fundamentación de la metafísica de las costumbres” se opone al “Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil<sup>556</sup> de Locke y toda la tradición iusnaturalista. Locke se pregunta: “¿Qué nueva obligación asumiría el individuo si rehusara someterse a los decretos de la sociedad y sólo aceptara aquellos que a él le convinieran y a los que él diese su consentimiento?”<sup>557</sup> Y se contesta: “Esto conllevaría un grado de libertad igual que el que dicho individuo tenía antes de hacer el pacto, e igual que el de cualquier otro hombre que,

---

<sup>553</sup> Tierno Galván precisa en el excelente estudio preliminar al *Leviatán* de Hobbes: “En el siglo XVII predominó en Inglaterra, y en general en Europa, el miedo político. El Estado había convertido en un instrumento de poder absoluto que absorbía los demás temores. Los castigos procedían del Estado, es decir, el complejo de poder organizado como gobierno dirimía cualquier litigio”. TIERNO GALVAN, Enrique. Op. cit. p. X. Sin embargo en las tierras sujetas al fuero puede hablarse, acaso, de libertad comunal, en la medida que el derecho público foral la concede, generalmente del orden “jurisdiccio”, que “representaba el cuerpo de tradiciones y leyes que el Rey podía, pero no debía infringir. GAMBOA IBARGARAY, J. M. R. Op. cit. p. 124.

<sup>554</sup> ENRIQUEZ, José Carlos. *Sexo, género, cultura y clase. Los rumores del placer en las Repúblicas de los Hombres Honrados de la Vizcaya tradicional*, Bilbao, Beitia, 1995, p. 12.

<sup>555</sup> P. Lepe. *Constituciones Sinodales del Obispado de Calahorra y La Calzada* (1698), Imprenta de Antonio González de Reyes, Madrid, 1700, folio 10 rº, cit. en ENRIQUEZ, J. C. Op. cit., p. 12.

<sup>556</sup> En cierta manera se asemeja en su intento explicativo al mecanismo intelectual de la escolástica al romper lo que Tierno Galván llama “dignidad metafísica de la abstracción”. Desde sus criterios pragmáticos enlaza con el empirismo inglés de Locke y Hume.

<sup>557</sup> LOCKE, John. Op. cit. p. 99.

hallándose en estado de naturaleza, sólo se somete y acepta aquellas decisiones de la sociedad que a él le parecen convenientes”.

La obligación lockeana tiene origen en el pacto mientras que la obligación kantiana se basa en la ley moral<sup>558</sup>. El racionalismo político continental, abstracto y universal, va a orientar el constitucionalismo liberal, mientras que el empirismo inglés, más fiel a la tradición pactista del derecho consuetudinario, va a desembocar en el parlamentarismo abierto y democrático. Ambos son concepciones modernas de la política, pero este matiz importante las diferencia.

Sin embargo ambos modelos superan la obligación hobbesiana, donde la lealtad política es preferente e indivisible a las libertades. Hobbes considera que nadie puede oponerse al Estado ni servir a otro señor. La libertad política del ciudadano está determinada por los términos del acuerdo en virtud del cual nació el Estado. Pero para Hobbes el Estado no es opresor sino necesario para controlar la videncia de los particulares<sup>559</sup>. Más allá del contrato original que da sentido al Estado como garantía de orden y paz<sup>560</sup>, toda actividad del súbdito que no ponga en peligro dicho acuerdo “es lícita, permisible y buena”<sup>561</sup>.

Por ello la libertad religiosa y la libertad política pueden existir. Para Tierno Galván se ha confundido la concepción de Hobbes de la posesión absoluta del poder con el ejercicio absoluto del poder.<sup>562</sup> Con ello se afirma la naturaleza pactista del ejercicio del poder. Vendría a suponer que hacer las leyes es atributo específico del soberano pero no un ejercicio arbitrario y personal del poder<sup>563</sup>.

La teoría del poder político hobbesiano nace de la necesidad de vivir sin miedo, pero haciendo concesiones al gobernante que van en detrimento de la deliberación en asamblea.

Si consideramos que la modernización de un sistema político consiste en parte, en la ampliación del cuerpo de elegidos como de electores, así como de la defensa de las ideas en agrupaciones

---

<sup>558</sup> En realidad Kant jamás escribió una filosofía política, si bien la abordó de manera secundaria y que Jaspers, el único discípulo de Kant, Saner, el único discípulo de Jaspers, y H. Arendt comentaron con más o menos brillantez. Esta última advierte que el concepto de ley de Kant “posee una considerable importancia en la filosofía práctica de Kant, en la que el hombre se entiende como un ser legislativo sometido a la representación de la ley que el sujeto moral se otorga a sí mismo.

<sup>559</sup> Y la dedicatoria que hace a su amigo Mr. Francis Goddphin de Goddphia sitúa claramente su posición cuando escribe: “En un camino amenazado por quienes, de una parte luchan por un exceso de libertad y de otra, por un exceso de autoridad, resulta difícil pasar indemne entre los dos bandos”. HOBBS, T. Op. cit., p. 45.

<sup>560</sup> Spinoza cree, sin embargo que la paz del propio estado y la verdadera piedad solamente es posible con la libertad para las tareas del pensamiento, lo que llama la libertad de filosofar. En ello se puede apreciar el liberalismo político. Estas ideas están contenidas en “tractatus theologico-politicus” en el que también propugna una interpretación crítica de la Biblia, en 1665. Cit. en SPINOZA, Ética. Globus, Madrid, 2011, p. 7.

<sup>561</sup> TIerno GALVÁN, E. Op. cit., p. XII.

<sup>562</sup> *Ibidem*, p. XIV.

<sup>563</sup> Con ello Tierno Galván defiende que en la teoría hobbesiana del pacto estaba incoada la moderna teoría democrática. “Cuando se hace un pacto en que las partes no llegan a su cumplimiento en el momento presente, sino que confían una en otra, en la condición de mera naturaleza (que es una situación de guerra de todos contra todos), cualquier sospecha razonable es motivo de nulidad. Pero cuando existe un poder común sobre ambos contratantes, con derecho, y fuerza suficiente para obligar al cumplimiento, el pacto no es nulo”. “Pero en un estado civil donde existe un poder apto para costreñir a quienes, de otro modo violarían su palabra, dicho temor ya no es razonable, y por tal razón quien en virtud del pacto viene obligado a cumplir tiene el deber de hacerlo así”. HOBBS, T. Op. cit. pp. 134-135.

políticas<sup>564</sup> y representación parlamentaria el modelo hobbesiano colapsaba esta vía, mientras que la vía del Gobierno Civil inglesa (podemos discutir sobre su consistencia como doctrina liberal anglosajona) y la vía racionalista ilustrada continental están en línea más directa con la democracia actual de principios del siglo XXI, si bien esta interpretación la realizamos como es lógico, “a posteriori”<sup>565</sup>.

En Vizcaya y Guipúzcoa son las Juntas, el órgano preponderante, y el señor, a pesar de la importancia de sus funciones, está limitado y controlado. El señor era libre de ordenar cualquier cosa mediante sus Reales Cédulas o a través de su Corregidor, y los vizcaínos (en el caso del Señorío) le obedecerían en todo aquello que no fuera contra los Fueros. Esta relación entre la comunidad política y el soberano descansa sobre el pacto. Pero el “pase foral” no deja de relegar la iniciativa parlamentaria a un segundo plano. La revolución liberal desde el ángulo progresista en este aspecto va a consistir en poner al Parlamento sobre la Corona”, y así lo reconoce el marqués de Miraflores quejándose de ello a la reina María Cristina: “Olozaga, allá en sus tiempos, fundó un sistema cuya bandera era: la revolución y el Parlamento sobre la Corona, y así ha ido pasando, la cuestión de actualidad es poner a la Corona sobre la revolución y el Parlamento. Esta es la cuestión”<sup>566</sup>. Posada Herrera reafirma esta concepción: “(La monarquía) si era una institución de la patria, lo era porque había sido “creada para interés de los pueblos, para salvaguarda de la Constitución, para ventaja y provecho de la nación entera”<sup>567</sup>. Ya en la Constitución de Cádiz, en su artículo tercero se proclama: “La soberanía reside esencialmente en la Nación, y por lo mismo pertenece a ésta exclusivamente el derecho de establecer sus leyes fundamentales”<sup>568</sup>

Locke en su Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil enuncia claramente el alcance del poder legislativo: “(El poder legislativo) no sólo es el poder supremo del Estado (Commonwealth), sino que también es sagrado e inalterable, una vez que está ya en las manos a las que la Comunidad lo haya entregado<sup>569</sup>, y ningún edicto de nadie, comoquiera que sea concebido o cualquiera que sea el poder que lo respalda, tendrá la fuerza y la obligación de una ley, si no ha sido sancionado por los magistrados de la legislatura que el pueblo ha escogido o nombrado”.

---

<sup>564</sup> En cierta forma es una concreción de una tendencia más amplia, la del uso público de la razón en libertad, libertad para hablar, opinar y publicar. Esta es para Kant la libertad política esencial. ARENDT, H. Op. cit., p. 78.

<sup>565</sup> Chartier advierte sobre “la imposibilidad de pensar en lo sucesivo en el desarrollo histórico como algo necesario y regido por un fin asignable”. CHARTIER, Roger. Op. cit., p. 13.

<sup>566</sup> BURDIEL, I. Op. cit., p. 236.

<sup>567</sup> HERRERA. Diario de Sesiones del Congreso, 8-11-1843 en BURDIEL, I. Op. cit., p. 139.

<sup>568</sup> Constitución política de la Monarquía española promulgada en Cádiz a 19 de marzo de 1812. Quórum Editores, 2011, pp. 4-5.

<sup>569</sup> El filósofo escéptico Odo Marquard se distancia de la idea clásica de libertad originaria: “En tanto que seres finitos, los hombres no son libres por su soberanía originaria, sino porque existen varias realidades que los definen (varias convicciones, historias, mitos, poderes sacros, formaciones políticas, fuerzas económicas, costumbres, y muchos otros determinantes), y que al agolparse para determinarlos se limitan unas a otras. De este modo los hombres obtienen su libertad individual frente a la intervención exclusiva de cada una de esas realidades: “sola divisione, individuum”. MARQUARD, Odo. *Individuo y división de poderes*. Madrid, Trotta, 2012, p. 20.



Siglo y medio más tarde Jean Jaurès reafirmará esta idea: “El rey continuará siendo (refiriéndose a la monarquía de Luis Felipe) el jefe del poder ejecutivo pero la voluntad nacional es la que hará la ley. Esta voluntad soberana de la nación será expresada por asambleas nacionales permanentes y periódicamente elegidas”<sup>570</sup>

Kant había dado envergadura moral a la ley y a la voluntad legisladora, al decir que “ni el miedo ni la inclinación, sino solamente el respeto a la ley es el resorte que puede dar a la acción un valor moral. Nuestra propia voluntad, en cuanto que obrase sólo bajo la condición de una legislación universal posible por sus máximas, esa voluntad posible para nosotros en la idea, es el objeto propio del respeto, y la dignidad de la humanidad consiste precisamente en esa capacidad de ser legislador universal, aun cuando con la condición de estar al mismo tiempo sometido justamente a esa legislación, lo que no impide su libertad sino que procede de esa voluntad, es decir, la “voluntad de un ser racional, debe considerarse a sí misma como libre; esto es, su voluntad no puede ser voluntad propia sino bajo la idea de la libertad y, por tanto, ha de atribuirse, en sentido práctico, a todos los seres racionales”<sup>571</sup>.

Para Kant el principio de la “libertad de los miembros de una sociedad era cuanto hombres “es el más radical y universal. Sólo el libre puede llevar una existencia digna del hombre: “la servidumbre es la muerte de la persona y, sin embargo, es la vida del animal”. La libertad frente a la autoridad asistencial significa la posibilidad de que cada uno conforme individualmente su destino, “nadie puede obligarme a ser feliz, de una cierta manera”.

La libertad queda enunciada en Kant como “la facultad de no obedecer ninguna ley exterior sino en tanto en cuanto he podido darle mi consentimiento”<sup>572</sup>.

La ya bautizada en esta tesis doctoral como civilización obrera traslada las categorías de índole especulativo-filosófico a un espacio de secularización que otorgó a aquellas importancia transformadora del mundo y no meramente interpretativa.

Este fenómeno que se conoce como secularización del saber filosófico<sup>573</sup> va a desplazar el saber sabio hacia el saber concreto en clara armonía con la vía ilustrada. La categoría filosófica que ahora nos ocupa, la libertad, va a ser analizada desde la Historia, la Sociología y la Economía. El nuevo enfoque social de la libertad<sup>574</sup> va a completar la idea genuina del individuo libre, muy bien

---

<sup>570</sup> JAURÈS, Jean. Op. cit., pp. 86-87

<sup>571</sup> KANT, I. Op. cit., p. 114.

<sup>572</sup> KANT, I. *La paz perpetua*. Madrid, Tecnosa, 1989, p.16.

<sup>573</sup> MARX, Karl. Op. cit., p. 14.

<sup>574</sup> La libertad no hace libres a los hombres sólo hombres, pensamiento de Paolo y Vittorio Taviani sobre su película “César debe morir” en El País, 26-11-2012, p. 50. Por otro lado Manuel Santirso sostiene que “la polisemia de “libera” y “liberalismo”

expresada a mi parecer, en el último capítulo de Emilio o de La Educación de Rousseau: “¡Ah Emilio! ¿Dónde está el hombre de bien que no debe nada a su país? Sea quien fuera, le debe lo más valioso que hay para un hombre: la moralidad de sus acciones y el amor a la virtud. Nacido en la selva<sup>575</sup>, hubiera vivido más feliz y más libre, pero careciendo de dificultades a allanar para seguir sus inclinaciones, habría sido bueno sin mérito alguno, pero no virtuoso, mientras que ahora lo es, a pesar de sus pasiones. La sola apariencia del orden le induce a que lo conozca y lo quiera. El bien público, que sirve de simple pretexto a los demás, para él sólo es un motivo real. Aprende a combatirse, a vencerse y a sacrificar su interés al de los demás. El provecho que saca de las leyes consiste en que le mueve a ser justo, incluso entre los malvados, y no es menos cierto que le han hecho libre, puesto que le han enseñado a ser dueño de sí mismo”<sup>576</sup>.

Pero Marx en su visión histórica ve en la opresión ejercida por la burguesía sobre el proletariado viejos esquemas de esclavitud porque “la moderna sociedad burguesa, que ha surgido de las ruinas de la sociedad feudal, no ha abolido los antagonismos de clase<sup>577</sup>”. Surge con vigor una idea anterior, que sin igualdad no puede haber libertad. La consecución de la libertad es opuesta a la permanencia del privilegio. Por ello la lucha de clases es el camino para conseguir la libertad según el marxismo.

Este desplazamiento de “la virtud ciudadana” a “romper los yugos que esclavizan al proletariado” es importante porque va a ocupar el imaginario libertador de casi todas las comunidades ideológicas del antifascismo durante la dictadura del general Franco, incluso de los diferentes “socialismos cristianos”<sup>578</sup>.

Esta visión rompe con la idea más personalizada de la libertad rousseauiana: “El único<sup>579</sup> que actúa según su propia voluntad es el que para realizarla no tiene necesidad de la ayuda de nadie, de donde se deduce que el más valioso de todos los bienes no es la autoridad, sino la libertad”. Y sigue diciendo: “El hombre verdaderamente libre solamente quiere lo que puede y hace lo que le place”.

---

procede de las ramificaciones abiertas en distintos momentos a partir de un tronco común que en principio se diría levantada sobre la noción de libertad”. SANTIRSO, M. Op.cit., p.13.

<sup>575</sup> Rousseau diferencia siempre la “libertad natural” de la “libertad civil” que es la que corresponde al estado actual de la humanidad civilizada, es decir, no en estado primitivo. Kant proponía la demolición de los monstruos del dogmatismo y de las opiniones oscuras que ofuscan las mentes y recluyen a las personas en oscuras mazmorras psicológicas. L. FERNANDO MORENO CLARUS “Kant descongelado”. El País. Babelia, 7-02-2004, p. 20.

<sup>576</sup> ROUSSEAU, Jean Jacques. *Emilio o de la Educación*. Barcelona, Fontanela, 1973, p. 281-282. La idea de ciudadano libre de Rousseau se encuadra dentro del civismo republicano precontemporáneo y utiliza en su defensa el pensamiento dialéctico, menos sistemáticamente que lo hiciera Hegel y más tarde Marx. A su vez Rousseau, junto con Hume, fue el gran maestro de Kant.

<sup>577</sup> MARX, K. Op. cit, p. 25.

<sup>578</sup> Tal vez son los nacionalismos centro-derechistas, de carácter democrático-cristiano y humanista los menos propensos a ello, como es el caso del Partido Nacionalista Vasco.

<sup>579</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emilio o de la Educación*. Op. cit., p. 125. Si bien el socialismo cristiano de claro posicionamiento antifascista de la HOAC y la JOC juega un papel de “amigos de viaje” de socialistas y comunistas, el llamado socialismo católico de fines del siglo XIX es criticado por el socialismo vasco desde el semanario La Lucha de Clases de forma inequívoca: “Mil novecientos años de catolicismo no han impedido que la lucha social surgiera. ¿A quien puede ocurrírsele que se hable en el catolicismo la solución de la lucha social?”. “El socialismo católico”. La Lucha de Clases nº 153, 4-9-1897, p.1.

No considera Rousseau que conseguir la libertad pueda depender de algo más que la sabiduría de saber lo que se puede y desear solamente ello. El socialismo utópico es, en cierta forma, un rousseauianismo colectivo. Dirigen la acción hacia la plena libertad del hombre, pero no de forma individual sino colectiva<sup>580</sup>.

J. M. Bermuda ha observado que el fin de la utopía “no es el de ofrecer a los hombres un orden mejor, más bienestar y más justicia, sino la de hacerles vivir, o sea, negar aunque sea imaginariamente su limitación. Todo nos indica que estamos ante un racionalismo que enfrenta los males del capitalismo industrial sin negar el poder productivo de la Revolución industrial<sup>581</sup>. Pero si se lleva a cabo en esta época es porque las condiciones eran propicias en aquella Europa de las revoluciones, de 1789 a 1848 el ideal de libertad, igualdad y fraternidad estimula la imaginación humana más que nunca antes. El socialismo utópico opta por la vía del ensayo comunitario, y no por la revolución, la insurrección o el pronunciamiento. Tampoco es la vía reformista ni la mutualista que también cogían fuerza por entonces.

Como decíamos la capacidad de razonar una utopía va a depender de la claridad e inteligibilidad del pensamiento expuesto, y de ello se deriva los ánimos de persuasión. Pero no solamente depende del robusto razonar del pensador sino de la proximidad de los conceptos e ideales expuestos. Y esto no es solamente obra del emisor sino que es necesario un “ámbito de aprendizaje próximo”, o lo que es lo mismo, un nivel de comprensión suficiente para alcanzar el valor de las nuevas explicaciones. Por ello es la Revolución francesa el verdadero trampolín del socialismo utópico, porque realizó toda la pedagogía ciudadana previa necesaria y suficiente para abordar nuevas soluciones sin aplicar los valores revolucionarios<sup>582</sup>.

Sin embargo el mismo planteamiento de ensayo, de experimentación real de lo imaginado primero y escrito después confiere al socialismo utópico un aire de escapismo y de huida que no pasa desapercibido a blanquistas, babeuvistas, proudhonianos y marxistas que acusaban a Cabet, por ejemplo, de huir abandonando al pueblo a su suerte<sup>583</sup>.

Por otra parte el socialismo utópico considera todos los males como sociales y contingentes y que a la naturaleza humana le son propias la armonía y la piedad y diseña una ciudad ideal: falansterio,

---

<sup>580</sup> Este tipo de razonamiento ha tenido continuidad a lo largo de todo el siglo XIX y XX, e incluso hay propuestas en el siglo XXI que podríamos calificar de sociedades auto-determinadas desde la ecología o socioecología o la economía comunitaria de diferentes enfoques: neorrurales, agricultura ecológica, sociedades vegetarianas, nudistas, escuela nueva racionalista...

<sup>581</sup> “Las máquinas multiplicadas hasta el infinito para ayudar al hombre; el trabajo exento de todo peligro y de toda fatiga excesiva, fácil y corto, se propiciará hacerlo atractivo por todos los medios”. “Vamos a Icaria” de Cabet, publicado en “Le Populaire” y reproducido en “*La Fraternidad*” CABET, E. Tienne, Op. cit., p. 24. 26 de diciembre de 1847. “Tenemos además la convicción de que los progresos de la industria facilitan, hoy más que nunca la realización productora por medio del vapor y de las máquinas puede asegurar la “igualdad de abundancia”. CABET, E. Op. cit., p. 32.

<sup>582</sup> “Tampoco existirá la Inquisición, ni opresión de ningún género, al contrario, la Democracia más pura, la Libertad más real, el sufragio universal en toda su verdad (...). *Ibidem*, p. 24.

<sup>583</sup> *Ibidem*, p. 27.

Icaria... sin pensar, como bien dice el profesor Bermuda: “Los contenidos realmente utópicos parecen ser independientes del diseño arquitectónico, la estructura política o la organización de la producción”<sup>584</sup>.

Lo que parece consistente es el cambio que opera la imaginación ilustrada, más basada en la razón y el pensamiento en su búsqueda de sentido. En la imaginación romántica la voluntad y el juicio. “Frente al deseo, de un lado, y a la razón, de otro, la voluntad actúa como una suerte de “coup d’état”, que diría Bergson. Respecto al juicio, Arendt cree que a él no se llega ni por deducción ni inducción, es decir, no tiene nada en común con las operaciones lógicas. Se trata según Kant de un talento particular que sólo puede ser ejercitado, no enseñado. Esta deriva de Kant hacia campos externos a la razón choca con una de nuestras hipótesis de investigación que precisamente ve en el conocimiento y el aprendizaje el asiento del juicio, que en el orden práctico y moral denominamos conciencia, y en el orden del interés general nos referimos a ella como conciencia política, y que se encuentra alejada de esa concepción kantiana del juicio como “don”. En Kant, continúa diciendo Hanna Arendt, la razón y sus “ideas reguladoras” vienen en auxilio del juicio, pero a éste debemos atribuirle su propio *modus operandi*”, su propia manera de proceder<sup>585</sup>, independiente de la Historia, lo que contradice la filosofía a partir de Hegel y Marx que ven en la idea del progreso humano una realidad tornándose en el juez último: “La Historia del mundo es el tribunal del mundo”.

Pero siguiendo con la imaginación, que “desempeña un papel fundamental para proveer de esquemas al conocimiento y de ejemplos al juicio”<sup>586</sup>, y más concretamente la razón romántica utópica hay un elemento que a partir de la Revolución francesa va a ser imprescindible: la sociabilidad. En la imaginación socialista utópica esta sociabilidad va a hacer, en teoría, posible progresar permitiendo el contento, que Kant había descartado haciendo inevitable un proceso infeliz: “La representación de un progreso indefinido hacia el fin final equivale, con todo, a la perspectiva de una serie interminable de males, los cuales (...), no permiten que se produzca el contento”<sup>587</sup>. La utopía romántica va a ser feliz desde su misma concepción pero no por ello dejará de ser racionalista porque, y en esto Kant es la autoridad de referencia, la cuestión del bien y del mal no será resuelta por el gusto ni por el juicio, sino sólo por la razón. La universalidad de la ley como imperativo categórico va a estar vinculada a la Declaración de los derechos del hombre y de la mujer, esta última de manos de Olimpia de Gouges y al reconocimiento de la libertad, la igualdad y la fraternidad en sus configuraciones políticas, civiles y cívicas. Las leyes son, por lo general,

---

<sup>584</sup> *Ibidem* p. 29. La organización de la producción no monetaria de Icaria es autárquica. “No venden ni compran nada”. Esta idea de economía autárquica y regulación económica, “Las doscientas guineas que vais a entregar son el precio de todos vuestros gastos durante cuatro meses” son más una antieconomía que un modelo, pero que cuyo valor aun hoy goza de cierta mitificación: la economía protegida y tasada. CABET, E. *Op. cit.*, p. 42.

<sup>585</sup> ARENDT, Hannah. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Barcelona, Paidós, 2009, pp. 16-17.

<sup>586</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>587</sup> KANT, I. “El fin de todas las cosas”, en defensa de la Ilustración, pp. 300-301, cit. en ARENDT, H. *Op. cit.*, p. 25.

contingentes pero la ley universal de la naturaleza va a servir de imperativo categórico director de la modernidad política racionalista, como principio fundador “a priori”, imperativo universal del deber.

El socialismo científico considera que solamente se podrá ser libre cuando la explotación haya desaparecido por completo<sup>588</sup>. Nos coloca en el esquema de explotados y explotadores y en la vía de la lucha de clases, y desconfía de toda emancipación no protagonizada por el propio proletariado. Donato Luhem firma un interesante artículo en *La Lucha de Clases*<sup>589</sup> afirmando que “cuando los tiranos de “motu proprio” conceden algo, es sin duda alguna, por temor a perderlo todo; es porque ven próximo el glorioso día<sup>590</sup> de las justas revanchas, de las gloriosas reivindicaciones sociales y desean a toda costa retardar, paliando los cruentos infortunios del pueblo, tan augusto y bienhadado momento”. Por ello toda medida que el liberalismo económico tomase no servía para “redimir al cuarto estado<sup>591</sup>”. La revolución es el medio que va a utilizar este cuarto estado para lograr la libertad plena ya que la vía reformista no era más que un obstáculo para ralentizar el triunfo final. Esta idea del todo o nada va a tener una enorme trascendencia y perdurabilidad en el tiempo. Las generaciones antifascistas durante el franquismo hablarán una y otra vez de “los de la cuchara y los del tenedor”, de “dar la vuelta a la tortilla”, “el mundo va a cambiar de base, los nada de hoy todo han de ser”<sup>592</sup>.

La conciencia de clase y la revolución pendiente para vencer en la lucha de clases va a dirigir el sueño del socialismo democrático contra todos sus oponentes: el liberalismo caciquil, el liberalismo económico, el socialismo católico, la banca, comercio y Gobierno. Para Simone Weil “el comunismo imaginado por Marx es la forma más reciente de este sueño (la libertad sin límites); un sueño que como todos los sueños, siempre ha resultado vano y si ha podido consolar, lo ha hecho como el opio; es hora de renunciar a soñar la libertad y decidirse a concebirla. Lo que hay que intentar representar claramente es la libertad perfecta, no con la esperanza de alcanzarla, sino con la

---

<sup>588</sup> La riqueza que producía el capitalismo comenta J. M. Bermudo no podía ocultar aún el dolor de que se alimentaba; si liberaba de la servidumbre, reproducía la sumisión. Introducción a CABET, E. *Viaje por Icaria*. Barcelona, Orbis, 1985, p. 18.

<sup>589</sup> LUBEN, Donato. “Ideas propias”. *La Lucha de Clases*, nº 153, Bilbao, 4 de septiembre de 1897, p. 1.

<sup>590</sup> No podemos evitar considerar ese tono de apocalíptico, es la teología marxista una religión atea construida sobre la firme creencia del día de la libertad del mundo. “Romparamos esas humillantes cadenas, trabajemos con fe por reducir a ocho las horas del trabajo diario de todos los obreros; hagamos saber seriamente a nuestros agresores que somos dignos de llamarnos hombres y que, como tales ambicionamos noblemente ser libres; revolucionémoslo todo, sea cada uno de nosotros un viripotente iconoclasta decididamente, hacer caer hecho añicos, bajo el formidable mazo de la revolución social, los tetricos ídolos de la tiranía dominante y produciremos la libertad del mundo. LUBEN, Donato. “Ideas propias”. *La Lucha de Clases*, Bilbao, 4 de septiembre de 1897, p. 1.

<sup>591</sup> Se amplía la normativa de la Revolución francesa en el afán de diferenciar el tercer estado usurpado por la burguesía y campesinos y obreros.

<sup>592</sup> La profundidad teórica de los grandes pensadores se desplaza hacia un pensamiento maniqueo: el bien y el mal, los ricos y los pobres, los explotadores y los obreros...

esperanza de alcanzar una libertad menos imperfecta que la de nuestra condición actual, ya que lo mejor sólo es concebible por lo perfecto”<sup>593</sup>.

Pero en la década de los treinta el fascismo ascendente también habla de revolución. José Antonio Primo de Rivera lo explica de forma contundente cuando dice: “Nosotros<sup>594</sup> entendemos la revolución no como pretexto para echarlo todo a rodar, sino como ocasión quirúrgica<sup>595</sup> para volver a trazar todo con pulso firme al servicio de una norma”. Es en esencia una revolución antirousseauiana que restablece el poder jerárquico de la autoridad por encima de la libertad<sup>596</sup>. Basado en la doctrina fascista aprendida en libros italianos entre otros, “*Historia del Movimiento Fascista*”, de Gioacchino Volpe. Las organizaciones juveniles de Italia, de P. S. Picceli, “Política de obras públicas del Régimen fascista”, de G. C. Baravelli o “*La doctrina del fascismo*”, de Benito Mussolini arrasarán con toda la tradición racionalista europea.

La tendencia específica a un estilo de mando autoritario<sup>597</sup> carismático personal, su esfuerzo por militarizar la política, el valor concedido a la jerarquía y a la obediencia dirigiría el concepto de libertad del fascismo no sólo a la afirmación del individuo a través de la voluntad y la determinación sino también lo lleva más allá de sí mismo y a sacrificarse por los ideales fascistas. Sin duda es una idea corporativista, organicista de la libertad, y que en el fondo la niega.

Pero va a ser la libertad de pensamiento<sup>598</sup>, muy vinculada a la libertad de asociación, libertad de imprenta<sup>599</sup>, libertad de expresión y libertad de cátedra uno de los elementos más importantes en la configuración del pensamiento antifascista, y sus configuraciones anteriores bajo formas de republicanismo democrático o democracia socialista obrera. “Aquellos republicanos<sup>600</sup> aspiraban a formar hombres libres, en escuelas laicas, en donde las enseñanzas de las letras, las artes y las ciencias se enmarcasen en un cuadro de racionalidad y valores democráticos”, libertades públicas y los derechos humanos.

---

<sup>593</sup> WEIL, S. Op.cit., p.65.

<sup>594</sup> El regeneracionismo falangista es mesiánico, de clara ideología fascista: “La casa del Fascio nos ha hecho una donación de libros sobre doctrina fascista que sinceramente agradecemos”. Unidad nº 310, 30-9-1937.

<sup>595</sup> Supone el retorno de la apología de la obediencia, la fe ciega, el dogma y el fanatismo. No existe más aprendizaje que el adoctrinamiento. Se trata del regreso de los monstruos del dogmatismo y de las opiniones oscuras que ofuscan las mentes y recluyen a las personas en oscuras mazmorras psicológicas. L. FERNANDO MORENO CLAROS. “Kant descongelado”. El País. Babelia, 7-2-2004, p. 20.

<sup>596</sup> Distinguiamos entre las diferentes maneras de ejercer el poder, desde el constitucionalismo medieval (en expresión del profesor McIlwain en RAMÓN DE GAMBOA, J. M. Op. cit. p. 124) foralismo de la Edad Moderna, absolutismo, parlamentarismo inglés, republicanismo, tiranía... Al fascismo le correspondería la categoría de tiranía.

<sup>597</sup> PAYNE, Stanley.G. Op. cit., p. 16.

<sup>598</sup> El librepensamiento, siguiendo el mensaje de la Ilustración, viene a significar en su esencia más profunda que no hay preguntas que no se puedan formular ni pensamientos que no puedan ser pensados. CRAVERI, Benedictta. Op. cit., p. 430.

<sup>599</sup> En el artículo 371 de la Constitución de Cádiz se recoge de forma rotunda: “Todos los españoles tienen libertad de escribir, imprimir y publicar sus ideas, políticas sin necesidad de licencia, revisión o aprobación alguna anterior a la publicación, baxo las restricciones y responsabilidad que establezcan las leyes”. Constitución política de la Monarquía española promulgada en Cádiz a 19 de marzo de 1812, Cádiz, Quórum editores, 2009, p. 104.

<sup>600</sup> EGIDO LEÓN, Angeles; NUÑEZ DIAZ-BALART, Mirta. (Coord). *El republicanismo español. Raíces históricas y perspectivas de futuro*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001.

El laicismo surge de la desacralización del espacio público, largo proceso que según Chartier tiene sus orígenes en el siglo XVIII<sup>601</sup>, pero no supone, como bien dice Voltaire ningún ataque a la religión de un país: “Por otra parte<sup>602</sup>, nunca hay que temer que un sentimiento filosófico pueda dañar a la religión de un país. Los misterios, aunque son contrarios a las demostraciones, serán siempre respetados por los filósofos cristianos que saben que los objetivos de la razón y de la fe son diferentes. Voltaire cree que los filósofos no han influido en la quiebra de la fe y mucho menos las clases populares<sup>603</sup>”.

Pero la forma que adopta lo sagrado en la sociedad tradicional es lo eclesiástico<sup>604</sup>, y al ser la Iglesia uno de los estamentos privilegiados del Antiguo Régimen se va a facilitar la vinculación entre religión y tradición, y anticlericalismo y revolución.

Cuando hablamos de religión nos referimos al monopolio de pensamiento del cristianismo<sup>605</sup>. Por ello afirma Marx<sup>606</sup> que “las ideas de libertad de conciencia y de libertad religiosa no hicieron más que proclamar el triunfo de la libre conciencia en el mundo ideológico”. Pero va más allá cuando afirma que “el comunismo<sup>607</sup> suprime las verdades eternas, deroga la religión o lo moral, en vez de darles una forma nueva”.

Si bien el socialismo suprime la religión instaurando un ateísmo racionalista sustituye la utopía evangélica por la sociedad comunista que ha de llegar un día, si bien, como dice Marx, la emancipación de las clases trabajadoras será la tarea de los trabajadores mismos, ya que la idea del comunismo es un compromiso que “sólo existe en común”, como un ideal del yo compartido<sup>608</sup>.

---

<sup>601</sup> Chartier ha estudiado el caso francés en profundidad y nos orienta en los indicadores de esta laicización. Menciona la disminución de las ordenaciones eclesiásticas, cambio social en el reclutamiento de los sacerdotes, deserción en masa de los burgueses de las cofradías de penitentes para unirse a las logias masónicas, retroceso y posterior desmoronamiento del libro de religión y triunfo de las obras de ciencias y artes, modificaciones de gestos religiosos en los testamentos, incremento de los nacimientos ilegítimos y, por tanto, de las relaciones sexuales extramatrimoniales, etc. Resumiendo, y en palabras de Chartier “se modifican a un tiempo la sensibilidad y la socialidad cristiana. CHARTIER, R. Op. cit., p. 116.

<sup>602</sup> VOLTAIRE. *Cartas filosóficas*. Madrid, Alba, 1998, p. 68.

<sup>603</sup> Voltaire expresa la idea con rotundidad: “El número de los que piensan es muy reducido y además no se preocupan de turbar al mundo. No fueron ni Montaigne, ni Locke, ni Bayle, ni Spinoza, ni Hobbes, ni lord Shaftesbury, ni Collins, ni Toland, etcétera, los que levantaron el estandarte de la discordia en su patria. La mayor parte de las veces fueron los teólogos que, deseando ser jefes de sectas, terminaron en jefes de partido”. VOLTAIRE. Op. cit., p. 69.

<sup>604</sup> Sobre el aspecto de la libertad de conciencia en la Edad Moderna sujeto a la foralidad vizcaína Ramón de Gamboa afirma: “En comparación con otras partes de la Península, esta Provincia era tierra de tolerancia según esto cualquier país libre de Inquisición lo sería. Por ello, la libertad de conciencia en Vizcaya debe considerarse en relación con las condiciones existentes bajo la Inquisición, pues si se considera en relación con los conceptos modernos, entonces la respuesta debe ser que no había libertad de conciencia tal y como la concebimos hoy día. RAMÓN DE GAMBOA, J. M. Op. cit., p. 186.

<sup>605</sup> Sin embargo Etienne Cabet escribió en 1848 en *La Fraternidad* el artículo “El comunismo es el cristianismo” donde el autor ensalza la labor del cristianismo en su lucha por la “Fraternidad de los hombres y de los pueblos”. CABET, E, *La Fraternidad* 17, 27 de febrero de 1848, unos días después de haberse fundado la República Comunista Icariana, en Nauwoo, y Nonés, de los Estados Unidos, el 5 de febrero de 1848.

<sup>606</sup> MARX, Karl. *El manifiesto comunista*. p. 50

<sup>607</sup> *Ibidem*, p. 50

<sup>608</sup> BALIBAR, Etienne, “El comunismo como compromiso, imaginación y política, en ZIZEK (ed.). *La idea de comunismo. The New York Conference* (2011), Madrid, Akal, 2014, p.28.

Pensar significa en el siglo XVIII sacralizar el espacio público para ejercer la crítica<sup>609</sup> y elaborar la opinión<sup>610</sup>, alejándose del dogma. Gianni Vattimo, sin embargo, reconoce el significado profundamente cristiano de la secularización: “El espacio laico del liberalismo moderno es más religioso de lo que el liberalismo mismo, y el pensamiento cristiano están dispuestos a reconocer”<sup>611</sup>.

El librepensamiento<sup>612</sup> fue y sigue siendo un elemento configurador de la república de hombres libres, así como el paso necesario para acceder a la acción política las mujeres. No hubiera habido sufragistas sin una generación anterior librepensadora alejada de confesionario.

Vamos a diferenciar dos niveles: En primer lugar la esfera pública burguesa que según Roger Chartier<sup>613</sup>, puede ser entendida como “la esfera de las personas privadas reunidas en un público”. Esta forma de reunión es nueva, ya no es la de la autoridad estatal o eclesiástica, ni tampoco esa manifestación de “le Monde”, en manos de la nobleza del siglo XVIII, tan bien estudiada por B. Craveri<sup>614</sup>. Surge, pues entre el poder y el ámbito de lo privado que incluye la intimidad de la vida familiar, la sociedad civil “fundada por el intercambio de mercaderías y de trabajo y el espacio dedicado al ejercicio crítico, al “razonamiento público”<sup>615</sup>”. Este nuevo espacio político de discusión y de crítica va a ser ejercido por los burgueses y no van a tener cabida en él las capas populares.

---

<sup>609</sup> La crítica se ha ejercido desde siempre.

<sup>610</sup> En los procesos de elaboración de la opinión en el marco intersubjetivo puede caerse en el dogmatismo doctrinal o en la demagogia, Séneca nos advierte de ello: “Busquemos qué es lo mejor, no lo más acostumbrado, y lo que nos ponga en posesión de una veracidad eterna, no lo que apruebe el vulgo, pésimo intérprete de la verdad. SENECA. Op. cit, p. 45. Julián Marías explica respecto a esto que “Séneca recoge la viejísima doctrina griega que distingue la “opinión” de la “verdad”, ya desde tiempos de Parménides, la primera no prueba nada sobre la segunda, porque proceden de fuentes totalmente distintas, y sólo la verdad puede dar cuenta de sí misma y de la opinión de los mortales, pero en modo alguno a la inversa”. Ibidem, p. 45. Debemos insistir que todo el racionalismo crítico en el espacio público, genera opinión a partir de la argumentación y la búsqueda de la verdad, si bien es cierto que la verdad no es alcanzada en la mayoría de las veces, por lo que el mundo político se va a asentar sobre la opinión crítica y racional que en ausencia de algo mejor, puede y debe ser base de la democracia y del buen gobierno.

<sup>611</sup> VATTIMO, G. Op.cit.

<sup>612</sup> Simone Weil indica que “sería completamente libre el hombre cuyas acciones procediesen, todas, de un juicio previo respecto al fin que se propone y al encadenamiento de los medios adecuados para conducir a este fin (...). Disponer de las propias acciones no significa en absoluto actuar arbitrariamente: las acciones arbitrarias no proceden de ningún juicio y no pueden, propiamente hablando, llamarse libres. Todo juicio se refiere a una situación objetiva y, por consiguiente, a un tejido de necesidades. En ningún caso el hombre vivo puede dejar de estar acorralado, por todas partes, por una necesidad absolutamente inflexible; pero como piensa, puede optar entre ceder ciegamente al agijón por el que aquella lo empuja desde el exterior, o bien conformarse a la representación interior que el se forja; en esto consiste la oposición entre servidumbre y libertad. WEIL, Simone. Op.cit.

<sup>613</sup> Chartier se refiere a las primeras configuraciones de esfera pública política burguesa como espacio de discusión y opinión en el siglo XVIII. CHARTIER, Roger. *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII*. Op. cit., p. 33.

<sup>614</sup> CRAVERI, Benedetta. *La cultura de la conversación*. Madrid, Siruela, 2003, pp. 13-20. Evoca con ello, “monde”, una realidad social delimitada, “en la cual una pequeña agrupación de privilegiados se afianza en un proyecto ético y estético estrictamente laico. (...) En el siglo XVIII el hombre, una vez liberado de la inquietud religiosa, se entrega confiado a su vocación puramente mundana.

<sup>615</sup> La gran explosión de la razón crítica en Bizkaia y Gipuzkoa ocurre en el siglo XIX al compás de los periódicos y revistas, así como manifestaciones de cultura popular como bertsolaritza, oktabilak,... “Argi dago XVIII. Mende bukaeran eta XIX. Mendean zehar iritzi publikoa indartu egin zela, aurrerantzean erakundetze politikoan eragina erakutsiz”. AGIRREAZKUENAGA, J. Op. cit., p. 35.



En segundo lugar<sup>616</sup> hallamos elementos entre el campesinado y los oficiales operarios y los obreros urbanos que nos permiten considerar un espacio público político vinculado al trabajo de las capas populares ya en el siglo XVIII. Chartier considera las grandes protestas antiseñoriales protagonizadas por los campesinos, y los enfrentamientos originados en los problemas de los talleres y los oficios como una nueva realidad que expresa la nueva representación que las capas sociales suburbanas se hacen del mundo social. Es obvio que representar, imaginar lo social y “politizar” la configuración de la sociedad son parte muy activa del pensamiento social<sup>617</sup>. Axel Honneth matiza que “para todas las clases de relaciones personales que se diferenciaban ya en el siglo XVIII, se van creando redes estables de prácticas dentro de las cuales los miembros de la sociedad pueden estar relativamente seguros de las expectativas de comportamiento recíprocamente previsibles<sup>618</sup>”.

Ejercer la crítica y manifestar la opinión públicamente exige un espacio secularizado, liberado de la obediencia del pensamiento al dogma católico, así como la laicización del espacio público. Surge, en palabras de R. Chartier “una manera inédita de pensar el vínculo comunitario y la existencia individual, que constituye quizás en su apartamiento de las formas heredadas, una “sensibilidad prerrevolucionaria”, en otras palabras, es la refundación de la política, el retorno de la sociedad civil y la reinauguración del espacio público desvinculado de las esferas del poder.

El mismo autor esclarece los niveles en que se opera esta transformación: “(...) el cambio<sup>619</sup> de actitudes no es siempre igual: se realiza más bien en la capital que en las provincias, es más precoz en la ciudad que en el campo, más sensible en los hombres que en las mujeres, más marcado en los artesanos, los marinos, los trabajadores de la tierra e incluso en los comerciantes, que en las élites tradicionales”.

Sin embargo esta nueva representación de lo político, que va a tener un efecto de circularidad<sup>620</sup> ya que todo cambio en una de las partes del sistema dinamiza transformaciones en otros extractos. A su vez van a propulsar acciones políticas coherentes con el nuevo pensamiento social: será el capítulo

---

<sup>616</sup> Según Chartier, las protestas antiseñoriales sucedieron a las grandes revueltas antifiscales y el refuerzo de las asociaciones obreras y las coaliciones de operarios ocupan el lugar de las sublevaciones urbanas. Las huelgas obreras y los conflictos entre patrones y trabajadores en el seno de los gremios organizaron la acción colectiva en defensa de los intereses compartidos. Op. cit. pp. 170-171.

<sup>617</sup> En este orden de cosas los fisiócratas dividieron la sociedad en tres clases: agricultores, propietarios y clase estéril. Para ellos solamente los agricultores generan riqueza, mientras que el mercantilismo insistía en la importancia de la riqueza mueble y el comercio.

<sup>618</sup> HONNETH, A. Op.cit., p. 175.

<sup>619</sup> CHARTIER, Roger. Op. cit., p. 112.

<sup>620</sup> C. Ginzburg propone y defiende el concepto de circularidad cultural, recíproca entre cultura subalterna y cultura hegemónica, y éste no niega la dicotomía cultural. Ginzburg lo ilustra con un ejemplo tomado de un trabajo de M. Batjin: “en el centro de la cultura reconstruida por Batjin hay que situar el carnaval: mito y rito en el que confluyen la exaltación de la fertilidad y la abundancia, la jocosa inversión de todos los valores y jerarquías, el sentido cósmico del fluir destructor y regenerador del tiempo. Según Batjin, esta visión del mundo, elaborada a lo largo de los siglos por la cultura popular, se contrapone expresamente, sobre todo en los países meridionales, al dogmatismo y la seriedad de la cultura de las clases dominantes”. GINZBURG, Carlo. *El queso y los gusanos*. Barcelona, Península, 2001, pp. 15.

de las conspiraciones carbonaristas<sup>621</sup>, revoluciones liberales y el socialismo utópico primero, y el auge de las representaciones socialistas después, formándose en el siglo XIX un sistema semiótico de lo político con líneas de continuidad con el XVIII y con otras totalmente innovadoras. Esta cosmogonía del ciudadano desde la conquista de la crítica y la opinión en el espacio público hasta el pensamiento antifascista puede ser concebido como un vasto complejo cultural, que siguiendo a Lotman, forman un proceso compuesto de subprocesos de diferentes velocidades, donde “las explosiones, en algunos estratos, pueden unirse a un desarrollo gradual en otros”, sin excluir su interacción<sup>622</sup>.

El tercer factor que queremos analizar en este capítulo, después de secularización, y crítica y opinión en el espacio público, se refiere a la educación.

Ello suponía, como hacía el miembro de la Real Academia de las Ciencias, el marqués de Condorcel, considerar la educación y la razón requisitos previos para participar de forma legítima en la esfera pública, o como remarcan Dena Goodman, Daniel Gordon y Gregory S. Brown el lugar preponderante del civismo en aquellos sitios donde se originaba la opinión pública, principalmente en los salones y en la República de las Letras<sup>623</sup>. Chenier opinaba algo similar cuando manifestaba que la población necesitaba pasar por “un periodo de aprendizaje de la razón”. François Xavier Lanthenas, doctor, filósofo y teórico de la instrucción pública, expresó un punto de vista similar afirmando que “para esquivar los inconvenientes que se pueden achacar a la libertad ilimitada de comunicar sus pensamientos, no hacen falta leyes, sino medidas para mejorar las costumbres y difundir la instrucción. El fomento de la prensa y los clubs políticos como vehículos para la instrucción pública van a ser un elemento constante en la conquista de la razón social por las clases populares hasta el último tercio del siglo XX, y si bien es verdad que en parte se basan en educar y fomentar el espíritu público<sup>624</sup> de la ciudadanía más que la opinión pública. En cierta forma la manifestación del espíritu público es más colectiva que la expresión de la opinión, de raíz más ilustrada en lo que a individualidad se refiere, si bien lo que es más relevante es si el espíritu público es capaz de limitar y criticar el poder del Estado, o al contrario, convertirse en cadena transmisora de su doctrina y propaganda. Walton mantiene la tesis de que los límites de la libertad de expresión,

---

<sup>621</sup> En España se formó una asociación carbonaria de carácter republicano en 1858, de manos de Ceferino Tresseria. Reorganizó en Madrid la primera “choza”. El carbonarismo nació en la Italia meridional entre 1807 y 1812 como una derivación de la masonería.

<sup>622</sup> LOTMAN, Yuri M. *Cultura y explosión*. Barcelona, Península, 1999, p. VII, prólogo de Jorge Lozano. En este aspecto hay que mencionar que creencia y anticlericalismo no fueron excluyentes.

<sup>623</sup> WALTON, Charles, op. cit. p. 33.

<sup>624</sup> Espíritu público y opinión pública no son sinónimos. Walton enmarca el espíritu público en una categoría puramente moral. Hace referencia a una disposición favorable al republicanismo y respetuosa con la autoridad republicana. Hasta qué punto puede mutarse este espíritu público hacia territorios de obediencia y adherencia al régimen vigente sin perder su raíz crítica es algo todavía poco estudiado. Ahora bien la libre expresión también está sujeta a lo que Espinoza llamó “convicción racional” y Kant “uso público de la razón privada”, lo que presupone estar libre de cualquier dependencia social, desear decir la verdad al poder y estar versado en el arte de “educar el alma”, es decir la opinión pública viene a ser la expresión de la razón crítica. *Ibidem*, p. 40.

libertad de imprenta, y por consiguiente, opinión pública, no están subordinados a los derechos sino que son algo determinante para su materialización. El fracaso de las antiguas instituciones y el mal funcionamiento de las nuevas exacerbaban las tensiones en el corazón de la libertad de expresión, entre la tolerancia con las opiniones contrarias y el castigo del libertinaje y entre “opinión pública como soberanía” y “opinión pública como objeto de control”.

Rousseau<sup>625</sup>, que es en cierta manera, el punto de partida para una nueva forma de entender y formar al hombre natural destaca que la educación nos viene de la naturaleza, de los hombres o de las cosas. El propósito de la educación es el mismo que se propone la naturaleza, formar un hombre libre<sup>626</sup>. Respecto a esto Rousseau<sup>627</sup> añade: “Toda nuestra sabiduría consiste en prejuicios serviles, todos nuestros usos no son otra cosa que sujeción, molestia y constricción. El hombre civilizado nace, vive y muere en la esclavitud: a su nacimiento se le cose en una envoltura, a su muerte se le mete en un <sup>628</sup>ataúd, mientras conserva la figura humana, vive encadenado por nuestras instituciones”. Están ya en estas líneas la clara vinculación entre educación y libertad. Es en esencia una idea ilustrada y de los socialistas utópicos, que mediante la crítica a la educación religiosa y a la estatal pretenden que las personas logren un pensamiento crítico para posibilitar la transformación social. El filósofo Eugenio Trias dice al respecto: “La religión será entonces entendida como ideología y falsa conciencia, forma opiácea de conducta sustitutiva de un mundo sin corazón, forma vicaria de felicidad, de “bonheur”, en un marco socioeconómico insatisfactorio e infeliz, cuya clave de sentido y cuya verdad debe buscarse y hallarse en la lucha de clases y en las relaciones de propiedad. Esto es en síntesis, la religión para Marx, Engels y sus seguidores”<sup>629</sup>.

Las clases populares debían compartir, según la educación libertaria propuesta por Mijail Bakunin, William Godwin, Proudhon, Stirner...” la gran tarea regeneradora y obsesiva de distinguir al

---

<sup>625</sup> Locke bajo presupuestos tradicionales escribió el libro “*Educación de los niños*” contra el que reaccionó Rousseau con “*Emilio o de La Educación*”.

<sup>626</sup> Ya René Descartes en el célebre “*Discurso del Método*” separa la teología o el conocimiento de Dios de sus razonamientos, abriendo la razón a un espacio no colonizado por el pensamiento religioso: “Pero habiendo aprendido, como cosa muy cierta, que el camino de la salvación está tan abierto a los ignorantes como para los doctos y que las verdades rebeladas, que allá conducen, están muy por encima de nuestra inteligencia, nunca me hubiera atrevido a someterlas a la flaqueza de mis razonamientos (...). DESCARTES, René. *El discurso del Método*. [www.librosmaravillosos.com](http://www.librosmaravillosos.com). Preparado por Patricia Barros. p. 5.

<sup>627</sup> ROUSSEAU, J. J. *Emilio o de La Educación*. Op. cit., p. 100.

<sup>628</sup> La Constitución francesa de 1793, o del año I sirvió de guía a los demócratas: Babeuf, Buonarroti, más tarde Louis Blanc, Barbès y Jaurès. Instauraba el sufragio universal masculino y el referéndum, reconocía, y esto era nuevo en el espacio político, ciertos derechos sociales: la sociedad debía proporcionar instrucción a todos y la sociedad debía proporcionar los medios de subsistencia a los miserables, ya procurándoles trabajo, ya distribuyendo socorros entre ellos. Jacques Godechot es claro cuando califica a la Constitución de la Convención como pionera de la democracia social. GODECHOT, Jacques. *Las revoluciones (1770-1799)*, Barcelona, Labor, 1981.

<sup>629</sup> TRIAS, Eugenio, *Pensar la religión*, Barcelona, Destino, 2001, p.75.

Capital, al Gobierno, a la Iglesia y a la Ignorancia como las cuatro cabezas del monstruo que debían enfrentar, y finalmente suprimir, los oprimidos”<sup>630</sup>.

La guerra contra el oscurantismo y el posicionamiento a favor de una concepción racionalista de la educación incluía la promoción de toda liberación de cualquier forma de opresión. Karl Marx en el *Manifiesto Comunista*<sup>631</sup> también plantea esta cuestión aunque muy brevemente: “¿Acaso vuestra educación no está también influida por la sociedad? ¿No está también influida por las condiciones sociales en que se desarrolla, por la intromisión, más o menos directa, de la sociedad a través de la escuela, etc.? No son los comunistas los que se inventan esa intromisión de la sociedad en la educación; lo que hacen es modificar el carácter clasista que tiene actualmente y sustraerla de la influencia de la clase dominante”.

Proudhon<sup>632</sup> denuncia la falta de instrucción necesaria de los trabajadores fabriles y rurales para la realización de sus trabajos o mínimo rudimentos de lectura y escritura. Las clases dominadas se encuentran en un letargo de ignorancia, atraso y pobreza endémica por lo que otorgó a la educación un papel liberador de tales condiciones<sup>633</sup>.

Pero el liberalismo también reconocía la responsabilidad del estado en la instrucción de sus ciudadanos. La Constitución de 1812<sup>634</sup> en el artículo 366 disponía: “En todos los pueblos de la Monarquía se establecerán escuelas de primeras letras, en las que se enseñará a los niños a leer, escribir y contar, y el catecismo de la religión católica, que comprenderá también una breve exposición de las obligaciones civiles”<sup>635</sup>.

---

<sup>630</sup> BARRANCOS, Dora. *Anarquismo, Educación y Costumbres en la Argentina de principios de siglo*. Buenos Aires. Ed. Contrapunto, 1990, p. 12, en ACRI, Martín Alberto; CÁCEREZ, María del Carmen. *La educación libertaria en la Argentina y en México (1861-1945)*. Buenos Aires, Tupac Ediciones, 2011, p. 39.

<sup>631</sup> MARX, Karl. *El Manifiesto Comunista*. Op. cit., p. 47.

<sup>632</sup> ACRI, Martín Alberto; CÁCEREZ, María del Carmen. Op. cit., p. 45.

<sup>633</sup> Este pensamiento va a ser una constante de la razón social contemporánea. Indalecio Prieto el 1 de mayo de 1936 decía: “(...) porque el hombre no lo es completo cuando no ha llegado a refinar su espíritu por los métodos excelsos de la educación. Cuando no existen las posibilidades de educarse, de levantar dentro de la masa corpórea la estatua magnífica de un espíritu cultivado, no se es hombre, y muchos menos se puede ser ciudadano”. “España, eso por hacer” discurso pronunciado durante la conmemoración del 1 de mayo de 1936 en Cuenca por Indalecio Prieto en “*Las voces de la democracia. Así hablan los grandes políticos*, n° 8. El Mundo, 2008.

<sup>634</sup> Constitución política de la Monarquía española promulgada en Cádiz a 19 de marzo de 1812, Cádiz, Quorum Editores, 2009, p. 103.

<sup>635</sup> Tampoco coincide la tendencia liberal con la Ilustración, simple y llanamente, por ejemplo, mientras que la nobleza rural vasca compartía lecturas y espíritu ilustrado sus intereses económicos les movilizaron hacia la defensa del capitalismo que aceptaba la zona foral como área de librecomercio mientras que el liberalismo económico del liberalismo español defenderá mover las fronteras a la costa y los Pirineos, si bien el liberalismo fuerista tampoco admite esta medida. Pero lo que no va a incorporarse es la idea moderna de la infancia fundamentada en el principio ya presentado por J. J. Rousseau en El Emilio: “La infancia tiene su propia manera de ver, pensar y sentir, y nada es más necio que intentar sustituirla por la nuestra”. Si los niños no eran adultos en miniatura, ya no era preciso darles empleo lo antes posible, cosa que no ocurrió en Europa hasta finales del siglo XIX en Gran Bretaña y ya entrado el siglo XX en el resto.

En el artículo 367<sup>636</sup> se hace referencia a la educación media y superior: “Asimismo se arreglará y creará el número competente de universidades y de otros establecimiento de instrucción, que se juzguen convenientes para la enseñanza de todas las ciencias, literatura y bellas artes”.

Tras la ruptura de la sociedad estamental el llamado Tercer Estado conocerá una evolución compleja, porque si bien el pensamiento socialista va a afrontar el análisis desde la dicotomía de explotadores y explotados, burgueses y proletarios, la realidad se rebela mucho más complicada. Si analizamos los niveles sociales y profesionales contamos con una alta graduación de estatus sociales y económicos<sup>637</sup>. Es interesante mencionarlos porque de los niveles intermedios e instruidos, de esa mesocracia, sobre todo urbana, va a arrancar un republicanismo neojacobino, primero, y democrático después, que tras el apogeo en el Sexenio Democrático (1868-1874) va a tener continuidad intelectual (Institución Libre de Enseñanza, Escuela Moderna ...) y política hasta la actualidad<sup>638</sup>. Se trata del republicanismo y del liberalismo democrático, culturas ambas del espectro antifascista posterior.

Hallamos, pues, en la democracia política y social el punto de unión de las culturas políticas antifascistas<sup>639</sup>. Esta idea de democracia social ya ideada y presente en la Constitución francesa de 1793 va a ser el centro de gravedad de toda la imaginación social del siglo XIX y siglo XX, lo que no significa que pertenezcan a comunidades ideológicas semejantes.

La primera gran vía vertebradora de las nuevas ideas del ciudadano y los Derechos del hombre, que resumimos en el ideario “Liberté, égalité fraternité” va a ser el liberalismo. Concebimos el liberalismo como ese gran artefacto que aspiraba a ordenar un nuevo mundo público de valores desde el poder político (poder ejecutivo, poder legislativo, poder judicial). Pero no era, ni mucho menos, monolítico. El mundo social, amplio y diverso, va a ir reordenándose en el nuevo espacio pos-estamental, así lo harán la gran burguesía de negociantes, los letrados, pequeños comerciantes, artesanos, militares oficiales, tropa, trabajadores agrícolas, catedráticos, etc. Y en este nuevo mundo la instrucción va a jugar un papel muy relevante.

Se ve al Estado como configurador de un modelo de organización social que presta determinados servicios públicos de interés general: obras públicas, correos, telégrafos, educación y asistencia

---

<sup>636</sup> *Ibidem*, pp. 103-104.

<sup>637</sup> Es mencionable en este lugar el poder de unas élites de clase media acomodada profesional de carácter muy distinto a la nobleza cortesana, si bien en el caso de Bizkaia y Gipuzkoa son las élites burguesas dedicadas al comercio las que poseen un poder en auge frente a la aristocracia rural en claro retroceso. La gobernabilidad del mundo posrevolucionario constitucional en España va a depender de estas clases, de las que la casta militar ocupa un lugar más preponderante que en el resto de regímenes constitucionales liberales europeos.

<sup>638</sup> ROMERA NIELFA, Juan Karlos. “Los orígenes culturales del republicanismo español”, en CABRERO BLANCO, Claudia; BAS COSTALES, Xuan F.; RODRIGUEZ INFIESTA, Victor; SANCHEZ COLLANTES, Sergio (Coordinadores), *La escarapela tricolor. El republicanismo en la España contemporánea*, KRK Ediciones, Universidad de Oviedo, 2008.

<sup>639</sup> Este enfoque sociocultural nos acerca al término de “civilización” en la línea argumentativa que Jose M<sup>a</sup> Jover Zamora utilizó, donde el concepto de “conciencia histórica” se vuelve nuclear. Ahora bien, por temática y valor explicativo ambos conceptos no coinciden con nuestra línea argumental.

social<sup>640</sup>. En estos dos últimos va a rivalizar con la Iglesia, dispensadora tradicional de la instrucción y la caridad<sup>641</sup>.

La intervención del Estado liberal en la instrucción pública y en la beneficencia va a ser una fuente de conflictos permanente entre éste y la Iglesia. A veces, las partes más radicalizadas de este mundo democrático y social concluirán en un extremado anticlericalismo y fervientes defensores del intervencionismo estatal.

En el imaginario antifascista todo esto está en constante ebullición, si bien las formas de manifestación varían según los tiempos.

Continuando con el hilo argumental parece claro que leer y escribir va a ser parte de la educación política que los nuevos tiempos exigen. Se concibe la enseñanza como labor del Estado, si bien se reconoce una total libertad a la que se imparte con carácter privado.

Pero no sólo es cuestión de propiedad. Había clara conciencia de lo que la enseñanza suponía en la elaboración de pensamiento<sup>642</sup>, tanto en su orientación pública como privada. La lucha se va a establecer entre el dogma católico<sup>643</sup> y el librepensamiento laico. Y este último iba a optar por despegarse de la enseñanza de las disciplinas filosóficas desplazando su interés hacia el magisterio de las ciencias físico-matemáticas. Esta opción por lo empírico denota un interés pragmático por la tecnología y la ciencia, más acorde con el pensamiento liberal y la idea que mantenía sobre la economía y gestión de las cosas del mundo. Lo físico se antepone al alma. El pensamiento científico renovado por las doctrinas lamarckistas y darwinistas evolucionará hacia un positivismo<sup>644</sup> de corte materialista que inaugurará el siglo XX. Chartier nos anunciaba el arrinconamiento de la teología en el siglo XVIII. Ahora se remata el pensamiento filosófico clásico relegándolo a escuelas especiales ajenas por completo a la universidad.

Con el Concordato de 1851 se sella la alianza entre el moderantismo<sup>645</sup>, las clases medias y altas beneficiarias del nuevo orden liberal y la Iglesia Católica. Con ello, según Antonio Viñao, “se abría la puerta a la posterior expansión de las órdenes, congregaciones religiosas dedicadas a la

---

<sup>640</sup> ARTOLA, Miguel. *Historia de España 5: La burguesía revolucionaria (1808-1874)*. Madrid, Alianza Editorial, 1990, p. 251.

<sup>641</sup> Y además de la censura, sólida función contra la “irreligión” de los libros.

<sup>642</sup> En la época absolutista se insiste en el carácter disuasorio que la amenaza supone, pero los liberales hacen desaparecer el castigo de los azotes “como contrario al pudor, a la decencia y a la dignidad de los que son o nacen y se educan para ser hombres libres y ciudadanos de la noble y heroica nación española”. Reglamento dictado el 9 de septiembre de 1837, en el desarrollo de la ley de bases.

<sup>643</sup> El vicario general de las Escuelas Pías insistirá en 1826 en una exposición al rey, en la conveniencia de un método de educación monárquico-religioso “para contrarrestar y extinguir el germen revolucionario que tantos daños había causado a la nación”. ARTOLA, M. Op. cit., p. 252. El triunfo de los moderados reconoció una importancia creciente a las enseñanzas de carácter religioso. Donde la ley de 1821 decía “moral y derecho natural” de clara evocación rousseauiana, los planes moderados introducen el catecismo, que completan con la enseñanza de la historia sagrada. El Concordato de 1851 y la Ley de Asociaciones de 1887 aumentarán la influencia católica en la educación.

<sup>644</sup> En 1875 se celebró el debate sobre el positivismo en el Ateneo de Madrid.

<sup>645</sup> VIÑAO, Antonio. *Escuela para todos. Educación y modernidad en la España del siglo XX*. Madrid, Marcial Pons Ediciones, 2004, pp. 16-17.

enseñanza, que tendría lugar en la segunda mitad del siglo XIX y el primer tercio del XX, como a algunos de los conflictos político-educativos más importantes de esos mismos años”. El autor antes citado menciona tres conflictos, que van a permanecer crónicos y sin resolver hasta la actualidad.

Se refiere al primero de estos conflictos como el deseo de la Iglesia de controlar la enseñanza en sus contenidos. En esta causa está el origen de la primera y segunda “cuestión universitaria”, provocadas en 1867-1868<sup>646</sup> y 1875-1876 por el ministro neocatólico Marqués de Orovio, al expedientar y expulsar de la enseñanza a destacados profesores universitarios y de segunda enseñanza por atacar en sus explicaciones o libros, directa o indirectamente la monarquía constitucional, el dogma católico o la “sana moral”.

Este primer conflicto tiene mucho que ver con una especie de “caciquismo didáctico” que atenta impunemente contra la libertad de pensamiento, la libertad de cátedra y la libertad de expresión.

En segundo lugar, Antonio Viñao<sup>647</sup> destaca el conflicto que supone el control estatal sobre la enseñanza privada y, más específicamente, los colegios de las órdenes y congregaciones religiosas, o sea, los requisitos a exigir a los mismos y la validez oficial de los estudios en ellos cursados.

Por último hace aparecer un problema hasta hoy no resuelto: la obligatoriedad o no, y características de la enseñanza de la religión católica<sup>648</sup>.

En este contexto de conflicto entre Iglesia Católica y Estado Liberal como bien dice Nigel Townson<sup>649</sup> “los republicanos representaban un contrapeso a la influencia de la Iglesia católica y, de ese modo, hicieron progresar la transformación de las mentalidades de la sociedad española de los siglos XIX y XX”. Así lo indican testimonios de la Ilustración primerorepublicana, como el de Machado Núñez, abuelo de Antonio Machado: “El fanatismo y la ignorancia que viven del error y de las preocupaciones no pueden ver impasibles a la Ciencia demostrar que nada hay sobrenatural y milagroso, que todo resulta de leyes inmutables, armónicas y causales del Universo”, o el del diplomático norteamericano John Hay sobre la Revolución de 1.868: “La revolución ha liberado el pensamiento de la gente hasta un punto que no habría parecido posible hace algunos años” y estima que, si las libertades actuales se pueden mantener un poco más tiempo, “llegará la sacudida de la sana controversia y España volverá a renacer”. Es cierto que la nefasta influencia de la Iglesia se percibe todavía por doquier, que las viejas supersticiones se ciernen sobre el país como “una niebla

---

<sup>646</sup> En 1866 el Gobierno manda cerrar las cátedras del Ateneo madrileño.

<sup>647</sup> Antonio Viñao es catedrático de Teoría e Historia de la Educación de la Universidad de Murcia (Dato del año 2004)

<sup>648</sup> En el verano de 1885 el Gobierno, con el ministro Alejandro Pidal al frente del Ministerio de Fomento, aprobó un real decreto sobre las condiciones mínimas que debían reunir los colegios privados para recibir el título de “asimilados”, es decir, el reconocimiento oficial. HISTORIA 16 y FUSELL, Javier. *Manual de Historia de España. Vol. 5: siglo XIX*. MONTERO, Feliciano. Tercera parte: La Restauración, p. 355.

<sup>649</sup> EGIDO LEON, Angeles; NUÑEZ DIAZ-BALART (Eds). *El republicanismo español*. Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2001, p. 16.

de malaria”, que el poder de la tradición sigue “acogotando el intelecto español con manos de hierro”, que el pueblo todavía desconoce el concepto de civismo (...) <sup>650</sup>.

El republicanismo laico y democrático se va a enfrentar al confesionalismo del Estado para crear una educación pública y gratuita.

Desde otros puntos de vista se va a criticar la alfabetización y la educación estatal por no ser acordes con una educación libre. Así lo interpreta el pensamiento libertario. Stirner considera que “la educación y los sistemas educativos tienden a desarrollar una escuela como espacio” de aprendizaje de sumisión, una primera institución que prepara para la Iglesia, el Estado, el partido <sup>651</sup>, etc. Stirner cree, que la escuela en vez de civilizar e instruir debe favorecer la creatividad de las personas de espíritus libres y creativos <sup>652</sup>.

Antonio Viñao sitúa esta postura en “la de los liberales radicales o puros, partidarios de la libertad de enseñanza a ultranza y junto con el incipiente movimiento anarquista, de la supresión a corto o medio plazo de la enseñanza estatal. Además distingue dos posturas más: la de los liberales moderados, defensores de la intervención estatal en la enseñanza por razones pragmáticas y de utilidad pública, y la de la Iglesia católica <sup>653</sup> que, considerándose por designio divino en posesión de la verdad, propugnaba por un lado la no injerencia estatal o pública en la enseñanza y, por otro, el sometimiento de toda enseñanza a su control e inspección y la prohibición de aquellas explicaciones o textos que se opusieran a sus principios, ideas, doctrinas o normas” <sup>654</sup>.

Hasta aquí hemos configurado la educación desde tres grandes tendencias pero unificadas por la idea de que la educación incide sobre la transformación social. Marx, sin embargo rechaza la visión del cambio social como algo que depende de cambios previos en la conciencia. Marx en *La ideología alemana* afirma que las ideas se forman a partir de la práctica material y que los productos de la conciencia sólo pueden cambiar con el derrocamiento práctico de las relaciones sociales reales. Este ataque materialista al idealismo histórico se vería matizado después.

---

<sup>650</sup> GIBSON, Ian, *Ligero de Equipaje. La vida de Antonio Machado*, Madrid, Punto de Lectura, 2007, pp.36-37.

<sup>651</sup> CUEVAS NOA, Francisco J. *Anarquismo y educación*. Madrid, Ed. Anselmo Lorenzo, 2003, p. 89 en ACRI, Martín Alberto; CÁCEREZ, María del Carmen. Op. cit., p. 44.

<sup>652</sup> Al igual que Stirner, Nietzsche y Weber criticaron la estrecha relación de la enseñanza superior con el adiestramiento de personal para el Estado, su burocracia civil y militar. SHARP, Rachel. *Conocimiento, ideología y política educativa*. Madrid, Akal, 1988, p. 27.

<sup>653</sup> Sandie Holguin enfoca la cuestión desde el freno que supuso para la modernización, la identidad liberal y la presencia de España como potencia internacional: “Según los liberales, si España quería competir en el mercado internacional, necesitaba una mano de obra que supiera leer y escribir. Pero la Iglesia católica, sólidamente asentada en el país, rechazó muchos de los intentos de modernización (del país), viendo en el liberalismo una obra diabólica y echándole la culpa de la decadencia del país”. HOLGUIN, Sandie. *República de ciudadanos*. Barcelona, Crítica, 2003, p. 21.

<sup>654</sup> VIÑAO, Antonio. Op. cit. p. 17. Stirner en su clásico escrito “El falso principio de nuestra educación” se opone a la dos escuelas pedagógicas de su época, la realista y la humanista y aboga por una educación como nutrición del espíritu, como modo de personalización del saber y como medio para la formación del carácter.



En su obra *El Capital* ya no considera a las ideas ilusorias, porque se refieren a algo de la realidad, aunque a algo refractado y transfigurado en la conciencia<sup>655</sup>.

Desde este punto la educación no tendría sentido más que tras un cambio en las relaciones reales de producción, tal vez sea ésta la causa del poco desarrollo de las propuestas educativas socialistas y comunistas anteriores a la toma del poder.

Lo que nos planteamos no es solamente la necesidad que tenía el obrero de alfabetización<sup>656</sup> para poder responder mejor al mercado laboral y las nuevas exigencias del aparato productivo<sup>657</sup> sino el nacimiento de una nueva cultura crítica que exigía la comprensión de ideas y teorías y el cambio de actitudes ante ideas agresivas o perniciosas a su causa. Saber leer y escribir, o siquiera comprender la prensa obrera leída por los compañeros, iba a suponer una ventaja competitiva en el espacio político. En el siglo XIX las ideas van a encontrar en los partidos<sup>658</sup> su cauce de expresión y ejecución. Formas más toscas y primitivas de lucha<sup>659</sup> van a quedar poco a poco a un lado para encarar la lucha electoral, el mitin, el parlamentarismo, la representación municipal y, por supuesto, el sufragio universal. Si el siglo XVIII supuso el auge de la cultura de la conversación<sup>660</sup> en el ámbito de la nobleza, el XIX va a ser el esplendor de la cultura de la crítica y de la creatividad social de las clases populares, y la educación va a ser un requisito importante. José M<sup>a</sup> Benegas insiste en la idea de que obreros y jornaleros creían que la autoeducación era el camino para la emancipación<sup>661</sup>. En este sentido José M<sup>a</sup> Jover siempre ligó cultura con moralidad y ambas con el liberalismo<sup>662</sup>.

Rastreando la idea de educación nos vemos enfrentados a romper la línea interpretativa que vincula proletariado y marginalidad. El acceso al espacio desacralizado exigió un esfuerzo crítico importante y como todo proceso crítico-racional era respaldado por una pedagogía. La capacidad de leer no era indispensable para entablar contacto con el debate y las ideas innovadoras, pero indudablemente resultaba de ayuda. La prensa proporcionó un medio de difusión autónomo y de

---

<sup>655</sup> *Ibidem*, p. 87.

<sup>656</sup> Los índices de alfabetización de Vizcaya superaron largamente la media española. Más en Bilbao donde desde la década de 1840 el municipio sostuvo las escuelas primarias gratuitas para pobres a que le obligaba la legalidad. RUZAFÁ, R. Op. cit., p. 98.

<sup>657</sup> No faltan quienes esgrimen que los conocimientos profesionales básicos podrán aprenderse por observación u oralmente y con la práctica que daba la experiencia. Esta interpretación no ve una relación directa entre alfabetización y desarrollo económico.

<sup>658</sup> Contra la creencia de que los partidos republicanos socialistas y anarquistas practicaban un proselitismo dogmático y una obediencia ciega nos encontramos con una realidad totalmente distinta. El asociacionismo de la mesocracia urbana republicana cultivó el debate y la conversación con un nivel de preparación política y cultural elevado. Los círculos socialistas y bakunistas, tenían en la alfabetización elemental y también en el aprendizaje político puestas todas sus fuerzas, y de ello es señal los ateneos, casas del pueblo, comités, asambleas, juntas, campañas, mitings, etc.

<sup>659</sup> El luddismo, la acción directa, el sabotaje, la intimidación, e incluso, a gran escala, el insurreccionalismo, si bien no desaparecen del todo, van a ceder en importancia a las luchas obreras, la prensa, el asociacionismo ideológico, etc.

<sup>660</sup> CRAVERI, B. Op. cit.

<sup>661</sup> BENEGAS, José M<sup>a</sup>, *La razón socialista*, Barcelona, Planeta, 1990, p.17.

<sup>662</sup> HERNANDEZ SANDOICA, Elena, “José M<sup>a</sup> Jover Zamora. In memoriam”, en *Rev. Ayer* n<sup>o</sup> 68, p.14.

vital importancia, un medio de comunicación de masas en una época carente de otros medios fiables de comunicación general<sup>663</sup>.

En la medida que ésta se vitalizaba iban apareciendo capacidades para asimilar un mundo intelectual de interpretación del pasado y del presente, de representación del futuro<sup>664</sup>, de dar significado a la acción e ir construyendo un cuerpo identitario en torno al concepto de trabajador<sup>665</sup>. En toda esta amplia metodología obrera está la intención, no sólo de transmitir la realidad social que se padece y sufre sino crear una cultura para la transformación de esa realidad que esclaviza, y crear los medios pertinentes para desarrollar objetivos y perdurar en la lucha.

Desde este punto de vista poco tiene que ver la instrucción<sup>666</sup> y la educación de las masas con el afán de movilidad social o esa interpretación ramplona, vulgar y falta de altura, que reduce el Movimiento Obrero a un esfuerzo por ser saciado, porque en la larga gestación de la razón social se intuye lo que, Gustavo Martín Garzo expresa de manera inequívoca: “Los bienes no son la vida. Nos devuelven al mundo del primer día. Son lo que aún es nuestro, lo que nadie nos puede quitar”, lo que por otra parte, engarza con todo el pensamiento iusnaturalista<sup>667</sup> que constituye la sociedad civil precisamente para guardar la libertad original del hombre. Así la educación se adentra en la vía de recuperar el derecho civil que no es otro que el derecho natural regulado mediante el contrato social, y lo que hace mediante la elaboración de un discurso racional, donde el destino, la magia y el azar desaparecen como ese lado oscuro<sup>668</sup> que convierte a la esperanza en un “Esperando a Godott” absurdo. El empoderamiento de la razón social enarbola el poder de la idea, a veces de la Idea, y su trazado en el discurso es lineal. Pero el conocimiento intelectual, a pesar de ser una función privilegiada no abarca todas las formas de conocer el mundo. María Zambrano habla de otras formas de contacto, de relaciones que no son conocimiento intelectual ni quizás puedan serlo nunca: “Y es la intimidad con todas las cosas, con las de todos los días, que no basta que sean de todos los días para tener de ellas intimidad. Parece que hay una realidad que antecede al pensamiento que la

---

<sup>663</sup> MUNCK, T. Op. cit. p.9.

<sup>664</sup> Se trata de la facultad de prever que hace presente el futuro.

<sup>665</sup> Es decir, el esquema de trabajador que solamente puede existir en la mente pensante, y en esta imagen sintética o esquema están contenidas todas las condiciones de posibilidad de toda experiencia, en este caso, del trabajo. ARENDT, H. Op. cit. pp. 143-153.

<sup>666</sup> La instrucción era vista en Bizkaia por el periódico Bizkaitarra en 1894 así: “Y nadie podrá desconocer la importancia de este asunto: porque viene a ser cosa principalísima el saber leer y escribir, ya sea para guiarnos a nuestro fin último, instruyéndonos en las verdades religiosas y morales, ya para el trato y las relaciones inherentes a la vida social, ya para legar a nuestros descendientes la noticia de nuestros hechos y la definición de nuestros derechos. “La escuela en Bizkaya”. Bizkaitarra, 29-6-1894, p. 2.

<sup>667</sup> Es verdad “que la gran tradición iusnaturalista se ha concebido siempre como lucha de la razón contra la violencia arbitraria (...). Pero es igualmente verdad que el iusnaturalismo también se ha pensado y practicado como una manera de legitimar un cierto uso “razonable de la fuerza, como la autorización, por ejemplo, a revelarse frente al tirano”. VATTIMO, G. Op.cit., p.145.

<sup>668</sup> La Ilustración obrera, como la Ilustración, es una vía a la razón, y en esencia, declara la guerra al encanto y al hechizo, al dogma, a la doctrina y a la creencia. Abre una vía a la reflexión, y por ello a la incertidumbre del futuro contingente. Gustavo Martín Garzo es escritor. Su último libro publicado hasta la fecha es “Y que se duerma el mar”. Lumen.

conoce, como la intimidad, la sutileza<sup>669</sup>, las razones del corazón<sup>670</sup> y las cosas profundas del alma, esto es, una forma distinta de acercarse a las cosas<sup>671</sup>, “lo que es contrario a la extrañeza<sup>672</sup>, lo que nos permite orientarnos, y tener como una especie de instinto, un sentido para penetrar en cada cosa según su especie y modo de ser<sup>673</sup>”.

El análisis profundo de la conciencia pública tiene que separar con rigor los hechos de las expectativas, incluyendo a ambos, de la misma manera que debemos diferenciar el discurso de los presaberes, y posicionarlos en viva dialéctica porque esta relación entre la fuerza centrífuga del discurso y la centrípeta que rehúye el cambio, marca la dirección de la acción social asumida por el sujeto, en otras palabras, entre la objetivación del mundo y la subjetivación del significado<sup>674</sup> que adquiere en el individuo. Se crea el pensamiento social, en el espacio público de la intersubjetividad donde la comunicación y publicidad retan al pensamiento establecido, y lo hacen de forma ininterrumpida. Entre la objetivación del discurso y la subjetividad del espacio interno se halla el sentido común. Kant en la *Crítica del Juicio* lo define con absoluta resolución: “Por “sensus communis” ha de entenderse la idea de un sentido “que es común a todos”, es decir, de una facultad de juzgar que, en su reflexión, tiene en cuenta por el pensamiento (“a priori”) el modo de representación de los demás para atener su juicio, por decirlo así, a la razón total humana”<sup>675</sup>. Cuanto mayor sea el abanico de hombres y mujeres con los que uno se pueda comunicar, tanto mayor será el valor del objeto. En este sentido la enorme amplitud del Movimiento Obrero supuso el despliegue de una mentalidad amplia en constante expansión, lo que vinculaba a sus miembros mediante el discurso, sí, pero también mediante el “sensus communis”, válido para los que son miembros del ámbito público en el que aparecen los objetos del juicio.

Pero la educación en sentido estricto del proletariado no solamente se limitaba a su instrucción cognitiva, al desarrollo de su capacidad de enjuiciar a partir del sentido comunitario, sino también a la preparación para imaginar lo ya visto y producir la imagen de lo que nunca ha visto. A través de la imaginación, raíz común de la sensibilidad y el conocimiento y al suministrar a un concepto su

---

<sup>669</sup> La sutileza es muy aguda y penetrante, y a la vez, carente de profundidad y exactitud.

<sup>670</sup> Kant estima que los sentimientos y las emociones tienen valor “sólo en la medida en que “pueden ser generalmente comunicados (...). La comunicación depende evidentemente de la mentalidad amplia, se puede comunicar sólo si se es capaz de pensar desde el punto de vista del otro”. ARENDT, H. Op. cit., p. 136.

<sup>671</sup> Podría tener equivalente en el juicio kantiano del que el autor dice: “La validez de estos juicios nunca es la validez de las proposiciones científicas o cognitivas, que no son juicios propiamente dichos”. ARENDT, H. Op. cit., p. 133.

<sup>672</sup> La lucha por anular lo extraño, por ampliar “eso” que precede al conocimiento, puede orientarse a través de la creación de analogías, antonimias, hipérboles (...), menciones, aproximaciones, registros, es decir contar y contarse en las fronteras del discurso.

<sup>673</sup> ZAMBRANO, M. Op. cit, pp. 161-163.

<sup>674</sup> Dentro de esta subjetivación tienen cabida la ilusión, la expectativa, el anhelo, el sueño, la utopía, el deseo, el miedo, el objetivo personal, la pérdida, esto es, todo lo que adquiere pulso y sentido en el espacio interior.

<sup>675</sup> Kant, I. *Crítica del Juicio*. ARENDT, H. Op. cit., p. 131.

propia imagen, en nuestro estudio de carácter público, se produce la síntesis. Cuando se llega a ella la cultura política ya tiene un núcleo reconocido.

Los nuevos niveles de organización exigían competencias a la persona que en el Antiguo Régimen no eran necesarias<sup>676</sup>. Al convertirse el súbdito en ciudadano, se convertía éste en sujeto de derecho y de obligaciones, sin duda. Ortega y Gasset<sup>677</sup> lo enfoca de una manera muy clara: para que la norma vigente, es decir, el derecho exista es preciso: primero, que algunos hombres, especialmente inspirados, descubran ciertas ideas o principios de derecho. Segundo, la propaganda y expansión de esas ideas de derecho sobre la colectividad en cuestión y por último, que esa expansión llegue de tal modo a ser predominante, que aquellas ideas de derecho se consoliden en forma de “opinión pública”.

Merece la pena detenerse ante un concepto de tan elevada importancia como es el de opinión pública. Su plasmación en el espacio público sucedió en el siglo XVIII donde ya se es consciente de su enorme importancia. Necker, ministro de Francia en la monarquía de Luis XVI observa que “la opinión pública es más fuerte y más iluminada que la ley<sup>678</sup>; más fuerte porque está presente en todas partes, porque ejerce su poder dentro de la sociedad e incluso en el seno de las familias; más iluminada porque, mientras que la ley<sup>679</sup> puede ser obra de un solo hombre no inmune a los errores, ella es resultado del pensamiento de las naciones y de los siglos”<sup>680</sup>. Necker manifestaba en el mismo sentido: “Desde que la opinión pública se ha convertido en reina del mundo, hay que fijarse mucho más en todas sus palabras: éstas se vuelven acciones e incluso ocupan el lugar y la fuerza de las leyes”. Lo que va a ocurrir en el siglo XIX va a ser un encarrilamiento de la opinión pública, y la opinión política, en particular, hacia los partidos políticos, intentándose una correlación entre opinión política, idea política y ley<sup>681</sup>, bajo los nuevos órdenes constitucionales liberales. El espacio

---

<sup>676</sup> Como afirma Rafael Ruzafa el liberalismo insistió mucho en la función de la escolarización como fuente de abastecimiento para las nuevas burocracias y para la integración nacional. El republicanismo krausista también destacaba el papel fundamental que la educación del individuo jugaba “en el conocimiento de sí mismo y su situación en el mundo y, por lo tanto, en la regeneración del país”. RUZAFÁ, R. Op. cit., pp. 97-98.

<sup>677</sup> ORTEGA Y GASSET. *La rebelión de las masas*. Ortega es elitista en cuanto a la fuente de derecho se refiere. Relega la voluntad de desear, de idear una nueva situación, una aspiración, una exigencia al poder a la inspiración de unos pocos. En las sociedades contemporáneas, pero también en las del Antiguo Régimen, es el deseo de cambio, la rebelión ante la situación inaceptable, ante la negación del derecho que se cree tener el verdadero motor de la labor legislativa, es decir, la demanda social, sin minusvalorar la aportación intelectual de los filósofos y otras élites de pensamiento.

<sup>678</sup> Posada Herrera diputado por Oviedo afirmó: “Yo creo que la suerte del país no pende ni puede pender de una o más personas que se pongan a intrigar en los salones de palacio: la suerte de la patria está en la imprenta. La suerte de la patria está en la discusión de las ideas. (...) Los partidos (con principios claros) no temen su muerte porque tendrán electores que los traigan a representar la opinión pública (...). Diario de Sesiones del Congreso, 8-11-1843 en BURDIEL. Op. cit, p. 138.

<sup>679</sup> Se refiere al Antiguo Régimen, anterior a la separación de poderes, donde la ley era dictada por el rey o sancionada por éste sin ninguna labor representativa, ni mucho menos votada en Cortes constitucionales. Las Cortes del Antiguo Régimen eran estamentales por lo que la ley no era un producto de la voluntad popular, ni siquiera censitaria.

<sup>680</sup> CRAVERI, Benedetta, op. cit., p. 431.

<sup>681</sup> El acercamiento entre Derecho y opinión pública es considerado por Ortega al afirmar que el auténtico poder de poderes o poder soberano de la sociedad es el poder social, pues es el que crea y recrea los demás poderes y, por tanto, último sustentador de la sociedad por ser, a su vez, el único sustentado directamente por ella a través de la opinión pública. ORTEGA Y GASSET,

de la opinión en el siglo XVIII si bien era limitado a una élite no debemos menospreciar la circularidad de ciertas ideas que recorren de arriba abajo todo el espectro social<sup>682</sup>, aunque sea por puro antagonismo a las ideas procedentes de la élite intelectual vinculadas a los salones regidos por los nobles. Comenta Benedetta Craveri en su bello ensayo: “A principios de siglo, Fontenelle<sup>683</sup> decía que “no le gustaba la guerra porque acaba con la conversación”, pero para Diderot y sus compañeros tenía una enorme importancia ya que la opinión se estaba transformando exactamente en un instrumento de guerra<sup>684</sup>”. La opinión, este instrumento dinámico del que conocéis toda su fuerza en el bien y en el mal”, escribe Diderot a Necker el 22 de junio de 1775, “no es en origen sino el efecto de un pequeño grupo de hombres que hablan después de haber pensado y que forman continuamente, en distintos puntos de la sociedad, centros de instrucción cuyos errores y cuyas verdades razonadas<sup>685</sup> se propagan de boca en boca hasta los límites extremos de la ciudad, donde se establecen como artículos de fe (...). Nuestros escritos actúan sólo sobre una clase determinada de ciudadanos, nuestros discursos<sup>686</sup> sobre todas las clases”<sup>687</sup>.

Este acercamiento entre opinión y ley del siglo XIX exige un adiestramiento y una educación propia para ejercer la crítica, para manifestar la opinión. No podemos olvidar que opinar es una tarea intelectual que exige análisis, deducciones, comparaciones, búsqueda de causas, identificación de consecuencias, imaginación social, en definitiva, razonar. El siglo XIX va a ser el auténtico siglo de las Luces de las clases populares definido por la razón política que la lucha por el sufragio universal y las mejoras de las condiciones de vida y del trabajo exigió y la argumentación política que exigía portar una ideología, votar, ser elegido, elegir representantes o simplemente, y ésta no es tarea fácil, idear el futuro<sup>688</sup>. De un victimismo y un sufrimiento secular, sólo alterado por los motines y

---

“Meditación de Europa” 1949 y “El hombre y la gente”, cit. en FERREIRO LAVEDAN, María Isabel. *La teoría social de Ortega y Gasset: los usos*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, p. 228.

<sup>682</sup> Chartier observa un aumento del nivel crítico de las clases populares hacia el poder absoluto de la monarquía durante el siglo XVIII. Podemos llegar a decir que es el asentamiento de la opinión pública en todas las capas de la sociedad el verdadero indicador de la contemporaneidad de una sociedad histórica, una de las causas más a tener en consideración del movimiento revolucionario posterior.

<sup>683</sup> Fontenelle es autor de *Histoire des orades*, de 1687 y en él con el pretexto de combatir las supersticiones de los paganos, aplicó un criterio de crítica científica a las verdades de fe, un claro precursor de la Enciclopedia. Enciclopedia LAROUSSE.

<sup>684</sup> En la sociedad de masas del primer tercio del siglo XX las guerras de opinión van a cobrar un protagonismo beligerante en todo el espacio público, intentando el poder político atraer la opinión pública con formas nuevas como la publicidad y los medios de comunicación de masas.

<sup>685</sup> La verdad razonada se opone a todo tipo de oscurantismo y superstición, que son fruto de la desatención y falta de educación. La superstición es incompatible con la razón, y en la medida que ésta avanza “en la configuración de los comportamientos y las formas de pensar los residuos de superstición van desapareciendo”.

<sup>686</sup> Con discurso se refiere a la opinión manifestada libremente en un contexto colectivo y cuya expansión es imprevisible ya que las ideas se mueven oralmente de forma más dinámica y con menos trabas que los escritos, si bien toda opinión manifestada sufre cambios en su transmisión también impredecibles.

<sup>687</sup> CRAVERI, Benedetta, op. cit. p. 431. Hasta el cuñado de Isabel II, Enrique de Borbón escribe un artículo en *L'indépendance Belge* “donde el mismo valora la opinión pública: Aquel “tribunal de una justicia superior a todas las demás justicias que es el fallo de la opinión pública”, demandaba a la reina que escuchase a su pueblo y recordase que ceñía su corona, no por derecho divino, sino por derecho constitucional”. BURDIÉL, Isabel. Op. cit., p. 799.

<sup>688</sup> Idear el futuro de forma colectiva es cumplimentar un programa político, es gestionar el cambio en una dirección, es completar un conjunto de medidas a largo plazo. Las utopías históricamente han sido propuestas de manera individual, son parte de la

“matxinadas” de cuño pre-moderno, se pasó a ejercer la crítica política y sostener la militancia, tareas nuevas, sin duda, que se empezarán a ejercer a partir del segundo tercio del siglo XIX y más manifiesto en Bizkaia a partir de la revolución de 1868. Pensar lo político va a ser la clave de este recorrido que tiene su cénit en la segunda República, su madurez, su culminación, abortada por el golpe del 18 de julio de 1936.

Nuestro objetivo es el estudio del pensamiento antifascista durante el régimen fascista (1936-1975) en Bizkaia y Gipuzkoa pero el desarrollo de este capítulo es necesario en la medida que sólo podemos analizar la colisión de estas culturas políticas antifascistas si sabemos su procedencia y bagaje.

En la aparición de la esfera pública política popular hay un desplazamiento del “esprit de société”<sup>689</sup>, un lugar “en delicado equilibrio entre las nuevas aspiraciones individuales del hombre de la época y las exigencias imprescindibles de la representación social, entre la vida pública y la vida privada” hacia una concepción de la esfera pública como lugar de batalla. Es entonces, durante el largo siglo XIX (1789-1914), cuando se experimenta la evolución política hacia la sociedad de masas<sup>690</sup>. El camino no se anduvo sólo. Hay dos hechos fundamentales que nos conducen a ello: la configuración del proletariado como sujeto político y la configuración de las ideologías no solamente como corpus de pensamiento, sino como artefactos para la consecución del poder político. Con las ideologías liberalismo, socialismo, anarquismo, nacionalismo... la forma de actuar en el espacio público<sup>691</sup> cambió sustancialmente. No hay duda, como expresa Ortega y Gasset, que “el hecho más importante de nuestro tiempo<sup>692</sup> es el advenimiento de las masas al pleno poderío social”. Esto supone para el autor la pérdida de toda capacidad de religión y conocimiento por lo que choca con nuestra tesis de investigación que sostiene, entre otras muchas cosas, que la madurez alcanzada por las clases populares<sup>693</sup> en los días previos a la Guerra Civil había sido fruto, precisamente de la ingente labor política e ideológica que los partidos liberales republicanos y el

---

creatividad personal, pero sin duda se escriben, se proponen para ser aceptadas por el grupo, los agregados sociales o sectores sociales, sin más. Imaginario social, ideología y utopía son tres conceptos distintos como ya hemos indicado en el capítulo primero de esta tesis doctoral.

<sup>689</sup> CRAVERI, B. Op. cit., p. 405. El esprit de société pone la cultura de la conversación como eje articulador de la sociabilidad, ilustrada. Su ubicación era el salón y hay todavía debate si éste era un lugar público o privado.

<sup>690</sup> Se caracterizó principalmente por la disolución del viejo régimen precapitalista bajo los repetidos asaltos del capitalismo y las revoluciones, lo que conllevó importantes transformaciones en los ámbitos familiar, religioso, cultural. OVEJERO BERNAL, Anastasio. *El individuo en la masa*. Biblioteca Básica Nobel, Oviedo, Ediciones Nobel, 1997, p. 17.

<sup>691</sup> En este sentido la forma tradicional de actuar en el espacio público está mediatizada por la comunidad. Según valora Ramón de Gamboa en la política vizcaína regida por el fuero aparece de forma sólida y significativa la persona individual pero añade: “formando parte de la comunidad, la cual le protege garantizándole una vida libre de arbitrariedades y proporcionándole un estatus notoriamente superior de la mayoría de los individuos que en épocas medievales vivían a su alrededor”. RAMON DE GAMBOA, op. cit., p. 187.

<sup>692</sup> Ortega escribe esto en el año 1929, *La rebelión de las masas* es un libro, yo diría de ensayo, donde Ortega y Gasset defiende una doctrina sobre la vida humana. La relevancia del libro es alto lo que no significa que no tenga puntos débiles o criticables desde la perspectiva del siglo XXI.

<sup>693</sup> Obviamente hay bolsas de pobreza y miseria extrema donde la conciencia política no se despierta y su reacción va a ser esporádica y poco dirigida. Es el problema de lumpenproletariado que Marx ya deslumbrara en el Manifiesto Comunista.

Movimiento Obrero en general habían realizado. Si para Ortega y Gasset el politicismo integral “vacía al hombre de soledad e intimidad, suplantando el conocimiento, a la religión<sup>694</sup>, a la “ságesse”, las únicas cosas que para él son aptas para ocupar el centro de la mente humana, no es menos cierto que el intenso aprendizaje político realizado por las clases populares representó un desarrollo de la capacidad de pensar lo social y aprender lo político, del ejercicio de la crítica, mejora de las destrezas para la acción social y verdadera evolución en imaginar un porvenir a partir de unas prácticas. Pese a la insistencia de Ortega de mirar a la revolución como un fracaso porque “en las revoluciones intenta la abstracción sublevarse contra lo concreto” es precisamente el acceso a la abstracción lo que convierte a un motín o revuelta popular en revolución para implantar un modelo nuevo de organización política y social. Nada más lejano a la revolución que la improvisación y el espontaneismo. Tal vez la puesta en escena revolucionaria sugiera falta de preparación y organización pero el sujeto de una revolución nunca es la muchedumbre<sup>695</sup> sino grupos que comparten una identidad previamente construida, precisamente por lo mismo que afirma Ortega: “La vida pública no es sólo política, sino, a la par y aún antes intelectual, moral, económica, religiosa; comprende los usos todos colectivos e incluye el modo de verter y el modo de gozar”. Ello implica que el politicismo integral o la absorción de todas las cosas y de todo el hombre por la política no puede ser meramente predicado, sino que exige un nivel de educación y conocimiento razonable<sup>696</sup>. Es más las ideologías además de formar a las clases populares en la práctica de la razón crítica estimularon la imaginación social hacia la acción política. Esto no es una cuestión baladí. “La imaginación<sup>697</sup> puede proveer desde cierta válvula de escape para la inconformidad o la indignación, hasta cierto apoyo para la reflexión o para cierta conciencia distinta de lo que sucede... “Pero este acceso a la razón política de las clases populares hay que relacionarlo no solamente con las precarias situaciones sociales que vivían en la ciudad o en el campo, sino con los avances de la alfabetización y, lo que o es menos importante, la elaboración de un relato histórico, el reconocimiento de antecedentes intelectuales que elaboraron representaciones de lo político y lo

---

<sup>694</sup> Los ataques a la religión oficial, encarnada en un aparato institucional especializado y jerarquizado dan forma al anticlericalismo pero no obligatoriamente al ateísmo. En cierta manera la religiosidad popular también es una “modalidad de expresión religiosa opuesta o, simplemente distinta, a la religión oficial”. CASTRO, Demetrio. Op. cit., p. 30.

<sup>695</sup> Ortega afirma que “la muchedumbre, de pronto se ha hecho visible, se ha instalado en los lugares preferentes de la sociedad”. No deja de haber cierto sesgo negativo en el concepto de masa basado en dos ideas inaugurales de la psicología colectiva como ciencia: primero, que las leyes psicológicas que rigen las masas no son las mismas que rigen los individuos y, segundo, las multitudes son manifestaciones patológicas de la naturaleza humana. OVEJERO BERNAL, Anastasio. Op. cit., p. 18.

<sup>696</sup> Obviamente el aprendizaje es diferente si se realiza en una escuela municipal, en un centro institucionalista o en una escuela racionalista.

<sup>697</sup> Alberto Chimal responde a la entrevista realizada por Josué Barrera en la revista digital BABEL en prosa, invierno, 2007, [www.babelenprosa.com](http://www.babelenprosa.com) p. 5.

social novedosas, y en suma, la gestación de una memoria colectiva que dotaba de identidad y conciencia política<sup>698</sup> a estas clases.

Establecemos por tanto un ámbito de la educación política que sí fue posible pese a las pésimas condiciones de vida y trabajo de las clases populares. Bakunin, como también Marx verían evidente que la educación del pueblo dependía del “cambio radical de las condiciones económicas de las masas trabajadoras”, y añade: “eleven esas condiciones, restituyan al trabajo lo que le pertenece por justicia y con ello habrán permitido a los trabajadores adquirir conocimiento, prosperidad, tiempo de ocio; entonces pueden estar seguros, ellos habrán creado una civilización mejor que la nuestra”<sup>699</sup>. Es obvio que la mejora de la situación económica de los trabajadores y trabajadoras liberaría el trabajo de los niños-as hacia la escuela. Aunque la educación reglada no sólo es exitosa por la mera asistencia a ella. Aunque es una condición necesaria no es suficiente<sup>700</sup>. Antonio Viñao<sup>701</sup> precisa que “a principios del siglo XX todas las escuelas de enseñanza primaria (se refiere al caso de España) eran escuelas-aula de un solo maestro o maestra con alumnos de todas las edades escolares, desde los 5 años a los 13 años, en las que dicho maestro o maestra clasificaba a los niños por lo general en tres secciones o grados y eran ayudados por un auxiliar o por los niños o niños de más edad”. Este modelo organizativo difería muchísimo de la escuela moderna y europea donde ya en la segunda mitad del siglo XIX ya había grupos-aula independientes a cargo de maestros diferentes. Otro aspecto, no menos importante es el referente a los contenidos que se impartían y el descuido con que se los trataba.

“Esta instrucción tradicional comprendía, secularmente, los mismos contenidos de saber leer, escribir, contar y aprender de memoria el Catecismo; este corto bagaje intelectual se iba transmitiendo y repitiendo, a lo largo de los años, con cierta persistencia e inmovilismo”<sup>702</sup>.

A este panorama de atraso educativo hay que añadir la discriminación educativa de las mujeres. Según el censo de 1877, frente al 62,7 % de los hombres, el 81% de las mujeres no saben leer y

---

<sup>698</sup> “María Zambrano define la conciencia, frente a idealismo y nacionalismo así: “La conciencia que ha de ser forzosamente de alguien y desde algo, a partir de algo”. Por ello ni la conciencia es tautológica, ni vive aferrada a las imágenes como un tradicionalismo que se impone, sino que la conciencia exige comunicación”. SANCHEZ GEY VENEGAS. “El saber de la experiencia: mujer y filosofía. La gracia en Simone Weil. La comunidad en María Zambrano”. Revista Estudios Filosóficos, enero-abril, 2012, pp. 117-126.

<sup>699</sup> Citado por ACRI, Martín Alberto y CÁCEREZ, María del Carmen. *La educación libertaria en la Argentina y en México (1861-1945)*. Buenos Aires, Tupac Ediciones, 2011, p. 37.

<sup>700</sup> Como ha observado Gregorio Arrien: “La inmensa mayoría de los habitantes de Vizcaya, al igual que los del resto del Estado, o tenían acceso a otras enseñanzas (se refiere a la enseñanza de las primeras letras). Pero era aún peor la situación de miles de niños que no podían cursar ni las primeras letras, por falta de escuelas en los pueblos, o por la simple lejanía de las mismas. En el caso de Vizcaya, raros serían los municipios de cierta importancia que no contaran con alguna escuela de primeras letras, a comienzos del XIX”. ARRIEN BERROJAEHEVARRIA, Gregorio. *Educación y escuelas de barriada de Bizkaia. Escuela y autonomía 1898-1936*. Bizkaiko Foru Aldundia, 1987, p. 27.

<sup>701</sup> VIÑAO, Antonio, op. cit., p. 25.

<sup>702</sup> *Ibidem*, p. 27. Es el uso y el abuso de la mera transmisión y memorización de los contenidos establecidos.



escribir, como ha observado Miguel Artola<sup>703</sup>. Este concluye al respecto diciendo que “el desarrollo económico no exige una mano de obra de un cierto nivel cultural<sup>704</sup> y la enseñanza primaria es por consiguiente el reflejo de una preocupación ideológica que lleva a promover la enseñanza de la lectura y escritura, como la condición necesaria para la realización de las posibilidades humanas y políticas del individuo”<sup>705</sup>. Está bien claro que las posibilidades políticas del individuo no eran las mismas desde la óptica de las élites aristócrata-burguesas en el poder o desde las necesidades de educación formal<sup>706</sup>, semiinformal y no formal que tenían las clases populares para moverse en el espacio crítico de la opinión<sup>707</sup> y de la lucha política<sup>708</sup>. Efectivamente, 1789 es el punto de inflexión de muchas cosas, pero como bien ha observado Benedetta Craveri: “Con el advenimiento de 1789, en efecto, el monopolio de la palabra pasa a la oratoria pública, que por fin renacía tras un largo silencio, en los bancos de la Asamblea Nacional”<sup>709</sup>.

El desplazamiento del contenido de la crítica ejercida en los salones del Antiguo Régimen, básicamente de naturaleza mundana (literatura, ética, filosofía, moral...), hacia la política convirtió el sentido mismo de la crítica, que desde entonces va a ir en “crescendo” contra el Gobierno.

El despliegue de la imaginación, ocurrente hasta entonces<sup>710</sup>, hacia lo social va a estar presidida por la fiebre de lo político, y en esto las clases populares no estaban dispuestas a estar ausentes una vez más.

Por ello planteamos el esfuerzo educativo<sup>711</sup> en lo político que realizaron las clases subalternas, incluso desde el analfabetismo. Y lo vamos a hacer desde los postulados de la psicología cognitiva.

---

<sup>703</sup> ARTOLA, Miguel. Op. cit., p. 253.

<sup>704</sup> No solamente no se requiere, sino que el mismo proceso de mecanización, al menos en su primera etapa no exige grandes niveles de especialización, lo que no es obstáculo, para los socialistas y libertarios para demandar instrucción. Jules Guesde dice al respecto: “Esto no quiere decir que la instrucción deba ni pueda ser mirada por vosotros con indiferencia ni rechazada; todo lo contrario; mas, no porque ella haga de vosotros mejores obreros, mejores carpinteros, mejores zapateros, mejores mecánicos, ha de mejorar vuestra condición, que es “inmejorable”, repite nuevamente, bajo el imperio del salariado. No mejorará, pero al hacerse ver más de cerca el infierno en que estáis presos y que como el de Dante, tiene escrito en su entrada “Lasciate ogni speranza o voich’entrate” (Renunciad a toda esperanza los que aquí entréis). La segunda revolución industrial ubicada en una economía de inicio de valor añadido como factor de competitividad en los mercados recuperará el capital humano de instrucción y especialización. GUESDE, J. Op. cit., p. 35.

<sup>705</sup> *Ibidem*, p. 255.

<sup>706</sup> En *La Lucha de Clases* se pueden leer máximas como ésta: “Cada escuela que se abre, es un presidio que se cierra”.

<sup>707</sup> En el libro ya mencionado de Benedetta Craveri, *La cultura de la conversación*, nos aparecen las claves para analizar las diferentes culturas de la palabra y su relación con el poder.

<sup>708</sup> De hecho el acceso a la lucha política desde el anarquismo y el socialismo estuvo presidido por el gran valor concedido a la alfabetización, la gran labor de imprenta y prensa realizada, así como la presencia de los tipógrafos e impresores en las primeras organizaciones socialistas. Pablo Iglesias, ya en 1873, ingresó en la Asociación General del arte de imprimir, de la que fue elegido presidente.

<sup>709</sup> CRAVERI, Benedetta. Op. cit., p. 442.

<sup>710</sup> La sátira, el sarcasmo y la caricatura fueron las artes empleadas para la crítica mundana en el siglo XVIII pero en el XIX la crítica, al ampliarse hacia la base popular va a verse representada en el manifiesto, la velada, el miting, la proclama, el discurso y la prensa popular y obrera.

<sup>711</sup> Para Liebknecht la educación será “uno de los deberes esenciales del Estado y que hace consistir el ideal civil y social en realizar en todo hombre del mejor modo posible el ideal de la humanidad”. JAURES, J.

“Enseñar ha consistido siempre en transmitir poco a poco, de una forma más o menos simplificada, los objetos culturales que la humanidad posee”.

Enfrentado a problemas nuevos y desconocidos, el hombre a lo largo de la historia, ha inventado, descubierto, emitido hipótesis y verificado su grado de adecuación, ha buscado soluciones... y así ha aprendido”<sup>712</sup>.

El aprendizaje político, que como todo fruto de transmisión, se produce de arriba abajo, es propuesto por intelectuales y pensadores que razonan y argumentan las propuestas sociales. Pero no finaliza aquí el proceso. El conocimiento de lo social, de lo político, de lo ético y moral no es una copia pasiva de los datos<sup>713</sup> que se nos presentan, ni siquiera de la experiencia directa vivenciada sino que es fruto de una construcción activa<sup>714</sup>, de igual manera que la memoria es un dinámico proceso de reconstrucción constante. El sujeto selecciona, interpreta, sintetiza, modifica, compara, integra, crítica la información del medio a diferentes niveles de complejidad. Incluso antes de posibles procesos de alfabetización el campesino, el trabajador, el servicio doméstico saben una enorme cantidad de cosas que las ha aprendido descubriéndolas, inventando y elaborando soluciones a los muchos problemas que la realidad le ha ido planteando.

Toda la cohesión de los grupos sociales depende de estos procesos de aprendizaje que tienen como causa la necesidad y como consecuencia la acción dirigida a satisfacer esa necesidad (subida salarial, vacaciones pagadas, Estado del Bienestar, estudios superiores, deseo de una sociedad comunista...). Pero este esquema funcional no es más que el esqueleto de amplias cosmogonías que confluyen en ideologías y partidos políticos, y que son fruto de complejos procesos de experiencia, transmisión heredada y pensamiento. Y todo ello lo podemos resumir con la palabra aprendizaje<sup>715</sup>.

Pero para todo ello era condición alejarse del dogma, de la obediencia ciega a las enseñanzas doctrinales del Catecismo, del púlpito y del Confesionario<sup>716</sup>. Solo se podía volver a repensar el mundo una vez cuestionada la autoridad. Y este proceso se inició en el siglo XVIII, cuestionando la autoridad civil y la eclesiástica, estableciendo la duda metódica y el ejercicio de la crítica y el

---

<sup>712</sup> GOMEZ GRANELL, Carmen. “Procesos cognitivos en el aprendizaje de la multiplicación” *Infancia y Aprendizaje*, Visor.

<sup>713</sup> Hacemos una traslación de la explicación que da la autora mencionada del aprendizaje infantil hacia el sujeto no alfabetizado o en vías de alfabetización.

<sup>714</sup> Este esquema es en esencia kantiano, como bien observa la catedrática de Ética y Filosofía Política de la Universidad de Valencia (en 2004) Adela Cortina: Kant introdujo “el virus de la autonomía, la convicción de que el ser humano es ante todo creador, proactivo; no vasallo, no siervo, no pura, reacción ante los hechos, menos aún reaccionario. Hacer ciencia no es sólo tomar nota de lo que la realidad enseña sino, y sobre todo, diseñarla, construir modelos, soñar utopías científicas, sin más límite que el de la experiencia real o posible.

<sup>715</sup> Basado en este aprendizaje de lo político, la inteligencia crítica, oral o escrita, va a dotar al discurso obrero de conocimiento, profundidad, intención y sentido. El resultado va a ser la inteligencia social, una capacidad poco ejercitada con anterioridad, que con el uso progresivo del análisis social acompañará el proceso de modernización de la política y la maduración de los sistemas de democracia obrera, socialismos y anarquismos.

<sup>716</sup> En la sociedad tradicional, como observa Ramón de Gamboa” la regla era la estricta adhesión, a la ortodoxia católica, y cualquier persona que se desviara de esta norma era castigado por la Comunidad con penas de diferentes grados (...). RAMON DE GAMBOA. Op. cit., p. 186.

derecho de la imaginación. El siglo XIX construirá complejas elaboraciones sociales y el XX conocerá el esplendor ideológico en un contexto de sociedad de masas. Y en los comienzos de esta civilización política, sin precedentes en la era cristiana, se encuentra la apertura de la esfera pública, que como bien dice Adela Cortina: “en las cuales las gente expresen su opinión”<sup>717</sup>, se informen, dialoguen, debatan, den cuerpo al principio de Publicidad, según el cual, no es válida una ley que no resista ser publicada”<sup>718</sup>. Y el otro elemento es la irrupción en la esfera pública de la dignidad y la igualdad humanas<sup>719</sup>. La citada autora dice al respecto: “Un dios que humilla a los hombres no es Dios. Sólo lo es el que se cuida de que la injusticia no sea la última palabra de la Historia”<sup>720</sup>. La meta de la política y la educación es que todas las personas se sientan y se sepan ciudadanas. El regreso del concepto de ciudadanía, pilar del derecho romano clásico, va a fundar una nueva idea del hombre como sujeto de derecho. Vivir éticamente no es conformarse con “lo que nos pasa” el hambre, la pobreza, las promesas incumplidas, la mentira como institución. Vivir éticamente es decretar “lo que debería pasar”. El principio ilustrado exige de la política que cada ser humano sea tratado como lo que es, como un fin en sí mismo y no un simple medio, como lo que no tiene precio, sino dignidad. Filósofos como Rawls, Apel Habermas, y muchos más se basan en el pensamiento de Kant, que dio a la razón un lugar vital dentro de la filosofía, la convivencia y la vida”<sup>721</sup>. Fruto de este enfoque va a ser la conciencia liberal<sup>722</sup>, la libertad de espíritu, el sentido de crítica al poder, la capacidad de ironía, burla y desdén ante la intolerancia y el dogmatismo, en definitiva el culto apasionado a la razón que constituye la esencia misma de la Ilustración. Es Kant, es Rousseau y es Voltaire, quien “había echado sobre sí la carga de traer la luz de la razón a un mundo que se regía por los prejuicios religiosos, una visión que había de fructificar con ese giro copernicano de la historia del mundo que significó la Revolución Francesa”<sup>723</sup> de 1789. Fruto de este enfoque liberador

---

<sup>717</sup> En el pensamiento republicano federalista de Pi i Margall la opinión también es resaltada: “Por el solo ejercicio de los derechos individuales caen allí seculares abusos y se verifican las más transcendentales reformas, La opinión domina a los reyes y las asambleas; el pueblo es verdaderamente soberano. PI Y MARGALL. *Las nacionalidades. Cuadernos para el diálogo*, Madrid, 1967, p. 20.

<sup>718</sup> CORTINA, Adela. “La herencia de un filósofo”. Babelia 7-02-2004, p. 21.

<sup>719</sup> “Por ejemplo dentro del owenismo la educación se consideraba como un instrumento estratégico de clase en la lucha para lograr la emancipación de la opresión y la transformación de la sociedad en un ambiente más humano y educativo (Harrison, 1968). En ningún sentido se consideró la educación como una cosa. Más bien se la consideró como un proceso por y a favor de la clase, que debería combinarse con una clase progresiva que hiciera hincapié en un esfuerzo individual colectivo, en vez de competitivo y en objetivos comunes en vez de privados. SHARP, Rachel. *Conocimiento, ideología y política educativa*, Madrid, Akal, 1988, p. 112.

<sup>720</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>721</sup> REGUERA, Isidoro. “Ética y estética kantianas”. Babelia 7-02-2004, p. 21.

<sup>722</sup> La conciencia política había sido una prerrogativa y capacidad de los gobernantes al igual que el interés de las finanzas públicas existía en la Administración del Antiguo Régimen pero la conciencia liberal, resumida en el eslogan revolucionario “Liberté, fraternité, égalité” va a ser el punto de partida de la modernidad política occidental.

<sup>723</sup> ALFAYA, Javier. *Voltaire o la libertad*. La esfera, 5-11-1995.

van a ser también el socialismo<sup>724</sup>, el republicanismo, el anarquismo y el comunismo, que van a apostar más por la revolución que por crear la conciencia de la necesidad de vivir en un mundo, donde la libertad y la tolerancia reinaran, pensando que el cambio en las estructuras políticas y económicas de la sociedad traerían mecánicamente la justicia al mundo.

T. Adorno y Horkheimer<sup>725</sup> profundizando en el sentido de la Ilustración van a denunciar la perversión de ésta en razón instrumental, identificadora y cosificadora. Juan José Sánchez recoge bien este sentido crítico cuando observa: “Lo nuevo está en que Horkheimer y Adorno desligan la perversión del modo de producción capitalista y la hacen arrancar de un “olvido originario” en los albores de la razón occidental”. Se refiere al olvido de la razón de su originaria unidad con la naturaleza. Y añade: “El recordar la naturaleza<sup>726</sup> en el sujeto puede en este sentido profundizar la intersubjetividad de la razón comunicativa. Y en este punto, que nos une a la propuesta de un nuevo paradigma de razón comunicativa, surge una cuestión muy importante para el estudio de los grupos sociales y las comunidades ideológicas y de pensamiento. Se trata de los excluidos del diálogo, pues puede haber consenso entre los hablantes, pero no razón, mientras haya excluidos del diálogo. Existe una preocupación por parte nuestra sobre el problema “anterior” al diálogo, el cómo hacer llegar a la palabra a los que carecen de ella o a los que se les ha silenciado.

En ello vemos una clara incomplementariedad entre esta razón comunicativa y la razón clásica<sup>727</sup>. La razón en el proceso de gestación de la nueva cultura política liberal, racionalista y revolucionaria, va a ser representada por el Estado. Es el Estado quien va a interpretar la razón en la ingente tarea de deshacer y rehacer el mundo: “las costumbres, las festividades, las ceremonias, la vestimenta, la época, el calendario, el sistema de pesos y medidas, los nombres de las estaciones, los meses, las semanas, los días, los lugares y los monumentos, los apellidos y nombres de pila, el tratamiento de cortesía, la manera de saludar, de abordarse, de hablar, y de escribir (...)”<sup>728</sup>.

Pero si bien la razón clásica es sesgada en su interpretación por el poder, la Ilustración había creado un artefacto que el poder no podría domesticar, si bien, podía y lo hizo, dominar mediante la imposición y la fuerza. Se trata de la visión crítica del mundo, organizada y sistematizada de una u otra forma según las ideas adoptadas<sup>729</sup>. Los grupos anarquistas locales que recibieron las ideas de la

---

<sup>724</sup> Marx habla en el Manifiesto Comunista de un socialismo feudal, del socialismo pequeño burgués, del socialismo alemán o “verdadero” socialismo y socialismo utópico. Pero podríamos diferenciar tendencias hacia la democracia social en el blanquismo, pensamiento piymargalliano...

<sup>725</sup> HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta, Madrid, 2004. Introducción de Juan José Sánchez, p. 31.

<sup>726</sup> No se trata de una exigencia romántica sino de completar la reconciliación de razón y naturaleza que establezca la dialéctica de la Ilustración para salvarla. *Ibídem*. Texto de introducción a la obra citado pp. 9-46.

<sup>727</sup> CHARTIER, Roger. *Op. cit.*, p. 21.

<sup>728</sup> *Ibídem*, p. 21.

<sup>729</sup> Esta visión crítica del mundo también atañe a la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones, porque toda la razón social va a estar de una manera u otra en rotación en torno a la economía. En esto difiere del Humanismo renacentista, de la

Internacional (1864) hablaban de “La Idea”<sup>730</sup>. Pero otros grupos tenían otras ideas. La aportación más importante de la Ilustración fue el carácter de proyectil que dio a las ideas de los hombres y de los grupos, la dinámica que imprimió a las ideas dirigiéndolas hacia el cambio social, porque incluso los movimientos conservadores ultramontanos, deben reorganizar sus ideas estáticas en programas de acción política, es decir, convertir el pensamiento en ideología<sup>731</sup>. Este desplazamiento de la cosmovisión a la ideología es la interpretación de la Ilustración que el siglo XIX iba a plasmar en todo el amplio espectro social.

A ello hay que añadir la forma de acercarse a la visión del futuro. El progreso, mejor dicho, la idea lineal e irreversible de progreso va a ser un elemento común de acercamiento intelectual<sup>732</sup> al pasado, al presente y al futuro. La idea ilustrada de dominio de la naturaleza que criticaron Horkheimer y Adorno en la célebre “Dialéctica de la Ilustración, apoyaba esta visión imperturbable de la Historia dirigida hacia cotas de bienestar cada vez mayor, olvidando las víctimas que tal dominio provoca. La técnica, la ciencia y la curiosidad intelectual en general, van a estar abocadas a este programa de dominio. La serena convicción dieciochesca de que la ciencia y el progreso iban parejos con la conquista de la razón y el perfeccionamiento humano<sup>733</sup>, en el largo siglo XIX histórico (1789-1914) esa misma convicción se iba a aplicar a los sistemas políticos que la revolución, insurrección o pronunciamiento implantaría y que se veían como consecuencias de la idea de progreso, y suponía capacidad y posibilidad de rebatir el principio de autoridad en que se sostenía el sistema político anterior<sup>734</sup>, es decir, el que era sustituido por la revolución triunfante. La relativa facilidad de implantación de nuevas legalidades era el resultado de la implantación de la razón política, como un uso de la razón más concentrado en la ética social que en la razón cartesiana. La búsqueda del progreso en su concepción utilitarista es la búsqueda de la felicidad y en este proceso la razón social va a ser causa y consecuencia de esa búsqueda. En los orígenes de la razón crítica moral de Adam Smith<sup>735</sup> ya aparece la siguiente afirmación: “Por más egoísta que se pueda suponer al hombre, existen evidentemente en su naturaleza algunos principios que lo mueven

---

crítica cartesiana e incluso del pensamiento social inglés del siglo XVII. En cierta forma la autonomía dada al mercado va en detrimento de la autoridad clásica civil, militar y eclesiástica.

<sup>730</sup> ESTEBARANZ, Jtxo. *Breve historia del anarquismo vasco*. Donostia, Txertoa, 2011, p. 16.

<sup>731</sup> El mismo pensarse la tradición así misma era un elemento modernizador. Lo propio del conservadurismo es no moverse, y solamente el hecho de pensarse como grupo era un elemento innovador, perteneciente a los nuevos tiempos. Del mismo modo el Humanismo renacentista elevó el pensamiento y el espíritu de los hombres hasta cumbres insospechadas, pero no se operó un desplazamiento hacia el programa político. Podemos decir que el erasmismo fue una corriente de pensamiento pero no una ideología.

<sup>732</sup> Me refiero a lo propiamente pensado, reflexionado e ideado por el individuo, en soledad o colectivamente, se cual fuera el nivel de instrucción adquirido.

<sup>733</sup> CRAVERI, Benedetta. Op. cit., p. 271. El progreso es el concepto predominante en el siglo XVIII. ARENDT, op. cit. p. 25.

<sup>734</sup> El principio de autoridad había sido intocable y el derecho al ejercicio de la crítica al poder, inexistente. El principio de autoridad regía en una sociedad rígidamente jerárquica.

<sup>735</sup> SMITH, Adam. *Teoría de los sentimientos morales*. Primera obra del autor, de 1759. Apertura del Capítulo I. Citada en SMITH, Adam. *La riqueza de las naciones*, Madrid, Alianza Editorial, 1997 en el prólogo de Carlos Rodríguez Braun, p. 11.

a interesarse por la suerte de otros, y a hacer que la felicidad de éstos le resulte necesaria, aunque no derive de ella nada más que el placer de contemplarla”. Rousseau vincula, sin embargo, la felicidad al dominio de las pasiones. Reconoce que la felicidad es el fin de todo ser sensible<sup>736</sup>. Y si bien la razón crítica vinculó la felicidad a la sociedad civil que proclamó su autonomía de la política y rechazó las injerencias del poder en la esfera de la vida privada<sup>737</sup>, la razón social establecerá una relación directa entre felicidad y vida pública<sup>738</sup>. El poder debía facilitar la felicidad de los ciudadanos, su satisfacción y bienestar.

Kant argumenta que “todos los elementos que pertenecen al concepto de la felicidad son empíricos, es decir, tiene que derivarse de la experiencia, y que, sin embargo para la idea de felicidad se exige un todo absoluto (...). Ahora bien, es imposible que un ente, el más perspicaz posible y al mismo tiempo el más poderoso, si es finito, se haga un concepto determinado de lo que propiamente quiere en este punto”. Y concluye “determinar con seguridad y universalidad que acción fomente la felicidad de un ser racional”, es totalmente insoluble. Por eso no es posible con respecto a ella un imperativo que mande en sentido estricto realizar lo que nos haga felices, porque la felicidad no es un ideal de la razón, sino de la imaginación, que descansa en meros fundamentos empíricos”.

La felicidad en consecuencia, no obedece a los mandatos de la razón, es decir exponer ciertas acciones como “necesarias” prácticamente. Son más bien principios problemático-prácticos, consejos, imperativos de la sagacidad, lo que abre el camino a la imaginación social como parte de la razón social que dibuja un máximo de bienestar en el estado actual y en todo estado futuro. Toda crítica política fabrica una visión de su propio pasado o tradición y, un imaginario para el porvenir, en ambos casos se tratan de imperativos hipotéticos, en la visión kantiana de la filosofía de la ética.

Pero no es la felicidad lo que busca la razón social sino la armonía, que según I. Kant surge a través del antagonismo de los hombres: “El propósito de la naturaleza es “que a través del antagonismo de los hombres surja la armonía, incluso contra su voluntad”<sup>739</sup>. Hanna Arendt<sup>740</sup> continúa diciendo que la discordia es un factor tan importante en el designio de la naturaleza que sin ella no puede imaginarse progreso alguno, y no podría alcanzarse una armonía última sin progreso. Ello conlleva cierta apertura dialéctica y ayuda a conceptualizar la cultura deliberativa formadora de la modernidad

---

<sup>736</sup> ROUSSEAU, J. J. Op. cit, p. 274. Esta idea también es compartida por el comunismo libertario para el que el Ideal debe “determinar generaciones conscientes no sólo de su papel reproductor, sino de sus actos, de sus derechos y deberes, de su misión, es decir, formar un grupo cada vez mayor de individuos libres de la tiranía de la rutina del enervado dominio de la incultura, dueños de sí mismos, de sus instintos y de la impetuosidad de sus pasiones, concededores del cómo y del porqué y del alcance de sus actos vitales (individuales y sociales). PUENTE, Isaac. Op. cit., p. 53.

<sup>737</sup> CRAVERI, B. Op. cit., p. 22.

<sup>738</sup> Según Saint Just, la felicidad ha de consistir en poseer un prado, una cabaña y un campo cultivado con nuestra manos para gozar en paz de los frutos de la tierra y de las costumbres republicanas.

<sup>739</sup> KANT, I. *La paz perpetua*, p. 31.

<sup>740</sup> ARENDT, H. Op. cit., p. 99

política. Pero mientras que para Hegel el progreso no es infinito, la historia tiene un fin, para Kant<sup>741</sup> el progreso es perpetuo. La filosofía hegeliana que influyó en Marx le hace concluir que “la sociedad sin clases y el reino de la libertad basados en la abundancia conducen a un estado en el que todo el mundo puede dedicarse a toda suerte de aficiones”<sup>742</sup>. Por lo tanto la felicidad, en el esquema marxista, se conseguirá en la sociedad del futuro, en la etapa comunista, sin clases sociales, y a su consecución se dirige su evangelio social. La forma de categorizar el progreso por etapas ya es habitual desde Tiambattista Vico<sup>743</sup>, la utiliza Fourier<sup>744</sup> y está presente en Marx y Engels<sup>745</sup>. En estas argumentaciones a través de la división en etapas la modernidad inventa el porvenir, que no es una repetición cíclica de lo conocido, sino un estadio nuevo futuro, que no deviene<sup>746</sup> sino que hay que realizarlo<sup>747</sup>. La osadía de la modernidad es la confianza puesta en lo realizable del cambio y de la propia autotransformación del ser humano. En esta dirección hacia la armonía guiada por la utopía, está latente el anhelo de felicidad: “La democracia en la administración, la fraternidad en la sociedad, la igualdad de derechos y la instrucción general, harán vislumbrar la próxima etapa superior de la sociedad (...)”<sup>748</sup>. Pero si bien Morgan dibuja la sociedad futura desde la virtud moral del Estado de derecho no falta la vertiente bienestarista donde el reparto de la riqueza, la asociación de bienes y la dispensación de servicios sociales son los vectores de la felicidad equiparada al bienestar social pero con menor implicación jurídico-política. No sabemos con precisión hasta qué punto el materialismo histórico pudo inclinar la balanza hacia este utilitarismo<sup>749</sup> que potencia la satisfacción de las necesidades y de los intereses como medios de

---

<sup>741</sup> Para Kant la paz perpetua es una idea irrealizable pero es posible la aproximación continua a ella: “(...) el estado de paz es únicamente el estado de lo mío y lo tuyo en una multitud de hombres vecinos entre sí asegurado bajo leyes”, leyes públicas.

<sup>742</sup> ARENAT, H. Op. cit., p. 109.

<sup>743</sup> El historiador italiano (1668-1749) presentó una teoría de las civilizaciones según la cual cada uno de los pueblos pasa por distintas etapas: divina, heroica, humana, hasta llegar a una decadencia tras la cual se reinicia el proceso, pero en un plano distinto y superior. Vico presentó la evolución no a modo de círculos cerrados, como los antiguos, sino a modo de espiral, que no implica progreso continuo y que tiene en cuenta la libertad y la contingencia, además Vico insiste en la presencia real de la discontinuidad. LAROUSSE ENCICLOPEDIA.

<sup>744</sup> Según Fourier la humanidad ha pasado por varias etapas en su evolución dolorosa: 1. Primitiva o paradisiaca. 2. Salvaje, sin dirección ni gobierno. 3. Patriarcado con pequeñas industrias. 4. Barbarie, con industrias ya desarrolladas. 5. Civilización con grande industria (que es la etapa de su tiempo). 6. Garantizada, con seguridad de trabajo y salud. 7. Socratismo o asociación perfeccionada para el trabajo (acaso el socialismo de estado que se prevé para el futuro). 8. Perfecta armonía del hombre con el hombre, y de la humanidad con la naturaleza. Este es el régimen que debe producir el “bienestar sin límites, que Fourier ha descubierto en el Santuario de la Naturaleza, que está escrito en el Libro del Destino”. PIJOAN, José. *Historia del mundo*. Vol. 9, p. 61.

<sup>745</sup> Marx y Engels pensaban que en periodos prehistóricos, había existido una sociedad sin clases, a la que llamaron comunismo primitivo o estado primitivo anterior a la lucha de clases. Engels en *El origen de la familia, de la propiedad y del Estado* distingue tres fases con sus consiguientes subperiodos. Salvajismo (estado inferior, estadio medio, estado superior). Barbarie (idem) y civilización (esclavitud, servidumbre y trabajo asalariado).

<sup>746</sup> Con el término devenir se indica en forma general el proceso del ser y se recoge filosóficamente las cuestiones fundamentales implicadas en toda operación en la cual se produce cambio.

<sup>747</sup> Es el futuro contingente, hecho futuro que no está determinado causalmente y que, por lo tanto, puede acontecer o no, ejemplo de ello es que causas iguales pueden ofrecer futuros distintos.

<sup>748</sup> MORGAN. *La Sociedad Antigua*. P. 552. ENGELS, F. Op. cit., p. 182.

<sup>749</sup> El utilitarismo es el sistema moral basado en la utilidad y que fue defendido por Bentham, el joven Stuart Mill y Herbert Spencer.

acercarse a la felicidad, no hasta ella, porque como hemos indicado en otro lugar la noción de interés o de utilidad no es idéntica a la de felicidad: la felicidad es subjetiva, y el interés es algo objetivo. A pesar de todo, el modelo de economía del bienestar ocupó pronto el interés del socialismo posibilista aunque ello no supuso entonces el rechazo a la revolución. Como ejemplo de ello la admiración que despierta el municipio socialista francés de Roanne; recogido en un artículo de La Lucha de clases de 1897: “(...) Y vea el pueblo lo que ha hecho un Municipio socialista francés (el de Roanne), en seis meses que lleva funcionando:

- “Abrir de nuevo la Bolsa de trabajo y crear una Oficina de Colocación gratuita. Para que estas dos instituciones obreras puedan funcionar ha puesto a su disposición un amplio local y 2.500 francos.
- Dar extensión a la enseñanza profesional, para lo que ha habilitado un lugar magnífico. Además de las enseñanzas por el día para los jóvenes, se establecen otras por la noche para los adultos. La cantidad que exige la realización de esta mejora se ha votado ya.
- Aumentar en no pequeña porción el crédito destinado a la Asistencia pública y poner a estudio la creación de una sala de enfermos en el Hospicio.
- Votar otro crédito de 6.000 francos para socorrer a domicilio a 50 inútiles o incurables.
- Destinar 6.000 francos a un servicio gratuito médico y farmacéutico.
- Votar subvenciones para sociedades obreras de socorros mutuos.
- Idem: 5.000 francos para cuidar a los niños que van a las escuelas en el tiempo que media de la clase de la mañana a la tarde.
- Idem: 3.000 francos para atender en las primeras horas de la mañana a los niños que reciben instrucción.
- Idem: un aumento de crédito para las bibliotecas escolares.
- Instalar a título de ensayo, una cantina en una de las escuelas maternas y abrir crédito de 12.000 francos para ésta y reducir el cuerpo de Policía”.

Por eso en el siglo XIX histórico, la felicidad se va a buscar en el cambio social y político<sup>750</sup> en la nueva cultura popular que gestionó la razón social. Sin duda la razón social es un filosofar, y como observa Julián Marías<sup>751</sup>: “Todo filosofar tiene una pluralidad de dimensiones, por lo general sólo iniciadas y que funcionan rigurosamente como “posibilidades”. La razón social tuvo el acierto de recoger las posibilidades más fecundas en el campo social y político de la razón crítica. Se abrió con la razón social un nuevo universo de pensamiento dialéctico que la razón crítica no podía ni sospechar mientras se mantuviera cerrada en su laberinto dialéctico interno. Ni Diderot, Voltaire, Montesquieu ni el potente pensamiento social de J. J. Rousseau hubiera hallado respuestas para los difíciles retos que la modernidad política exigía afrontar ante la agresividad que la Revolución

---

<sup>750</sup> “No tiene mucho sentido pretender conservar formas arcaicas como si ellas representaran la esencia de modos perennes de ser, cuando en realidad son formas que aparecen y desaparecen periódicamente. Sólo una miopía intelectual embellece las viejas formas en proceso de desaparición, otorgándoles el rango de esenciales y representativas de algo universal”. LISON TOLOSANA, Carmelo. “Sobre áreas culturales en España” en LISON TOLOSANA, Carmelo. *Ensayos de antropología social*, Madrid, Ayuso, 1978, p. 106.

<sup>751</sup> SENECA. *Sobre la felicidad*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, Prólogo de Julián Marías, p. 10.



Industrial<sup>752</sup> desata desde sus inicios. El pensamiento ilustrado sin la renovación que supuso la razón social<sup>753</sup> se hubiera perdido en el cultivo de la dialéctica y el resultado hubiera sido el estancamiento en un huero escepticismo<sup>754</sup>. Pero esto entrañaba un riesgo. El desplazamiento de la razón crítica hacia la razón social<sup>755</sup> fue a partir de los elementos más pragmáticos de aquella lo que acrecentó el riesgo de caer en mecanismos, determinismos y utilitarismos de variedad inmensa, pero a costa de renunciar a lo más hondo de la crítica ilustrada. El liberalismo y el socialismo, que son los dos enormes frutos de la razón social crítica no van a estar libres de estos riesgos. La misma idea de totalidad explicativa que van asumir ambas doctrinas políticas las debilitaba en su aspecto más importante: la flexibilidad que la razón misma necesita para ejercer la crítica con éxito. Brindar esta cualidad supuso desarrollar mucho músculo proteico, con pérdida importante de elasticidad y flexibilidad interpretativa primero, y de acción política después. La esclerosis de la razón social<sup>756</sup> degeneró en totalitarismo justo en el momento a que la ideología se adoctrina y se convierte en credo<sup>757</sup>. La pérdida de los fecundos genes críticos que la razón social heredó de la razón crítica ilustrada desvió la evolución de aquella hacia la razón democrática moderna, de las que son paradigma la razón comunicativa, de Habermas y antes la razón poética de María Zambrano<sup>758</sup>. Esta autora considera la demagogia como una tergiversación o desviación de la democracia porque la demagogia es una falsificación basada en la adulación, en el exceso falsificador de creer que una parte lo es todo. María Zambrano ve en la ideología un afán unificador, homogeneizador que desvía a la razón social de su dirección hacia la democracia. Para la autora la democracia es pluralismo, la igualdad no es uniformidad. Respecto a esto último María Zambrano observa: “En tanto que personas humanas, no es cuanto a cualidades o caracteres, igualdad no es uniformidad<sup>759</sup>. Es, por el

---

<sup>752</sup> El siglo XVIII ilustrado ve en el fomento de la industria el modo de conseguir el “progreso” del pueblo y la “felicidad del mismo”. Pero la Revolución Industrial adoptó un modelo muy distinto al de la industria del siglo XVIII.

<sup>753</sup> Parafraseando a Julián Marías, utilizamos su diagnóstico de lo que le ocurrió a la Academia platónica que no movilizó el filosofar del maestro, como lo hiciera Aristóteles, por ejemplo, Espeudipo. Algo similar podemos deslumbrar para la razón crítica que no se desplazó hacia la razón social, si bien no es ésta la única posibilidad de desplazamiento de la razón crítica.

<sup>754</sup> La civilización obrera está a finales del siglo XIX en una fase muy activa de reelaboración, creciendo en identidad política y conciencia a un ritmo considerable.

<sup>755</sup> La utilidad para Kant no quita nada a la buena voluntad porque ésta posee en sí misma su pleno valor lo que propicia una interpretación a valorar la razón crítica en sí misma aunque no tenga ninguna realización en el plano material. KANT, M. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Espasa-Calpe, Madrid, 1983, pp. 27-37.

<sup>756</sup> La esclerosis de la razón social supuso el colapso de la imaginación social que es algo más que mera representación. Es la capacidad de construir futuros a partir de significados dados a la experiencia. La imaginación social está estrechamente vinculada a la construcción de la identidad y la memoria. La imaginación social tiende a representar el futuro deseado con, o a partir de coherencias presentes.

<sup>757</sup> Esta idea de alguna forma, ya fue planteada por Séneca en la Antigüedad clásica: “Es dañoso, pues, apegarse a los que van delante”. SENECA, op. cit.

<sup>758</sup> ZAMBRANO, María. *Persona y democracia*. p. 126.

<sup>759</sup> El primer socialismo romántico es respetuoso con este principio de igualdad pero no uniformidad. Como observa Miguel Artola: “llaman a superar el egoísmo individual al tiempo que a favorecer la plena realización del hombre, mediante su integración en comunidades de carácter cooperativo que tendrán en común los medios de producción”. ARTOLA, Miguel. *Historia de España. Vol. 5. La burguesía revolucionaria (1808-1874)*, Madrid, Alianza Editorial, 1990, p. 388. Fourier define trabajo, ciencia y capital como los elementos de producción y propugna la configuración de una sociedad armónica sobre la base del “trabajo atractivo” y la atribución a los productores del “fruto íntegro de su trabajo”. *Ibidem*, p. 389.

contrario, el supuesto que permite aceptar las diferencias, la rica complejidad humana y no sólo la del presente, sino la del porvenir. La fe en lo imposible”. Pero María Zambrano no se sitúa fuera de la razón social. Ella afirma con seguridad plena: “Lo público ha de ser lo más propio y lo más apropiado a la condición humana”

La razón crítica contiene la felicidad humana dentro de lo más propiamente individual, sin embargo la razón social la expulsa a la plaza pública, el único lugar donde se puede hallar y gozar de ella, en ambos niveles individual y colectivo. Pero para conseguirla hay que sacrificarse. Para la razón social la historia es el lugar del sacrificio<sup>760</sup>, donde hay guerra social y, por tanto, vencedores y víctimas. Con la razón poética de Zambrano el compromiso ético y comunicativo se refiere a un “saber de salvación” que se desarrolla en una historia que debe pasar a ser personal<sup>761</sup> y humanizadora. No se trata de un retorno a la razón crítica intelectual burguesa, sino de la superación de la razón social sufridora<sup>762</sup> hacia la razón personal democrática. “Sólo una persona puede vivir en democracia, sólo se vive en democracia, desde la propia consciencia”. Pero no es conformismo. Romper con la idea de salvación a través del sacrificio no supone renunciar a la lucha: “Hay que ir más allá. Más allá, claro, sino se va más allá no se va a ninguna parte”<sup>763</sup>. La felicidad ha salido de la búsqueda personal en el interior o como mucho, en la sociedad privada, al apogeo de su conquista en el terreno político<sup>764</sup> para regresar, no sin aprendizaje, al gozo de esa felicidad de origen social y gozo individual. Para la razón social la felicidad pasa por el bienestar de cada trabajador.

En un artículo de *La Lucha de Clases* del 27 de noviembre de 1936 se puede leer al respecto de la felicidad: “Quienes<sup>765</sup> no harán jamás la felicidad de sus súbditos son los pueblos de regímenes despóticos, porque el capitalismo para continuar disfrutando de privilegios, ha de explotar desgraciadamente a los obreros sin dejarlos medio alguno de defensa, ni aun siquiera el de conservar el derecho a la vida. Sepan los obreros todos, clase media y pequeña burguesía que su porvenir está en el socialismo. Únicamente él habrá de proporcionar felicidad y bienestar. Cualquier

---

<sup>760</sup> Esta cualidad es omnipresente en todo el pensamiento obrero contemporáneo, como muestra al gran revolucionario socialista insurreccional Louis Auguste Blanqui (1805-1881) era llamado “El encarcelado” o el “Mártir”. En sus ideas estuvo influido por el Jacobinismo, Babuvismo y Carbonarismo. Parece ser que Blanqui iba a ser el máximo dirigente de La Commune.

<sup>761</sup> Kant en la *Teoría del Derecho* formula que la persona es la condición suprema de todas las relaciones jurídicas cuando escribe: “la persona es un ser que tiene derechos (...) una persona no puede someterse nada más que aquellas leyes que se da a sí misma (ella sola o de acuerdo con otras”. KANT, I. *La paz perpetua*, Madrid, Tecnos, 1989, p. XXVIII.

<sup>762</sup> Ahora bien la razón social ¿debe responder al principio de la felicidad o de la moralidad? Según Kant “el principio de la “propia felicidad” es el más rechazable, no sólo porque es falso y porque la experiencia contradice el supuesto de que el bienestar se rige siempre por el bien obrar; no sólo tampoco porque en nada contribuye a fundamentar la moralidad a resortes que más bien la derriban y aniquilan su elevación, juntando en una misma clase los motores que impulsan a la virtud con los que impulsan el vicio, enseñando solamente a hacer bien los cálculos, borrando en suma, por completo la diferencia específica entre virtud y vicio”. Kant coordina el principio de sentimiento moral al de la felicidad por medio del interés empírico. KANT, I, Op. cit., p. 104

<sup>763</sup> ZAMBRANO, María. Citada en la revista Estudios filosóficos, enero-febrero 2012, pp. 117-126.

<sup>764</sup> El antifascismo histórico continúa su búsqueda, o al menos la concibe como una conquista que debe arrancarse el tirano explotador. Fuera del discurso la felicidad llega a las personas a pesar de las difíciles condiciones que la dictadura imponía. Precisamente es en los contextos bélicos y opresores donde surgen los “oasis de felicidad”, concepto que desarrollamos en otra parte de la tesis doctoral.

<sup>765</sup> *La Lucha de Clases*, 27 de noviembre de 1936. U. D. “El futuro nos pertenece”, p. 1.

otro régimen sólo es absorción y tiranía”, pero para alcanzar la felicidad: “El momento ha llegado, o hacemos una España grande, bella y próspera o la veremos hundida en el apogeo y la ruina. Y ante esta disyuntiva no cabe otra solución que luchar hasta vencer”.

En 1933 se publicó el comunismo libertario<sup>766</sup> de Isaac Puente, con cerca del cien mil ejemplares en las sucesivas ediciones realizadas en los tres años siguientes, y supone el punto de maduración del pensamiento anarquista afirmando de manera rotunda: “La solución para el proletariado, esclavo del Estado y explotado por el Capital, está en la dirección anarquista: en la supresión del Estado. Tan sólo en esta dirección puede emanciparse y liberarse”, y unas líneas más abajo dice: En el Poder, todos los hombres son igualmente odiosos y despóticos. En la posesión de las riquezas<sup>767</sup>, todos son voraces e insaciables, todos olvidan los sufrimientos del hambriento<sup>768</sup>. Las ideas de libertad e igualdad configuraban el nivel de fraternidad deseado, es decir la felicidad<sup>769</sup>. Pero la razón social socialista y anarquista habían recorrido trayectorias diferentes a partir de la razón crítica.

No son las únicas expresiones vigentes en el pensamiento filosófico social anteriores al colapso de las comunidades ideológicas que supuso el advenimiento de la dictadura fascista en España (1939-1975). Partiendo del pensamiento de los economistas clásicos ingleses<sup>770</sup>, Adam Smith en particular, el socialismo utópico francés de Saint-Simon a Babeuf y de la filosofía idealista alemana de Fichte, Krause y Hegel, Fernando de los Ríos<sup>771</sup>, diputado por el PSOE en la Constituyente de 1931, divulgará un pensamiento político que bien pudiéramos calificar de socialismo humanista, donde humanismo significa que el hombre hace la historia y es el objetivo y el sentimiento de la historia. Entre la razón eminentemente crítica de Rousseau, Montesquieu, Tyrell Sydney, Locke, Hume, Stuart Mill, Pufendorf, Grecio y Kant, los llamados socialistas utópicos<sup>772</sup> o románticos

---

<sup>766</sup> PUENTE, Isaac. *El comunismo libertario*. Martxoak 18 Kultur Elkartea, 2009.

<sup>767</sup> La posesión de las riquezas es un elemento controvertido en el pensamiento social desde la Antigüedad incluso con anterioridad. La voracidad capitalista obliga al pensamiento libertario a responder desde la antítesis, que es la forma más simétrica en lo inverso de ejercer una crítica. Séneca había reconciliado la posesión de riqueza estimulando la ascensión desde la pobreza y la moderación, desde la riqueza sin especificar el nivel de armonía social que ella determinaría. “Hay quien dude que suben, se esfuerzan, luchan la paciencia, la fortaleza, la perseverancia y todas las demás virtudes que se oponen a las adversidades y vencen a la fortuna? ¿Y no es igualmente evidente que siguen una pendiente la liberalidad, la templanza, la mansedumbre? En éstas retenemos el alma, para que no resbale: en aquellas la exhortamos y la incitamos enérgicamente. Por tanto, aplicaremos a la pobreza las más fuertes que saben luchar; a las riquezas, las más cuidadosas, que andan de puntillas y mantienen su equilibrio”. SENECA. Op. cit., p. 98.

<sup>768</sup> *Ibidem*, p. 9.

<sup>769</sup> Si bien Kant observó: Así parece constituir la buena voluntad la indispensable condición que nos hace dignos de ser felices”.

<sup>770</sup> Tenemos que considerar en los albores de la razón crítica la enorme aportación de la fisiocracia con denuncia del estado de cosas, representada por Quesnay y el marqués de Mirabeau entre otros. La fisiocracia aportó la primera teoría general de la sociedad “Tableau économique” de Quesnay.

<sup>771</sup> Fernando de los Ríos nació en Málaga en 1879, fue hombre clave en la oposición a la dictadura de Primo de Rivera y en el advenimiento de la II República en 1931. Fue diputado por el PSOE en la Constituyente y en las posteriores legislaturas, ministro de Justicia, de Instrucción Pública y de Estado, finalmente hasta 1939 embajador de España en Washington. Murió en el exilio en Nueva York el 31 de mayo de 1949.

<sup>772</sup> Ahora bien, el imaginario del socialismo utópico difiere del imaginario literario en que el primero se fundamenta en la razón crítica y el segundo aunque no carece de análisis crítico se basa más en un sueño donde el camino para su realización puede ser

empiezan a deslizarse hacia la razón social a través de una idea clara, y ésta no es, ni más ni menos que el darse cuenta que para la consecución de los fines humanos “no basta al derecho la actitud permisiva, sino que es preciso la dación de medios materiales con que realizar esos fines”<sup>773</sup>. En algún momento temprano del largo siglo XIX se estaba produciendo esa transición del Derecho a la praxis y algo más, se estaba estableciendo un mundo de conciencia social<sup>774</sup> e ideas sobre como gestionar la propiedad, el trabajo, la libertad y, la solidaridad, diversas pero en contra de lo que parece haberse interpretado de manera un tanto ligera, según mi opinión, de enorme repercusión en los pre-saberes y aprendizajes de las clases populares. A muchas ideas que parecen perdidas en el socialismo romántico van a recurrir las generaciones antifascistas durante la dictadura franquista, por ejemplo el fourierismo de Joaquín Abreu<sup>775</sup> o la Sociedad de Protección Mutua de Tejedores de Algodón de Barcelona, donde Joseph Sort y Rull, Joseph Sugranyes, Vicens Martinez y Juan Muns van a protagonizar una progresiva radicalización del obrerismo de clase<sup>776</sup>. Pero es el mutualismo para la ayuda mutua entre obreros para afrontar la enfermedad, incapacidad para el trabajo, el paro o la resistencia en la huelga<sup>777</sup>, etc. el que va a orientar la solidaridad entre trabajadores y la toma de conciencia de clase<sup>778</sup>. El mutualismo<sup>779</sup> va a ofrecer una estructura para la solidaridad de larga

---

bosquejado pero nunca acaba en una formulación política. El imaginario literario es fuente de sugerencias para el imaginario social pero mientras que en este predomina el “hagámoslo, es posible” en aquél domina “sería hermoso”. Ejemplo de ello es “la nación del Bidasoa” de la que habla Pío Baroja. Se menciona en “Itzea cumple 100 años” Félix Maraña en *Bilbao*, diciembre de 2.012. Pégola, p. 12. Bajo el epígrafe “Una república utópica” Félix Maraña nos introduce: “Para Baroja el País Vasco sólo podría aspirar a la modernidad y liberarse de la tradición con “una campaña de cultura intensa”. Y añade: “Pero no lo creo posible. El catolicismo es la concreción del espíritu latino, y el pueblo vasco es esencialmente católico, y a base de latinismo y de catolicismo hoy no puede haber gran cultura. El desligarse de Roma y del espíritu latino traería la posibilidad de hacer algo original en el Pueblo Vasco. Yo confieso que para los chapelaundis sería hermoso como ensayo hacer de la zona del Bidasoa, española y francesa, un pequeño país limpio, agradable, sin moscas, sin frailes y sin carabineros. Pero esto es un sueño. Hay una intolerancia demasiado fiera en nuestras provincias para que brote una flor espiritual, y no hay espiritualidad que pueda soportar el yugo abrumador de la teocracia. Comprendemos que pensar en la nación del Bidasoa, tolerante, libre, amable, es cosas bella para un chapelaundi, pero es perfectamente utópica”. Bilbao, Pégola. Diciembre de 2012, p. 12.

<sup>773</sup> DIAZ, Elias. Op. cit., p. 11.

<sup>774</sup> Miguel Artola dice al respecto: “La supresión de la tasa que había servido para mantener en bajo nivel de precios de los medios de subsistencia supuso el abandono del control gremial del trabajo. Anterior a esta concienciación social existió una época de desmoralización de la clase proletarizada lo que se tradujo en una apatía general. Hobsbawm nos da el siguiente dato: “En las elecciones de 1848, en la ciudad prusiana de Halle, el 81% de los artesanos independientes y el 71% de los albañiles, carpinteros y otros obreros de la construcción votaron, en cambio, sólo lo hizo un 46% de los trabajadores de las factorías y los ferrocarriles, los labradores, los trabajadores domésticos”. HOBBSAWM, E. Op. cit., p. 209.

<sup>775</sup> Joaquín Abreu, diputado en los años del Trienio y que había conocido a Fourier durante su destierro en Francia, creó en Cádiz un pequeño círculo de adeptos, que, en los años de mayor libertad de la regencia de Espartero: publicaron al menos dos exposiciones del pensamiento fourierista e intentaron incluso construir un falansterio, si se les concedían terrenos de los propios de Jerez de la Frontera.

<sup>776</sup> En 1832 William Benbow, inspirado en las revueltas de Manchester y Nottingham escribió un panfleto “Gran National Holiday and the Confess of the Productive Classes” donde se pedía ya un mes de vacaciones para los obreros con el objetivo de que estos pudieran elegir a sus representantes y enviarlos a las reuniones donde se decidían las líneas de actuación. Esta reivindicación la haría suya el cartismo años después. Berria, 2014-8-22, 9. orr.

<sup>777</sup> Anteriormente a las primeras instituciones reguladoras de las relaciones laborales modernas, las sociedades de resistencia fueron verdaderos elementos de presión ante la patronal, por lo que a menudo arremetieron contra ellas negándolas representatividad y despidiendo a los obreros asociados. RUZAFSA, R. Op. cit., p. 40.

<sup>778</sup> Las mutuas se enfrentaron al sistema basado en la asistencia caritativa propugnada por la Iglesia Católica, si bien lucharon por conseguir un protoestado del Bienestar basado en la labor social de municipios, diputaciones y Estado. La libertad republicana busca la ausencia de dominación mientras que la libertad liberal insiste en la ausencia de interferencia.

duración y muy adecuada para la resistencia en presidios, grupos de exiliados, partidos en la clandestinidad, redes de solidaridad vecinal, etc. De 1850 a 1855 este tipo de asociaciones se consolidaron y protagonizaron las primeras huelgas generales en Catalunya pidiendo la libertad de asociación y la reducción de la jornada de trabajo.

Es el germen de la “razón industrial”, un complejo conjunto de objetivas metodologías, técnicas, sistemas y significados que revolucionarían el mundo del trabajo y al trabajador mismo, por ejemplo, la división del trabajo a nivel de procedimientos o “el interés egoísta” de Adam Smith, como concepción, significado o tesis. Sin duda el desarrollo de la razón social va a depender de la “razón industrial” en los núcleos industrializados de Bizkaia y Gipuzkoa, en un primer momento bajo un esquema de paternalismo patronal, como es el caso de la sociedad Ybarra y Compañía que entró en funcionamiento en 1856 y que en 1876 ocupaba cerca de un millar de operarios<sup>780</sup>.

Aún así la razón industrial desplazó su margen de influencia no solamente a las cuestiones de producción y trabajo, sino a otros aspectos externos a la fábrica, por ejemplo la construcción de viviendas para los trabajadores en las proximidades de las fábricas. En 1901, ya como Altos Hornos de Vizcaya, tenía 2.584<sup>781</sup> trabajadores, lo que hace más difícil mantener el modelo paternalista, un modelo más vinculado, en expresión de Eric Hobsbawm, “a los estáticos ideales jerárquicos del pasado. Es interesante descubrir la vinculación que debió existir en la industria de transformación entre dirección, producción y trabajadores, cosa que la industria extractiva de mineral nunca poseyó. El objeto producido, su marca, era seña de identidad tanto para los inversores de capital, empresarios directivos y trabajadores, especializados o no, a la vez que los trabajadores alimentaban un amargo resentimiento contra la riqueza y los negocios.

Sin duda la razón industrial y la razón social son antagónicas, lo que en la dialéctica de Marx son necesarias<sup>782</sup> aunque suponga un detrimento de las condiciones de trabajo: “Cuanto mas repelente es el trabajo tanto mas disminuye el salario pagado al obrero. Más aún, cuanto más aumentan la maquinaria y la división del trabajo para el obrero, bien porque se le alargue la jornada, bien porque se le intensifique al rendimiento exigido, se le acelere la marcha de las máquinas u otras causas”<sup>783</sup>.

---

<sup>779</sup> Tanto es así que la acción societaria se va a mostrar más sólida que la acción política. Prieto se extraña de ello y “combatió la identificación del socialismo como una especie de sindicalismo, al que pretendieron replegarse los dirigentes obreristas después de los decepcionantes resultados de la Conjunción republicano-socialista, de la escisión comunista y del auge de la CNT a partir de la huelga general de 1917 y, sobre todo, desde que llegaron a España los ecos de la Revolución rusa. JULIA, Santos. “El legado de Prieto” en *Indalecio Prieto. Socialismo, democracia y autonomía*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2013, p. 29.

<sup>780</sup> El Noticiero Bilbaino, mayo de 1876 en RUZAFÁ ORTEGA, Rafael. *Vizcainos rurales, vizcainos industriales*, Baracaldo, Mazas-Romero Editores, 2002, p. 15.

<sup>781</sup> Datos de la Junta Local de Reformas Sociales: número de trabajadores en Baracaldo. RUZAFÁ, R. Op. cit., p. 15.

<sup>782</sup> Este aumento deseable de los antagonismos del sistema fue desechado pronto por el proletariado que dirigió la acción hacia la consecución de mejoras en la forma de vida y trabajo.

<sup>783</sup> MARX, K. Op. cit., *El manifiesto comunista*, p. 33.

Pero la razón industrial también instrumentalizó la vivienda obrera, para combinar espacio y moral<sup>784</sup>, a la vez que la Iglesia y las derechas defendían los valores de la domesticidad<sup>785</sup>, oponiéndose a la emancipación de la mujer. También hay que destacar que el reformismo social del Estado se enmarcaba en esta tendencia moralizante de signo tradicional. De hecho la moralización del hogar “Se realizó a través de la mujer, a quien se ideologizó para que lo organizase igual que la fábrica, presidido por los valores del ahorro y el orden”<sup>786</sup>. Como bien dice el profesor Ruzafa “Educar a la mujer era comenzar la educación de sus hijos”<sup>787</sup>. En este entorno de la Bizkaia industrial se juntaron dos realidades, la una, la razón industrial, aparentemente liberal, moderna y crítica, y por otra, la tradición del hogar, la educación en el pensamiento religioso, los valores patrióticos y en la obediencia como fin en sí misma.

El pensamiento político socialista, algo menos el libertario, se van a enfrentar a la razón industrial, sin embargo el ámbito doméstico va a continuar bajo la impronta de la tradición, y esto va a ser así, a pesar de toda la fragmentación del sistema burgués que va a conseguir, incluso el “ethos” socialista, de firmes valores sociales, van a ser sumidos al orden familiar tradicional, tal vez, despojado de la influencia católica, pero donde la mujer juega un papel sobre todo en el ámbito doméstico y privado<sup>788</sup>.

Los caminos de tránsito de la razón crítica a la razón social dejan de lado con frecuencia la crítica al sistema familiar y a las costumbres heredadas de sus ancestros, y a la vez que la razón industrial liberal revolucionó la producción, los mercados y las vías de comunicación, dejó intactas otras estructuras sociales como la educación, la higiene y la moral, que intentó gestionar mediante un paternalismo patronal mediante el economato empresarial, el hospital sanatorio y moral<sup>789</sup> la docencia clasista<sup>790</sup>, escuelas de aprendices, cajas de socorros, la filantropía y la caridad. Como dice el historiador Rafa Ruzafa “La batalla de fuera de la fábrica, la gestión de la vida de los trabajadores y sus familias, la ganaron los patronos, en detrimento de la labor de Estado”.

---

<sup>784</sup> A partir de ellas los patronos transmitían su ideología.

<sup>785</sup> El historiador y profesor José Javier Díaz Freire en su estudio sobre las culturas políticas en Vizcaya durante la II República citado en RUZAFÁ, R. Op. cit., p. 26.

<sup>786</sup> RUZAFÁ, R. Op. cit., p. 28.

<sup>787</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>788</sup> En 1930 La Acción Católica de la Mujer tenía en Baracaldo 1800 asociadas. Todas ellas, las 29 organizaciones de la Junta Parroquial de Acción Católica, emprendieron en esos años una cruzada, en general planteada en torno al cuerpo femenino, contra la inmoralidad en la playa, la literatura, el cine o la radio. *Ibidem*, p. 40.

<sup>789</sup> El paternalismo industrial utilizó el ambientalismo y los saberes higienistas como llaves de todo bienestar o toda miseria. La limpieza corporal y la ventilación doméstica se asociaron a comportamientos de orden (no tener deudas, fidelidad conyugal,...)”. RUZAFÁ, R. Op. cit., p. 32.

<sup>790</sup> En 1915 el consejo de AHV acordó la construcción de dos pabellones para enseñanza primaria de niños junto al Sanatorio Quirúrgico dejando las escuelas de la calle Ibarra para los párvulos que atendían las Hijas de la Cruz. La obra se acabó el verano de 1918 y entonces comenzó la ampliación (...). *Ibidem*, p. 30. Al mismo tiempo, desde 1905 funcionó intermitentemente la escuela laica.

La razón liberal crítica que había surgido de la lucha contra el privilegio de nobleza y clero acabará hasta construyendo iglesias<sup>791</sup>.

El choque de esta política con la razón democrática la va a exponer Manuel Azaña de forma demoledora: “Nosotros tenemos, de una parte, la obligación de respetar la libertad de conciencia, naturalmente, sin exceptuar la libertad de conciencia cristiana; pero tenemos también de otra parte, el deber de poner a salvo la República y el Estado.

Son años muy interesantes donde la razón crítica ilustrada realiza su tránsito hacia la razón social ya consolidada en la Primera Internacional de 1864. El paso de las propuestas del socialismo romántico u utópico, o mejor aún, premarxista, fue acelerado por el fenómeno de proletarización rural y urbana. En 1832, en el penúltimo año del absolutismo fernandista se instaló el primer vapor como fuerza motriz en la industria textil y puede considerarse como el arranque de un nuevo mundo social que ya no tenía mucho que ver con los “sans-culottes” que luchan con los burgueses contra los jauntxos en la Zamakolada de 1804. En esta identidad grupal de los artesanos urbanos y operarios en las fábricas de la ciudad ilustrada<sup>792</sup> de propiedad del poder civil basó el socialismo utópico sus propuestas de vida, propiedad y trabajo. Este mundo laboral industrial premarxista participa de la razón liberal<sup>793</sup>. Se trata de los trabajadores protoindustriales anteriores a cualquier posible influencia del marxismo<sup>794</sup>. En Santa Ana de Bolueta, en Bilbao, fundición que ya en 1848 tenía alto horno, “se aplicó un esquema de siderurgia integral y una organización de sistema de fábrica”.

---

<sup>791</sup> “En 1903 el representante de la recién fundada AHV opinó que “era más conveniente para la Sociedad de Altos Hornos de Vizcaya que ésta construyese una capilla en completa independencia de la Iglesia proyectada”. Al año siguiente la empresa la cedió al obispado como parroquia de hecho, pero no de derecho”. RUZAFÁ, R. Op. cit., p. 37.

<sup>792</sup> En ella hay que destacar el mundo laboral interno, aun poco estudiado de las “Manufacturas Reales”, como es el caso de las Manufacturas Reales de Guadalajara, que como observa Emiliano Fernández de Pinedo: La producción se efectuaba combinando el sistema por adelantos y la manufactura. El hilado era realizado por hombres y, sobre todo por mujeres, en los pueblos de los alrededores, pagados según el trabajo efectuado, pero el resto de las operaciones se hacía en la manufactura por artesanos asalariados”. Es este mundo de relaciones laborales el que nos interesa estudiar, más aún si consideramos la fecha temprana de 1719, que es cuando se inició la producción. En realidad se seguía el modelo galo borbónico y se debe considerar las Manufacturas Reales como respuesta a la falta de capitales y falta de iniciativa privadas. Se trata de un modelo industrial vinculado a la Monarquía y asegurado por la Real Hacienda que las consideraba un negocio rentable. Emiliano Fernández de Pinedo continúa: “Los impuestos indirectos que el fisco sacaba de las aproximadamente 19.000 personas que trabajaban para la manufactura, de una u otra forma compensaban los gastos. Sin los empleos ofrecidos por la manufactura, esas gentes estarían en paro la mayor parte del año y, sobre todo, trabajarían en el sector primario, mucho más cerca de una situación de autoconsumo, con un débil poder adquisitivo; por lo tanto, fiscalmente serían poco interesantes. Por otro lado, los paños de Guadalajara evitaban en parte la salida de numerario para adquirir paños extranjeros”. Historia de España dirigida por Manuel Tuñón de Lara VII. FERNANDEZ DE PINEDO, Emilio; GIL NOVALES, Alberto; DÉROZIER, Albert. *Centralismo ilustración y agonía del Antiguo Régimen (1715-1833)*, Barcelona, Labor, 1988, pp. 92-93.

<sup>793</sup> Dentro de la razón liberal ubicamos la razón liberal democrática que pasó a ser su expresión más extrema por la izquierda. Agrupa a los republicanos y su realización política más exitosa fue la revolución de septiembre de 1868, conocida como La Gloriosa.

<sup>794</sup> Sin más elementos de análisis que los comienzos utópicos del socialismo de Joaquín Abreu, Sixto Cámara, Orellana y Monturiol, así como el primer Pi i Margall de *Reacción y Revolución* “podemos deducir un mundo laboral reorganizado en torno a la acción gremial en su evolución hacia el mutualismo y primeras asociaciones y publicaciones obreras que con la revolución de 1868 establecía contactos con las doctrinas anarquistas y marxistas. Así todo, la introducción del maquinismo y la división del trabajo son también características de esta primera etapa.

El utillaje técnico, la dirección y los operarios cualificados llegaron de Francia y Gran Bretaña. En 1859 trabajaban 210 obreros, en 1862, trescientos y en 1866, 190 hombres, 30 mujeres y varios jovencitos”. Es precisamente en estas décadas cuando se produce la transición del ciudadano trabajador o *sans-culottes* tardíos al trabajador proletario. En la misma medida el socialismo utópico de Cabet, Owen, Fourier, Saint-Simon, incluso el de Blanqui, Proudhon y Pi i Margall va a quedar reducido a un imaginario social pensado y defendido por las capas sociales no capitalistas que van a quedar a flote de la “jornalización”<sup>795</sup>. Es esa porción de trabajadores que no va a devenir una pieza productiva deshumanizada, formada para trabajar. “Va a mantener una automirada como persona formada, de gran valor resolutivo en el trabajo reconocido en el orgullo de oficio. En sus mismas jerarquías gremiales de aprendiz, oficial y maestro se reconoce un proceso de aprendizaje laborioso que ayuda a sentar una “cultura del mérito”<sup>796</sup> que será seriamente amenazada por la homogeneización y salarización del trabajo”<sup>797</sup>.

Y al igual que antes nos referíamos a la labor de las Mutuas como modelo de la acción solidaria en las generaciones antifascistas durante la dictadura fascista, este modelo laboral profesional que tiene como paradigma el taller, aunque no sólo abarca este universo profesional, va a ser un recurso de autoestima ante la degradación y pérdida de dignidad<sup>798</sup> que el fascismo provocaba, así como un factor de resistencia desde la autoimagen y desde la memoria, y todo ello para mantener una identidad profesional y un pensamiento propio ajeno al adoctrinamiento falangista.

Pero como he dicho con anterioridad, el universo social del trabajador no asalariado, no proletarizado es amplio. Incluye a trabajadores urbanos, artesanos, empleados, funcionarios, trabajadores de talleres y fábricas precapitalistas, comerciantes, pequeños propietarios, suboficiales maestros, universitarios, intelectuales de diverso tipo. Es el magma social no proletarizado y que no podemos llamar burgués, sino clase media<sup>799</sup>. Aquí va tener el republicanismo humanista su base social aunque también aspirará a ello el socialismo liberal de Indalecio Prieto<sup>800</sup>, entre otros.

---

<sup>795</sup> Se trata de un imaginario social donde se afronta el cambio social que el enorme crecimiento económico y demográfico había provocado, que busca la modernización política a través de la instauración de la democracia política social y cultural a partir de un jacobinismo en constante revisión, de un krausismo en permanente evolución y un modelo social compatible con la propiedad privada, si bien de carácter reformista que impida las enormes agresiones del capitalismo industrial.

<sup>796</sup> Eric Hobsbawm dice al respecto: “La selección de méritos probada en exámenes u otras pruebas, acabó por aceptarse como ideal en todas partes (...) El principal resultado de la educación abierta al talento fue, pues, paradójico. No produjo la “sociedad abierta” de libre competencia en los negocios, sino la “sociedad cerrada” de la burocracia. HOBBSAWM, Eric. *La era de la Revolución (1789.1848)*. Barcelona, Crítica, 2010, p. 196.

<sup>797</sup> ROMERA NIELFA, Juan Karlos. “Los orígenes culturales del republicanismo español”, en CABRERO BLANCO, C.; BAS COSTALES, X.F; RODRIGUEZ INFIESTA, V; SANCHEZ COLLANTES (Coord), *La escarapela tricolor. El republicanismo en la España contemporánea*. KRK Ediciones, 2008, pp. 194-215.

<sup>798</sup> Kant analiza la dignidad desde la razón, la voluntad y la ley que cada ser racional se da así mismo. Dignidad es “aquello que constituye la condición para que algo sea fin en sí mismo” y “la moralidad es condición bajo la cual un ser racional puede ser fin en sí mismo (...) Así pues, la moralidad y la humanidad, en cuanto ésta es capaz de moralidad, es lo único que posee dignidad”. KANT, M. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid, Espasa Calpe, 1983, p. 93.

<sup>799</sup> Eric Hobsbawm destaca los puestos burocráticos: “De los 130.000 funcionarios civiles que se calculaban en Francia en 1839, la mayor parte eran carteros, maestros, recaudadores de contribuciones, oficiales judiciales, etc. E incluso los 450 empleados del



Resumiendo la razón crítica<sup>801</sup> no había creado ninguna plataforma de actuación<sup>802</sup> pero el mero hecho de ejercer la crítica sobre el Poder ayudó a crearlas. Las imágenes en que se basa todo el proceso de creación de la razón social están vinculadas a las imágenes heredadas sobre las que se ha ejercido la crítica<sup>803</sup>. Y es precisamente porque en la desigual distribución de la propiedad inmueble y el privilegio de la exención de impuestos de las clases privilegiadas se basaba la injusticia del Antiguo Régimen<sup>804</sup>, por lo que el amplio y no tan lento desplazamiento hacia la razón social va a estar inundadas de soluciones centradas en la pretensión de libertad, igualdad y fraternidad o solidaridad. Por la carencia de ellas se había realizado la labor crítica desacralizadora del Poder y con ellas se iban a construir los paradigmas de sistemas políticos<sup>805</sup> y económicos durante el largo siglo XIX, así como la perdurabilidad de muchos de sus elementos. En cierta forma imaginar el mundo es recordar todo lo perdido en el mundo exterior<sup>806</sup> o inventar lo que está por hacer<sup>807</sup>. Es en la imaginación social donde discurso y estructura social se van a encontrar. Como muy bien observa Alexander Gerard<sup>808</sup> la imaginación no es un arquitecto inhábil; busca y elige los materiales y, aunque al principio pudieran quedar en un tosco e indigesto caos, ella, en gran medida por su propia fuerza, lo que implica a sus poderes asociativos, repetiría después los intentos y transposiciones, diseñando un edificio regular y bien proporcionado<sup>809</sup>, un edificio que ha permanecido oculto antes

---

Ministerio del Interior y los 350 del de Asuntos Exteriores eran en su mayor parte escribientes. Los funcionarios que alcanzaban un nivel social equivalente al de una buena carrera de la clase media eran pocos" (...) Sin embargo, la situación del trabajador funcionario o trabajador de cuello blanco era, aunque modesta, muy superior a la del trabajador humilde. Su trabajo no exigía esfuerzo físico. Sus manos limpias, y su cuello blanco lo colocaban, simbólicamente al lado de los ricos. Le rodeaba el halo mágico de la autoridad pública". HOBSBAWM, E. Op. cit. p. 198.

<sup>800</sup> La lucha por un teórico centrismo que apoyarían las clases medias plantea una importante cuestión: ¿Hasta qué punto la falta de una clase media sólida y extensa fue factor de la ausencia de un republicanismo de derechas no propicio a desembocar en derecha autoritaria o en tendencia en vías de fascistización.

<sup>801</sup> El despegue de la razón crítica en España hay que buscarla en el movimiento intelectual de los "novatores"; que supuso una pre-ilustración ya en el siglo XVII postrero. Se pasa de una interpretación de la realidad teológico-religiosa presidida por el estoicismo a otra basada en planteamientos científicos desarrollados desde una perspectiva laica. LUJAN PALMA, Eugenio. Op. cit., p. 31.

<sup>802</sup> Ni siquiera I. Kant en "*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*", es decir de la ética al diferenciar la parte empírica o antropología, y la parte racional o moral "hay una derivación o propuesta más allá de la comprensión y entendimiento.

<sup>803</sup> Podemos trazar una línea desde el pensamiento de Descartes (1596-1650) hasta Locke precedido por Bacon (1561-1626) y Hobbes, y pasando por Leibniz y Spinoza (1632-1677) entre otros.

<sup>804</sup> De ello deriva la fundación de la Economía como disciplina y el alto nivel de elaboración teórica que va a conocer con la Escuela Clásica. Smith, Malthus, Ricardo, Stuart Mill, etc y la Escuela marxista: Engels, Marx. Pero el socialismo utópico también respondía a estas ideaciones sobre el empleo y distribución de la riqueza, así como las teorías de Proudhon o las pimargallianas.

<sup>805</sup> Sistemas políticos liberales o semiliberales basados en la cultura deliberativa por muy confinado que estuviera ésta a las élites. Freire diría: "Solamente el diálogo, que implica el pensar crítico es capaz de generarlo", p. 89.

<sup>806</sup> Afirmación de Isak Dinesen para la tarea de la literatura. En Babelia 15 de diciembre de 2.012, p. 8.

<sup>807</sup> Alexander Gerard en su célebre ensayo sobre el genio dice de éste que es "concretamente la facultad de invención por encima de la memoria, el sentido y el juicio. GERARD, Alexander. *Un ensayo sobre el genio*, Madrid, Siruela, 2009, p. 26.

<sup>808</sup> "Aunque sea muy desconocido en el mundo hispánico, Alexander Gerard figura entre los personajes más eminentes de Escocia. Nacido el 22 de febrero de 1728 en Garioch, es conocido como padre de la Teoría del genio, de gran repercusión en el mundo de habla inglesa, en Alemania y también en Francia. Kant fue un ferviente admirador de su obra

<sup>809</sup> Se trata de conseguir la armonía social pero mientras que la imaginación social marxista se instala en la mismísima antítesis del capitalismo, el premarxismo y el socialismo no marxista visionará la labor del cambio social no desde la continuidad prerrevolucionaria tradicional ni desde la lucha de clases, es decir desde la polaridad social, sino desde la búsqueda de relaciones directas de la razón crítica ilustrada a la razón social democrática.

de que el autor haya realizado las conexiones pertinentes. Cicerón, en esta línea, llamaba imaginación e inventiva a aquella fuerza que investiga las cosas ocultas. La imaginación social como su nombre indica es imaginación pero tiene la característica de que en sí misma se proyecta hacia la acción en sociedad; desde este punto de vista, se distancia de la imaginación intelectual y de la imaginación literaria. Además tras el análisis detenido de la imaginación social, parte indivisible de lo que hemos denominado razón social, se observa que ésta es estimulada en momentos históricos donde surge uno o varios elementos amenazantes que elevan la intensidad del esfuerzo puesto en combatirlo. No es un mero elemento de adaptabilidad, sino yo diría que es todo lo contrario, una respuesta, inequívoca de rechazo al elemento agresor a través de la “inventio”. Es pertinente señalar que mientras la primera Revolución Industrial es percibida como nociva y esclavizadora, de ahí que surjan las respuestas del socialismo utópico y del socialismo científico. No ocurre lo mismo con la segunda Revolución Industrial, donde el positivismo la sitúa en la línea de progreso, no sólo para la burguesía dueña de los medios de producción, sino para todas las capas populares. Por eso las utopías y distopías adheridas a la filosofía positivista de finales del siglo XIX histórico no ven la amenaza en la máquina, ni en los diseños de producción tayloristas<sup>810</sup>, sino en la incapacidad reorganizadora de la riqueza que el Capitalismo demostraba. El desarrollo compartido era el reto y el subdesarrollo el enemigo a combatir. El progreso, reza la divisa positivista, es el desarrollo del orden<sup>811</sup>.

Saint-Simon es rotundo al afirmar que “La Filosofía del último siglo ha sido revolucionaria; la del siglo XIX debe ser reorganizadora”, es decir de la revolución en las ideas que la razón crítica aportó<sup>812</sup> había que circular hacia la razón social, que él la atribuye un sentido reorganizador de la sociedad.

Pero este tránsito desde la razón crítica hacia la razón social exige a la imaginación social, precisamente para abordar la reorganización de la sociedad a partir del pensamiento crítico y racionalista dieciochesco, inventar un plan consistente, es decir ubicar los elementos cosechados en la crítica ilustrada en un orden regular y adecuado. Y ésta va a ser la labor, no ya de los filósofos de la política, sino de los pensadores sociales que van armar de ideas y construcciones sociales a los políticos.

Sin embargo no hay motivo para pensar que la razón crítica que ocupa lo social a través de su más destilado producto político que es la razón liberal se colapsará para siempre como si solamente el

---

<sup>810</sup> La crítica al taylorismo que Ford implantó en la industria automovilística norteamericana no faltó, como ejemplo más ilustrativo de ello tenemos el éxito de la película de Charles Chaplin “Tiempos modernos”, de 1936.

<sup>811</sup> DE FRANCISCO, Andrés. *Sociología y cambio social*, Barcelona, Ariel, 1997, p. 34.

<sup>812</sup> En realidad la labor del criticismo se dirigió contra las arrogantes pretensiones de los dogmatismos que se creían poseedores de la verdad. A mi modo de ver el criticismo ayudó a consolidar la cultura deliberativa de la política moderna, que ataca tanto al dogmatismo doctrinal como al escepticismo extremo. La razón democrática es el fruto de la razón crítica.

criticismo ilustrado<sup>813</sup> pudiera generar modernidad política. La razón social es en parte producto de la razón ilustrada pero también de una razón crítica renovada en el largo siglo XIX donde un elemento nuevo va a irrumpir en la definición de la comunidad. Se trata del nacionalismo. Ante un concepto liberal como el de soberanía nacional, la razón nacional va a despertar nuevas definiciones del nosotros, agitadas por el romanticismo y planteándose la cuestión política de la territorialidad que oscila entre el internacionalismo socialista versus 1ª Internacional hasta el tradicionalismo más ultramontano pasando por el estado homogéneo y compacto liberal y el liberalismo foral. Aparte del nacionalismo y el impacto que sin duda tuvo en la reformulación de la sociedad, el criticismo posespiniziano va a ser renovado por la aportación de teorías muy preparadas para convertirse en pensamiento social, se trata del pensamiento de Kant, Smith, Lessing, Herder, Goethe, Shelley, Coleridge, Shelling, S. Mill, Marx, Hegel, Fichte y después Engels, Bakunin, Kropotkin, Malatesta, Proudhon, Stirner, Lenin, Rosa Luxemburg... aportarían mucho y enriquecerían la razón crítica aproximándola a la razón social. Las teorías científicas sobre el mundo natural de Lamarck y de Darwin también deben ser consideradas, así como el pensamiento sociológico de Comte, Spenser, Weber, Durkheim, Simmel y el psicoanálisis de toda la escuela freudiana. Todos ellos documentan el paso de la razón ilustrada a la razón romántica y después de ésta a la razón positivista y como expresión empírica de estos diversos racionalismos surge poderosa la razón social, también diversa y cambiante<sup>814</sup>.

Pero la filosofía reorganizadora que propugna Saint-Simon exige que la imaginación social se desprenda del papel solamente filosófico y “pasar a formar parte del trabajo mental cotidiano de la gente común y corriente”.

El análisis, pues, puede contener varias perspectivas desde la mirada que poseen las clases populares hacia el poder, bien sea éste civil o eclesiástico, las formas de organización que adoptan aquéllas que a su vez pueden abarcar o bien el mundo de la organización laboral, de vida o de asociación (solidaria, para el aprendizaje, ocio, etc.) y por último podemos considerar también el cambio de pensamiento político individual derivado de lo que a partir de este momento llamaremos cultura deliberativa (lectura de prensa, gaceta, octavillas, proclamas, asistencia a mítines,...) Es en definitiva la estructura de la solidaridad una plataforma de acción social derivada de un largo aprendizaje histórico y que en el terreno político destaca a partir del momento en que se configuran

---

<sup>813</sup> El pensamiento político inglés del siglo XVII se debatió entre los argumentos de Filmer que defendían el patriarcado como lo único que puede dar continuidad a la sociedad recogidos en su obra *El Patriarca* y las ideas a favor del contrato social de Jamen Tyrell, Algernon Sydney, Edgard Gee y John Locke principalmente. LOCKE, J. *Segundo tratado sobre el Gobierno Civil*, Madrid, Tecnos, 2010, Estudio preliminar de Meter Laslett, pp. IX-LXXV.

<sup>814</sup> Intentaremos evitar en esta tesis doctoral la obligatoriedad, ni por necesidad ni por suficiencia, de ninguna fase ni experimentación política. La disposición de las manifestaciones políticas no es, ni muchos menos, lineal, ni tienen carácter evolutivo. Sí que puede existir relajación e influencia pero no determinismo. Por lo tanto la razón ilustrada no culmina obligatoriamente en la razón romántica, ni esta tiene por qué pasar por la razón positivista.

los sistemas de partidos. Y es en las dos últimas décadas del siglo XVII a partir de los principios whigs<sup>815</sup> que basaba el buen gobierno en el consenso parlamentario cuando surge la opinión colectiva sobre las leyes y el gobierno, y por consiguiente los agrupamientos políticos<sup>816</sup>. Imaginar el poder y su relación con él exige no sólo interés sino también comprender sus formas<sup>817</sup> y en su caso las reformas que se necesitan. En ello jugó un papel fundamental no solamente los grupos y tendencias políticas, sino los modelos propuestos<sup>818</sup>.

Parece claro que la imaginación social compartida, es decir, el imaginario social, articula los sistemas políticos uniendo sus diferentes partes, si bien no deja lugar a dudas, que el pensamiento intelectual formado de principios sobre los que se argumenta a favor de lo propio y en contra del adversario, debe ser susceptible de convertirse en una buena arma de propaganda de la causa. El fluir del discurso es el norte de la causa, la visión de la política a adoptar es un primer elemento de agrupación política. Ahora bien como expresa Meter Laslett<sup>819</sup>: “(...) parece erróneo suponer que la asociación de los hombres en la sociedad civil sea consecuencia directa de la racionalización”, es decir que la argumentación lógica parece ser una causa indirecta de la asociación política. Locke parece convencido a afirmar lo contrario, que los acuerdos sociales se basan en el acuerdo de la inteligencia. Es la postura racionalista y muy temprana de racionalismo inglés del siglo XVII, que hace despegar a la sociedad civil del naturalismo de Filmer, Hobbes, Bossuet<sup>820</sup>... Pero hay algo más, Locke se dio cuenta, volviendo a Laslett<sup>821</sup>: “(...) que las teorías políticas debían corresponderse con algo que fuera totalmente evidente para los hombres normales, con algo que no requiriera una demostración complicada y que no pudiera utilizarse para conducirlos a situaciones improbables<sup>822</sup>. Locke supo comprender que ni *Artificial Man*, de Hobbes, ni el estado de familia

---

<sup>815</sup> Partido británico que sostenía los derechos del parlamento y de los protestantes contra la autoridad monárquica y los privilegios del anglicanismo. Los whigs, protestantes y antiabsolutistas, fueron los más activos en la revolución de 1688. Se opuso al partido Tory, de espíritu legitimista que se opuso al cambio de dinastía que siguió a la revolución de 1688.

<sup>816</sup> Anteriormente en Inglaterra en la crisis política de la exclusión el Country Party y Shatlesbury lideraron la oposición al gobierno de Carlos II, por lo que la formación de corrientes de opinión organizadas políticamente ya era un hecho en la Inglaterra del setecientos.

<sup>817</sup> El procedimiento, su transparencia, su nivel de accesibilidad y la posibilidad de reformarlo y cambiarlo serán aspectos del republicanismo en la democracia moderna.

<sup>818</sup> Diferenciamos los modelos históricos representados en formulaciones literarias como “Utopía” de Thomas Moro o la obra de Tomás Campanella de modelos filosóficos-políticos que fueron utilizados en la institucionalización política y la práctica social: modelo lockeano, modelo rousseauiano, modelo socializante romántico, modelo marxista, modelo libertario, etc.

<sup>819</sup> LOCKE, John. Op. cit., p. XLI.

<sup>820</sup> Bossuet fue un prelado y escritor francés que combatió la Reforma con su *Historia de las variaciones de las Iglesias protestantes*, 1688 obra a la que siguieron las *Advertencias a los protestantes* 1689-1691, y años más tarde intervino en la querrela del quietismo, oponiéndose a esta doctrina. La contraposición del pensamiento católico de Jacobo II y el protestantismo de Guillermo III, hace surgir la duda si fue el parlamentarismo amplio fruto del racionalismo lockeano o resultado del calvinismo triunfante.

<sup>821</sup> LOCKE, John. Op. cit., pp. XXXVIII-IX. Mientras que para Filmer la sociedad era consustancial al hombre. No había surgido del pensamiento consciente de los hombres, no podía ser alterada por otra forma de pensar, era simplemente una parte de la naturaleza humana. El “Leviatán” de Hobbes fue creado con el acuerdo de una sociedad de individuos totalmente egoístas e independientes, mientras que Locke creía que la sustancia de la sociedad era la racionalización consciente.

<sup>822</sup> No hay que olvidar que para Locke la relación del hombre con Dios es lo que hace al hombre individuo y lo que le mantiene siempre como tal, aun en el seno de la sociedad civil. Se trata del individualismo teológico de la revolución puritana. Rousseau

patriarcal de Filmer volverían a ser aceptados sobre la base del sentido común que justifica las creencias realmente importantes”. Leslett concluye diciendo que: “Fue por esta razón, así como por la victoria de las fuerzas de la sociedad que Locke representaba<sup>823</sup>, por lo que este pensador ocupa un puesto importante en el contexto de la sociedad política que cualquiera de los otros dos”, refiriéndose a Filmer y a Hobbes. Las circunstancias históricas favorecieron el éxito de la revolución de 1688 y la revitalización de la cámara de los comunes<sup>824</sup>, que ya a principios del siglo XIX estaba sólidamente establecida su primacía y su poder legislativo. Es el triunfo de los whigs la inauguración de la política moderna, si bien había más una derivación de la sociedad natural a la civil, en la que los hombres “por su propio consentimiento, se hacen a sí mismos miembros de alguna sociedad política”<sup>825</sup>. Al dar este paso, se sacudían todas las secuelas que el absolutismo transmitía y asumía al individuo como libre de todo poder absoluto y arbitrario. En el modelo Lockeano “la libertad del hombre en sociedad es la de no estar bajo más poder legislativo que el que haya sido establecido por consentimiento en el seno del Estado, ni bajo el dominio de lo que mande o prohíba ley alguna, excepto aquellas leyes que hayan sido dictadas por el poder legislativo de acuerdo con la misión que le hemos confiado”<sup>826</sup>.

Pero este modelo no es todavía razón social y menos aún razón democrática<sup>827</sup>, si bien podría expresar una doctrina política directamente relacionada con lo que Pocock denomina humanismo cívico, cuya génesis hay que buscarla en el Renacimiento y que en política se orientó hacia la recuperación del discurso republicano clásico. La virtud en el buen gobierno se estimaba cada vez más porque la sociedad mercantilista planteaba problemas nuevos en torno a la riqueza, a la vez que emprendía una labor de institucionalización de sociedades comerciales y financieras sin parangón en otros momentos históricos. En esta perspectiva lanzaron sus doctrinas Hume, Adam Smith o Gibbon y los fisiócratas<sup>828</sup> franceses Quesnay y el marqués de Mirabeau principalmente, y que se caracterizan por ignorar el “Segundo Tratado” de Locke porque no contemplaba estos nuevos

---

sin embargo, destacará que el orden social es un derecho sagrado y sirve de base a todos los demás. Pero, este derecho no viene de la naturaleza sino que está fundado sobre convenciones. Es pues el contrato social rousseauniano diferente al contrato social lockeano.

<sup>823</sup> Lawrence Stone concluye en este sentido: “Se puede afirmar sin riesgo alguno que, sin las ideas, la organización y la dirección que aportó el puritanismo, la revolución, simplemente, no hubiera tenido lugar”. CHARTIER, R. Op. cit., p. 190.

<sup>824</sup> El parlamento medieval inglés era esencialmente un tribunal feudal, pero a partir del siglo XII los reyes convocaban a veces, además de la alta nobleza, a algunos representantes de la pequeña nobleza e incluso de los Burgos. Con ocasión de la guerra de los Cien años, los representantes de las “comunidades” (de ahí el hombre de “comunes”) realizaron los primeros progresos políticos importantes, porque el rey necesitaba dinero y quería, por esta razón, tener contactos con los representantes de los mercaderes y artesanos de las ciudades y con los de la pequeña nobleza. Enciclopedia LAROUSSE.

<sup>825</sup> LOCKE, John. Op. cit., p. 21.

<sup>826</sup> *Ibidem*, p. 29.

<sup>827</sup> Ciertamente el modelo lockeano supuso una ampliación del poder deliberativo del sistema parlamentario amplio, reforzando el parlamentarismo inglés y la primacía whig y la extensión de derechos políticos a las dos cámaras pero no parece configurarse el gobierno civil como un mero fiduciario del pueblo que defiende Locke como el origen mismo de la democracia directa, como defiende Antoni Doménech. DOMENECH, A. *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*. Barcelona, Crítica, 2004.

<sup>828</sup> El mismísimo Marx escribió que los fisiócratas fueron los verdaderos fundadores de la economía política moderna.

problemas. No hay liberalismo económico en Locke<sup>829</sup>. En definitiva las propuestas políticas son intentos de respuesta a los problemas planteados en un momento determinado, si bien el carácter universalizador de la Revolución francesa con su producto más acabado: el liberalismo, y la pedagogía marxista, con pretensiones universales y atemporales niegan este supuesto.

Lo que parece claro es que el modelo lockeano se dirige hacia la ampliación del número de personas que legislan y eligen a los que legislan. El sistema inglés no fue por la vía de declaración de derechos, como lo haría el jacobismo francés cien años después, de hecho, el sufragio universal masculino no se instituyó hasta 1918 y hasta 1928 la mujer no recibió el derecho al voto. Sin embargo en el siglo XVII ya contaba con partidos políticos iniciados en el juego político: los Tory y los whrig, mientras el siglo XVIII continental no conoció nada parecido. Locke<sup>830</sup> lo expresa con claridad: “Aquellos que están unidos en un cuerpo y tienen una establecida ley común y una judicatura a la que apelar, con autoridad para decidir entre las controversias y castigar a los ofensores, forman entre sí una Sociedad Civil”<sup>831</sup>. Es la razón civil. Es la razón que incide mayormente “en el compromiso de los “ciudadanos”<sup>832</sup> con la vida pública y en su ampliación activa en la política de la ciudad<sup>833</sup>. Matizando aún más, se trata de la razón cívica, desprovista de otros elementos de civilidad como la ciudadanía, el laicismo o la representatividad del sistema político<sup>834</sup>.

---

<sup>829</sup> Locke murió en 1704 antes de iniciarse la Revolución industrial en Inglaterra (1750-1850) y antes de comenzar los ajustes que pedía el incipiente sistema industrial con el consiguiente “incremento de la cantidad y la calidad, vía concentración en manufacturas y sistema por adelantos. Se trata de la transición hacia el sistema de fábrica que, sin embargo, “coexistió durante mucho tiempo, y a veces incluso se desarrolló, con el aumento de fábricas, en especial en aquellas labores que las máquinas, de momento, eran incapaces de realizar”. FERNANDEZ DE PINEDO, Emiliano. *Centralismo, Ilustración y agonía del Antiguo Régimen (1715-1833)*, Barcelona, Labor, 1988, p. 118.

<sup>830</sup> Los bandos de Oinaz y Gamboa son coaliciones de linajes. No puede ser considerados como partidos políticos.

<sup>831</sup> LOCKE, John. Op. cit., p. 87.

<sup>832</sup> Las comillas son mías: “ciudadanos”.

<sup>833</sup> DE DIEGO ROMERO, Javier. “Imaginar al ciudadano bajo la Restauración”. Emilio Castelar, Francisco Pi y Margall y la ciudadanía republicana en la España finisecular en CABRERO BLANCO, Claudia y BAS COSTALES, Xuan F.; RODRIGUEZ INFUESTA, Víctor; SANCHEZ COLLANTES, Sergio (Coordinadores), *La escarapela tricolor. El republicanismo en la España contemporánea*, Universidad de Oviedo, KRK Ediciones, 2008.

<sup>834</sup> A la razón cívica le corresponde el municipio y a la razón civil el Estado, según De Diego Romero. Op. cit., p. La representatividad del sistema político inglés fue ampliándose por parte de los whigs protestantes y antiabsolutistas, que fue el grupo más activo en la revolución de 1688-1689. Era dirigido por una poderosa oligarquía de grandes propietarios. El partido se apoyaba en grandes capas de la burguesía, cuyos intereses comerciales y financieros defendía. Enciclopedia LAROUSSE. Así todo distaba mucho de ser democrática.

## EL OCASO DEL FEUDALISMO VASCO. EL RESQUEBRAJAMIENTO DE LA FORALIDAD Y LA IMPOSIBILIDAD DEL SURGIMIENTO DE LA RAZÓN SOCIAL CAMPESINA

El surgimiento de la razón social está sólidamente unido a un proceso de consolidación de lo que hemos ido, denominando razón crítica y ello supone un proceso de secularización<sup>835</sup> que hace posible el desplazamiento del “orden natural” a la “sociedad civil”. Se trata de un proceso real de emancipación de los valores y creencias heredados. Esta emancipación resulta más evidente en los centros urbanos de la Europa del noroeste, más grandes y florecientes. Thomas Munck no tiene dudas al respecto: “(...) tenemos buenas razones para creer que en la sociedad rural provincial se produjo más lentamente y en ocasiones encontró mayor resistencia. Aún así, quien compare lo que se leía y debatía hacia 1.790 –y quien participaba en esas discusiones- con sus equivalentes de tres generaciones atrás podrá observar sin duda que el cambio fue generalizado y de gran magnitud”<sup>836</sup>

En el ámbito de la sociedad campesina de Vizcaya y Guipúzcoa, el fuero<sup>837</sup> va a regular la política desde la Ley consuetudinaria que pasó a ser escrita, formando un cuerpo constitucional basado en el pacto<sup>838</sup> entre el monarca y el pueblo. Angus Mackay en su estudio del constitucionalismo de Aragón (1.100-1.390) describe este “pactismo”, que con alguna salvedad puede ser orientativo del constitucionalismo foral vasco: “Los poderes del rey derivaban de una relación contractual entre el monarca y su pueblo. El rey era reconocido como dirigente con la condición de que respetara las leyes, libertades y costumbres de sus súbditos, y era sólo después de prestar juramento a estos efectos cuando sus súbditos le juraban lealtad”. El concepto fundamental es el contrato. Y este contrato se realizaba sobre la garantía de respetar la ley, que en la formulación foral equivale a uso y costumbre. Ello plantea un problema fundamental: su aplicación en la política práctica, es decir, hasta que punto podía el fuero asimilar los nuevos usos, es decir que potencialidad<sup>839</sup> tenía de integrar el cambio político<sup>840</sup>. En líneas fundamentales el viejo “contrato foral” no pudo adaptarse al

---

<sup>835</sup> Demetrio Castro advierte contra la reducción de su explicación “a una tendencia a eliminar de la vida social y las creencias personales toda connotación religiosa, interpretándolo como corolario de la modernización”. CASTRO, Demetrio. *La religiosidad popular en España. De la crisis del Antiguo Régimen a la sociedad industrial. Algunas cuestiones para su estudio*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003, p. 30.

<sup>836</sup> MUNCK, Thomas, *Historia social de la Ilustración*, Crítica, Madrid, 2013, p. 8.

<sup>837</sup> Javier de Landaburu reconoce una concepción jurídica propia, un derecho vasco, diferente del derecho romano y del gótico, de tradición humanista y clave para entender muchas actitudes lejanas y recientes. LANDABURU, Javier, *La causa del pueblo vasco*, Bilbao, Geu Argitaldaria, 1977, p.128.

<sup>838</sup> MACKAY, Angus. *La España de la Edad Media, desde la frontera hasta el imperio 1000-1500*, Madrid, Cátedra, 1985, p.118.

<sup>839</sup> El fuero tenía su fuerza en una gran capacidad de adaptación en la aplicación de soluciones acordadas pero no tanto en cuanto a sus problemas de representatividad que respondían a la Ley Vieja.

<sup>840</sup> Sin embargo bajo el concepto de “constitución foral” propuesto por Ortuño María Aguirre del Corral en la Reunión de Baiona de 1808 en nombre de las Juntas Generales de Alava y con sus intentos de armar una política común de los Tres territorios forales, así como su defensa de la igualdad de todas las personas ante la ley, no podemos limitar el valor de cambio y adaptación de constitucionalismo foral a los nuevos retos, si bien a nuestro juicio, su limitación radicaba en sus procesos de elección, representación y desarrollo institucional.

nuevo “contrato social”<sup>841</sup> o pacto social rousseauiano que “da al cuerpo político un poder absoluto sobre todos los suyos, y este poder es el que “dirigido por la voluntad general, lleva, como he dicho, el nombre de soberanía”, aun reconociendo que los fueros vascos, como observa Ramón de Gamboa<sup>842</sup>, “nada tiene que ver con aquella relación que se establece entre el Leviatán y el pueblo. Se nos planea la cuestión de si la voluntad general podría tener equivalente al pacto de igualdad entre la comunidad política y el rey<sup>843</sup>. Pero el problema no radica tanto en la naturaleza del contrato sino en la naturaleza estamental de la comunidad política<sup>844</sup>. Y el cambio fundamental en el derecho inglés no fue atenuar el absolutismo real, en Inglaterra nunca excesivo, por otra parte, sino en la redefinición de la comunidad política sobre todo por el partido whig y la “Bill of rights” que consagró la primacía legislativa del parlamento. Y sobre esta primacía organizó el sistema político. La labor legislativa se dirigió hacia los intereses comerciales y financieros de grandes capas de la burguesía y de una poderosa oligarquía de grandes propietarios.

El resultado fue el Gobierno Civil defendido por John Locke entre otros, y supuso un cambio con respecto al derecho consuetudinario tradicional, y esto no sucedió con el Derecho foral vasco. Y de ello dependía la eficacia del sistema, de su modernidad política que el fuero vizcaíno y guipuzcoano no llegaron a alcanzar. Ello no significa que la supresión del derecho consuetudinario vasco y de sus instituciones que defendía el pensamiento liberal fuera agente de la única modernidad política posible. No sabemos hasta qué punto la evolución de la razón social dependía de uno u otro marco, sin embargo, sí parece observarse que el desarrollo de la razón democrática la favoreció, y ésta podía aflorar tanto en el constitucionalismo foral como en el liberal realizadas las aperturas y los cambios pertinentes. Si bien la tradición administrativa foral y la especificidad cultural de un territorio no son en sí mismos garantías del desarrollo ni de la razón civil, la razón cívica, la razón democrática y la razón social si pueden enmarcar procesos de modernización política a través de la representación cercana y la participación más directa y más conocedora de las cuestiones planteadas a y en las instituciones, sobre todo ayuntamientos, diputaciones forales y Juntas Generales<sup>845</sup>.

---

<sup>841</sup> ROUSSEAU, Juan Jacobo. *El contrato social*. Madrid, Taurus, 1969, p. 40.

<sup>842</sup> Se refiere el autor al Fuero de Vizcaya, pero ¿puede ser extensible al resto de los fueros vascongados y navarro?. RAMON DE GAMBOA, Jose María. *La tradición foral vizcaína y su lugar en la teoría política occidental*. Academia Vasca de Derecho, Bilbao, 2002, p. 122.

<sup>843</sup> En la Carta Magna inglesa el rey Juan firmaba la Carta como una de las partes de un contrato, y no como un soberano absoluto. “En ningún momento se le despojaba de toda la autoridad, pero la Carta creaba un cierto equilibrio, una relación que no concuerda con la definición de Hobbes. RAMON DE GAMBOA. Op. cit., p. 122. Algo similar ocurre en la Declaración de Derechos de 1.689 en Inglaterra.

<sup>844</sup> Para el caso de Bizkaia tampoco sería aplicable el adjetivo estamental ya que todos los vizcaínos eran por título nobles.

<sup>845</sup> El jacobinismo, sin embargo, no hizo concesiones de ningún tipo, menos cuanto más aumentaba el radicalismo revolucionario. En tiempos de la Convención (1793-1795) hubo intentos de formación de una república guipuzcoana apoyada por las Juntas Generales de Getaria y en acuerdo con la república francesa, al mismo tiempo que en Arrasate, otra diputación guipuzcoana se aliaba con la “causa de Dios, del Rey y de la Patria”. AGIRREAZKUENAGA, J. Op. cit., pp. 48-49. Todo ello significa la multidimensionalidad de la opción foral que podía convivir con el robespierrianismo más jacobino, como con el tradicionalismo



Pero el cambio de perspectiva más radical consistió en la aceptación de la persona como único sujeto de derecho, es decir, todas las libertades y derechos pertenecían al individuo, lo que supuso el declive del derecho comunitario, de base territorial, que concedía personalidad jurídica y política a villas, ciudades, provincias, valles, municipios, etc.

Es la razón cívica una de las piedras angulares del republicanismo en la historia de España. Es la misma razón cívica que Pocock<sup>846</sup> ve en las propuestas y argumentaciones de John Locke. Se trata de una tradición renovada del humanismo cívico renacentista<sup>847</sup> de lenguaje no juricista iunaturalista sino republicano. Y es este lenguaje republicano el que va a afrontar el conjunto de problemas nuevos que se originan en la Inglaterra posterior a la Revolución de 1688: la relación entre los fines individuales y los colectivos, los límites del poder ejecutivo o la verdadera influencia política del crédito y la propiedad mueble en una sociedad comercial<sup>848</sup>. La contestación a estos problemas configurará la razón liberal, si bien para Pocock, estaría desprovista de individualismo posesivo, y en todo caso estaría más en Hume, Smith y Stuart Mill que en el propio Locke.

Nosotros hemos ubicado el republicanismo en España como razón liberal, y ello es así por su configuración política en torno a la mesocracia urbana, no sumergida en procesos rápidos y extremos de proletarización. Pero es una razón liberal cívica, civil y parlamentarista que busca el sentido del buen gobierno y la comprensión de los problemas que se le presentan sin soluciones a priori. Y es desde este punto de vista que asociamos el racionalismo lockeano y, por ejemplo el racionalismo azañista<sup>849</sup>, es decir, en la búsqueda que se establece de los individuos que integran la sociedad civil y la importancia dada a la razón discursiva como si la victoria estuviera siempre al lado de la razón<sup>850</sup>.

Este modelo lockeano no se presentó como ruptura revolucionaria, hasta tal punto que fue vista como una recuperación de la antigua constitución británica.

---

más ultramontano. Esta flexibilidad era posible porque el ordenamiento foral era una gran máquina organizativa que adquiriría un cariz u otra en su aplicación, no en su contenido textual. Esta característica la perderán las constituciones liberales continentales.

<sup>846</sup> Iñaki Esteban comenta al respecto: “De hecho, como demuestra J.G.A. Pocock en su monumental obra *El momento maquiavélico* (Tecnos), la obra del florentino influyó en la revolución inglesa de Cromwell que logró una representación popular en el parlamento como jamás había existido (...)”.

<sup>847</sup> Aunque también con adhesiones campesinas como la sublevación de Loja en 1861.

<sup>848</sup> LOCKE, John. Op. cit., p. 204.

<sup>849</sup> Azaña en 1939 escribía: “La clase media no había realizado a fondo, durante el siglo XIX, la revolución liberal. Expropió las tierras de la Iglesia, fundó el régimen parlamentario. El atraso de la instrucción popular, y su consecuencia, la indiferencia por los asuntos públicos, dejaban sin base sólida al sistema. La industria, la banca y, en general, la riqueza mobiliaria, resultante del espíritu de empresa, se desarrollaron poco. España siguió siendo un país rural, gobernado por unos cientos de familias. “La concentración de poder en manos de unos pocos es para Azaña motivo y causa del fracaso español, el caciquismo hostil a toda modernización política. La razón empírica inglesa había abierto una vía de integración en la vida política de las clases medias impidiendo que los grandes terratenientes controlasen la mayoría de los escaños. AZAÑA, Manuel. *Causas de la guerra de España*. Madrid, Crítica, 1986, p. 14.

<sup>850</sup> La sociedad para Locke como para Azaña está creada por el pensamiento y la voluntad, y la única forma de examinar los fenómenos sociales es a través del método del argumento lógico.

La razón crítica ilustrada va a desplazar todo geocentrismo hacia el antropocentrismo, aspirando a una modernidad política cuya máxima expresión va a ser la Revolución francesa<sup>851</sup>. Intentando evitar una lectura teleológica de la Revolución vamos a seguir buscando los orígenes de la razón social no sólo en el pensamiento político anterior que pudo influir en su aparición. Creemos que pensamiento crea pensamiento pero no es su causa directa. El pensamiento político que sostiene la razón social se ha tenido que ejercitar entre las redes sociales, trabadas o no<sup>852</sup>, del individuo, que son la plataforma que pone en contacto las ideas y el mundo social, interrelacionándolas. El pensamiento cívico de Locke tuvo su correlación política en el partido whigt y en el parlamento<sup>853</sup>. Chartier comenta las condiciones necesarias para que este nuevo mundo social despegue, es decir, para que la esfera pública política se forme. El sujeto histórico de esta incipiente esfera pública crítica es la burguesía que va a ejercer la discusión y la crítica<sup>854</sup>, sustraída a la influencia del Estado y frente o contra el poder público que éste se otorga. El pueblo sin embargo, no tiene acceso alguno al debate crítico, si bien es el sujeto sobre el que se aplica toda la teoría política. De hecho, en el origen de las sociedades políticas Locke no hace distinción alguna entre individuos al afirmar: “Al ser los hombres, como ya se ha dicho, todos libres por naturaleza, iguales e independientes, ninguno puede ser sacado de esa condición y puesto bajo el poder político de otro sin su propio consentimiento. El único modo en que alguien se priva a sí mismo de su libertad natural y se somete a las ataduras de la sociedad civil es mediante un acuerdo con otros hombres, según el cual todos se unen formando una comunidad, a fin de convivir los unos con los otros de una manera comfortable, segura y pacífica, disfrutando sin riesgo de sus propiedades respectivas y mejor protegidos frente a quienes no forman parte de dicha comunidad”<sup>855</sup>.

Puede surgir la duda si al mencionar las propiedades excluye a los no propietarios, pero la lectura íntegra del Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil no parece ir en esa dirección.

---

<sup>851</sup> Chartier plantea una cuestión muy interesante: ¿acaso leemos los signos precursores cuando el acontecimiento ya se ha cumplido? y llega a preguntar de manera inquietante: “¿No habría que considerar más bien que la Revolución inventó la Ilustración al querer arraigar su legitimidad en una recopilación de textos y autores fundamentales, reconciliados más allá de sus diferencias vivas y unidos en la preparación de la ruptura con el antiguo mundo?”. CHARTIER, Roger. Op. cit., p. 17.

<sup>852</sup> BOTT, Elisabeth. *Familia y red social*, Madrid, Taurus, 1990.

<sup>853</sup> Según Lawrence Stone los elementos a considerar en el triunfo del nuevo orden político inglés fueron: “una aspiración religiosa (el puritanismo), una referencia jurídica (el “common law” o el derecho consuetudinario), un ideal cultural (la ideología del “Country” del “País”, opuesto a la corte), un estado de ánimo (el desarrollo del escepticismo) y una frustración intelectual” derivada del desarrollo excesivo de la instrucción para el empleo disponible, lo que les arrastró al radicalismo religioso y político. CHARTIER, R. Op. cit., pp. 188, 190, 208, 209.

<sup>854</sup> Mario Vargas Llosa en un artículo de opinión comenta las seis razones que a juicio de Niall Ferguson (“Civilización: Occidente y el resto) la cultura occidental aventajó a todas las otras: “la revolución científica del siglo XVII: el imperio de la ley y el gobierno representativo basado en el derecho de propiedad surgido en el mundo anglosajón; la medicina moderna y su prodigioso avance en Europa y Estados Unidos; la sociedad de consumo y la irresistible demanda de bienes que aceleró de manera vertiginosa el desarrollo industrial, y, sobre todo, la ética del trabajo que, tal como lo describió Max Weber, dio al capitalismo en el ámbito protestante unas normas severas, estables y eficientes que combinaban el tesón, la disciplina y la austeridad con el ahorro, la práctica religiosa el ejercicio de la libertad”. A estas razones Vargas Llosa añade una más: el espíritu crítico, porque gracias a esta capacidad la cultura occidental ha sido capaz de renovarse sin tregua. VARGAS LLOSA, Mario. “Apogeo y decadencia de Occidente”. El País, 13 de enero de 2013, p. 37.

<sup>855</sup> LOCKE, John. Op. cit. p. 97.

Sin embargo una cosa es pertenecer a la sociedad civil y otra, muy distinta organizar la esfera pública política, es decir, “el espacio en el que las personas privadas hacen uso público de su razón”<sup>856</sup>. Al mencionar Chartier la esfera pública política matiza de alguna manera esa idea Lockean de sociedad civil al considerarla “fundada por el intercambio de mercaderías y de trabajo y el espacio dedicado al ejercicio crítico, al razonamiento público”<sup>857</sup>. Se trata de un territorio desligado del poder del príncipe y que es público, no estrictamente privado como podríamos considerar la convivencia conyugal, familiar, amistosa y mundana, si bien los límites entre lo privado y lo público siempre han sido indeterminados.

El protagonista del ejercicio del razonamiento público va a ser la comunidad crítica, que incluye a “todas las personas privadas que, en su carácter de lectores, oyentes y espectadores estaban en condiciones de dominar el mercado de los temas en discusión”<sup>858</sup>. El espacio en que se desarrolla esta crítica pública son los salones, los cafés, los clubes, los periódicos del que el pueblo queda excluido por su incapacidad “literaria”<sup>859</sup>. La representación del pueblo en las instituciones de gobierno, judiciales o administrativas adquiriría diferentes formas, pero para representar las ideas de los individuos que forman el pueblo, no el público<sup>860</sup>, es condición necesaria la aparición de opinión pública, de corrientes de opinión política, de partidos políticos. Para la filosofía kantiana La Ilustración exige una ruptura con los pensamientos obligados y heredados y exige, asimismo, el deber que cada uno tiene de pensar por sí mismo.

Tras estas afirmaciones parece irreconciliable el pueblo y el ejercicio de la razón crítica, como si no hubiera ningún atisbo de cultura más allá de la Corte y más allá de la esfera pública ilustrada. Para demostrar lo contrario el enfoque con que Carlo Ginzburg aborda la idea del cosmos según un molinero del siglo XVI es clarificador<sup>861</sup>. Ginzburg hasta la mitad del siglo XVI observa que gran parte de la alta cultura europea, medieval y posmedieval son de raíz popular, mejor aún son el resultado de profundos cambios subterráneos, en ambas direcciones, entre la alta cultura y cultura popular. Esta circularidad cultural derivaría después, cada vez más, en el adoctrinamiento en sentido

---

<sup>856</sup> CHARTIER, Roger. Op. cit. p. 33.

<sup>857</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>858</sup> *Ibidem*, p. 35.

<sup>859</sup> Lo que no supone la inexistencia de otros espacios “no literarios” como posadas, tabernas, talleres itinerantes, molinos, anteiglesias donde la oralidad era la norma y que articulaba las opiniones de los vecinos y las críticas que, estoy convencido de ello, dirigían a las jerarquías del poder desde el párroco al obispo, del juntero al regidor...

<sup>860</sup> “En el siglo XVIII el público no es un pueblo. La opinión pública erigida en autoridad soberana, en árbitro supremo, es necesariamente estable, única y fundada en la razón. Tanto la universalidad de sus juicios como la evidencia apremiante de sus decretos le vienen de esta constanza sin variaciones ni quebrantos. Es pues lo contrario de la opinión popular, múltiple, versátil e impregnada de prejuicios y pasiones”. CHARTIER, Roger. Op. cit., p.41. El artículo “Pueblo”, compilado por Jaucourt para la Enciclopedia designa como pueblo a “los obreros y los labriegos”. Considerado como “la parte más numerosa y necesaria de la nación”, no se piensa que este pueblo obrero y campesino, compadecido y respetado, sea capaz de participar en el gobierno por consejo y representación. Se cree más bien, que está ligado al soberano por una relación que cambia la fidelidad por la protección”. CHARTIER, Roger. Op. cit., p. 42.

<sup>861</sup> GINZBURG, Carlo. Op. cit., p. 215.

único de las clases populares. La crisis de la cultura oral acentuada por la Ilustración va a establecer el destierro de la opinión pública política del pueblo que no puede leer ni escribir. Locke, un siglo antes había incluido una fórmula más integradora del conjunto social que forma la sociedad política: “(...) Todo hombre que tiene posesiones<sup>862</sup> o disfruta de alguna parte de los dominios de un gobierno está con ello dando su tácito consentimiento de sumisión; y, mientras siga disfrutándolas, estará tan obligado a las leyes de dicho gobierno como cualquier otra persona que viva bajo el gobierno en cuestión; y ello será así tanto si sus posesiones son tierras que le pertenecen a él y a sus herederos para siempre, como si las tiene arrendadas únicamente por una semana, o si, simplemente, está haciendo uso de una carretera viajando libremente por ella; y, en efecto, ha entenderse que hay un tácito consentimiento de sumisión en el mero hecho de estar dentro de los territorios de ese gobierno”. Pero si bien la propiedad ocupa un puesto clave en la constitución de la sociedad civil lockeana no invalida otras posturas como el igualitarismo campesino<sup>863</sup> o el pensamiento laboral gremial prerrevolucionario. La razón social oculta esperaba en algún lugar del imaginario popular. Mientras que en las sociedades secretas<sup>864</sup> la razón crítica antropocéntrica se desarrollaba mediante la intervención de nobles filántropos y burgueses revolucionarios el pensamiento socialista utópico iba a dar un paso decisivo hacia la razón social. No hay duda que los programas e ideaciones utópicas son fruto de proyectos racionalistas muy acabados, de tal manera que estrechan la vinculación al proyecto de los participantes con un alto nivel de fidelidad y convencimiento<sup>865</sup>.

Podríamos considerar un pensamiento social, radical medieval, que contesta al orden establecido con propuestas radicales de pobreza y antijerárquicas. El comunismo cristiano es en parte ideología social que llega a través de la interpretación de la religión más que de la crítica racionalista.

---

<sup>862</sup> El girondino Brissot como Saint-Just deseaban conceder a campesinos y obreros parcelas de tierra para crear una clase de propietarios pequeños interesados en sostener la República. Brissot observa: “No puede tener cultura quien no es propietario y sin propiedad no hay patria”. Es la misma visión lockeana, universalizada y formulada como categoría abstracta en el artículo primero de la Declaración de los derechos del hombre donde se precisa que el gobierno está instituido para garantizar los derechos naturales e imprescriptibles: derecho a la igualdad, libertad, seguridad y propiedad y hasta Marat en diversas ocasiones defendió la propiedad individual.

<sup>863</sup> Babeuf batallará a favor de esa igualdad dando desde la razón crítica argumentación para la razón social igualitaria. “Explicaremos claramente qué es eso del bienestar común, fin de la sociedad. Demostraremos que no ha habido razón para que la situación de uno empeore, al pasar del estado natural al social. Probaremos que todo cuanto un individuo acapare, más de lo necesario alimentarse, es un robo social. Probaremos que el derecho familiar de la herencia es un crimen semejante (...). Que la superioridad de talentos y habilidades no es sino una quimera (...). PIJOAN, José. *Historia de Mundo. Tomo 9*. “El socialismo romántico”, pp. 53-70. Salvat Editores.

<sup>864</sup> La masonería primera surge a principios del siglo XVIII y para Augustin Cochin “la práctica igualitaria y unanimita de las logias y de las sociedades, que tiende a la obtención del consenso y a la dinamización del diseño habría constituido la matriz de la democracia pura y de la práctica terrorista del jacobinismo, tanto la de los clubes como la del gobierno revolucionario.”. CHARTIER, R. Op. cit., p.227.

<sup>865</sup> La razón utópica es racionalista desde el momento que la imaginación social que la sustenta, al ser escrita o incluso explicitada oralmente, tiene que moverse en los límites del lenguaje. Tiene que aceptar para poder ser dicha el orden, la fijeza, la coherencia... aunque éstas no coincidiesen con las establecidas en el orden político convencional. *Ibidem*, p. 16.

Frente a las teorías de Joaquín de Fiore<sup>866</sup> (1130-1202), Amalrico de Bene, Francisco de Asís, Guillermo de Occam (1300?-1349), Marsilio de Papua (1290-1343) la Iglesia responderá con la escolástica, que es, en esencia, aristotélica y anticomunalista. Tomás de Aquino no rechazó lo que los Padres de la Iglesia habían dicho a favor del comunismo, pero, según palabras de Víctor Alba: “afirmaba que el comunismo suponía la existencia de un hombre perfecto<sup>867</sup>, y como este hombre no existe, debido al pecado original, había que crear para él instituciones menos perfectas que las comunales, como la propiedad privada, atemperada por la caridad”. María Elba Foix nos habla de la revolución humanista renacentista que en nuestra opinión es base del pensamiento cartesiano del XVI, del criticismo conceptualista del XVII y el racionalismo de las Luces: En el Humanismo “el hombre está colocado en el centro del universo (...). Todo se presenta claro, preciso, iluminado, delimitado con líneas escuetas (...). No se produce ruptura en el pensamiento religioso. Estamos en un estado de equilibrio y serenidad en que el hombre se siente poseedor seguro del universo. Domina el espacio que ya no es para él como dice Francastel, “una realidad en sí, sino que “el espacio es la experiencia misma del hombre”<sup>868</sup>.

El imaginario social utópico surge en y contra la revolución industrial, pero contra sus abusos, porque el progreso y la invención son factores con los que se cuenta. Robert Owen<sup>869</sup> se expresa así: “Para transformar radicalmente la condición y el comportamiento de los desfavorecidos es preciso retirarlos del medio cuya nefasta influencia sufren actualmente, situarlos en condiciones conformes a la constitución natural del hombre”, pero también dice: “Las grandes invenciones modernas, las mejoras progresivas y el progreso continuo de las ciencias y de las artes mecánicas (que, bajo el régimen del individualismo<sup>870</sup> han aumentado la miseria y la inmoralidad de los productores industriales) están destinados, después de haber causado sufrimientos, a destruir la pobreza, la inmoralidad y la miseria<sup>871</sup>. Desde este punto de vista no es un movimiento pre-moderno sino que cuenta con la modernidad para objetivos que cree son alcanzables en un periodo de tiempo razonablemente corto<sup>872</sup>.

---

<sup>866</sup> Gianni Vattimo dedica un interesante capítulo a Joaquín de Fiore en su libro *Después de la cristiandad*, en el que subraya que Joaquín de Fiore intuye ya en su tiempo la edad del Espíritu como inminente, en la que la Biblia, precisamente, no debe ya ser interpretada en términos literales. VATTIMO, G. Op.cit., p.42.

<sup>867</sup> En el socialismo utópico hay algo de esto pero prevalece un espíritu positivista, mejor dicho, pre-positivista donde el deseo está muy claramente formulado pero la metodología es utópica.

<sup>868</sup> Estudio preliminar de ELBA FOIX, María en CALDERON DE LA BARCA, “La vida es sueño”, Buenos Aires, Kapelusz, 1965, p. XI.

<sup>869</sup> PIJOAN, José. *Historia del mundo*, Barcelona, Salvat, 1969, p. 55. Tomo 9.

<sup>870</sup> El individualismo jurídico más exarcebado, correspondiente al liberalismo económico, negó la posibilidad legal de las asociaciones profesionales y consideraba la huelga como un atentado al principio de la libertad individual. LAROUSSE, p. 5.001.

<sup>871</sup> Desde otro lugar y otro momento el llamado constitucionalismo social de Fernando de los Ríos va intentar la humanización del socialismo a través del reformismo social de base democrática.

<sup>872</sup> El carácter bienestarista es propio del socialismo utópico contra lo que pudiera creerse a simple vista. Jean Jaurés escribe al respecto: “El rasgo de genio de Fourier fue concebir que era posible remediar el desorden, purificar y ordenar el sistema social sin perjudicar a la producción”

La razón utilitaria de Bentham y, en parte, de Stuart Mill está ya presente en el siglo XIX inglés, desplazando la consecución de la felicidad al objetivo último que se logrará con el cumplimiento de los intereses. El concepto de interés y felicidad no son idénticos. Según los utilitaristas<sup>873</sup> la felicidad es subjetiva y el interés es algo objetivo, más cercano a lo que hoy llamamos bienestar. Por esta vía el constitucionalismo europeo de principios del siglo XIX se va a democratizar. El propio Bentham entró en relación con los principales dirigentes del partido whig e intervino con frecuencia en las tareas legislativas y ejerció decisiva influencia en el desarrollo de la enseñanza y en la reforma de las leyes sobre los pobres (“poor lawx”). John Stuart Mill añadirá al benthamismo radicalismo democrático<sup>874</sup>.

Pero en algún momento el “interés, concepto público, político y republicano, sobre todo en su dimensión de interés público, es sustituido por ese otro concepto de “deseo”. Desear en política es acercarse al proyecto utópico, y como bien escribe el profesor J. M. Bermudo<sup>875</sup>, una utopía primeramente se sueña<sup>876</sup>, algunas veces se escribe, pocas veces se diseña y casi nunca se construye. Sin duda es así, pero también hay que reseñar otro aspecto y es que mientras el interés público va dirigido a realizar un esfuerzo de índole institucional, de ejercer gobierno, legislar en el parlamento a aplicar las leyes en los tribunales de justicia, el deseo de libertad que es toda utopía, tiende a construir en paralelo al entramado institucional, tal vez motivado por la perenne conflictividad entre poder y libertad. Por ello el pensamiento utópico no se expresa como oposición política institucional sino como respuesta asistematizada o constraistematizada, y en periodos de dictadura, incluso en su versión primera de imaginación, unida a la esperanza que da el sentido de rebelión, aunque sea interno, constituye una concreción de resistencia.

En la primera generación antifascista estudiada esta función es evidente.

Así todo, la modernidad política del socialismo utópico queda fuera de toda duda. Jean Jaurès así lo considera: “El babeufismo no había sido la negación de la Revolución sino al contrario, su pulsación más atrevida. El fourierismo y el sansimonismo no son la negación, la restricción de la

---

<sup>873</sup> La filosofía del derecho de Bentham se fundamenta en un hedonismo social o colectivo cuyo lema es: “la mayor felicidad posible para el mayor número de hombres, y desde esta perspectiva contribuyó al pensamiento constitucionalista europeo de principios del siglo XIX.

<sup>874</sup> En la distinción capital que hace Mill entre “delegación” (el método del liberalismo jacobino-rousseauiano) y representación (el método tradicional y del liberalismo whig o anglosajón) se posiciona a favor de la independencia de opinión así como preocupado por los mecanismos que articulan la representación para que la democracia no degenera en tiranía”. Citado en NEGRO, Dalmacio. Presentación, p. XIX. MILL Stuart. *Del Gobierno representativo*, Madrid, Tecnos, 1985.

<sup>875</sup> BERMUDO, J. M. “*El proyecto icariano*” *Introducción a Viaje por Icaria*, Barcelona, Orbis, 1985, p. 15.

<sup>876</sup> Y se sueña perfecta. Para Kant el principio de perfección es una heteronomía donde la razón determina la voluntad a través de una ley que no se da aquella a sí misma “sino que es un impulso extraño el que le da la ley por medio de una naturaleza del sujeto, acorde con la reactividad del mismo. La utopía como hemos dicho se sueña perfecta y feliz, es decir otra heteronomía sujeta a la inclinación al interés. Es la sensibilidad la que ejerce un impulso sobre la voluntad. Podemos deducir de ello que la utopía no responde a la ley moral kantiana porque no es un imperativo categórico.

vida moderna, sino al contrario, su expansión más apasionada. En todas partes, pues, el socialismo es una fuerza viva en la ardiente corriente de la vida<sup>877</sup>.

Liebknicht dirigiría el pensamiento político hacia concreciones sistemáticas y de carácter universal. “Ha habido en todas las épocas soñadores que han pretendido la felicidad del género humano. Eran sueños, porque carecían de medio substancial y material de realización: la reglamentación de las relaciones económicas, que el socialismo quiere realizar, y que debe asegurar con el crecimiento de la producción un reparto más justo, creando el fundamento económico de una existencia verdaderamente humana, de un desenvolvimiento armónico del individuo<sup>878</sup>”.

La relación entre la razón crítica y la razón social es directa en estos proyectos. Es un racionalismo que intenta llegar más lejos en la puesta en marcha de la república, basada en la razón como la república de Platón, pero comprometida con una razón social nueva, contemporánea a la era industrial y contrario al modelo que ésta estaba institucionalizando a un ritmo vertiginoso. Entre el clasicismo y la más rabiosa urgencia de cambio se lanzaron a la práctica los socialismos románticos, pero ¿cuál era su base social?

El socialismo utópico es un producto intelectual de la Revolución, articulado a través de la literatura política. Dolors Marin apunta que “el núcleo (de los icarianos de Cabet)<sup>879</sup> se desarrolló en los municipios de Pueblo Nuevo y Sant Martí de Provençals, que ahora forman parte de Barcelona. Sus integrantes eran tipógrafos, toneleros, artistas, inventores y un médico, Rovira<sup>880</sup>. Su lugar de reunión era la imprenta de Monturiol: Librería Oriental, situada en las Ramblas, y llegaron a tener su órgano de prensa, La Fraternidad (octubre de 1847- febrero de 1849”. También fourieristas repartieron miles de folletos y contaban con periódicos: “La Reforma Industrial”, “El Falansterio”, “La Democracia Pacífica”. El periódico “El popular” se encargó de propagar la doctrina utópica de Cabet. Además los experimentos utópicos en Europa o Estados Unidos eran la puesta en práctica de elaboraciones teóricas de carácter racionalista y fundadoras, a su nivel, de la política del bienestar. Pero algo diferenciaba a este racionalismo del ilustrado del siglo XVIII y del criticismo del XVII, y esto era el esfuerzo por conseguir la armonía de la Naturaleza<sup>881</sup>. Después del gran esfuerzo político

---

<sup>877</sup> JAURÉS, Jean. Op. cit., p. 78.

<sup>878</sup> JAURÉS, Jean. *Ibidem*, p. 49.

<sup>879</sup> El paréntesis es mío. MARIN, Dolors. *Anarquistas. Un siglo de movimiento libertario en España*, Barcelona, Ariel, 2010, p. 101.

<sup>880</sup> En 1879 al fundar el Partido Socialista Obrero Español junto a Pablo Iglesias, tipógrafo se hallaban hombres como Antonio Garcés Quejido, también tipógrafo e intelectuales como el doctor Jaime Vera. “Los tipógrafos constituían en aquél momento un sector de trabajadores ilustrados y atentos a la entrada y discusión de nuevas ideas. IBÁÑEZ, Norberto; PEREZ, J. A. *Facundo Perezagua*. Bizkaiko Gaiak 346-347, p. 20.

<sup>881</sup> En el fondo la armonía humana es una huida de la tiranía de la Naturaleza. J. M. Bermudo dice al respecto: “(...) huida, es decir negación de la naturaleza de la única manera que positivamente puede hacerse: debilitándola. Eso es, debilitándola en su orden rígido, en su constancia y continuidad en sus hábitos normalizados, en su firme concreción”. J. M. en la pista correcta a afirmar que “los pueblos anglosajones han tenido en este sentido una evidente ventaja sobre los pueblos latinos, en los cuales, la

por dotar de consistencia al Gobierno Civil, a la Sociedad Civil, mediante el contrato social, los socialistas utópicos no llegaron a precisar un Código Civil<sup>882</sup> sobre el que basar en el derecho el nuevo régimen. Aun así la importancia que dieron a la legislación del trabajo, la atención que prestaron a la igualdad y los esfuerzos dirigidos al bienestar y felicidad de los colonos influyeron en el anarquismo posterior sobre todo Étienne Cabet y Charles Fourier entre los libertarios ibéricos.

Dentro del análisis político el socialismo utópico, tal vez con excepciones como Blanqui o Pi y Margall, va a tener un conflicto con la institucionalización, sobre todo la estatal. El carácter formal que adquiere el derecho es más simbólico que real, por eso su desviación por modelos autogestionados, que apuntan hacia formas de democracia directa. Las dos aportaciones más consistentes en la construcción del Estado van a ser: el estado federal de Proudhon, Pi y Margall, incluso de Fourier, y el Estado revolucionario de Blanqui, donde los grupos no privilegiados deben acceder al gobierno y desde allí deberán tener libertad de acción<sup>883</sup>.

Pero la aportación más clara del romanticismo político va a consistir en desterrar de manera casi definitiva el miedo hobbesiano, que obligaba a constituir “un poder absoluto que vaya “contra la naturaleza” para garantizar la supervivencia destruyendo el miedo”<sup>884</sup>. La razón social necesitaba de la libre asociación humana que el fourierismo fomentó y que después de las experiencias falansterianas avanzó hacia el internacionalismo y el republicanismo. Las imágenes sociales<sup>885</sup> que el socialismo utópico creó sobre el trabajo, la mujer, la educación la igualdad o la libertad son necesarias a la hora de comprender el desarrollo de la crítica política hacia la crítica social<sup>886</sup>, creándose un nuevo antagonismo, el que se establecería entre la razón liberal y la razón social, ambas producto del racionalismo de los dos siglos anteriores.

Se trata de la explosión de un imaginario social unificado en algunas de sus partes pero en esencia diverso. Imaginario e ideología no son la misma cosa, tienen orígenes distintos aunque confluyan a

---

cultura renacentista no ha podido transmitirse, desde el plano teológico, en un medio familiar a la vez mundanal y ascético”. TIERNO GALVAN, Enrique. Estudio preliminar HOBBS, Thomas. *Del ciudadano y Leviatán*, Madrid, Tecnos, 1993, p. IX. J. M. BERMUDO. Introducción a CABET, Etienne. *Viaje por Icaria*, Barcelona, Orbis, 1985, p. 15.

<sup>882</sup> La construcción en paralelo es una característica de la oposición política; es en el fondo la demostración de una desconfianza hacia el Estado. Saint-Simon cree que la política no transforma a la sociedad. Para Fourier el problema humano de su época no es un problema político. Proudhon considera que la verdadera democracia es una “demopedia” (educación del pueblo). Esta edificación en paralelo va a tener una definición clara en el campo social, en el mutualismo. Los socialistas utópicos consideraban los gobiernos derivados de las Constituciones como anacrónicos. Pretendían ser prácticos, modernos.

<sup>883</sup> PIJOAN, José. Op. cit. Tomo 9, p. 67.

<sup>884</sup> TIERNO GALVAN, Enrique. Estudio preliminar, a HOBBS, Thomas. Op.cit., pp. XI.

<sup>885</sup> Aunque el tono bíblico está presente, la revolución del imaginario del geocentrismo al antropocentrismo queda completada con el socialismo, tanto utópico como científico. Hay en estas experiencias restos del comunalismo medieval que busca que la sociedad sea justa, mientras que el comunalismo de la antigüedad proponía sobre todo que la sociedad funcionara bien. Esta tendencia comunitarista encuentra expresión en los escritos de varios pensadores religiosos como Joaquín de Fiora (1130-1202), Amarico de Bene, en el siglo XII y Francisco de Asis (1182-1226) ALBA, Víctor. Op. cit., p. 52.

<sup>886</sup> Encontramos ya atisbos de la razón social en las reivindicaciones políticas de los “levellers” o niveladores, a partir de 1647. A su vez, en 1649, se producía en Surey la manifestación campesina de los Diggers (los cavadores) contra las prácticas agrarias de los grandes propietarios. Fairfax y Cromwell reprimieron el movimiento de los “levellers” con severidad. Enciclopedia LAROUSSE, p.7024.



veces en aguas revueltas o zonas de calma. El sujeto catalizador de la explosión del imaginario socialista romántico o utópico no fue numeroso en un principio. Recordemos que en la conspiración de Babeuf estaban implicados 17.000 personas. Fourier designaba a 1.500 individuos por falansterio. La Icaria de Illinois contaba solamente con una comunidad de 500 miembros. Fue si tenemos en cuenta a la población total un movimiento minoritario sectario, nos atreveríamos a decir<sup>887</sup>. Pero su importancia no radica tanto en el auge de las experiencias primeras<sup>888</sup> sino en el significado que adquirieron tiempo después en las formulaciones internacionalistas y republicanas<sup>889</sup>, en el sentido que dotaron al pensamiento social de los grupos bakunistas<sup>890</sup> e incluso del primer socialismo. Y es precisamente en 1836, en una de las reuniones de Owen, regresado éste a Inglaterra donde “se oyó por primera vez una palabra nueva, “socialism”, que tenía que durar más que la de “sociatisme” que había lanzado Fourier para definir la séptima etapa del desarrollo de la humanidad. Además el apoyo de estos grupos eran intelectuales, adinerados y gente culta. Tal vez los icarianos tenían un origen más obrero, si bien en la sociedad que creó Monturiol en 1857, en Figueres para poner en marcha el “Ictíneo” había comerciantes, médicos, pero también trabajadores manuales que aportaban diversas cantidades. La apuesta por la ciencia y el progreso es tan importante como la febril labor de edición y prensa escrita<sup>891</sup>. Dolors Marin<sup>892</sup> aclara el itinerario que siguió este grupo tras el fracaso de Icaria: “El núcleo de los icarianos acabó integrándose en las luchas políticas de finales del siglo XIX, junto con los grupos de Clavé<sup>893</sup> y sus

---

<sup>887</sup> Comunalismo dirigido hacia concepciones políticas fueron las propuestas del inglés Guillermo de Oreamuno (1300 ?-1349) que formuló en el siglo XIV la teoría de la soberanía popular. Para Occam no hay verdadera soberanía popular mientras subsista la propiedad privada. Marsilio de Capua (1290-1343)

<sup>888</sup> La casa Saint-simoniana de Ménilmontant, el falansterio primero de Rambouillet que no llegó a funcionar, el de Cîteaux, los de Estados Unidos, La Icaria de Texas, la Icaria de Illinois, los talleres owenistas de New Lanark, la colonia de la Nueva Armonía de Owen en Estados Unidos...

<sup>889</sup> En una de las impresiones icarianas recogemos un vasto mundo de ideas prefiguradas, preanunciadas, que si bien no se consiguieron en Icaria americana nos sirven de marco referencial de las nuevas ideas: “Todos para cada uno. Cada uno para todos”. “Solidaridad, igualdad, libertad, elegibilidad, unidad, paz, educación, inteligencia, razón, moralidad, orden único, amor, justicia, mutuo apoyo, seguridad universal, organización del trabajo, máquinas para provecho de todos, aumento progresivo de la producción, repartición equitativa de los productos, supresión de la miseria, mejoras progresivas, matrimonio y familia, adelantos continuos, abundancia, artes. “Primer derecho: vivir; Primer deber: trabajar”. A cada cual según sus necesidades. De cada cual según sus fuerzas “Fraternidad. Felicidad común”.

<sup>890</sup> “La divergencia Marx-Bakunin –es decir, socialismo autoritario frente a socialismo antiautoritario- hizo que en la península ibérica triunfara la segunda opción, seguramente a causa del arraigo, de las corrientes cercanas a las propuestas comunales de pensadores como Etienne Cabet en Cataluña y Charles Fourier en Cádiz y en Madrid.

<sup>891</sup> La labor de las imprentas y librerías, junto con los trabajos de traducción jugaron un papel intermedio entre los autores de las propuestas políticas y los lectores directos o indirectos, por ejemplo el “Viaje por Icaria” del político socialista francés Etienne Cabet, se publicó en Francia por primera vez en 1840 y en Barcelona es publicada en 1848 por la Imprenta y Librería Oriental de Martín Carté. La traducción fue hecha en su mayor parte por Narcís Montorid, seguidor ferviente del socialismo utópico de Cabet. El comienzo fue traducir por D. Francisco José Orellana. De la misma manera La Fraternalidad traducía la mayor parte de los artículos de *Le Populaire*.

<sup>892</sup> MARIN, Dolors. Op. cit., p. 104.

<sup>893</sup> Clavé fundó varias sociedades corales: La Aurora, 1845, La Fraternalidad, 1850 con la finalidad de educar a los obreros por medio del cultivo y el estudio de la música. En 1843 combatió a favor de la Junta central de Barcelona y después de la Revolución de 1868 fue dirigente del partido republicano federal.

sociedades corales, y el movimiento cooperativista que integró a todo los libertarios, obligados a trabajar en clandestinidad hasta la construcción de las sociedades de oficios”.

Pero esta explosión de ideas no solamente eran fruto del discurso racionalista sino cosecha del cambio social que el trabajo había experimentado. John Rule<sup>894</sup> analiza a la clase trabajadora en el capitalismo naciente<sup>895</sup> y la consiguiente erosión de las formas de trabajo semilibres, el declive de los criados que vivían y trabajaban en las explotaciones agrícolas, la extinción final de los servicios en trabajo, el avance del trabajo móvil, libre y asalariado, la disminución del poder de la Iglesia a través del clero local. La proletarización originó gravísimos problemas al trabajador pero solucionó otros como que sólo una parte de la vida del trabajador, sus horas de trabajo, estaba totalmente controlada por su patrono. El autor concluye diciendo al respecto que: “en el siglo XVIII el vacío existente entre las viejas relaciones paternalistas (amo/sirviente), de dependencia y subordinación y la emergente disciplina de la economía fabril llenó con una cultura plebeya de una vitalidad extraordinaria”. Se trata del cambio del amo al patrón.

Sin embargo a nivel del trabajo urbano de taller y de la industria textil, pionera en el proceso de proletarización, el cambio se operaba de maestro a patrón, y ello contraía grandes inconvenientes para el trabajador<sup>896</sup>. La revuelta textil de los tejedores de la seda de Lyon de 1831 “llevaba implícito un componente ludita y unas características de revuelta urbana importantes. Por primera vez aparecieron las banderas negras en manos de los trabajadores. En la segunda insurrección de 1834 la tropa disparó sobre la población instalada en las barricadas, y el barrio de los tejedores de la Croix Rousse fue bombardeado<sup>897</sup>. Habrá aún dos nuevas insurrecciones de los “canuts”, una en febrero de 1848 y otra en junio del año siguiente.

La razón social se abría paso mediante la lucha obrera y el asociacionismo, como el grupo gaditano<sup>898</sup> impulsado por la propaganda de Joaquín Abreu en 1837, con Faustino alonso, Pedro

---

<sup>894</sup> RULE, John. *Clase obrera e industrialización*, Barcelona, Crítica, 1990.

<sup>895</sup> El autor se refiere a Inglaterra. El caso de España tiene ritmos distintos con una agricultura arcaica y una revolución industrial tardía e incompleta, que rebasa las dos primeras décadas del siglo XX.

<sup>896</sup> “Los nuevos patronos les arrebataron calidad de trabajo y nivel de vida a base de mecanización, nuevas organizaciones de trabajo y mano de obra no cualificada”. RUZAFÁ, Rafael. *La cultura de los trabajadores en los años del cambio: Bilbao en la década de 1880*.

<sup>897</sup> El 15 de abril concluyó la llamada Semana Sangrienta, que estremeció a toda la Francia obrera. Hubo más de seiscientos muertos, y diez mil revoltosos, juzgados en un gran proceso en abril de 1835 en París, fueron condenados a la deportación o a grandes penas de cárcel. MARIN, Dolors. Op. cit., p. 105.

<sup>898</sup> Dolores Marín insiste en la importancia de este núcleo gaditano situen las primeras acciones de los trabajadores urbanos habían tenido lugar en Barcelona en 1835, y se produjeron tres años más tarde. En 1840 se fundó el primer sindicato que existió en España: la Asociación de Protección Mutua de Tejedores de Algodón. A pesar de su prohibición consiguió una rápida implantación durante la regencia de Espartero y, según Maluguer de Motes, que recoge la información, el cónsul francés en Barcelona llegó a alcanzar en 1842 los 50.000 militantes. La llegada de los moderados al poder acentuó las medidas represivas contra el asociacionismo obrero y movimientos de resistencia, como los de agosto de 1844 en Barcelona, o el de marzo de 1846 en Sabadell. SANCHEZ MONTERO, Rafael. Op. cit., p. 241.

Luis Huarte, Manuel Sagrario de Beloy, Joaquina de Morla y Vivés<sup>899</sup>, Fernando Garrido, etc. Este último se instaló pronto en Madrid para ejercer su apostolado y emprendió la edición de periódicos. Es en las medianías del siglo XIX donde la razón social va a dejar de depositar las expectativas puestas en el liberalismo progresista para empezar a simpatizar con demócratas y republicanos, sobre todo tras no cumplirse las expectativas que los obreros habían puesto en la revolución de julio de 1854. Rafael Sánchez Montero<sup>900</sup> constata que “en 1855 se declaró una huelga general en toda Cataluña y el movimiento obrero fue extendiéndose por otras zonas de España, como Béjar, Lugo, Valencia, Cádiz y Málaga<sup>901</sup>”.

La razón social maduraba al tiempo que lo hacía la razón democrática. Esta se enfrentó a los sucesos revolucionarios de 1848, relacionada, aunque reducida con celeridad, con las revoluciones europeas de 1848<sup>902</sup>. Es de destacar que en Cataluña y en la zona de Levante la revuelta se inició bajo la bandera republicana. Pero este despuntar de la razón democrática tenía su opuesta en el declive de la razón liberal, representada en el discurso que Donoso Cortés pronunció en el Congreso el 4 de enero de 1849, tratando de proporcionar un soporte doctrinal e ideológico a las medidas adoptadas por Narváez para prevenir las posibles consecuencias de la caída de la Monarquía de Orleans en Francia: “Cuando la legalidad basta para salvar la sociedad, la legalidad, cuando no basta, la dictadura. Se trata de escoger entre la dictadura que viene de abajo y la dictadura que viene de arriba: yo escojo la que viene de arriba porque viene de regiones más limpias y serenas. La cuestión no es dictadura o libertad, sino dictadura de la revolución o dictadura del gobierno”. El ocaso de la razón liberal en conservadurismo autoritario<sup>903</sup> tenía su paralelo en la razón social campesina que luchaba bajo la bandera de la tradición. Es todavía el miedo hobbesiano, que no es otro que el miedo a la revolución, y que se elimina bajo la fórmula que pone al poder del Estado, concretamente al Soberano, “más allá de cualquier posible temor, pues un poder que no teme no engendra miedo, sino sumisión y respeto<sup>904</sup>”. Respeto, por otra parte que emana del pacto del soberano con el pueblo a través del derecho consuetudinario de la foralidad vascongada. Es el conservadurismo tradicionalista<sup>905</sup>, diferente en su concepción al conservadurismo autoritario. Este

---

<sup>899</sup> Traductora de la obra de Fourier “Porvenir de las mujeres” y autora de la obra “Una palabra a las españolas”.

<sup>900</sup> Uno de los más destacados dirigentes obreros, José Barceló fue condenado a muerte y fueron prohibidas las asociaciones obreras. SANCHEZ MONTERO, Rafael en TUSELL, Javier, *Manual de Historia de España*, V.15, p. 241.

<sup>901</sup> Véase que no se menciona ni Bizkaia ni ningún otro territorio vascongado.

<sup>902</sup> SANCHEZ MANTERO, Rafael. Op. cit., p. 215.

<sup>903</sup> Es el comunicado que envió el conde de Montemolín el 18 de mayo de 1845 con motivo de la abdicación en él de don Carlos se puede ver este frente conservador que de alguna manera acepta el orden liberal más moderado: “Sé muy bien que el mejor medio de evitar la repetición de las revoluciones no es empeñarse en destruir cuanto ellas han levantado ni el levantar cuanto ellas han destruido. Justicia sin violencias, reparación sin reacciones, prudente y equitativa transacción en todos los intereses, aprovechar lo mucho bueno que nos legaron nuestros mayores, sin contrarrestar el espíritu de la época en lo que encierra de saludable. He aquí mi política”. BURDIEL, I. Op. cit., p. 169

<sup>904</sup> TIerno GALVAN, Enrique. Op. cit., p. XI.

<sup>905</sup> El carlismo es absolutista en la medida que la sociedad tradicional necesita el orden viejo para su supervivencia. El Estado tiene que cuidar de sus súbditos, no producir en ellos un terror pánico que retrotraería las cosas al estado de naturaleza, es decir, al

se basaba en el pensamiento católico liberal de Jaime Balmes, el liberalismo doctrinario que representa el ala derecha de los cristinos e isabelinos y el ultramontanismo, defendido por Donoso Cortés. El liberalismo doctrinario era de tinte conservador y autoritario, que Jose Luis Abellán califica de “fronteriza entre el liberalismo y el carlismo” y que en Balmes<sup>906</sup> aparece resumido en “menos política y más administración”. Ello implicaba una reconciliación entre la tradición y el pueblo, un programa político entre Corona y Cortes. En la reforma del liberalismo moderado “preconiza una reposición algo suavizada de algunas características del Antiguo Régimen: reducción de libertades individuales; un Poder Ejecutivo fuerte; una Cámara cuya representatividad parlamentaria sea reducida en miembros electos por el pueblo y en facultad de legislar, devolver el poder de legislar a los grupos sociales fuertes: nobleza, alto clero, militares, grandes propietarios...”<sup>907</sup>. Este pensamiento es en sí mismo más hobbesiano que lockeano. Mientras que Locke afirma: “(...) para integrarse en una comunidad debe entenderse que lo hacen entregando a la mayoría de esa comunidad, o a un número más grande que la simple mayoría, si así lo acuerdan, todo el poder necesario para que la sociedad alcance esos fines que se buscaban y que los convocaron a unirse”<sup>908</sup>. Stuart Mill lo concreta mucho más: “El significado del gobierno representativo consiste en que todo el pueblo, o cierta parte numerosa del mismo, ejerza, por medio de representantes (“deputies”) elegidos periódicamente por aquél, el poder supremo de control, el cual tiene que residir, en todas las constituciones políticas, en alguna parte. La nación debe poseer este poder en el sentido más absoluto de la palabra. Debe ser dueña, cuando lo desee, de todas las operaciones del Gobierno”<sup>909</sup>. J J. Rousseau utiliza estas bellas palabras para respaldar la soberanía popular: “Como la naturaleza<sup>910</sup> da a cada hombre un poder absoluto sobre todos sus miembros, el pacto social da al cuerpo político un poder absoluto sobre todos los suyos, y este poder es el que, dirigido por la voluntad general, lleva, como he dicho, el nombre de soberanía”<sup>911</sup>.

---

estado previo al acuerdo o pacto y a la guerra de todos contra todos. *Ibíd.*, p. XIII. Como se puede observar para Hobbes el estado de naturaleza no es armónico, mientras que para Locke es el estado de perfecta libertad y es también un estado de igualdad. Tierno Galván considera que es muy difícil asimilar a Hobbes a la tradición absoluta. Parece que este criterio nació de la historiografía política romántica, “sin embargo, los seguidores más inmediatos Spinoza y Locke, llegaron a conclusiones democráticas partiendo de fórmulas semejantes a las de Hobbes”.

<sup>906</sup> La estructura básica del pensamiento del catalán Jaime Balmes es tomista, escolástica, aunque enriquecida con las doctrinas de Descartes, Kant, Locke y Condillac. LUJAN PALMA, *op. cit.*, p. 80.

<sup>907</sup> *Ibíd.*, p. 81

<sup>908</sup> LOCKE, J. *Op. cit.*, p. 100.

<sup>909</sup> STUART MILL, John. *Del gobierno representativo*, Madrid, Tecnos, 1985, p. 54.

<sup>910</sup> Según el sentido dado a la sociedad natural el pensamiento político va a oscilar entre la libertad y la obediencia. Veamos: Para Hobbes “(...) fuera de la sociedad civil reinan las pasiones, la guerra, la pobreza, el miedo, la soledad, la miseria, la barbarie, la ignorancia y la crueldad. Pero en el orden del Estado, la razón, la paz, la seguridad, las riquezas, la docencia, la elegancia, las ciencias y la tranquilidad, reinan por doquier”. Y en el siglo XX el Comunismo Libertario, según Isaac Puente es “la organización de la sociedad sin Estado y sin propiedad particular. Para éste no hay necesidad de inventar nada ni de crear ningún organismo nuevo. Los núcleos de organización, alrededor de los cuales se organizará la vida económica futura, están ya presentes en la sociedad actual: son el sindicato y el municipio libres”. PUENTE, I. *Op. cit.*, p. 24.

<sup>911</sup> ROUSSEAU, Juan Jacobo. *El contrato social*, Madrid, Taurus, 1969, p. 40.

En Donoso Cortés la misma idea de contrato social y voluntad general son puestas en cuestión. “La desconfianza en la voluntad del hombre le hace caer en un pesimismo respecto a la naturaleza humana y a defender el principio de la soberanía de la inteligencia “, lo que en lenguaje vulgar, significa el poder de los mejores, y por tanto la negación del concepto democrático de representación y el de la división de poderes. La razón liberal<sup>912</sup> queda dañada de muerte y el giro antropocéntrico que el racionalismo otorgó al pensamiento social retrocede al geocentrismo, considerando que la libertad humana, por su propia naturaleza mortal tiene implícita la tendencia al mal”. En la filosofía de la historia de Donoso Cortes se halla el peligro de confiar a los “hombres fuertes” el gobierno, lugar común de la derecha autoritaria, que está basada más en la providencia que en el ejercicio crítico de la razón.

El Tradicionalismo carlista es antiliberal y ultracatólico. Su base social<sup>913</sup> comprendía “algunos miembros de la élite hacendada (“handikiak”), una parte de la burguesía mercantil y la terrateniente (jauntxoak), así como los miembros de las clases subalternas (los inquilinos y braceros de sus campos, pro también pescadores y menestrales), unidos a un clero sobre todo rural”. María Cruz Mina Apat<sup>914</sup> presenta con acierto la sociedad tradicional campesina<sup>915</sup>. La cultura popular era una cultura profundamente religiosa<sup>916</sup>, y el párroco, más allá de administrador de sacramentos, era la autoridad indiscutible, el guardián de la comunidad y de sus costumbres y el único mediador con el mundo exterior. Era lógico que el descontento social provocado por las transformaciones liberales tomara forma de protesta religiosa, y se viese en las medidas contra el clero<sup>917</sup> un ataque a toda la

---

<sup>912</sup> En la enciclopedia escolar, tercer grado, se podía leer la perspectiva del Movimiento sobre la razón liberal. “La Junta Central, establecida en Cádiz, nombró una Regencia de cinco individuos con encargo de convocar las cortes. Estas, en su mayoría, se compusieron de diputados impregnados de las doctrinas productoras de la Revolución Francesa y sus disposiciones fueron consecuencias de sus ideas. Fue suprimida la inquisición con mentirosas promesas de leyes protectoras de la Iglesia; arrójese de Madrid al Nuncio de Su Santidad y se concedió amplia libertad para poder impugnar lo divino y lo humano. Al tratarse de la libertad de imprenta, sus defensores se dieron el nombre de “liberales”. En 1812 se aprobó la “Constitución de Cádiz”, copia, en parte, de la de Francia. En ella triunfaba la revolución y en nombre suyo la masonería (...)”, p. 351.

<sup>913</sup> La autocracia terrateniente, antiliberal, antiilustrada, proestamental y contrarrevolucionaria controlaba las diputaciones y buscó ganarse a los campesinos. Desde el fin del Trienio liberal notables rurales, campesinos y eclesiásticos formaron el bloque antiliberal.

<sup>914</sup> Cit. en op. cit. p. 50. MINA APAT, María Cruz, “Patria, religión y fuero”, en Historia 16. De los fueros a la tregua de ETA, revista nº 271, noviembre, 1998, p. 8.

<sup>915</sup> Respecto a la educación de los vizcaínos, según Zamácola, si no brillante y a la altura de los países más cultos era, por lo menos muy “discreta” y “cristalina”: “Hay en casi todos los pueblos maestros de primeras letras que enseñan a leer y escribir en castellano con tal perfección, que apenas sale del país un muchacho vizcaíno que no lea y escriba bien, generalmente por el método de Palomares, ZAMACOLA, T. A. *Historia de las Naciones Vascaas Tomo II*, 1818, pp. 42-44 en ARRIEN, G. Op. cit., p.9.

<sup>916</sup> Pere Anguera cuestiona este punto, incluso para una fecha tan temprana como 1833: “No cabe suponer en los alzamientos carlistas una voluntad de defensa de la religión, cuando nadie había atacado en noviembre de 1833, ni su doctrina, ni los intereses materiales de los diferentes miembros del clero. No puede argüirse con rigor la defensa de la religión, cuando desde hacía décadas la práctica de los preceptos religiosos era reincidentemente descuidada por un amplio sector de la población rural y urbana”. ANGUERA, Pere. “¿Por qué eran combatientes carlistas?” en *Guerras civiles y violencia en Vasconia (Siglos XIX y XX)*, Bilbao, 1996. Jornadas Publicadas por Eusko Ikaskuntza, 1998, pp. 111-124.

<sup>917</sup> También hubo clérigos y sacerdotes liberales. La presión que ejercían los sacerdotes sobre las clases populares mediante el sermón dominical era completada por un calendario de gran observancia religiosa que inundaba todas las manifestaciones de los

comunidad. En el Compendio de la historia de Bizcaya de E. J. de Labayru y Fermín Herrán<sup>918</sup> la atención que se presta a algo relacionado con la Revolución francesa es mínima. Podemos leer “El 18 de junio (de 1790) intentó un emisario francés asesinar al Conde Florida Blanca en Aranjuez, por haberse opuesto a la propagación de las ideas revolucionarias, y con tal motivo le felicitó el Ayuntamiento de Bilbao. Respecto al año 1792 se puede leer: “Se tomaron grandes precauciones con motivo de los sucesos que se cometían en Francia por los revolucionarios”. En las siguientes líneas decía: “Entre los emigrados franceses que huían de los horrores de París, se hallaban en el Señorío setenta y tres sacerdotes que fueron ayudados por el clero bascongado y por su Obispo. También otros pueblos de las provincias vascongadas recibieron a gran número de sacerdotes”. En 1793 aparece: “Se ordenó expulsar por entonces al gran número de franceses que vivían en el Señorío”. En 1774: “El Ayuntamiento de Bilbao, en vista del excesivo número de franceses emigrados que residían en la villa, solicitó que se les internase en el Reino, y el Rey ordenó que lo fuesen diez leguas adentro: “El clero y las comunidades religiosas dieron bellos ejemplos de amor patrio en esta ocasión, así en servicios personales como económicos”. “Se celebró una suntuosa y concurrida procesión de rogativa con la imagen de Nuestra Señora de Begoña”. Y en 1800 “Con motivo de la gran sequía de Bizcaya se celebró una rogativa, llevando en procesión la Virgen de Begoña, y llovió tanto en la misma mañana, que el cabildo de Bilbao no quiso cobrar derecho alguno por tratarse de beneficios públicos y del común”.

El panorama se vuelve inquietante cuando es la propia Iglesia<sup>919</sup> quien censura costumbres y usanzas de sus fieles, en 1797 “El Obispo de la diócesis dirigió una carta este año, reprobando el uso de las encerradas que se daban a las personas de edad avanzada, y particularmente a las viudas o a los desiguales por su edad u otras circunstancias, al contraer matrimonio, por perturbadores de la paz pública”.

En resumen la Revolución francesa, pese a su proximidad no tiene un poder decisivo en el cambio del pensamiento político tradicional sostenido por la Diputación y las Juntas Generales<sup>920</sup>. En el

---

ciclos anuales e incluso de la jornada semanal y diaria. Los siete sacramentos marcaban un ritmo más allá de lo espiritual y la oración ocupaba un espacio en la vida de las personas: rosario, angelus, viático...

<sup>918</sup> LABAYRU, E. J.; HERRAN, Fermín. *Compendio de la historia de Bizcaya*. Caja de Ahorros Municipal de Bilbao, 1998, p. 362. La obra es original del año.

<sup>919</sup> De lo que se trataba era de controlar las costumbres y la moral pública, si bien el control de la ortodoxia religiosa, en teoría en manos exclusivas de la Iglesia, también formó parte del corpus legislativo municipal. Pérez Hernández expone: La moralidad era vigilada muy de cerca por las autoridades. De esta forma en 1737 el fiel de la anteiglesia justificaba un gasto de cincuenta y cuatro reales para perseguir un caso de amancebamiento acaecido”. PEREZ HERNANDEZ, Santiago. Op. cit., p. 479.

<sup>920</sup> Y también los municipios donde desde finales de la Edad Media los poderosos linajes señoriales habían acaparado los oficios municipales. La corona arbitró los enfrentamientos que se daban entre ellos mediante la consolidación del regimiento. Lo que no presenta ninguna duda es que el concejo abierto fue sustituido por la oligarquización de la institución municipal y su autorreproducción mediante el proceso electoral basado en la cooptación y en la insaculación, esto es, los cargo habientes salientes proponen varios candidatos entre los cuales se eligen los cargohabientes entrantes. PEREZ HERNANDEZ, Santiago. “Poder y sociabilidad local en el País Vasco del Antiguo Régimen: del cobijo eclesiástico a la tardía aparición de las casas

llamado Manifiesto de los persas, firmado el 12 de abril de 1814 por 65 diputados realistas el espíritu hobbesiano está presente cuando se menciona: “(...) las Cortes “se oponen a la subordinación que es la esencia de toda sociedad humana” y lo explican así: la obediencia al rey es pacto general de las sociedades humanas; es tenido en ella a manera de padre, y el orden político, que imita al de la Naturaleza, no permite que el inferior domine al superior”<sup>921</sup>. En “*Leviatán*” escrito en 1651 Hobbes había explicado el origen del Estado, como lo haría Locke en 1690 en su “Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil, John Stuart Mill, en 1861 en “Del Gobierno representativo”, pasando por Jean Jacques Rousseau y su “Contrato social” de 1762 por medio de un pacto o contrato. Según Thomas Hobbes es el consentimiento del pueblo reunido quien confiere el poder soberano a un cierto hombre o asamblea de hombres, por ello se erige el soberano en representante de la persona de todos<sup>922</sup> y los representados, tanto los que han votado en pro como los que han votado en contra, debe autorizar todas las acciones y juicios de ese hombre o asamblea de hombres<sup>923</sup>. Aquí radica el absolutismo que se infiere de ello, si bien el origen del poder es el pacto, la obediencia obliga “a considerar como propio y ser reputados como autores de todo aquello que puede hacer y considere adecuado llevar a cabo quien es, a la sazón, su soberano”<sup>924</sup>. La razón social queda obstaculizada desde sus orígenes ya que la reivindicación no va a estar sujeta a un pensamiento alternativo de mayor o menor elaboración teórica sino que se va a reducir a la “machinada” o revuelta aldeana, protesta, motín o reclutamiento pre-moderno, donde la condición vecinal, es decir, los grupos primarios ejercen presión en una dirección determinada. Cuando hablamos de tradición hablamos de la adopción de un estado de cosas por inercia, imitación o de

---

consistoriales” en VII Jornadas de Historia Local. *Espacios de Sociabilidad en Euskal Herria y otros trabajos de investigación*. Eusko Ikaskuntza 2007, pp. 455-480.

<sup>921</sup> Consideran este grupo realista que en estado de naturaleza domina la condición de guerra, que como explica Hobbes es “consecuencia necesaria de las pasiones naturales de los hombres”. HOBBS, *Leviatán*, Madrid, Tecnos, 1993, p. 143.

<sup>922</sup> Sin embargo el pensamiento político del ala más moderada del Partido Moderado en la España de Isabel II desvían el carácter representativo o delegado del monarca, que según el marqués de Viluma “toda mayoría electiva que sea omnipotente, aunque apoye a los ministros y sus actos, no deja de ser por esto la ruina de la monarquía, ya no hay Rey, ya no hay Senado. Estos poderes serán unos autómatas pasivos tolerados por la democracia parlamentaria (...). El rey queda entre tanto con los brazos cruzados como mero espectador del debate. Todo el país se democratiza y el rey pierde su altar en todos los corazones”. BURDIEL, I. O.p. cit., p. 188. Esta teoría política de ala más autoritaria del moderantismo no dejaba espacio más que para un monarca omnipotente, no dejando cabida al pensamiento liberal progresista que en palabras de Adolphe Thiers “Le roi règne et ne gouverne pas”.

<sup>923</sup> Las Juntas Generales desde este punto de vista podría suponer el gobierno de una asamblea de hombres, desde la perspectiva, hobbesiana, que no cuenta con corrientes de opinión que la haga representativa ni derecho sufragista alguno que no sea la elección en Antieglesia dentro de un círculo muy reducido, donde no hay ningún programa ni nada parecido.

<sup>924</sup> HOBBS, J. Op. cit., p. 148. Immanuel Kant insiste en la diferencia entre modo de gobierno y forma de Estado. Si bien Kant reconoce que la constitución republicana es la única que deriva de la idea de contrato originario y sobre la que deben fundarse todas las normas jurídicas de un pueblo, es decir, si el modo de gobierno debe estar de acuerdo con el espíritu de un sistema representativo aboga por reducir el número de personas del poder estatal: “Se puede decir, por consiguiente, que cuanto más reducido es el número de personas del poder estatal, el número de Herrscher y cuanto mayor es la representación de los mismos, tanto más abierta está la constitución a la posibilidad del republicanismo. Kant ordena por preferencia las tres formas de Estado, ocupando en primer lugar la autocracia, seguida de la aristocracia y, en último lugar la democracia a la que califica de despotismo porque funda un poder ejecutivo donde todos deciden sobre y, en todo caso, también contra “uno”, quien, por tanto, no da su consentimiento, con lo que todos, sin ser todos, deciden. Esto es una contradicción de la voluntad general consigo misma y con la libertad” KANT, I. *La paz perpetua*, Madrid, Tecnos, 1989, pp. 18-19.

hecho sin ninguna construcción política basada en la razón crítica. En el carlismo esto suponía el triunfo del estamento y de la desigualdad natural que no debe ser corregido por el hombre. El mencionado igualitarismo campesino no traspasa la frontera del estamento. Suponía el triunfo de la familia y del parentesco, pero también implicaba un modelo de supervivencia<sup>925</sup> económica que estaba siendo amenazado por el liberalismo, como la venta de los terrenos comunales, la presión fiscal, impuestos sobre el consumo, levas<sup>926</sup> exigidas por los liberales tras la revolución de 1820. El modo de vida tradicional y sus códigos más respetados se encuentran entonces amenazados por el liberalismo en lo político y la desintegración gremial y primeras desamortizaciones que empiezan a ser compradas por propietarios burgueses que van a dar a la tierra un valor mercantil, aunque no siempre, ajeno a toda vinculación y mayorazgo. De hecho la misma guerra aceleró la liberación del rígido mercado de tierra al obligar a poner en venta buena parte del patrimonio concejil y comunal del los pueblos, y con ello la burguesía agraria ocupaba posiciones en el proceso de tránsito hacia el capitalismo<sup>927</sup>. Pero Jesús Arpal apunta otra tendencia hacia un capitalismo basado en nuevas empresas que empezaron por lo general, siendo asociaciones familiares<sup>928</sup>, es decir, la comunidad doméstica en una sociedad que evoluciona hacia una reducción o privatización de estructuras familiares y de propiedad, puede facilitar la formación de un típico capitalismo familiar.

El cambio que supuso la supresión de los diezmos en 1837 supuso una importante estructuración de las normas reguladoras entre familia, Iglesia y territorio, al igual que la Ley desvinculadora de 1820. Los distintos recortes a la Foralidad hizo avanzar la centralización político-administrativa y el desarrollo del mercado nacional chocará de forma radical con las normas del País<sup>929</sup>.

La complejidad y variedad de las manifestaciones del cambio parece plantear estrategias de adaptación lo suficientemente actuantes para que no se pueda simplificar la posible liquidación de una sociedad estamental<sup>930</sup>. El carlismo habría que verlo, desde este punto de vista, también como

---

<sup>925</sup> Esta supervivencia se basaba en una sociedad de vínculos de dependencia que son los vínculos vecinales y de sangre que la foralidad había reelaborado en el principio, o derecho de todo vizcaíno y todo guipuzcoano a la hidalguía universal. Larramendi escribe: "Todo guipuzcoano que viene de alguno de los solares de Guipúzcoa siempre ha sido noble, siempre lo es, y siempre lo será, a menos que por sus infamias sea degradado de ella. Esta nobleza de sangre les viene por herencia y se mantiene controlando el vecindamiento y la residencia de foráneos: "De aquí que no se admite por vecino de algún pueblo de Guipúzcoa al que no es hidalgo conocido". "Siendo nobles todos los guipuzcoanos, es preciso que las artes y oficios mecánicos estén en los nobles, si no en todos, en los que no tienen bienes y rentas para sustentar la vida si no es con el sudor de su rostro y el trabajo de sus manos". LARRAMENDI, Manuel. "Chorografía de Guipúzcoa. Edición de J. I. Tellechea, San Sebastián, 1969, pp. 135-136, cit. en ARPAL, Jesús. *La sociedad tradicional en el País Vasco*, San Sebastián, Aramburu Editor, 1979, p. 24.

<sup>926</sup> La Ley orgánica del Ejército, de 1821 imponía un servicio militar.

<sup>927</sup> El historiador Rafael Ruzafa distingue en Bizkaia tres zonas hacia 1850: la pequeña área urbana de Bilbao, unos 20.000 habitantes; el litoral, con una población ocupada en la pesca y navegación y la tercera zona es el interior, cuya población, niños y mujeres incluidos, participaba de una economía rural compleja (cultivo, cría de ganado, e industrias como la molinera, ferrona, clavería y herraje, carboneo, tejido e hilado de lienzos vastos. Otra actividad importante era el acarreo con caballerías y carros de distinta capacidad. RUZAFÁ, P. Op. cit., p. 50.

<sup>928</sup> Bernard Baylin ha observado en su estudio sobre los mercaderes americanos del siglo XVII que en los orígenes de la empresa mercantil americana, no se encuentra la iniciativa individual, sino la solidaridad familiar. ARPAL, J. Op. cit., p. 277.

<sup>929</sup> ARPAL, Jesús. Op. cit., p.278-279.

<sup>930</sup> *Ibidem* 279



razón social, vinculada a la defensa de la comunidad local donde las relaciones entre clases, se estructuran en los órganos vecinales concejiles de villas y anteiglesias, a la vez que en las instituciones eclesiásticas. El punto de partida puede no ser muy diferente a la canalización del derecho consuetudinario hacia el consejo ampliado o parlamento que había realizado la revolución puritana iusnaturalista con una carga de republicanismo clásico considerable<sup>931</sup>. Debemos considerar hasta qué punto la sociedad rural resultante de la abolición del pase foral y otros derechos políticos responde a la razón social campesina que no tiene por qué adoptar la misma forma que el proceso dominante de la sociedad industrial-urbana. Esta hipótesis que plantea Jesús Arpal queda fuera de nuestro análisis si bien pueden dar luz sobre rasgos del antifascismo rural, diferente al nacionalista vasco y al tradicionalismo carlista confesional y antidemocrático.

Nos enfrentamos en el siglo XIX a un movimiento carlista poco ideologizado<sup>932</sup>. Su discurso va a estar articulado por la Iglesia, el legitimismo<sup>933</sup> y el pensamiento contrario a la modernización<sup>934</sup>. Este punto plantea cuestiones complejas como ¿qué elementos podrían incidir en la conversión de una economía-renta<sup>935</sup> en explotación racionalizada para el mercado de productos? Desde la legislación foral nada parecía abrir el sistema que no fuera la inversión en bienes muebles y por tanto sujetos a dinámicas de oferta y demanda. La abolición foral de 1839 no parecía preocupada por ello ya que el fuero administrativo y la troncalidad quedaron intactos<sup>936</sup>. El campesino estaba sujeto a un sistema de arrendamiento a largo plazo como beneficioso para arrendadores y

---

<sup>931</sup> En el caso de la foralidad vasca predominaban las fuerzas centrípetas configuradas por las clases dirigentes (“handikiak, jauntxoak”) que además de dirigir la sociedad, la representaban. Las fuerzas centrífugas representan la proyección exterior del País Vasco basada en la institución del segundón y que queda resumida en la participación de los hidalgos vascos en las empresas militares del Imperio como secretarios y élite ejecutiva en el gobierno en los grandes negocios. Este proceso centrífugo culmina con los vascos ennoblecidos protagonistas de la Ilustración. Esto último nos anima a reflexionar sobre la orientación no siempre, ni obligatoriamente, revolucionaria de la Ilustración.

<sup>932</sup> Sánchez Montero observa que “ideológicamente, el movimiento carlista era débil. (...) no contó el carlismo en esta fase inicial con elementos de suficiente valía intelectual como para ser capaz de formular un cuerpo de doctrina estructurado y coherente”. SANCHEZ MONTERO, op. cit., p. 161.

<sup>933</sup> “El legitimismo proporcionó y proporciona al tradicionalismo español el banderín de enganche político, al ser hito señalizador en el gris desconcierto de las desorientaciones decimonónicas. El legitimismo carlista es la cobertura externa que el tradicionalismo necesitó para no irse desangrando en el juego de las circunstancias menudas ELIAS DE TEJADA, F; GAMBRA, R.; PUY, F. *¿Qué es el carlismo?* Madrid, 1971, p. 38, citado en LUJAN PALMA, Eugenio. Op. cit., p. 80.

<sup>934</sup> Anguera cuestiona la tesis de la defensa del orden antiguo como argumento de lucha de las clases populares al igual que hace con la religión: “Tampoco puede hablarse de defensa del viejo régimen en 1833 cuando nada había cambiado en el ordenamiento jurídico español y cuando el manifiesto de la regente era de un insultante inmovilismo. Incluso puede añadirse que el Estatuto Real de 1834 suponía el mejor maquillaje para garantizar la permanencia de esta caduca legislación. Pero existía el riesgo de una cierta voluntad de cambio jurídico que podía incitar a los beneficiarios de las exenciones y privilegios antiguos a luchar a favor de la fosilización del sistema”. ANGUERA, Pere. Op. cit., p. 114.

<sup>935</sup> Denominamos economía-renta a aquella dirigida no tanto a la explotación racionalizada sino como valor-garantía capaz de soportar censos. En el caso agrario de Bizkaia y Gipuzkoa hay que tener en cuenta que las rentas obtenidas por el solariego o dueño de los bienes raíces o inmuebles no proceden en general de la explotación directa sino que se derivan de un sistema de arrendamientos. ARPAL, J. Op. cit., p. 274.

<sup>936</sup> El periodo que va de la ley del 25 de octubre de 1839 a 1877 es una etapa de negociación donde la constitución foral no fue abolida desde sus aspectos de personalidad jurídica y legislativa, como tampoco desaparecieron las instituciones forales. “(...) ondorioz kultura politiko berria eta bereziki bi indar negoziatzaile eratu zen: alde batetik, Euskal Herriko ordezkariena eta bestetik Espainiako Gobernu zentrala. Prozesu honetan, 1839an Foru konstituzioa zena, 1852an, Euskal Konstituzio bihurtu zen. Pedro Egaña eta Blas Lopez izan ziren, Francisco Hormaecheren ildotik, jautzia eman zutenak”. AGIRREZKUENAGA, Joseba. Euskal herritarren burujabetza. Irun, Alberdania, 2012, p.120.

arrendatarios. Como bien observa Jesús Arpal: “Se trata de superponer una seguridad y continuidad social a la inseguridad y discontinuidad de la producción; aunque ello suponga costos contradictorios. No se trata solamente de un sistema económico, es un sistema social completado por un complejo entramado entre solariegos, arrendatarios, administradores, compromisos de parentesco, mercado matrimonial, sistema sucesorio troncal etc). Es un sistema patrimonial basado en el linaje y las obligaciones de parentesco que acarrea, y que limita fuertemente la propiedad individual. El solar formado por los bienes raíces y muebles vinculados cierran la libre disposición de esos bienes y su circulación en el mercado.

“Las desvinculaciones iniciadas en el siglo XVIII podrán romper las dependencias a largo plazo, de sabor feudalizante, para entrar en una liberalización del suelo que se ha de tomar en su justo alcance: la generación de rentas monetariamente realizables; de ahí que la desvinculación se haga invirtiendo el capital de las enajenaciones en “vales” o en “acciones” de compañías”<sup>937</sup>. Arpal considera que esta movilización de la riqueza producida por el reformismo borbónico no supone un cambio fundamental.

La desvinculación ley de octubre de 1820<sup>938</sup> que suprimía “todos los mayorazgos”, fideicomisos, patronatos y cualquier otra especie de vinculación de bienes vino a representar una forma de desamortización mucho menos espectacular que la de los bienes eclesiásticos, ya que no era de carácter forzoso ni llevaba aparejada la expropiación por parte del Estado, pero fue de gran importancia puesto que provocó una enorme<sup>939</sup> transferencia de bienes amortizados, que pasaron a manos más emprendedoras y mejor preparadas para explotarlos. La clase poseedora de bienes raíces<sup>940</sup> la nobleza rural, tras la desvinculación entraba en el juego competitivo de la economía liberal burguesa, acrecentando, incluso, su riqueza por la compra de bienes eclesiásticos desamortizados. En una palabra las desvinculaciones fueron integradas en la sociedad estamental total y en vez de suponer un ocaso de las familias arrendadoras pudo ayudar a consolidar su

---

<sup>937</sup> *Ibidem*, p. 275.

<sup>938</sup> En dicha ley se permitía a sus poseedores disponer inmediatamente de la mitad de los mismos, dejando la otra mitad para sus sucesores inmediatos. Al caer el régimen constitucional (1820.1823) se anularon las ventas efectuadas (11 de marzo de 1824), incluso a trueque de despojar a los compradores sin indemnización. La vuelta al poder de los liberales vino a reparar los perjuicios causados por esta disposición e hizo que en 1836 se volviera a poner en vigor la ley de 1820, si bien la discusión del problema y la elaboración de la legislación más coherente se alargaron hasta 1841. Enciclopedia LAROUSSE, p. 2896.

<sup>939</sup> Este proceso de transición de la economía-renta a la economía productiva supuso también para el País Vasco una reestructuración profunda y global. Pero debemos considerar en el paso de la sociedad estamental a la sociedad capitalista de clases, y motivada por el buen funcionamiento del sistema estamental-parental, la construcción de un capitalismo estamental, familiar, una especificidad unida al origen foral de su estructura, de compleja lectura como la que se nos crea a la hora de interpretar un tradicionalismo foralista y un liberalismo foralista.

<sup>940</sup> Manuel Montero estima “sólo el 35% de los campesinos eran propietarios de la tierra que cultivaban, trabajándolas el resto como arrendatarios. MONTERO, M. *La construcción del país vasco contemporáneo*, Donostia, Txertoa, 1993, p. 19.

posición social. Ahora bien, “el privilegio de sangre<sup>941</sup> fue sustituido por el del dinero o las capacidades”, aunque fueran las mismas familias las sustentadoras del poder.

Y esto vale también para la España de la Meseta y el sur latifundista, es decir el conflicto social creado por el dominio político de las clases propietarias rurales, cuyo desarrollo estaba en contradicción con los intereses de las fracciones de la burguesía industrial y planteaba unos problemas intelectuales y organizativos inasimilables para su mentalidad de clase, esto es, par su concepción jurídico-agraria del orden social económico. El precario liberalismo agrario español fue deudor siempre de estructuras arcaizantes anteriores expresado geográficamente entre una meseta de tintes conservadores, un sur<sup>942</sup> de dominio de latifundistas y terratenientes, un norte con pequeños campesinos<sup>943</sup> en los que predomina la conciencia fuerista y la España periférica de carácter burgués. La razón social campesina<sup>944</sup> va a depender de uno u otro modelo, si bien se va a articular en torno a la pobreza agrícola. Antonio Trueba<sup>945</sup> escribía en 1864: “Es punto menos que imposible adquirir fincas rústicas en Vizcaya cualquiera que sea el precio a que se pague”, por ello el arrendamiento se colapsó obligando a muchos campesinos “maizterrak” a emigrar a la aventura americana o a formar parte de una población marginal<sup>946</sup>.

El estrato social rural que no conseguía tierra en alquiler estaba destinado a trabajos de dedicación temporal, como transportar grano desde la meseta a Vizcaya o Guipúzcoa. La foralidad y la crisis socioeconómica enmarcan el problema más que explicar la ausencia de una verdadera razón social entre las clases populares del campo vasco.

La falta de una ideología consistente en estos sectores campesinos facilitó la reclutación de sus miembros que buscaron en la contienda una salida a su difícil situación económica. Esta falta de ideología impidió la cohesión grupal que fue configurada a través de factores sociográficos, que nos ayudan a hablar de un carlismo sociológico más que de una ideología carlista en el campo vasco. Nutrían esta configuración variables diversas como las relaciones de seguridad y cercanía que la

---

<sup>941</sup> En el aspecto de defender los privilegios del Antiguo Régimen el constitucionalismo foral guipuzcoano expresado por Lardizabal es “Gizarte ikuspegiari dagokionez, Gipuzkoako jauntxoena erakutsi zuen: lege zaharreko pribilegioen alde jo zuen eta Gipuzkoan aginte ardurak eta bertan bizitzeko kaparetasun titulua edo aitor semetzaren izatea premiazkoa zen, kargu politikoen kudeaketa ere horren arabera banatzen baitzen”. AGIRREAZKUENAGA. Op. Cit., p. 66.

<sup>942</sup> En el sur los contrastes entre ricos y pobres eran mucho más evidentes, y la mayor parte de sus elementos estaban ya fuertemente proletarizados. SANCHEZ MONTERO. Op. cit., p. 161.

<sup>943</sup> Vicente Fernández Benítez.

<sup>944</sup> La razón social campesina no pudo aparecer porque, siguiendo a José María Ramón de Gamboa: “aun cuando la persona individual no estaba sometida a continuos escrutinios o presiones, la regla era la estricta adhesión a la ortodoxia católica, y cualquier persona que se desviara de esta norma era castigada por la Comunidad con penas de diferentes grados en función de las cambiantes circunstancias políticas o de la personalidad de los hombres prominentes de la vida política”. RAMON DE GAMBOA, J. M. Op. cit., p. 186.

<sup>945</sup> En LUJAN PALMA, Eugenio. Op. cit., p. 43.

<sup>946</sup> Todavía la industrialización no había despegado como para absorber el excedente de mano de obra rural.

enfiteusis<sup>947</sup> proporcionaba, la trabazón de las redes sociales en el medio rural que favorecían una endogamia de ideas cuyo surtidor era la Iglesia católica<sup>948</sup> y una cosmogonía ruralista que veía con hostilidad la ciudad y la modernidad.

Los expulsados del arrendamiento, por llamarlos de alguna forma, mostraban un perfil ambiguo entre trabajador sin tierra propia y propietario. Los derechos de enfiteuta le disponían al disfrute de la finca, la libre disposición de la misma y la consolidación del dominio a través del tanteo<sup>949</sup> el retracto<sup>950</sup>, la prescripción<sup>951</sup> y la redención<sup>952</sup>, a la vez que estaba obligado a pagar el canon anual, pagar el laudemio<sup>953</sup>, cuidar de la finca, reconocer el dominio del censalista y avisar a éste de las enajenaciones.

Las redes relacionales o expectativas recíprocas de conducta que son consideradas por los campesinos como propias de su círculo social estaban fuertemente institucionalizadas por el orden social admitido como “natural”, y sancionado por la Iglesia católica. Siguiendo a Manuel Santirso fue la Iglesia católica y no el clero quien constituyó el núcleo del carlismo. Para este autor el clero es un grupo social dedicado a menesteres religiosos “pero se rige por una cadena de obediencias que acaban en la Santa Sede de Roma. “(...) el papa Gregorio XVI y la curia vaticana mantuvieron una actitud militante contra el régimen de Isabel II, las autoridades eclesiásticas –los obispos y canónigos- se cobijaron en gran número bajo las banderas del pretendiente y la élite intelectual del estoicismo español se dedicó a elaborar los manifiestos y programas carlistas”<sup>954</sup>. El citado autor

---

<sup>947</sup> Los arrendamientos a largo plazo produce un entramado de relaciones sociales de interdependencias de especial complejidad en el caso vasco, donde la enfiteusis no se asimila a feudo. “Los arrendadores pueden ser al mismo tiempo arrendatarios, además de los posibles subarriendos. La dispersión de los “pertencidos” –vínculo y bienes libres- atribuible en parte fundamental a los sistemas sucesorios, exige administradores que muchas veces son algunos de los arrendadores o arrendatarios.

<sup>948</sup> Los contenidos religiosos “penetran en la esfera del orden social”, como indica Weber, otorgando una última legitimación social al honor estamental del linaje. Este era contemplado por las demás clases sociales como ocupantes de una posición natural” a partir de la cual se delimitaban las posiciones de las otras clases en la escala de la fortuna, el prestigio, la oportunidad y el poder. ARPAL, J. Op. cit., p. 267.

<sup>949</sup> El tanteo como derecho de prelación otorga a su titular la preferencia para adquirir una cosa por el tanto en que su dueño pretenda enajenarla. Normalmente recaía sobre inmuebles y solo puede ejecutarse en caso de que el propietario haya decidido enajenar la cosa, y siempre que la transmisión no se haya consumado.

<sup>950</sup> Derecho que compete a una persona para adquirir una cosa una vez que ésta haya sido transmitida a otra.

<sup>951</sup> Adquisición o extinción de derechos provocada por el transcurso del tiempo.

<sup>952</sup> Acto de librarse de una obligación mediante el pago de cierta cantidad de dinero. Redención de censos: acto jurídico mediante el cual el censatario, abonando el precio o capital que corresponda por pacto o ley al censalista, obtiene la liberación de la propiedad gravada. El censalista es la persona a cuyo favor se impone o está impuesto un censo, o la que tiene derecho a percibir sus créditos. Censatario es el obligado a pagar el canon de un censo. El censo es la sujeción de bienes inmuebles al pago de un canon o rédito anual en retribución de un capital que se recibe en dinero (consignativo) o del dominio pleno (reservativo) o menos pleno (enfiteútico) que se transmite de los mismo bienes. El censo perpetuo es una imposición sobre bienes raíces en virtud de la cual queda obligado el comprador a pagar al vendedor cierta pensión cada año y contrae además la obligación de no poder enajenar dichos bienes sin avisar al dueño del censo, para que éste haga uso del derecho de tanteo o cobre cierta parte del precio de venta (laudemio).

<sup>953</sup> Laudemio: En Cataluña, consentimiento que daba el señor por la alienación de su feudo. A cambio de este consentimiento, que se denominaba en catalán “lluisme”, recibía una tercera parte de precio de la venta. El laudemio como en general la enfiteusis, tiene un acusado carácter feudal. La prestación pecuniaria se justificaba por la aprobación del dueño a la enajenación del inmueble. Pero la monetización del derecho y el hecho de pagarlo el adquirente reafirman el carácter feudal.

<sup>954</sup> SANTIRSO RODRIGUEZ, Manuel. “Un paradigma de conflicto durante la revolución burguesa: la guerra civil de los siete años” en *Guerras Civiles y violencia en Vasconia (siglos XIX y XX)* Bilbao, 1996. Eusko Ikaskuntza, 1998, pp. 139-151.

sitúa el cerebro del carlismo catalán en el claustro de la Universidad de Cervera<sup>955</sup>. No sabemos cómo asimilaría la masa campesina el ideario contrarrevolucionario. Las fuentes son contradictorias en este punto. Mientras el marqués de San Román dejó dicho que hasta en los pobres habitantes del interior fueron siempre humanos con nuestros soldados, jamás abandonaron sus hogares y consideraron huéspedes molestos a los carlistas<sup>956</sup>. En cambio el célebre liberal Joseph Andrew de Covert Spring motejó a los habitantes de los pueblos del interior catalán de “chusma imbécil que se reúne los domingos junto al atrio de la iglesia, en casa del boticario, en la del cura párroco y otras notabilidades de las poblaciones pequeñas que no dominamos sino con la fuerza material”<sup>957</sup>.

Es cierto que la aristocracia feudal experimentó un duro golpe en sus patrimonios por culpa de la revolución liberal pero, sigue señalando Santirso “tampoco es completamente cierto que la revolución perjudicó siempre y en todo lugar al campesinado”<sup>958</sup>, que sin embargo ha sido visto como ferviente enemigo de la revolución, que en 1837 alcanzó algunos de sus objetivos principales (Constitución y ley electoral de 1837, normativa sobre señoríos, abolición de diezmos, etc.).

Una de las razones del posicionamiento del campesinado en el bando carlista<sup>959</sup> fueron las relaciones de clientelismo y dependencia del campesinado de los arrendadores de la tierra y contratadores del trabajo. Cuanto mayor era el poder feudal existente la lucha contra el poder señorial atrajo la protesta campesina hacia el liberalismo con la expectativa de romper los lazos de dependencia económica y jurídica. Este no era el caso ni de Vizcaya ni de Guipúzcoa, donde el apego a la tierra heredada como símbolo de la familia a la que se pertenece, potencia el mantenimiento de ella al precio que sea. La concepción patriarcal del solar vasco tenía resquicios feudales<sup>960</sup> pero a la vez estrechaba los lazos entre propietarios e inquilinos. “Cuando las solidaridades comunales en torno a la familia y a la vecindad desaparezcán –o más bien dejen de ser dominantes- siendo sustituidas por el individualismo liberal y burgués decimonónico, la estabilidad del sistema tradicional se romperá”<sup>961</sup>.

Pero frente a la revolución no se respondió con una formulación ideológica política sino con los mecanismos de control intelectual del Antiguo Régimen al servicio del mantenimiento del orden

---

<sup>955</sup> SANTIRSO RODRIGUEZ, M. Op. cit., p. 143.

<sup>956</sup> *Ibidem*, p. 149. Se refiere a Aragón y Valencia.

<sup>957</sup> *Ibidem*, p. 149. citando El Vapor número 105, de 3 de febrero de 1837.

<sup>958</sup> *Ibidem* p. 151.

<sup>959</sup> La movilización popular durante la primera guerra carlista fue un fenómeno complejo y respondió a circunstancias muy diversas en combinaciones a su vez muy variadas. Esta combinación de elementos distintos es la que convierte a la cuarta década de siglo XIX en una encrucijada clave para comprender las trayectorias políticas y sociales de toda la centuria”. RUJULA LOPEZ, Pedro. “Elites y base social: el apoyo popular en la Primera Guerra Carlista” en *Guerras Civiles y violencia en Vasconia (siglos XIX y XX)*, Bilbao, 1996. Eusko Ikaskuntza, 1998, pp. 125-137.

<sup>960</sup> No hay que olvidar que “en Vizcaya la nobleza vivía, como en otras partes, de las rentas señoriales provenientes de los patronazgos de iglesias y monasterios, y de “sobres labradoriegos o arrendamientos rurales”. GOYHENETXHE, Manex. Op. cit., p. 357.

<sup>961</sup> RUBIO POBES, Coro. Op. cit., p. 21.

tradicional. Y el monopolio ideológico lo va a ejercer la Iglesia intentando romper los principios de libertad de imprenta y libre circulación<sup>962</sup>, la soberanía del pueblo<sup>963</sup> y estableciendo el temor de Dios como “base de la sabiduría y las más sólidas máximas de virtud”.

La Universidad carlista jugó un papel muy importante para el carlismo ya que durante el curso 1835-36 instruyó “a una numerosa juventud estudiosa y fiel. Siguió el currículo del Plan de 1824. El pretendiente al trono español, Carlos V, basándose en el hecho de que las universidades en las que se explica la teología está en manos de los liberales, ordena que se enseñe dicha facultad en la Universidad de Oñate. También se ordena al Rector que cuide de la conducta de los escolares, así como la exigencia de los juramentos de defender el misterio de la Inmaculada Concepción de María Santísima. La instrucción en teología “se hará ilustrando la doctrina de Cerboni con la de Santo Tomás contenida fundamentalmente en la “Summa Teológica” obra que según el Plan de 1824 deberán consultar a diario los profesores y los alumnos”. Pero esta ortodoxia agustiniana enseñada en la Universidad carlista, a pesar de no incorporar nada del humanismo cristiano de Erasmo de Róterdam, de Luis Vives<sup>964</sup> etc, no parece ser la causa primordial del liderazgo de la Iglesia en el mantenimiento del viejo orden, sino el severo control de las pautas de convivencia y moralidad pública. Y no solamente eso, sino que “las reuniones concejiles tienen lugar coincidiendo con fiestas de guardar del calendario litúrgico: año nuevo, la Epifanía, patronos locales, etc... e incluso el espacio físico serán los aledaños de los edificios religiosos. Aprovechando la presencia de los feligreses a las misas mayores, las autoridades de los concejos, tras estos actos litúrgicos, proceden al remate de los impuestos municipales, los abastecimientos, a pregonar las órdenes y acuerdos de buen gobierno, etc. Es más, el espacio temporal, la medición del tiempo, reside también en los muros de las iglesias, como eran los relojes bajomedievales y altomodernos. El código de comunicación de las autoridades (civiles y eclesiásticas) con sus vecinos y moradores eran las

---

<sup>962</sup> Agustín de Argüelles exponía en este sentido: “Como nada contribuye más directamente a la ilustración y adelantamiento general de las naciones y a la conservación de su independencia que la libertad de publicar todas las ideas y pensamientos que puedan ser útiles y beneficiosos a los súbditos de un Estado, la libertad de imprenta, verdadero vehículo de las luces, debe formar parte de la ley fundamental de la Monarquía, si los españoles desean sinceramente ser libres y dichosos” en RUJULA LOPEZ, P. Op. cit., 136.

<sup>963</sup> Extraídas de las reglas para impulsar el desarrollo de la primera universidad carlista de Oñate, 1835-1839 en la Real Orden del 9 de abril de 1836, publicada en la “Gaceta oficial 12-IV-1836. MORALES ARCE, Juan Antonio. “La primera universidad carlista de Oñate 1835-1839. Eusko Ikaskuntza IV Jornadas de *Estudios histórico locales, formas de transmisión social de la cultura*, 1928, pp. 101-120.

<sup>964</sup> Esta falta de transmisión de la cultura renacentista hacía caer sobre la Iglesia el pesado edificio escolástico en la enseñanza de la teología y la preeminencia del Derecho romano en la carrera de leyes. Y si bien la Reforma había contribuido a “secularizar” el pensamiento religioso, la Contrarreforma tomó el camino inverso de sacralización de la sociedad civil que no aspira a ser un ente independiente de la Iglesia hasta la sustitución de la sociedad vecinal tradicional por la sociedad civil liberal. En este contexto la razón social campesina quedaría atrapada en la defensa del viejo orden. Enrique Tierno Galván nos pone en la pista correcta al afirmar que “los pueblos anglosajones han tenido en este sentido una evidente ventaja sobre los pueblos latinos, en los cuales la cultura renacentista no ha podido transmitirse, desde el plano teológico, en un medio familiar a la vez mundano y ascético”. TIERNO GALVAN, Enrique. Estudio preliminar HOBBS, Thomas. *Del ciudadano y Leviatán*, Madrid, Tecnos, 1993, p. IX.

campanas, lógicamente del campanario de la iglesia local”<sup>965</sup>. Pérez Hernández concluye al respecto diciendo que “la práctica totalidad de las villas anteiglesias, y concejos del País Vasco del Antiguo Régimen tuvieron hasta el siglo XVIII sus espacios de sociabilidad política bajo la tutela de la Iglesia”<sup>966</sup>. Esta dificultad del poder civil para desprenderse del poder eclesiástico va a ser mayor en el campo que en la ciudad lo que explica, en parte, la no aparición de la razón social entre el campesinado sujeto al municipalismo vecinal, señorial y eclesial, que ni incluso la edificación del ayuntamiento <sup>967</sup> pudo desplazar el poder nobiliario y eclesiástico hacia un poder claramente laico y municipal<sup>968</sup>. Las reformas liberales encontraron en el municipalismo urbano un campo abonado<sup>969</sup> pero en la Tierra Llana el peso del orden oligárquico pervivió con fuerza más allá del siglo XIX. Geertz afirma de manera razonable y razonada que “podemos establecer que las formas de la sociedad son la sustancia de la cultura”<sup>970</sup>, de lo que podemos inferir que la sociedad campesina es tradicional y va a hacer defensa del carlismo porque está inserta en un sistema de relaciones sociales que explica y da sentido al mundo que experimenta. En palabras de Geertz las acciones sociales son comentarios sobre algo más que ellas mismas, ese algo es el substrato cultural que da significado a “todo el vasto negocio del mundo”. Esa plasmación del pensamiento religioso en la sociedad<sup>971</sup> se ha denominado religiosidad popular, pero como explica Domínguez Ortiz<sup>972</sup>, la religiosidad popular no la profesaba sólo el pueblo; hasta las más altas jerarquías participaron o fueron condescendientes con sus manifestaciones. Lo que importa es que la Iglesia sostiene y sujeta una ética que limita y

---

<sup>965</sup> PEREZ HERNANDEZ, Santiago. Op. cit., p. 467.

<sup>966</sup> *Ibidem*, p. 467. Es más, la Iglesia no solamente tutelaba al poder civil sino que desde su propio poder religiosos apoyaba una visión de la persona y el mundo completamente inmovilista Joseba Agirreazkuenaga señala a este respecto la impresión de almanques y textos parroquiales a finales del siglo XVIII: “XVIII mende amaieran Bilbon ez zen argitaratzen paperrik edo agerkaririk. Baina bestalde, San Fraiskuko konbentuaren inguruan eta beste eliza batzuetan, gabonetan urteko giro eta gertakizunei buruzkoa herri hizkeran, euskaraz, bertsoz bertso eginiko argitalpenak eta kontakizunak egiten ziren. Beranduago urteko almanaka edo “egunaria” argitaratuko zen. X. Altzibarrek erakutsi ditu horrelako batzuk. Eta argitalpen horietan mundu eta politika ikuskerak garrantzitsua ageri zaigu garaian garaiko pentsamoldeak ezagutzeko”. AGIRREAZKUENAGA, Joseba. “Lehen agerkariak eta komunikazio enpresak: J. E. Delmas “padre del periodismo bilbaino (1820-1892)” Bidebarrieta, Bilbao, 2005, p. 88.

<sup>967</sup> PEREZ HERNANDEZ, Santiago. Op. cit., p. 474.

<sup>968</sup> El municipalismo ha centrado el interés de las culturas políticas republicana, federalista, anarquista, nacionalista, etc. “En 1975, muerto ya el dictador Franco y debilitado su régimen un grupo de concejales de la comarca guipuzcoana del Alto Deba hace suyas las aspiraciones de libertad de la sociedad vasca y aprovecha las últimas elecciones municipales de la llamada “democracia orgánica” para conquistar los ayuntamientos y luchar por los fueros, el euskera, la “ikurrina”...J.K. el municipio como punto de apoyo para la acción política es una constante en la historia moderna y contemporánea. En el País, 27 de mayo de 2006, p. 12. MARIN, M. “Una lucha olvidada”. El periodista Txema Urrutia lo analiza en su libro *Alcaldes en lucha. El grupo de Bergara en la Transición (1975-1979)*, Tafalla, Txalaparta, 2006. Isaac Puente cree que sin los Municipios Libres y asambleas de productores quienes deben gestionar y distribuir los recursos respondiendo a las necesidades y requerimientos de la población (invirtiendo la pirámide). PUENTE, Isaac. Op. cit.

<sup>969</sup> El programa secularizador del Sexenio democrático (obligación de jurar la constitución por parte del clero, la ley del 27 de junio de 1870 sobre matrimonio civil, la Real Orden de 11 de enero de 1872 sobre registro civil y la Real Orden de 28 de febrero de 1872 sobre cementerios fue tildado por los carlistas vascos como antimoral. RUZAFÁ, R. Op. cit., p.99

<sup>970</sup> GEERTZ, Clifford. *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1996, p. 38.

<sup>971</sup> Aunque Domínguez Ortiz nos habla del siglo XVII las acometidas “re Cristianizadoras” se prodigaron en los siglos siguientes. El nacionalcatolicismo se erige como vía exclusiva de comportamientos de plena obligatoriedad e impuesto por la fuerza.

<sup>972</sup> DOMINGUEZ ORTIZ, Antonio. *El Antiguo Régimen: Los Reyes Católicos y los Austrias*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, p. 411 Historia de España. Dirigida por Miguel Artola. Vol. 3.

construye la conducta de los vecinos al orden tradicional, que viene a significar contrarrevolucionario. “La religiosidad popular era un modo de entender y vivir la religión de una forma accesible a la masa, poco intelectualista, poco intimista, emotivo y gesticulante, muy penetrado de sentimientos primarios de alegría y tristeza, muy enraizado en los valores de la sociabilidad y de la fiesta con mucho color local o regional<sup>973</sup>. Las autoridades eclesiásticas eran tolerantes porque ellas participaban de la misma mentalidad<sup>974</sup>, milagrería, abuso de las reliquias, respeto exagerado a las tradiciones. La piedad popular y la superstición perduraban aún en la época que nos ocupa pero no parecen incidir tanto en la concepción del poder y la sociedad civil como sí parece ser los casos de la catequesis obligatoria, la predicación<sup>975</sup>, la lectura de libros y hojas sueltas que, no sólo eran de carácter religioso, sino que hacían referencia a otras materias.

La cercanía<sup>976</sup> que la religión católica favoreció en el tratamiento de lo divino: se aconsejó la comunión frecuente, las imágenes sagradas se acercaron a los fieles en los cortejos procesionales, en los camarines y besamanos, colocación de cruces y retablos en las calles, contrastaba con el jansenismo del XVII y el puritanismo triunfante en Inglaterra, así como la concepción que el calvinismo y el luteranismo tenía de lo sacro y lo profano. Esta cercanía pudo posibilitar, aunque parece paradójico la aceptación de la jerarquía social como dentro del orden natural de las cosas y un alto nivel de integración de los diferentes estamentos sociales en la sociedad tradicional rural.

La aceptación de este “orden natural” por parte del campesinado estaba inducido también por el fuerte control que los párrocos llevaban sobre sus feligreses<sup>977</sup>, llegando a excomulgar<sup>978</sup> a los

---

<sup>973</sup> A partir del Concilio de Trento la Iglesia insistiría en el cultivo de la espiritualidad y la ascética, pero “la cura de almas y especialmente la acción de las órdenes religiosas no sólo toleró sino que también fomentó la religiosidad”.

<sup>974</sup> Con la que los clérigos especialmente seculares “tendían a establecerse en sus comarcas de procedencia y frecuentemente en sus mismos pueblos o localidades, con tasas muy considerables en el País Vasco y Navarra. (...) Había así un cierto flujo circular en el que la propia jerarquía parroquial tendía a reforzar las experiencias religiosas comunes que como individuos habían mayoritariamente conocido en su proceso de socialización primarial y al mismo tiempo a ajustar esas prácticas cuando fuera necesario al control funcional eclesial que representaban ellos mismos”. CASTRO, Demetrio. *La religiosidad popular en España. De la crisis del Antiguo Régimen a la sociedad industrial. Algunas cuestiones para su estudio*. URJA, Jorge (Ed.) La cultura popular en la España contemporánea, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003, p. 37.

<sup>975</sup> “Los frailes itinerantes recorrían las ciudades y pueblos realizando actividades variopintas como predicar, mostrar imágenes o reliquias, vender bulas o, como en este caso, curar enfermos. Fue algo habitual en tiempos pasados. Unos, los de mayor alcurnia o renombre, generalmente predicadores afamados, eran recibidos con entusiasmo popular. Sirva de ejemplo la llegada a la Villa del jesuita Francisco de Borja. Pero otros eran pobres frailes sin convento fijo que vivían recorriendo los caminos y rozando en muchas ocasiones la picaresca o incluso delincuencia, fueron habituales en la Península Ibérica durante los siglos XVII y XVIII, llegando a ser motivo de denuncia para pensadores religiosos como Feijoo e Isla, e incluso a constituir un problema para los gobiernos de SM. Los trinitarios ocupaban un escalón intermedio, se dedicaban a la redención de personas cautivas de los moros y recorrían las ciudades en las que no tenían convento, en demanda de auxilio económico para el rescate de los cautivos (...). Era habitual que todos ellos se alojaran en los hospitales de las ciudades que visitaban tal como sabemos que hizo el santo de Borja (San Francisco de Borja) a su paso por Bilbao. El año 1662 el hospital asilo de los Santos Juanes pasó a ser el único de la Villa y a ser dedicado a la curación de enfermos. GONDRA, Juan. Bilbao 2013ko otsaila, p. 38

<sup>976</sup> *Ibidem*, p. 410.

<sup>977</sup> Domínguez Ortiz explica que “las constituciones sinodales, muy numerosas después de Trento, reglamentaron esta materia, y las visitas episcopales cuidaban de que los párrocos llevaban un estrecho control sobre sus feligreses. Para ello debía tener al día los libros de bautizos, confirmaciones, casamientos y enterramientos, así como las matriculas en las que constaban el domicilio y nombre de todos sus parroquianos, conformen cumplían el precepto de confesión y comunión pascual se hacía una anotación al



feligreses que no cumplían con las obligaciones más importantes, como era la confesión en peligro de muerte, al que hay que unir el miedo terrible que despertaba la siempre acechante Inquisición<sup>979</sup>. Acechar significa observar cuidadosamente a alguien o algo con intención de ataque y castigo, esperar con atención algo, una ocasión u oportunidad para que no pase inadvertido. Acechar es esperar o amenazar<sup>980</sup>, y cuando ello ocurre el silencio oculta las ideas, y es de esperar que con las generaciones la costumbre de no imaginar otra sociedad se fosilice, entonces la sociedad obedece a la inercia que induce a aceptar el orden establecido. No hay crítica social al poder. En este contexto la razón social no puede surgir. Ello no significa que el campesinado hubiera estado siempre en el bando de los notables rurales. Fue la irritación producida por la experiencia del Trienio Constitucional la que facilitó la reconciliación de los notables rurales con las clases populares en torno a los valores de la sociedad tradicional. Las diputaciones forales, reestablecidas en abril de 1823 buscó ganarse a los campesinos y desde el fin del Trienio liberal notables rurales, campesinos y eclesiásticos formaron el bloque antiliberal. En 1833 la sociedad campesina se militariza o es reclutada a través de los naturales armados, variante autóctona de los voluntarios realistas.

Si la sociedad rural se manifestaba como un bloque en la tercera década del siglo XIX y observamos al campesinado encerrado en estructuras sociales, económicas y culturales y sujetas al poder ejercido por las clases privilegiadas, nobleza y clero, la sociedad urbana de las villas más prósperas de Vizcaya y Gipuzkoa vivían otra realidad, compleja y cambiante, pero donde el liberalismo económico primero y el liberalismo político después se abrían paso.

En la cultura tradicional foral vasca, rural y vecinal, “se da una relación coextensiva entre sociedad e institución religiosa de manera que no se establece distinción alguno entre comunidad social y comunidad de fieles, ni por tanto, entre ley social y ley divina. Esa dimensión sagrada, la de la hipótesis divinizado de lo social, no correspondía a los dominios de la trascendencia de lo misterioso, sino a los de la vida cotidiana<sup>981</sup>.”

---

margen y luego se enviaban al obispado para que quedara constancia de quienes se había sustraído a esta obligación”. DOMINGUEZ ORTIZ, A. Op. cit., p. 408.

<sup>978</sup> “La mayoría de estas excomuniones no eran por motivos de fe, sino económicos (por ejemplo, no haber pagado los diezmos), personales (injurias a un eclesiástico), jurídicos, como no respetar el derecho de asilo o la inmunidad eclesiástica”. DOMINGUEZ ORTIZ, A. Op. cit., p. 409. El castigo podía llegar a negar la sepultura en el cementerio eclesiástico, negación de honores, etc. Como fue el caso del catedrático de metafísica en Salamanca Mariano Ares en 1891.

<sup>979</sup> La Inquisición no solamente fue la fiel guardiana de la ortodoxia del dogma sino que sustentó una política activa contra la circulación de las ideas, la libertad de imprenta y la libertad de pensar y opinar. La ausencia de la Inquisición en el Señorío de Vizcaya si bien pudo disminuir la represión, de ello no puede deducirse que hubiera libertad de religión o de conciencia. RAMON DE GAMBOA, José María. *La tradición foral vizcaína y su lugar en la teoría política occidental*. Academia Vasca de Derecho, Bilbao, 2011, p. 185.

<sup>980</sup> SECO MANUEL, Andrés, OLIMPIA RAMOS, Gabino. *Diccionario Abreviado del español actual*, Madrid, Aguilar, 2000.

<sup>981</sup> Demetrio Castro asegura que la religiosidad popular no es “ni un sistema autónomo ni incomunicado; por el contrario, la religión popular se identifica por su diferencia con la modalidad formalizada de la religión, pero recibiendo de ella lo esencial de sus propios elementos. CASTRO, Demetrio. Op. cit., p. 33.

En estos momentos se estaba alzando lo urbano no como contrario a lo rural sino más bien de lo comunal. Y lo comunal se mitificaría desde las propuestas tradicionalistas, fueristas y nacionalistas posteriores. La razón social de estos movimientos sería argumentada desde construcciones de la tradición ya incorporados al racionalismo crítico que el primer carlismo de base popular no tenía. En cierta forma salían reforzados los esquemas intelectuales del liberalismo aún siendo para criticarlos.

El carlismo es un fenómeno complejo, poliédrico y no estático. Y además, añadiría, no resuelto, desde el punto de vista del problema agrario. La descomposición de la antigua sociedad rural en lo que respecta a la propiedad y la comunidad será paulatina, si bien la visión teocrática<sup>982</sup> del “orden natural” de la sociedad persistirá con tenacidad, con un claro sentido premoderno. Como ejemplo de ello se podía leer en la Gaceta Oficial carlista, de 1836: “Desde que la revolución, para poner en movimiento las masas populares y hacerlas el fatal instrumento de sus designios, afectó destruir la sencilla y virtuosa ignorancia de las gentes, ignorancia saludable que las hiciera vivir contentas sin ambicionar destinos de superior jerarquía, desencadenándose cierto género de pasiones que hasta entonces tenía subyugadas. La presunción, la ambiciosa vanidad y el ridículo y pernicioso empeño de censurar las operaciones del gobierno, habrán influido no poco en preparar esta época terrible de conflagración universal. Cuánto más conveniente hubiera sido continuar bajo el pretendido oscurantismo y dejarse el pueblo conducir por la voluntad de los reyes”<sup>983</sup>.

Queda de manifiesto la dificultad que tiene el carlismo para configurarse como un partido político, no tanto por los contenidos que defiende sino por el lugar desde el que lo hace: una cultura prerracionalista, muy alejada del pensamiento crítico y por lo tanto de la participación política y la solución negociada. Se trata más de un bando<sup>984</sup> que de una corriente política, muy lejana a lo que el parlamentarismo inglés había logrado.

---

<sup>982</sup> Esta visión teocrática está situada más allá del pensamiento hobbesiano, pues éste aunque defiende el gobierno de “uno” rechaza los testimonios del Antiguo Testamento como vía argumentativa y opta por la fuerza del razonamiento. Por lo tanto Hobbes está situado en la línea de racionalismo crítico inglés del siglo XVII “Todas estas consideraciones pueden muy bien hacernos ver la monarquía como la forma de gobierno más valiosa (se refiere al Antiguo Testamento), pero no voy a guiarme de testimonios y ejemplos en una obra en la que no quiero emplear más que la fuerza del razonamiento”. HOBBS. Op. cit., p. 14.

<sup>983</sup> Texto destacado por el profesor Seco Serrano de la Gaceta Oficial Carlista, de 1836 en el capítulo desarrollado por Casimiro Matí: Afianzamiento y despliegue del sistema liberal” en Historia de España dirigida por Manuel Muñón de Lara, Vol. VIII, p. 177.

<sup>984</sup> Le denominamos bando carlista pero no consideramos las guerras carlistas como simples machinadas, la última de las cuales fue la Zamakolada de 1804, pero que estallaron también en 1601 (Motín de los “Millones”), 1631-1634 (Estando de la Sal), 1718 (Cuestión de la Aduana), 1755 (de la ganadería) y 1766 (en contra de la liberalización de los precios del trigo). Tampoco parece adecuado circunscribirla a guerra civil entre vascongados, aunque las tensiones entre los diferentes intereses estaban muy enconados, sobre todo, en las rivalidades conflictivas entre la economía urbana burguesa y la economía rural tradicional. Urrutikoetxea, sin embargo, cree que tienen mucho que ver con las machinadas: “Euskal Herri barruan bizirik dauden kontraesanak, ordea, zaharrak ditugu nahiz eta berrituak eta indartuak azaldu. Honetan oraingo burruka XVII-XVIII mendeetako eztabaidako jarraipena du”.

Soboul<sup>985</sup> al estudiar la transformación de la sociedad rural distingue dos modelos: la “vía francesa” o la destrucción del antiguo régimen agrario “desde abajo” y la “vía prusiana” que abole la servidumbre “desde arriba”, pero conservando lo esencial del antiguo modo de producción y de las relaciones sociales tradicionales. Pero en el minifundio vasco no hubo una transformación capitalista de la agricultura si bien la comunidad rural basada en el fuero se disuelve desde arriba por la legislación liberal y desde abajo por la dinámica que la economía urbana había adquirido<sup>986</sup>. Además no hay una autonomía del campesinado como grupo, disuelto en un agregado social defensor de la comunidad tradicional<sup>987</sup> que era su elemento de cohesión social principal. El legitimismo<sup>988</sup> y la religión pondrían el resto.

En todo ello hay una defensa de la Santa Tradición, que se enmarca en una perspectiva premoderna en el sentido de que el individuo o el grupo no se siente libre, sino “naturalmente sujeto a un gobierno”<sup>989</sup>.

Con esta cosmovisión de lo político la elaboración de una teoría política y la constitución de un partido político moderno fueron claramente auto-obstruídas.

Durante la guerra carlista es cuando surgió el verdadero sistema de partidos. Aun así Casimiro Martí expresa que la denominación de “partido político” no era grata ni a los liberales porque temían las divisiones que pudieran producirse en las propias filas, y concebían, además, las Cortes “como un cuerpo coherente que dictaba la política a un gobierno puramente ejecutivo, más que como un organismo representativo del mosaico de opiniones políticas vigentes en el país”. Y añade algo muy significativo: “Los diputados de esta época se creían atacados en su honor si en las votaciones se ponía en duda su independencia respecto de cualquier tendencia de grupo”<sup>990</sup>. Este incipiente liberalismo español pretendía saltarse una de las características fundamentales del nuevo sistema político y que no es otra que la que posibilita que el gobierno descansa en el consentimiento de la opinión pública, del pueblo, que le otorga o le retira en su caso la confianza<sup>991</sup>. Como hemos

---

<sup>985</sup> SOBOUL, Albert. Op. cit., p. 135.

<sup>986</sup> ROMERA NIELFA, Juan Karlos. “Los orígenes culturales del republicanismo español”. Op. cit.

<sup>987</sup> Urrutikoetxea nos da una idea aproximada del espacio en que se mueven los campesinos en el siglo XVIII a nivel cotidiano y de mercado: “XVIII mendean oraindik, euskaldun batek ezagutzen duen “mundua” bere eguneroko bizitzaren mundua oso mundu estua da. Erradioz 15 kilometro besterik es dituen zirkunferentzi batetik ez du bere burua mugitzen” URRUTIKOETXEA, J. Op. cit., p. 33.

<sup>988</sup> El legitimismo adoptado por los tradicionalistas es consecuencia de ese proceso de sustitución de la primacía del poder legislativo de las Juntas Generales por el poder ejecutivo de la diputación que significó un desplazamiento del foralismo clásico al foralismo realista absolutista y antiliberal en la década de va de 1823 a 1833.

<sup>989</sup> Locke refuta esta falsedad en su Segundo Tratado: “Este separarse del gobierno en el que se nace ha sido práctica común en el mundo, desde sus orígenes hasta el día de hoy. Y en el momento presente, el haber nacido en el seno de regímenes políticos de larga tradición, son leyes establecidas y con formas fijas de gobierno, no impide la libertad del género humano”. LOCKE, John. Op. cit., p. 116.

<sup>990</sup> MARTI, Casimiro. Op. cit., p. 176.

<sup>991</sup> El pensamiento político de Donoso Cortés otorga al elegido una absoluta independencia con respecto al elector, por lo que éste no representa. Al mismo tiempo cree que el elector debe ser designado por una minoría elegida por la totalidad de los elementos del grupo. (Tussell) resume las teorías políticas de Donoso Cortés como “sólo en la inteligencia reside el poder”. SANCHEZ

venido argumentando desde el principio de este capítulo no hay modernización política sin razón crítica.<sup>992</sup>

Ahora bien, la razón pretendía estar detrás de doctrinas como el absolutismo hobbesiano o el doctrinarismo de Donoso Cortés. Para Donoso Cortés, “Dios infinitamente sabio e infinitamente poderoso, posee la única posible soberanía absoluta. El hombre, que sólo posee esas cualidades de inteligencia y poder de forma limitada, sólo está dotado de una soberanía limitada, legitimada en la inteligencia, puesto que ésta, por el hecho de serlo, es también razón, justicia y hasta fuerza”<sup>993</sup>.

Surge con estas doctrinas una línea política de liberalismo moderado, que representa al sector conservador de la clase media, que intenta aunar el progreso con la tradición. Pero en todo ello hay razón liberal, y poco tiene que ver con el orden del Antiguo Régimen, que a través del mantenimiento de la comunidad rural tradicional<sup>994</sup> defendían los campesinos, apegados a los derechos colectivos y a la reglamentación<sup>995</sup>. Georges Lefebvre<sup>996</sup> describe así a este conjunto de pequeños propietarios aparceros, jornaleros y peones, al que podemos añadir los artesanos del mundo rural: “Estos hombres miraban hacia el pasado, querían mantenerlo o restablecerlo; o si se prefiere, tomaban elementos del pasado para construir una ciudad ideal. Había con seguridad en su estado de espíritu más conservadurismo y rutina que ardor innovador”. Sin embargo su arraigo popular era confesado hasta por sus mismos adversarios. Joaquín Francisco Pacheco, ministro de

---

MONTERO. Op. cit., p. 183. Podemos ver en esta teoría política los orígenes de la tecnocracia política que asocia inteligencia y poder. El pensamiento político de Donoso Cortés se diferencia del doctrinarismo (doctrina política que se basa en la soberanía de la capacidad) francés de Roer Collard, Benjamín Constant, Guizot, Broglie en que estos tienden a hermanar de forma armónica los principios de la inteligencia y de la justicia.

<sup>992</sup> La visión que tiene de los albores del Estado liberal el Movimiento acaudillado por Franco se recoge en la enciclopedia escolar Tercer grado: “Mientras se desarrollaba la lucha en el Norte y en la región catalano-valenciana, el pueblo liberal se dedicaba a saquear y profanar iglesias y conventos, asesinar religiosos, sacerdotes y religiosos, apoderándose de los bienes pertenecientes a obras pías, y otros atropellos que hicieron buena la expresión de “cuando oigas gritar viva la libertad atranca la puerta” (1834-35). p. 353.

<sup>993</sup> *Ibidem*, p. 183. Isabel Burdiel en la biografía sobre Isabel II dice respecto a Donoso Cortés y Bravo Murillo: “Compartían, sin duda, un profundo desprecio por el parlamentarismo liberal y una estructura de pensamiento autoritaria e impaciente ante lo que consideraban discusiones estériles y obstáculos molestos para la labor del Gobierno”. BURDIEL, Isabel. *Isabel II. Una biografía*. (1830-1904), Madrid, Taurus, 2011, p. 237.

<sup>994</sup> La idea de los marcos culturales como bien intrínseco que el individuo debe asumir nos la cuenta hoy el pensamiento comunitarista (MOINTYRE, Taylor). *Babelia*, 27-4-2013, p. 13.

<sup>995</sup> “El mundo laboral del campo vasco en el estrato más bajo se encontraban “los pobres”, quienes no tenían más patrimonio que su fuerza de trabajo. La salida de muchos pobres, a veces emprendida en la infancia -incluso con ocho años-, era emplearse de criado. A cambio recibían un salario, pero más importante resultaba que el amo les daba alojamiento, comida y vestido adecuado. En el campo proliferaban durante el XVIII -en la Vizcaya del XIX comenzaron a desaparecer- los “criados de labor”, que se dedicaban a las faenas de la labranza, el pastoreo, el carboneo y en las Encartaciones a acarrear hierro. Habitualmente eran hombres, aunque también había mujeres, y solían empezar su oficio muy jóvenes. Algunos criados de labor contrataban sus servicios para un año, cuyo comienzo se fijaba en el día de San Miguel, fecha básica en el ritmo estacional de la agricultura. Con frecuencia, se llegaba a criado por orfandad. Las normas de la Casa de Expósitos de Vizcaya y de la Casa de Misericordia de Bilbao señalaban que el destino natural de los niños recogidos era ocuparse como criados. La pobreza, pues, era el motivo por el que se accedía a este oficio. Ideas contenidas en MONTERO, Manuel. “Crónicas de Bilbao y Vizcaya”. *El Correo*, domingo 21 de marzo de 1999, p. 10.

<sup>996</sup> En SOBOUL, Albert. Op. cit., p. 138.

Estado en agosto de 1854 confiaba al embajador inglés en Madrid que: “la mitad de los votos del electorado serían para los carlistas si estuviera en vigor el sistema del sufragio universal<sup>997</sup>”.

En las diferentes reconfiguraciones del carlismo armado va a haber elementos que se repiten una y otra vez: el laicismo liberal que achacan al Estatuto Real de 1834, el anticlericalismo<sup>998</sup> del sexenio<sup>999</sup>, después, y el laicismo y anticlericalismo republicano en 1936<sup>1000</sup>, por una parte, y la defensa del orden tradicional jerárquico y autoritario, por otra. Guerra santa y reconquista, son dos conceptos que la Comunidad Tradicionalista va a asimilar con facilidad porque hay un aprendizaje histórico precisamente realizado, donde la modernidad política basada en el racionalismo y en la idea de progreso es sustituida por una construcción de la tradición, que se pretende estática y sujeta a un “orden natural”. El racionalismo ilustrado, además, toma la religión como un fenómeno que carece de consistencia intrínseca, y que por consiguiente “debe ser descubierto en su mentira, falacia o ilusión desde un método que rebele o desvele su verdad latente, una verdad concebida como incosciente<sup>1001</sup>”.

Para finalizar este capítulo titulado “El ocaso del feudalismo vasco: el resquebrajamiento de la foralidad<sup>1002</sup> y la imposibilidad del surgimiento de la razón social campesina” debemos mencionar la importancia que adquiere en el carlismo el conjunto de relaciones de conocimiento directo entre gentes e indirectos, de puesta en relación por terceros, que constituyen medios informales extensos. De esta actividad relacional no están excluidas las relaciones clientelistas y el pago de fidelidad debida. Cuando no es así la proximidad vecinal y las redes sociales trabadas presionan en una determinada dirección centrípeta hacia la cohesión grupal. Desde este punto de vista la cultura política tradicionalista no es un mero escenario de una sociabilidad, sino que es algo más que un decorado, más que un lugar donde ocurren cosas. No, sino que es la fuente misma de la sociabilidad, en este caso del carlismo, muy ritualizada.

---

<sup>997</sup> El carlismo consiguió 20 actas en las elecciones a Cortes Constituyentes de 1869: la totalidad de las de Vizcaya y Guipúzcoa, y todas menos una en Navarra. *Ibidem*, p. 178.

<sup>998</sup> En las elecciones de 1871 establecieron con los republicanos y moderados un pacto electoral que, en el caso de los republicanos, resultó “máximamente sorprendente”. “No se había producido nunca en nuestro país cuando faltaban enemigos exteriores que combatir y se adelantaba a modernas prácticas de táctica electoral muy depurado”. MARTI, Casimiro. *Op. cit.*, p. 178.

<sup>999</sup> En 1846 cuando el segundo alzamiento carlista las Vascongadas permanecieron inactivas.

<sup>1000</sup> Francisco García Cortázar en forma clara y precisa observa que: “En la primera hora de julio de 1936, el carlismo armado, que emprende la reconquista religiosa de una patria sujugada por el laicismo republicano, lleva el nombre de Requeté. Para la empresa se venía preparando, casi desde los mismos días del advenimiento de la República, cuando ésta contempló impasible como ardían iglesias y conventos. Educado en una mística patriótico-religiosa, el carlismo fue el único grupo conspirador que planteó cuestiones de carácter religioso en la trama de la conjura contra el gobierno republicano. De ahí que en Navarra, la gran reserva del carlismo español, la contienda fuera confesional aun antes de ponerse en marcha. No en vano aquella tierra había vivido la guerra santa desde un siglo antes”. GARCIA DE CORTAZAR, Fernando. *La Iglesia y la guerra*. Capítulo 17, pp. 513-540 en MALEFAKIS, Edward (ed.) *La guerra de España 1936-1939*, Madrid, Taurus, 1996, p. 515.

<sup>1001</sup> TRIAS, E. *Op.cit.*, p.191.

<sup>1002</sup> Resquebrajamiento decimos pero no desaparición total. Joseba Agirreazkuenaga dice al respecto “Espainian, politikari liberal ugarik Frantziako estatu-eredua helburu izan zuten arren, zuzenbide zibil pribatuan zein zuzenbide publikoan, lege zaharraren garaian indarrean egon ziren foru konstituzioaren ildoko legeak ageri zazizkigu”. AGIRREAZKUENAGA, Joseba. “Euskalherriaren burujabetza, Irun, Alberdania, 2012, p. 23.

Como consecuencia de todo ello se va a dar forma a una identidad social y política concreta, que sin embargo va a carecer de razón social, lo que la va hacer percibir como hostil a las culturas políticas antifascistas durante la dictadura fascista en España. Dos culturas enraizadas en la razón crítica pueden reconocerse como interlocutoras, precisamente por vía de la argumentación y la crítica, valga la redundancia, pero filosofías políticas que niegan el contrato social y aceptan un presunto orden natural invariable, más allá de la intervención humana y de la razón, descalifican el racionalismo político, que es, ni más ni menos, que el fundador de la modernidad política. La heterodoxia es, sin duda, más difícil de asumir que la radicalidad sea ésta conservadora, o sea progresista.

## DESARROLLO DE LA RIQUEZA MUEBLE EN EL ORIGEN DEL CAPITALISMO MERCANTIL URBANO Y POSIBLES CAUSAS DE LA APARICION DE LA RAZON SOCIAL ENTRE LOS TRABAJADORES DE LAS VILLAS.

En la sociedad protohistórica vizcaina y guipuzcoana el desarrollo de la riqueza mueble desequilibró la precaria estabilidad de la Tierra Llana. La consecuencia va a ser el reforzamiento de una burguesía urbana dedicada al comercio y las finanzas cuyos intereses se van a oponer a la economía regulada tanto en el campo como en la ciudad. Pero no solamente esto, sino que las políticas liberalizantes emprendidas ocasionalmente por los borbones van a aumentar la conflictividad laboral en los talleres y oficios. Las machinadas de 1718, 1755, 1766<sup>1003</sup> y la Zamacolada son la punta del iceberg de una agitación de la clase trabajadora urbana donde vamos a indagar sobre el surgimiento de la razón social<sup>1004</sup>.

La razón social si bien tiene una fuente sociológica, unida a las prácticas económicas y al tratamiento del trabajo que va a hacer el patrón, se va a radicalizar a partir de la puesta en práctica de la revolución liberal<sup>1005</sup> que en el País Vasco coincide con el final de la primera guerra carlista cuando las provincias vascongadas se vieron forzadas a enviar representantes a las Cortes de Madrid a aceptar la desaparición de la zona de libre comercio que habían ostentado, al desplazarse

---

<sup>1003</sup> Para Joseba Agirreazkuenaga las machinadas eran reflejo de la división social de la sociedad vasca: “Euskal gizartearen zatiketa sozialaren isla nabarmena. Matxinadetan, portaera jakin batzuk ia erritualizatuta nabarmentzen ziren: biztanleek, ekintza zuzenaren bidez agintarien aurka ahalik eta indarkeriarik handiena erabiltzen zuten”. AGIRREAZKUENAGA, Joseba. Op. cit., p. 41. Aparte de las machinadas, pertenecientes al Antiguo Régimen se inician movimientos como conspiraciones, sublevaciones, insurrecciones, pronunciamientos y revoluciones.

<sup>1004</sup> Este esquema de machinada está muy vinculado al mundo gremial y campesino preliberal, amante de la economía protegida mediante tasas y exigencia a la autoridad municipal de proteger sus intereses. Por poner un ejemplo en ya entrado el siglo XX, en 1919 se dice “no esperar nada del Gobierno” y se dirigen a la Junta Municipal de Abastos de Bilbao para pedir control de pesos y tasas de pan, el carbón y extenderlos al arroz, la alubia, la patata, el azúcar y huevos. Citaremos el caso de Montealbas (Toledo) y Jérez: En El obrero Vasco del 31 de julio de 1919, en su página 6 leemos: “En el pueblo de Montealbas (Toledo) se celebró una manifestación popular de protesta contra la carestía de subsistencias llegando a amenazar a los comerciantes con saquear los establecimientos. Los citados comerciantes se reunieron en el Ayuntamiento y en vista de lo que ocurría, decidieron bajar inmediatamente los precios de todos los artículos, con que los ánimos se tranquilizaron, volviendo los campesinos a sus faenas”. En el artículo “Igual que aquí “del mismo día leemos: “En Jérez, el juzgado ha encarcelado a tres carniceros, un panadero y cuatro pescaderos, por vender artículos a precios más elevados que los de tasa”. Obrero Vasco, 31-7-1919, p.6.

Sin embargo la revolución de 1848 fue, según Eric Hobsbawm no sólo una revolución social que movilizó a todas las clases sociales sino también el alzamiento de los trabajadores pobres en las ciudades: Cuando el polvo se asentó sobre sus ruinas, puedo verse a los trabajadores -en Francia decididamente trabajadores socialistas- que en pie sobre ellas exigían no sólo pan y trabajo, sino también una nueva sociedad y un nuevo Estado”. HOBBSAWM, E. Op. cit., p. 308.

<sup>1005</sup> Guiard en su magno “Compendio e índices de la Historia de la Noble Villa de Bilbao escribe: “La implantación del régimen constitucional, violentamente impuesto e instalado durante la ocupación militar, no fue acogida por el pueblo con contento. Impulsados por los esfuerzos de quienes abominaban aquellas innovaciones muchos propendían a agruparse en frente de los que se manifestaban ya ardorosos constitucionales: fáciles a la sugestión su docilidad fue aprovechada en esta coyuntura, favorable en que se abolió el sistema nuevo (se refiere a 1814). En cuanto a Bilbao, más propicio a la aceptación de las ideas modernas, hubieron de sucederse fuertes sacudimientos para abatir su sentimiento liberal ya declarado desde antiguo”. GUIARD-LARRAUN, Teofilo. *Compendio e índices de la Historia de la Noble Villa de Bilbao*. Reproducción facsimil. Caja de Ahorros Municipal de Bilbao, 1978, p. 117.

la frontera del interior a la costa. La desaparición de la legislación foral<sup>1006</sup> nuclear supuso poner a Vizcaya y Guipuzcoa bajo la legislación constitucional del Estado, sustituyéndose lo que algunos autores denominan constitucionalismo vasco<sup>1007</sup> por la constitución central, que en aquellos momentos era la Constitución de 1837, de carácter liberal.

Pero la burguesía comercial y financiera de Bilbao, San Sebastián y de otras importantes villas vizcainas y guipuzcoanas son liberales en lo económico<sup>1008</sup> y hasta las rentistas propietarios rurales<sup>1009</sup> juegan sus bazas en el mercado urbano y las más de las veces se domicilian en las villas. En torno a estas élites urbanas va a surgir una mesocracia urbana representada por artesanos especializados con asalariados en sus talleres, tratantes de mercancías especializadas, comerciantes, propietarios de establecimientos de compra-venta, pequeños y medianos productores independientes, profesiones del sector servicios de nivel alto y medio. Por debajo de este mundo se mueven los “compagnons”<sup>1010</sup>, aprendices, obreros de fábricas, asalariados de clientela y asalariados en actividades artesanales y jornaleros, en los oficios hiperespecializados y suntuarios cuya producción iba dirigida al consumo de las casas-mayorazgo, arrieros, marineros, grumetes, carreteros, mulasteros, pilotos, trabajadores itinerantes, criadas domésticas<sup>1011</sup>...

---

<sup>1006</sup> La abolición foral no supuso sólo un cambio en los contenidos políticos sino en toda la metodología que guiaba la elección y el censo electoral en las deliberaciones de los concejos municipales, las decisiones en las anteiglesias, las juntas de merindades o las Juntas Generales de Gernika, en el caso vizcaino. Se rompe la geografía política foral del territorio y el significado de la elección directa vecinal hacia el nuevo espacio que el liberalismo otorgara a las Cortes, diputaciones provinciales y ayuntamientos.

<sup>1007</sup> Hay que diferenciar el constitucionalismo vizcaino del guipuzcoano por no ser semejantes si bien responden a un concepto del Estado y del derecho similar.

<sup>1008</sup> Ello no significa rechazar el constitucionalismo foral que precisamente salvaguardaba la zona de libre comercio el enriquecimiento comercial como defendió, por ejemplo el representante foral guipuzcoano José María Lardizabal. AGIRREAZU. Op. cit., p. 65. No solamente ocurre esto en las villas vascas, observamos también como la pujanza de la burguesía comercial holandesa del siglo XVI contribuye a la secularización del pensamiento y suscitó la necesidad de un Estado secular, en el que el clero debía subordinarse a la autoridad civil, y democrática, a fin de garantizar la libertad de pensamiento. En este contexto creció y se formó el pensamiento de Spinoza que supuso el rechazo de la idea de un Dios antropomorfo y arbitrario en su acto de creación del mundo identificando a Dios con la estructura racional del universo. Ello no supuso solamente una aportación filosófica sino que afirma la fuerza de racionalismo en la configuración del pensamiento político y de la sociedad civil.

<sup>1009</sup> La riqueza de la aristocracia rural “handikiak, jauntxoak” se basaba en el patrimonio de bienes raíces sujetos a la troncalidad foral que buscaba la razón de su poder en el prestigio del nacimiento y en la iconografía de la ostentación aunque, participaba de la riqueza mercantil. La circularidad entre aristocracia rural y gran burguesía urbana era una realidad. Sólo la aristocracia más alta sale de este círculo riqueza rural-riqueza urbana al desempeñar papeles de armas y magistraturas por designio real como virreinos, capitanías, etc. visten las galas de los órdenes de Santiago o similares y guardan un protocolo estrictamente de nobleza. Solían ausentarse del Señorío durante décadas si bien guardaban con celo las capillas familiares en la iglesia donde mandaban ser enterrados. ROMERA NIELFA, Juan Karlos. “Los orígenes culturales del republicanismo español”, op. cit.

<sup>1010</sup> Según José Carlos Enríquez: “En torno al año 1.800, el oficio artesano más numeroso era el de los zapateros, seguido del de sastres, carpinteros, albañiles y canteros y una pléyade de oficios menores, en general, muy sofisticados, hasta componer una masa artesanal que rondaba las 1.000 personas en Bilbao, prácticamente la misma que la de criadas y domésticas. ENRIQUEZ, José Carlos. “Viajes y viajeros en Bilbao ilustrado. De las miradas cultas a las experiencias de los trabajadores pobres”. Bidebarrieta, XII, 2003, pp. 76-77.

<sup>1011</sup> Manuel Montero describe y clasifica de forma breve pero significativa el servicio doméstico: “Contra lo que sucedía en el campo, en el medio urbano tal profesión estaba ocupada básicamente por mujeres. “Criada de cántara”, “criada de cocina”, y en el XIX, “doncella de servicio” o “muchacha de servicio”. Los distintos nombres querían decir “criada para todo” y era el puesto más bajo en el servicio. A mediados del XVIII comenzaron a diversificarse las sirvientas. Se hablaba ya de “criadas de costura”, una categoría superior. Un siglo después, las casas de la burguesía bilbaína solían tener varias criadas, con funciones concretas: una



Desde la mesocracia urbana a los diferentes tipos y niveles del trabajo urbano, incluidos los expulsados de la “troncalidad-foral” que si bien tradicionalmente fueron absorbidos por el clero y la emigración a América en el ochocientos va a aportar mano asalariada a las villas del entorno, se extiende un amplio y conflictivo mundo social de intereses cambiantes. La proletarización del trabajo, antecedida por la crisis gremial, provocada por el liberalismo, va a activar la asociación y a través de ella el pensamiento social va a ocupar una centralidad nunca antes vista, y protagonizada y autogestionada por los mismos trabajadores. En este conjunto de procesos hallamos la razón social, tal y como la hemos definido en el prefacio.

Aunque campo y villa son dos espacios socioeconómicos distintos y con normativas jurisdiccionales a veces antagónicas la circularidad económica entre ambos era una realidad. Goyhenetche es claro al respecto: “La nobleza participaba además en las actividades comerciales y económicas; pastos de montañas, sales, molinos, forjas y comercio portuario<sup>1012</sup>. La adopción por la nobleza de los nuevos modos de producción como nuevas fuentes de ingresos integró a la nobleza rural en la oligarquía urbana. Así lo hicieron los Leguizamón de Bilbao, Salazar de Portugalete o Adam de Yarza en Lekeitio.

Por otra parte el movimiento de fundación de nuevas villas constituyó un primer factor de emancipación campesina<sup>1013</sup> al huir del territorio señorial. El “labrador” se convertía en “vecino”. La vecindad en la villa suponía la inserción en un sistema de relaciones más abierto y flexible que el de la Tierra Llana. La institucionalización de la vida urbana a través del concejo municipal y de

---

dedicada a la plancha y costura; otra al cuidado de los niños; y otra -la más cualificada y mejor pagada- a la cocina. Y se fue dando cada vez más importancia a las añas o criadas de los niños. El escalón más alto lo ocupaban las “dueñas”, también llamadas “llaveras” o “amas” que tenían la confianza de los amos y se ocupaban de la compra y de organizar las tareas domésticas. Era una figura central en la vida cotidiana. Había “amas de llaves” que jugaban un papel extraordinario. Sucedió así con las de los curas, que en las pequeñas comunidades llegaban a ser temidas. Se suponía que tenían acceso a secretos de los fieles. Esta especie de dominio sobre los vecinos les dio fama de soberbias y orgullosas con tendencia a los aires de grandeza. Así, la profesión de las sirvientas generaba, pese a su impronta de oficio poco honroso, personajes claves”. MONTERO, Manuel. “Criadas en Vizcaya”. *El correo*, 21-3-1999, p. 10.

<sup>1012</sup> Se creaba un flujo ente ambos espacios no exclusivos. Celina Rivechini estudiando la trayectoria de un personaje característico de la ilustración vizcaina como es el lekeitiano Ibañez de la Rentaria dice al respecto: “La vecindad de Bilbao, sus relaciones sociales y de parentesco, no impidieron a don Pedro simultanear su residencia y contactos con Lekeitio, al que le unían fuertes vínculos de origen, propiedad, afecto, amistad. Al mismo tiempo ello, le facilitó y permitió ejercer su influencia política en ambos lugares, por que aún cuando las Ordenanzas Municipales fueron explícitas respecto a la vecindad exigida a quienes habían de ocupar los “oficios honoríficos” no siempre cumplían, siendo numerosas las ocasiones en que se vulneraba la norma, tolerándose una inflación, que de hecho favorecía a los notables”. RIVECHINI, Celina. *La ilustración en Vizcaya “el lekeitiano” Ibañez de la Rentaria*, Donostia, Txertoa, 1993. Manuel Montero también refuerza esta idea: “No eran mundos totalmente independientes. Da fe de ello la progresiva presencia de la burguesía comercial en las actividades características del mundo rural; su inversión en tierras precipitó en los entornos de las ciudades la caída de los porcentajes de campesinos propietarios; su capacidad financiera les permitió, a su vez, controlar cada vez más la producción ferrona. En el otro sentido, no faltaron jauntxos que se implicaron en las actividades mercantiles. Baste recordar a la nobleza guipuzcoana progresista que invirtió en la Compañía Guipuzcoana de Caracas a comienzos del XVIII o a notables familias de comerciantes bilbainos que procedían del otro ámbito y que mantenían patrimonios rurales entre los que contaba, incluso, el disfrute del patronato laico de algunas iglesias”. MONTERO, Manuel. *Op. cit.*, p. 20.

<sup>1013</sup> Las cartas de poblamiento de poblamiento de Bilbao y Plentzia, entre otras, preveían franquicias para los labradores, a la vez que la “ley de hijosdalgo” significaba ante todo exención fiscal. GOYHENETCHE, Manex. *Op. cit.*, p. 406.

la vida mercantil a través del Consulado condicionó también el sistema de producción y de relaciones laborales. Poco sabemos de cómo se desarrolló el proceso de integración de los labradores en el espacio urbano, pero si creemos superada la teoría que trata a la ciudad como desorganización social o anomía. Convenimos junto a Oscar Lewis que no hay motivos para pensar que la mayor heterogeneidad y la inmigración a la ciudad se traduzca en mayor desorganización social. Si hay que considerar que la mayor lejanía de las redes familiares que quedan en el campo y las nuevas actividades laborales que van a desempeñar en la villa puedan influir en una nueva concepción de la vida civil y del comportamiento, porque el comportamiento es un hecho, un hecho relevante y debe tenerse en cuenta.

El sistema productivo estaba regulado y reglamentado por el Concejo<sup>1014</sup>, y la foralidad económica<sup>1015</sup> incluía lo que Manuel Montero llama “proteccionismo provincial”<sup>1016</sup>. La modernización liberal en lo económico a través de la reducción de costes en el campo y en la industria, junto a la mejora de las técnicas productivas siempre insuficientes, rompió el precario equilibrio del país, junto a otras variantes macroeconómicas que han sido profundamente analizadas y aceptadas por la historiografía. En las primeras décadas del siglo XIX se derrumbó el aparato productivo del Antiguo Régimen en una crisis estructural que agudizó, a su vez, las tensiones sociales.

Poco sabemos sobre estas tensiones en el marco gremial. Guiard no da señal alguna más allá de las machinadas. Sin embargo Roger Chartier al analizar los conflictos laborales<sup>1017</sup> en el Setecientos francés nos da algunas pistas sobre lo que pudo ocurrir también en las villas vizcainas y guipuzcoanas. La agitación obrera en los oficios es para este autor una realidad que expresa la nueva representación que los operarios y obreros urbanos se hacen del mundo social, que viene a suponer el nacimiento de una “politización” que, “por la atención prestada a los objetos “próximos” y “particulares”, transforma también la relación con la autoridad, es decir la politización<sup>1018</sup> originada en el trabajo y en la vida diaria estaba ligada a los “asuntos de Estado”. Cree Chartier que esta politización se debe a esta conflictividad y mucho menos al sentimiento de una condición

---

<sup>1014</sup> Guiard comenta al respecto: “Los ramos de explotación de los recursos propios, aplicables inmediatamente a la construcción naval, tuvieron un proceso de ponderación paralelo al desenvolvimiento de dicha industria. En los comienzos del siglo XVI decíanse las mejores las jarcias y cables labrados en Bilbao, reglamentada la cordelería de grueso y menudo minuciosamente por el concejo y numerosas las casillas para torno y carrejos dentro de la villa”. GUIARD, T. Op. cit., p. 73.

<sup>1015</sup> Tienen que ver con al exención fiscal, colocación de aduanas en el interior.

<sup>1016</sup> MONTERO, M. Op. cit., p. 17.

<sup>1017</sup> Roger Chartier buscó en los archivos de las comunidades, y los de la policía las pruebas de los conflictos laborales en los oficios y concluye que hubo un aumento de la agitación obrera después de 1760 sobre todo en Nantes, Lyon y París. CHARTIER, R. p. 170.

<sup>1018</sup> Es un hecho constatado que el horizonte democrático y de cambio social estuvo protagonizado por el liberalismo progresista, especialmente fuerte en las zonas urbanas de Cataluña, Aragón, Valencia y Andalucía en el periodo de la Regencia de María Cristina, madre de Isabel II.

común. La tesis de Chartier concede poco valor a la “identidad obrera” porque las estructuras gremiales del pequeño y mediano taller poco tienen que ver con los talleres de grandes dimensiones, con una preelaborada la división del trabajo y una fuerte movilidad de los operarios<sup>1019</sup>. Albert Soboul<sup>1020</sup> diversifica el trabajo urbano entre obreros autónomos en sus casas, el trabajador a destajo (asalariado disperso que en ocasiones trabajaba también por su cuenta), población obrera de la gran empresa concentrada, el pequeño taller compuesto por maestro, oficiales y aprendices. Soboul considera que era el oficio o la corporación los que determinaban la cualificación, no la noción de trabajo el puesto en la producción, incluso el dueño de una empresa conservaba todavía su cualificación profesional y concluye que “en los documentos de la época revolucionaria especialmente, hacer la separación entre el obrero, el artesano y el empresario, a menudo, es imposible. Esto nos da pie a pensar en una movilidad social basada en los reajustes que el capitalismo comercial estaba llevando a cabo por su cuenta, ajenos al cambio que la industria concentrada en fábrica estaba favoreciendo. Es, en definitiva, la historia de dos evoluciones: la que correría el asalariado<sup>1021</sup> de tipo antiguo y el proletariado de carácter nuevo, así como el trasvase de la primera a la segunda, aunque no siempre completa y definitiva. Pero ambas situaciones, en tiempos de la Revolución francesa estaban marcadas por la mentalidad de la pequeña burguesía y, como sigue diciendo Chartier: “(...) no fueron las reivindicaciones salariales los que sublevaron a las masas, sino el problema de las subsistencias<sup>1022</sup>. Pedían la tasa de los productos, el “maximun”, mientras la reivindicación salarial siguió siendo excepcional. El problema derivaba de que artesanos dependientes<sup>1023</sup> y obreros no llegaban a establecer una relación entre la naturaleza del trabajo y la tasa del salario. No se percibía claramente el valor social del trabajo<sup>1024</sup>”.

---

<sup>1019</sup> Henry Mayhew en 1849 describió el gran abismo que existía en Londres, entre los artesanos y los trabajadores no cualificados: “Para un trabajador, los artesanos son casi políticos acérrimos. Son tan educados y reflexivos que poseen un sentido de su importancia en el Estado... Los trabajadores no cualificados son un tipo de gente diferente. Hasta ahora son tan apolíticos como lacayos... parecen no tener opiniones políticas de ningún tipo; o en caso de que posean alguna, más bien conduce hacia el mantenimiento de “las cosas tal y como están” que hacia el dominio de la población trabajadora”. RULE, J. Op. cit., pp. 556-557.

<sup>1020</sup> SOBOUL, Albert. Op. cit., p. 243.

<sup>1021</sup> Los artesanos no eran ni asalariados ni burguesía comercial. Los artesanos poseían con todo su tienda y sus utensilios, y tenían el papel de productores independientes. El tener bajo ellos, sometidos a su disciplina, a “compagnons” y aprendices acentuaba su mentalidad burguesa. Pero el sistema de la pequeña producción y la venta directa les oponía irremediamente a la burguesía comerciante, incluso se levantaron contra la concentración de las empresas. En definitiva aunque el artesano era libre y como jefe de empresa, tenía la consideración de patrón; económicamente no era más que un asalariado a destajo, en estrecha dependencia del negociante. SOBOUL, Albert. Op. cit., p. 247.

<sup>1022</sup> *Ibidem*, p. 248.

<sup>1023</sup> El artesano dependiente trabajaba en su casa, no en el taller, bajo el control del negociante o del comerciante-fabricante que le proporcionaba la materia prima y comercializaba el producto fabricado; poseía sus herramientas e incluso podía controlar trabajadores.

<sup>1024</sup> Karl Marx en una serie de artículos editoriales en la Nueva Gaceta del Rin, a partir del 4 de abril de 1849 que tomaron como base las conferencias dadas en 1847 en la Asociación Obrera Alemana de Bruselas establece lo que es el salario, y lo expresa así: “Lo que en realidad venden los obreros al capitalista por dinero es su fuerza de trabajo. El salario es la parte de la mercancía ya existente con la que el capitalista compra una determinada cantidad de fuerza de trabajo productiva”. Marx llegó a la conclusión que el salario que recibía el obrero era menor al valor producido por él, siendo la diferencia apropiada por el capitalista. En ello se basaba la dominación de clase de la burguesía y la esclavitud de los obreros. MARX, Karl. Op. cit., p. 87.

La implicación de todo esto era una confusión en las reivindicaciones, con quejas apasionadas sin precisarse nunca un programa coherente respecto a los derechos del trabajo.

Fue el sistema por adelantos el verdadero motor que controlaba a los ferrones vascos y que puso a los ferrones bajo los intereses de los comerciantes bilbaínos o donostiarras. “Dado que previamente a la fundición del mineral era necesario acopiar vena y combustible, y que el hierro obtenido se vendía en mercados muy distantes, los ferrones no solían disponer de suficiente capital para, antes de cobrar el hierro, pagar las materias primas y a sus operarios.

Lo normal era que acudiesen al mercader para que les adelantara las sumas necesarias. Los comerciantes llamaban a este adelanto “socorrer-ferrones”. A cambio de este “socorro” recibían producto acabado a un precio inferior al del mercado, enmascarando así los intereses del préstamo, que solían alcanzar el 10%. Al igual que en este sector en toda la producción artesanal se acelera una crisis financiera que tenía como causa la especulación. Se acentúa el liberalismo económico como medio de asegurar el desarrollo económico.

Este va a ser favorecido por la élite ilustrada<sup>1025</sup> y que fue contestado por las capas populares mediante protestas tradicionales como la machinada de 1766<sup>1026</sup> o las peticiones al Gobierno del Señorío para celebración de Junta que mejore su situación. Esta apelación al Estado no deja de ser una característica del mundo del trabajo precapitalista industrial. No ataca al poder público pero la lucha no está orientada entre patronos y obreros, y la huelga no tiene todavía la preeminencia que alcanzaría después. Va a ser el asalariado de fábrica el anunciador de la gran industria contemporánea, en palabras de Albert Soboul, y pone el ejemplo la huelga de la fábrica de papeles pintados Reveillon, que desembocó en los disturbios del 28 de abril de 1789. Pero todavía continuaban impregnados del espíritu artesanal y la mentalidad de la pequeña burguesía. Soboul afirma que los trabajadores no fueron un elemento independiente durante la Revolución, ni en su pensamiento ni en sus actos, tampoco en la Vizcaya y Guipúzcoa de finales del Setecientos, pero

---

<sup>1025</sup> Manuel Montero dice al respecto: “(...) el Ensayo de la Sociedad Bascongada de Amigos del País, publicado en 1768, exponía un análisis teórico que encajaba en los planteamientos del capitalismo comercial y de la nobleza rural progresista que se había involucrado en los negocios comerciales. Desde su punto de vista era necesario, ante todo, desarrollar el comercio, considerado el sector básico de la economía, y, para conseguirlo, proponía una modernización inequívocamente liberal de todo el aparato productivo. Había así, que reducir los costes agrícolas, por la vía de la disminución del número de campesinos, “pues hay sin duda más gente que la necesita el cultivo”. Abogaba, en especial, por la desaparición del pequeño labrador que carecía de capacidad financiera, y, por ello de instrumental adecuado, “y emplea cuatro o seis hombres en lo que pudiese hacer dos bueyes, o caballerías, y esto encarece su trabajo del modo que no puede satisfacer un precio moderado”. Junto a ello, las mejores técnicas en el campo y en la industria asegurarían la prosperidad del País”. MONTERO, M. Op. cit., p. 23.

La agitación social liberal se manifestó también en la fundación de la Sociedad de Amigos de la Constitución en Donostia, así como en la labor de propaganda: “Hainbat isilpeko paper eta dokumentu, 400etik gora, konfiskatu ziren Euskal Herrian 1789tik bi urteren buruan. AGIRREAZKUENAGA, J. Op. cit., pp. 46-47.

<sup>1026</sup> Para el mismo año 1766, año de la machinada, de la que Labayru solamente dice: “Con motivo de los sucesos ocurridos en Madrid contra Esquilache, el Señorío hizo una representación al Rey, ofreciéndole la sangre de sus hijos” obviando el conflicto que se inició en Azkorta el 14 de abril de 1766. El mismo historiador habla de los ferrones: “Varios ferrones de Bizcaya representaron al Gobierno del Señorío para la celebración de una Junta, con objeto de promover su conservación y progreso”. LABAYRU, E. J.; HERRAN, Fermín. Compendio de la historia de Bizcaya. Op. cit., pp. 345-346.

ello no anula la posibilidad de ver algunos atisbos de la razón social en este amplio mundo del trabajo protoindustrial. Sumergidos en un mundo de cambios en el sistema laboral que basculaba hacia el liberalismo, sin menoscabar el sistema proteccionista tradicional va a ir alejándose de los esquemas paternalistas consiguiendo una gran autonomía obrera que dará lugar al movimiento obrero en España en la tercera década del Ochocientos y en Vizcaya y Guipuzcoa a partir de la Gloriosa revolución de 1868, y que se acelera en la década de 1880<sup>1027</sup> derivado del éxito del capitalismo industrial.

Pero el periodo que va de 1833 a 1868 es heterogéneo, diverso y confuso respecto al desarrollo de la clase obrera en Vizcaya y Guipúzcoa. A nivel del Estado se distinguen cuatro direcciones: la línea más obrerista que inaugura Joaquín Abreu; el desarrollo del republicanismo democrático de Abdón Terradas<sup>1028</sup>, Pi i Margall, Fernando de Castro, Nicolás Salmerón, la dirección krausista de Sanz del Río y unas clases trabajadoras apegadas a la tradición y al catolicismo.

1848 es una fecha clave en el desarrollo del movimiento obrero. Las revoluciones que sacudieron Europa<sup>1029</sup> muestran un cambio de signo, el paso por parte de los obreros más concienciados de la razón liberal a la razón social<sup>1030</sup>.

Duroselle insiste en la importancia de esta oleada de revoluciones que se prolongó hasta fines de 1850, y que en España tuvo su epicentro en Barcelona<sup>1031</sup>.

El citado autor escribe: “Comprenderemos el alcance de este fenómeno mediante un ejemplo: en París, la guardia nacional, compuesta por pequeños burgueses, que habían sido el elemento motor en la represión de los motines, cambió de partido en febrero de 1848 y se unió a los manifestantes republicanos para derribar a Luis Felipe” y a este dato hay que añadirle otro de suma importancia a la hora de estudiar la génesis de la razón social, mencionado por Ernest Labrousse, y no es, ni más ni menos, que considerar a la crisis económica de 1846-1847 unida a las malas cosechas la última crisis de “antiguo régimen” donde la economía está dominada por la agricultura. Esta enorme crisis “acrecentó terriblemente los sufrimientos de los artesanos, de los obreros, e incluso de la parte

---

<sup>1027</sup> RUZAFÁ, Rafael. “La cultura de los trabajadores en los años de cambio: Bilbao en la década de 1880”, en IV Jornadas de estudios histórico locales: formas de transmisión social de la cultura”. Vitoria-Gasteiz. Eusko Ikaskuntza, 1998, pp. 195-210.

<sup>1028</sup> Terradas tradujo al castellano la “Historia popular de la Revolución francesa” de Cabet en 1846 y dirigió a Narciso Monturiol una célebre carta en la que realizaba una crítica, muy próxima a la de Marx, del comunismo cabetano.

<sup>1029</sup> J. B. Duroselle afirma que “nunca, ni en 1820 ni el 1830, habían revestido (las revoluciones) tanta amplitud”. DUROSELLE, Jean Baptiste. “Europa de 1815 a nuestros días vida política y relaciones internacionales”. Barcelona, Labor, 1983, p. 16.

<sup>1030</sup> Engels, en su Contribución a la Historia de la Liga de los Comunistas, explica que después del fracaso del levantamiento revolucionario de 1848, los marxistas, esperaban que la revolución llegase debido al paso de la historia y a las imparable transformaciones sociales que con el tiempo se producirían, pero otros no pensaban así (Ledru-Rollin, Luis Blanc, Mazzini, Kossuth, los alemanes: Ruge, Kinkel, Gigg, etc y se reunían en Londres para formar los gobiernos provisionales del porvenir en las hipotéticas repúblicas. MAR, K. Op. cit., p. 67.

<sup>1031</sup> Duroselle no la menciona, se limita a decir que: “Tan sólo Rusia, España, Portugal y los Países escandinavos escaparon a esta extraordinaria sacudida”. DUROSELLE. Op. cit., p. 17. Abdón Terradas y Narciso Monturiol participaron en ella. Pi i Margall inició su participación activa en política a partir de 1854, año en que escribió diversos manifiestos demócratas durante la revolución de julio. En España hubo intentos revolucionarios al menos en Barcelona y Madrid.

menos favorecida de la burguesía”<sup>1032</sup>. Duroselle concluye así: “En París (22-24 febrero 1848) una revolución democrática derribaba un régimen ya liberal para establecer la República, con el sufragio universal. También se registran acusadas tendencias sociales. Pero los días revolucionarios del mes de junio, atrozmente sangrientos, desembocaron en el fracaso total del proletariado que se había sublevado ante tanta miseria”<sup>1033</sup>. En febrero poco antes de estallar la revolución aparece la primera edición de “El Manifiesto Comunista” en Londres. En abril, se desarrolló en Gran Bretaña una vasta manifestación de “cartistas”<sup>1034</sup> que querían reformas democráticas, pero este hecho no tuvo consecuencias<sup>1035</sup>. En marzo, el 26 también hubo un levantamiento popular en Madrid<sup>1036</sup>. Karl Marx dice respecto a la revolución de febrero: “(...) con la derrota de los obreros revolucionarios, Europa ha vuelto a caer bajo su antigua doble esclavitud: la esclavitud anglo-rusa. La batalla de junio en París, la caída de Viena, la tragicomedia del noviembre berlinés de 1848, los esfuerzos desesperados de Polonia, Italia y Hungría, el sometimiento de Irlanda por el hambre: tales fueron los acontecimientos principales en que se resumió la lucha europea de clases entre la burguesía y la clase obrera. Pero la influencia de Marx no cuajó hasta 1864 en la I Internacional, y hasta 1870-75, según Duroselle, el anarquismo de Proudhon y Bakunin rivalizaron con la teoría marxista. Lo que si parece un hecho incontestable es la paulatina pérdida de fuerza del socialismo utópico a partir de 1848, a la vez que el socialismo científico dejaba de ser un asunto de teóricos para ser asimilados por la masa obrera”<sup>1037</sup>. El mutualismo y la política de autoprotección puesta en marcha por Josep Sort y Rull, Josep Sugranyers, Vicens Martínez, Juan Mus las primeras organizaciones socialistas se aproximarían mutuamente.

Pero en el periodo que se abre en Vizcaya y Guipuzcoa tras la abolición foral al finalizar la primera guerra carlista, e incluso antes, a partir de 1837 se observa la tendencia por parte de los liberales de asumir que no había contrariedad entre el constitucionalismo foral y el liberal. Joseba

---

<sup>1032</sup> DUROSELLE, J. B. Op. cit., p. 16.

<sup>1033</sup> *Ibidem*, p. 16

<sup>1034</sup> “(...) los años 1834-1848 están dominados en Inglaterra por el “cartismo”, movimiento esencialmente político, en favor del sufragio universal y secreto. La última manifestación cartista tuvo lugar en abril de 1848. En ese momento se constituyen o se desarrollan algunas “Trade Unions” o sindicatos de obreros cualificados (“skilled workers”) que luchan por la mejora de su suerte”. DUROSELLE, J. B. Op. cit., p. 163.

<sup>1035</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>1036</sup> En 1852, escribía el Marqués de Miraflores a María Cristina de Borbón respecto a las influencias que llegaban de Europa: “Yo creo que el figurarse que no entra para nada en España la situación de Europa es negar claridad al sol. En febrero de 1848 la revolución en París: en el inmediato Marzo el 26, tiros en las calles de Madrid, bien podemos acordarnos pues corrimos juntos la broma”. BURDIEL, Isabel. Op. cit., p. 236.

<sup>1037</sup> El camino hasta la representación parlamentaria fue duro. Alemania fue el primer país que tuvo su partido socialista. Los elegidos fueron dos en 1871. Francia contaba sólo con uno en la Cámara de Diputados a principios de la III República. En Gran Bretaña se creó el “Independent Labour Party” y en 1892 se sentaron por primera vez dos socialistas en una cámara inglesa. En 1879 se creaba en Madrid el Partido Socialista Obrero Español y en 1910 Pablo Iglesias era elegido diputado, por primera vez un socialista llegaba a las Cortes. Anteriormente, en 1891, el PSOE consiguió su primer concejal y fue en Bilbao cuando resultó elegido Manuel Orte. Sobre esto el profesor Montero aclara que “en realidad salieron cuatro, pero sólo Orte, dueño de una pequeña carbonería, cumplía el requisito de pagar impuestos que entonces se exigía para la toma de posesión”. MONTERO, M. Op. cit., p. 222.

Aguirreazkuenaga lo plantea de forma clara: “Bilboko hiria liberalismoaren ikur bihurtu zen Espainiar guztientzat. Goraipatua izan zen bilbotarren adorea karlistei aurre aginez hiru setiotan zehar Erreginaren aldeko leialtasuna agertu zutelako. Baina bestalde, foruzaletasun liberala, hots, foruzaletasun politikoa gutxi batzuen ideia politiko eta juridiko izatetik gizarte mailako joera politiko eta urbanoa izatera igaro zen, non eta Bilbon bertan”. Para nosotros el tema tiene mucha importancia en la medida que este foralismo liberal pudiera frenar o acelerar la razón social entre las clases urbanas vizcainas y guipuzcoanas. No nos interesa tanto la relación de poder que pudo haber entre la Administración general del Estado y las diputaciones como la mirada que la mesocracia urbana y los trabajadores urbanos pudieran tener de la mayor o menor permanencia del constitucionalismo foral<sup>1038</sup>.

Un dato importante es la carta que dirigen 565 firmantes bilbainos a las Cortes, en 1839 apoyados por el Ayuntamiento que comenzaba así: “El amor a los fueros es en Vizcaya un sentimiento casi tan natural como lo es al hombre el instinto de conservación... no vean más que a los que en 1835 y 1836 opusieron un dique insuperable a todo el poder del pretendiente y saludaron quizá el trono y la libertad<sup>1039</sup>. En la medida que el liberalismo se moderaba parece ser que la razón social se apaciguaba, siendo desde este punto de vista el fuero más protector<sup>1040</sup> que el progresismo liberal, que, sin embargo, se expandía en lo económico. La contrarrevolución no fue la “salida natural” de las clases trabajadoras como ocurrió con el campesinado, sino que contra la revolución liberal

---

<sup>1038</sup> Rafael Ruzafa recoge los sucesos en el ayuntamiento de Bilbao tras la proclamación de la I República el 11 de febrero de 1873: “El día 12 de febrero los diputados generales enviaron una circular a los ayuntamientos pidiendo respeto” a las autoridades constituidas” (...) El 2 de marzo el comerciante republicano bilbaino Luis León sustituyó como gobernador civil de Vizcaya a Gregorio Fernández de Arnedo (...). En la segunda quincena de marzo se proclamaron siete nuevos concejales republicanos. El 3 de abril dimitieron de sus cargos los quince concejales moderados, quedando solamente en el consistorio los concejales republicanos. El 9 del mismo mes el Ayuntamiento hizo pública una nota de apoyo a la República a la que se pedían medios para acabar la guerra y exterminar al carlismo”. El 17 de julio de 1873, el día anterior de la sustitución de Pi i Margall por Salmerón “el Ayuntamiento bilbaino envió un telegrama a Madrid lamentando los crímenes de Alcoy y la rebelión de Cartagena: “Mejor hicieran esos extraviados republicanos que hoy se complacen en destrozar el corazón de la patria en venir aquí a combatir denodadamente la reacción clerical, que amenaza concluir con las libertades políticas y con la civilización de que nos enorgullecemos”. Los republicanos bilbainos se posicionaban en la fracción unitaria de su partido. Con la guerra civil recrudecida en Vizcaya el Ayuntamiento de Bilbao se renovó el 24 de agosto y eligió alcalde a Juan José de Aguirre. El 28 de septiembre el Ayuntamiento envió un telegrama de apoyo a las medidas de choque del gobierno Castelar. RUZAFÁ, R. Op. cit., pp. 88-89-90.

<sup>1039</sup> Mientras el liberalismo progresista o exaltado no admitía conservar la dimensión política del constitucionalismo foral, el liberalismo moderado se mostró a favor. Pero lo que a nuestro parecer falta es un intento de modernización parlamentaria, es decir, abrir el sistema a nivel censatario como a nivel de decisión y representación ideológica, es decir, la construcción de un poder legislativo respaldado por la opinión pública a través de su articulación a través de grupos o partidos políticos. El liberalismo moderado de los doctrinarios o, incluso el del llamado Partido de los puritanos representado por Joaquín Francisco Pacheco, Nicomedes Pastor Díaz, Istúriz, Salamanca, Roca de Togores, por no mencionar el “provincialismo” de Donoso Cortés o el moralismo ultraconservador de Bravo Murillo se dirige ha disminuir el poder de las Cortes en favor del rey. Los proyectos legislativos que se discutieron durante el año 1851 proponían la posibilidad de gobernar por decreto real con carácter de urgencia mientras las Cortes no estuviesen reunidas. Respecto a esto Isabel Burdiel especifica: “(...) las Cortes dejarían de celebrar sus sesiones en público y lo harían en puerta cerrada; perderían la facultad de elegir a sus presidentes y hacer sus reglamentos; los derechos y libertades individuales se remitían, con un carácter muy restringido, a una ley orgánica y no al texto constitucional. Al Senado, nato, vitalicio y hereditario, se accedía sobre la base de propiedades vinculadas, lo que resucitaba un modelo de propiedad del Antiguo Régimen que había sido abolido en 1836”. BURDIEL, Isabel. Op. cit., p. 238. La carencia de representatividad política de los trabajadores impedía afrontar una legislación social y laboral eficiente.

<sup>1040</sup> La protección que daba el fuero tradicional era de corte vecinal y municipal a partir de ordenanzas y reglamentos que, sin embargo, se mostraron insuficientes a partir de las prácticas capitalistas en la industria, el comercio y las finanzas.

opuso su propia revolución, que podemos llamar proletaria<sup>1041</sup> para ciertos sectores de trabajadores en vías de proletarización pero que no representa alternativa para aquellas clases artesanales y de oficiales y aprendices que se empleaban todavía en el pequeño y mediano taller. Para estas últimas el comunismo de Proudhon podía ser más atractivo, al igual que las propuestas pimargallianas<sup>1042</sup> podrían atraer a gran parte de la mesocracia urbana, clase intelectual e incluso, a la pequeña y mediana burguesía.

Las clases populares malvivían, como ejemplo, esta reseña que hacen Norberto Ibáñez y José Antonio Pérez, sobre los primeros años del líder obrero de Bizkaia, Facundo Perezagua cuando aun vivía en Toledo: “Facundo tuvo que iniciarse con apenas doce años de edad en la dura vida laboral como joven aprendiz de fundidor en la Fábrica de Armas ubicada en la ciudad. Las largas jornadas laborales y los abusos salariales bajo un rígido entorno disciplinario formaron parte de su experiencia cotidiana. (...) la oligarquía propietaria era el grupo social más favorecido, tras la definitiva y formal desaparición del fenecido modelo feudal con el real decreto de 1836. Tan sólo hubo un breve paréntesis renovador durante el bienio progresista entre 1854 y 1856, aunque estuvo abocado al fracaso, al disponer los liberales moderados del poder en el reinado de Isabel II<sup>1043</sup> .

El conservadurismo liberal de esta época alcanzó un tono despectivo y descalificador ante todo lo que supusiese cuestión obrera. Son la encarnación de la razón antisocial. Para muestra unas palabras del católico moderado y cabeza de la fracción del Partido moderado llamada Partido de los puritanos, Joaquín Francismo Pacheco<sup>1044</sup>: “(...) quien gana afanosamente su sustento en un trabajo impropio y con el sudor de su rostro, quien no puede disfrutar alguna vez del digno descanso que nos realza tanto a nuestros ojos y a los de la multitud, quien está reducido a un escaso jornal o a una existencia poco más feliz, semejante a una máquina, semejante a un ser esclavo y maldecido, ese no puede pretender la consideración ni la estima pública que, naturalmente recaen en el que le lleva una ventaja de tanto mérito<sup>1045</sup> .

---

<sup>1041</sup> Marx fue un crítico con otro tipo de revoluciones políticas populares al establecer una continuidad entre Caussidière por Danton, Luis Blanc por Roberpierre, la Montaña de 1848 a 1851 por la Montaña de 1793 a 1795. MARX, K. El dieciocho brumario de Luis Bonaparte. Globus, 2011, pp. 121-128. Sin embargo durante el Sexenio revolucionario el socialismo tiene como protagonistas a Paul LAFARGUE -yerno de Karl Marx- y a José Mesa, miembro del primer consejo federal de la AIT española director de “La emancipación” donde publicó la primera versión española del Manifiesto comunista en noviembre de 1872.

<sup>1042</sup> Pi i Margall propuso el modelo de “revolución federal” donde el “contrato” reemplazaría a la autoridad como base de la nueva sociedad y armonizaría las fuerzas económicas. Pi i Margall llama la “reacción” a la tradición, la monarquía y la Iglesia, y considera que hay que luchar y superar a la reacción que es defensora del poder y la propiedad.

Su credo “socialista” se basa en la existencia de un campesinado independiente junto a pequeñas industrias regidas por cooperativas obreras unidas en federaciones libres, a los que en estado descentralizado proporcionaría créditos. LAROUSSE.

<sup>1043</sup> IBÁÑEZ, N y PEREZ, J. A. Op. cit., p. 8.

<sup>1044</sup> Pacheco y Gutiérrez Calderón representaba una alternativa civil al militarismo de Narvaez. LAROUSSE. Conciliador entre progresistas y moderados. Apoyó la desamortización y destacó en la redacción del Código penal de 1848. Se opuso a la reforma de la Constitución de 1837.

<sup>1045</sup> JOVER ZAMORA, José María. “Situación social y poder político en la España de Isabel II”, en Historia social de España, siglo XIX, Madrid, p. 249. Cit. en IBÁÑEZ, N y PEREZ, J. A., p. 8.



No se trata sólo de desinterés por el bien público, sino de una incomprensión de la realidad social intolerable para un político que llegó a ser diputado y ministro. En la línea aún más conservadora Donoso Cortés obsesionado por el problema de la lucha de clases la achacaba al hecho de que los ricos hubiesen abandonado la caridad y los pobres, la paciencia. La solución que propugnaba era la reinstauración de esas virtudes en la sociedad de su tiempo<sup>1046</sup>. Este pensamiento político y social está en la línea de Bonald, teórico máximo de la contrarrevolución francesa y De Maistre, católico ultramontano y despertó esencial interés entre la extrema derecha alemana de entreguerras. Es la deriva autoritaria del liberalismo ultraconservador, que puede ser expresado aunque no únicamente con la teoría de Royer- Collard del “justo medio” entre los liberales y absolutistas. Habría un amplio mundo teórico que se despliega desde Bossuet a Guizot, pasando por Donoso Cortés, Alcalá Galiano, Andrés Borrego, J. F. Pacheco, Benjamín Constant, Roger-Collard, Broglie, Bonald, De Maistre, Bravo Murillo. Es un amplio espacio guiado por el providencialismo, el doctrinarismo, el puritanismo político, la carta otorgada y la monarquía semipública<sup>1047</sup> o la república burguesa oligárquica. Sin embargo esta deriva autoritaria<sup>1048</sup> se filtró en pensamientos comunes como “aquellos que vinculan poder y estatus social, riqueza y protección, desorden y clases populares, etc.

Llegados a este punto quisiera considerar algunos aspectos que el doctor Daniel Innerarity expone en su sugerente ensayo “La Transformación de la política”. Para el autor citado “lo innovador es la

---

Se plantea algo sutil, mientras el trabajo encuadrado en las reglamentaciones comunales tradicionales no había presentado mayor problema que el de tensar y destensar la cuerda en tiempos de crisis agrarias sobre todo el subsistencias (cereal, sal...) el nuevo marco que el propio liberalismo había impuesto resultaba incómodo a la oligarquía dirigente, porque planteaba libertades como la asociación obrera, librepensamiento, libertad de imprenta, etc., que ascendían temas como la legislación laboral, educativa, cívica a niveles nunca antes exigidos. Si esto fuera poco la falta de representación propia de los trabajadores y campesinos en las Cortes aumentaba la posibilidad de conflictos: huelgas, levantamientos, manifestaciones, etc. El republicanismo democrático va a ser el puente entre los trabajadores y las instituciones hasta que en la primera década del siglo XX empiece la representación socialista en concejos, diputaciones y Cortes. Podríamos hablar del republicanismo democrático como de un liberalismo social.

<sup>1046</sup> Este era el mensaje invariable de la Iglesia católica. Años más tarde, en 1891 desde el semanario La Lucha de clases se podrá leer: “Predicar a los pobres la paciencia y a los ricos la caridad, no es resolver el problema social. Los unos se han cansado de ser pacientes, antes de que los otros se hayan decidido a ser caritativos. No se trata de un problema moral, sino de derecho”. “El socialismo católico” en La lucha de clases n° 153, 4-7-1897, p. 1.

<sup>1047</sup> Donoso Cortés escribía en 1837: “El poder es uno, porque reside exclusivamente en la persona del monarca; es limitado porque encuentra límites en las instituciones populares. Para nosotros, el Congreso y el Senado no son poderes, porque el poder no tiene plural. “Esta doctrina contrasta con toda la tradición iusnaturalista que entre otras cosas defendía la prerrogativa o el poder que personalmente poseía el rey era cedido a éste por la comunidad para alcanzar el bien público. BURDIEL, I. Op. cit., p. 187. Locke especifica este punto: “Por lo tanto tienen una noción equivocada del gobierno quienes dicen que el pueblo ha interferido en el derecho de prerrogativa al hacer que una parte de ésta fuese definida mediante leyes positivas; porque al hacer esto, el pueblo no le quitó al príncipe nada que le perteneciese a éste por derecho, sino que se limitó a declarar que aquel poder que en un principio se había dejado indefinidamente en manos del príncipe y de sus antecesores a fin de que fuese ejercido para el bien público no era algo que se les había concedido para que lo usaran de otra manera”. LOCKE, John. Op. cit., p. 161.

<sup>1048</sup> En un texto escolar de la posguerra inmediata a la Guerra Civil (1936-39) se puede leer bajo el epígrafe: “Enemigos de la Iglesia: Hoy como siempre tiene la Iglesia que luchar contra irreconciliables enemigos: judíos, masones, ateos, racionalistas, modernistas, etc. los cuales, con discursos, libros, folletos y artículos en la Prensa, impugnan continuamente su moral, doctrina y jerarquía. Pero, según la promesa de su divino Fundador: “las puertas del infierno no prevalecerán contra ella”. Y un poquito más abajo en letra más pequeña continúa: “En ningún tiempo le han faltado apologistas que, con su elocuencia y energía, han recordado los tiempos de Tertuliano y San Justino, como Lacordaire, Donoso Cortés, Balmes, Luis Veuillot, Fáber, Wisemán, Stulberg, Weis y otros muchos.

capacidad de descubrir problemas, nombrarlos y hacerlos frentes; lo conservador sería la seguridad que oculta la dificultad y disimula las propias perplejidades. Es avanzada aquella política que recoge las preguntas incómodas que la pereza mental no quiere hacerse por miedo a tener que cuestionar sus cómodos esquemas, sus prácticas habituales y su falta de atención hacia las cosas que se mueven<sup>1049</sup>. La dificultad, como dijo Walter Bahegot, estriba en comprender la dificultad. La razón liberal no solamente fue torturada en el laberinto monárquico entre el liberalismo moderado y el liberalismo progresista sino que todavía se batía a finales de la era isabelina entre el absolutismo y el liberalismo. En España no hubo nada parecido al cartismo inglés que en 1838 reivindicaba el sufragio universal, el voto secreto, la división equitativa de las circunscripciones, la elegibilidad de los no propietarios, la inmunidad parlamentaria y la limitación temporal de las legislaturas. Pero no solamente llama la atención las peticiones hechas sino la propia composición del movimiento cartista, heterogénea sí, pero con una mayoría de obreros en sus filas, y por reflejar las nuevas condiciones que le guiaron hacia una plataforma política moderna y con gran poder de convocatoria<sup>1050</sup>, la razón civil que el republicanismo laico y democrático español no llegó a sistematizar con la excepción del federalismo de Pi i Margall ya en el tercer tercio del siglo XIX. Es el español un liberalismo incompleto<sup>1051</sup> pues si bien cumplió la labor demoledora del orden feudal y la instauración de la propiedad como derecho inviolable después de los procesos desamortizadores, no asume la carga ilustrada de la razón crítica cuya base es la libertad. Stuart Mill advertía de la importancia que tiene para el hombre y la sociedad dar plena libertad a la naturaleza humana para expansionarse en direcciones innumerables y confluyentes<sup>1052</sup>. En esta línea de libertad, sobre todo de libertad de pensamiento y libertad de conciencia, basados en una ética krausista va a florecer en España un liberalismo de cátedra, universitario y pedagógico<sup>1053</sup> Figuran entre los discípulos de Krause Julián Sanz del Río que en su discurso inaugural del curso académico 1857-1858 expuso por vez primera el núcleo de la doctrina krausista que tuvo gran vitalidad en España, con el propio Sanz del Río y sus discípulos, entre los que se encuentran

---

<sup>1049</sup> (Walter Bahegot) Es el balance que se puede hacer de la era isabelina. Isabel Burdiel en la biografía sobre Isabel II escribe: Todos sus esfuerzos se dedicaron a intentar frenar la revolución con la esperanza de los condenados a muerte, o de los agonizantes, de que un nuevo día podría traer un milagro”. BURDIEL, I. Op. cit., p. 801.

<sup>1050</sup> Se presentó al Parlamento una primera petición con más de un millón de firmas y una segunda petición que consiguió más de tres millones de firmas.

<sup>1051</sup> La diplomacia inglesa veían así el desprestigio de las Cortes en 1867: “La “insignificancia” de unas Cortes desprestigiadas y mudas había desplazado “toda lucha política desde las Cámaras legislativas, en las que podría desarrollarse con relativa seguridad, hacia otros centros de reunión donde (esa lucha) sólo puede dirimirse a través de la conspiración y decidirse por la violencia”. BURDIEL, I. Op. cit., p. 797. Contrasta con el liberalismo inglés de Stuart Mill: “El significado del gobierno representativo consiste en que todo el pueblo o cierta parte numerosa del mismo, ejerza, por medio de representantes (deputies), elegidos periódicamente por aquél, el poder supremo de control, el cual tiene que residir, en todas las constituciones políticas, en algún lugar”. STUART MILL. *Del gobierno representativo*. Op. cit. Cap. V.

<sup>1052</sup> Stuart Mill al valorar su obra “On liberty” en su autobiografía. STUART MILL. *Del gobierno representativo*. Madrid, Tecnos, 1985, p. XV. Prólogo de Dalmacio Negro.

<sup>1053</sup> Este liberalismo laico y pedagógico a pesar de tener un programa cívico, civil, democrático y social va a ser tachado de burgués y contestado por el socialismo y el anarquismo aunque no faltaran coaliciones municipales republicano-socialistas.

Fernando de Castro, Francisco Giner, Francisco de Paula Canalejas, Nicolás Salmerón y Gumersindo de Azcarate<sup>1054</sup>. Estos abandonaron poco a poco la especulación teórica y se orientaron sobre todo al campo de la pedagogía, lo que no fue impedimento para proporcionar a la Revolución de 1868 un contenido doctrinal del que habían carecido otras revoluciones españolas desde 1812<sup>1055</sup>. La falta de doctrina política en las revoluciones españolas del siglo XIX no hay que pasarla por alto, porque, en cierta manera vició su desarrollo a partir de la revolución española de 1820 que enseñó a los liberales una nueva vía de transformación política, la del “pronunciamiento”, que si bien permitía llevar a cabo un proceso revolucionario controlado por una minoría dirigente reducía a las masas populares al papel secundario que solían jugar tras la decisión militar. Irene Castells ha denominado a este camino durante la década que va de 1823 a 1833 la “utopía insurreccional”<sup>1056</sup>. Las revoluciones en España de 1840 y 1856<sup>1057</sup> seguirían este patrón, pero la Revolución de 1868<sup>1058</sup> es parte de un nuevo ciclo revolucionario. Para Vicens Vives, esta generación posee un bagaje intelectual mucho más profundo que la generación romántica anterior, y de ahí su carácter doctrinal y programático. Con ella se consolida el tipo de político civil, jurista y especializado, defensores de un republicanismo laico europeísta y contrario al pensamiento monárquico y tradicional. Es el proyecto republicano democrático<sup>1059</sup> que muestra una línea de continuidad desde la primera generación krausista representada por Sanz del Río hasta el sólido pensamiento de Manuel Azaña<sup>1060</sup>. Se trata de la razón cívica, pero también es razón social representada por el reformismo político<sup>1061</sup>. Este se asienta en el concepto de “armonía” krausista,

---

<sup>1054</sup> Fueron incluidos en la “Historia de los heterodoxos españoles” por Menéndez y Pelayo.

<sup>1055</sup> SANCHEZ MONTERO, Rafael. Op. cit., p. 277.

<sup>1056</sup> CASTELLS, Irene. “La utopía insurreccional del liberalismo”. Barcelona, Crítica, 1989.

<sup>1057</sup> Este viejo patrón no se abandonaría nunca del todo en España como fueron el golpe militar de 1923 del general Primo de Rivera, la Sanjurjada de 1932, o el mismo golpe de estado del general Franco en 1936. Dentro de este patrón también cabe mencionar las intentonas de signo izquierdista.

<sup>1058</sup> Guiard dice así de su repercusión en Bilbao: “El sacudimiento promovido por la revolución de Septiembre (1868) hizo renacer con pujanza al partido carlista; de las dos tendencias opuestas que ahora manifestaron sus adeptos predominaba en los vizcainos la de la resolución del pleito por las armas”. GUIARD, T. Op. cit., p. 179.

<sup>1059</sup> Rafael Ruzafa recoge los sucesos en el ayuntamiento de Bilbao tras la proclamación de la I República el 11 de febrero de 1873: “El día 12 de febrero los diputados generales enviaron una circular a los ayuntamientos pidiendo respeto “a las autoridades constituidas” (...) El 2 de marzo el comerciante republicano bilbaino Luis León sustituyó como gobernador civil de Vizcaya a Gregorio Fernández de Arnedo (...) En la segunda quincena de marzo se proclamaron siete nuevos concejales republicanos. El 3 de abril dimitieron de sus cargos los quince concejales moderados, quedando solamente en el consistorio los concejales republicanos. El 9 del mismo mes el Ayuntamiento hizo pública una nota de apoyo a la República a la que se pedían medios para acabar la guerra y exterminar al carlismo”. El 17 de julio de 1873, el día anterior de la sustitución de Pi i Margall por Salmeerón “el Ayuntamiento bilbaino envió un telegrama a Madrid lamentando los crímenes de Alcoy y la rebelión de Cartagena: “Mejor hicieran esos extraviados republicanos que hoy se complacen en destrozarse el corazón de la patria en venir aquí a combatir denodadamente la reacción clerical, que amenaza concluir con las libertades políticas y con la civilización de que nos enorgullecemos”. Los republicanos bilbainos se posicionaban en la fracción unitaria de su partido. Con la guerra civil recrudescida en Vizcaya el Ayuntamiento de Bilbao se renovó el 24 de agosto y eligió alcalde a Juan José de Aguirre. El 28 de septiembre el Ayuntamiento envió un telegrama de apoyo a las medidas de choque del gobierno Catelar. RUZAFÁ, R. Op. cit., pp. 88-89-90.

<sup>1060</sup> Azaña estaba lejos de aceptar todos los presupuestos de la filosofía de Sanz del Río pero fue discípulo y admirador de Giner y la labor institucionalista. EGIDO LEON, A.; NUÑEZ DIAZ-BAIART (eds.). Op. cit. p. 84.

<sup>1061</sup> “(...) la opción entre reforma y revolución como medios de transformación radical de las sociedad, sobre todo de la capitalista (transición socialista), es una cuestión enorme, especialmente relevante para el pensamiento de la izquierda, que ha sido

percepción positivista del mundo, y por tanto, no dialéctica. A la hegeliana y marxista oposición de contrarios contraponen la “concordancia discordantium”, por ello concluyen que la lucha de clases como táctica política carece de sentido<sup>1062</sup>. El resultado es frete a la revolución, la evolución, la creencia de que la sociedad camina inexorablemente hacia el ideal<sup>1063</sup>. Para abordar la “cuestión social”, como aconsejaba Azcárate, hay que emprender el lento camino de las reformas para evitar el violento de las revoluciones<sup>1064</sup>. En todo ello había influencia del idealismo alemán con su rígida moral, ética del comportamiento y austeridad personal<sup>1065</sup>, lo que contrasta con la orientación que había tenido el primer liberalismo español, y por poner un ejemplo mencionaremos la Asamblea de Constitucionales Europeos donde se tenían relaciones no solamente con Italia y Portugal, sino también con los liberales franceses, radicales ingleses e independentistas hispanoamericanos<sup>1066</sup>. Por otra parte el internacionalismo se modera y aunque la influencia del krausismo alemán es innegable en lo que Menéndez Pelayo<sup>1067</sup> llamó “demócratas de cátedra”, el flujo de relaciones pierde intensidad y volumen. En el fondo se trata de la adopción de un modelo y el alejamiento de otros, como pudiera haber sido el liberalismo de Stuart Mill, por poner un solo ejemplo.

En torno a estos años en Vizcaya y Guipuzcoa el desarrollo del liberalismo estaba influido por dos factores a tener en cuenta en todo momento: los fueros y la religión. En este periodo se encuentra ya lo que a partir de ahora vamos a llamar la “razón nacional”<sup>1068</sup>, en su primera ideación vascongada del “Irurac-bat” aunque con precedentes anteriores. Sin embargo el panorama político en el liberalismo de las villas era diverso. Teófilo Guiard informa de que “Como se manifestaran

---

polarizado en parte debido a ella”. Para una inteligente discusión de esta problemática debemos considerar los tres grandes modelos estratégicos (insurreccional-revolucionario o bolchevique, evolucionista-idealista (concepción kautskyana de la transición pero también la eurocomunista posterior) y la reformista radical (bersteiniana). Andrés de Francisco. *Sociología y cambio social*. Barcelona, Ariel, 1997, p. 95.

<sup>1062</sup> Desde este punto de vista Pi i Margall aborda la cuestión de la guerra de clase a clase como un esfuerzo de las clases inferiores para subir al nivel de las superiores, y frente a la huelga defiende los jurados mixtos. Discurso de Pi i Margall en las Cortes españolas, 13 de junio de 1873, en ECHENAGUSIA, Javier. *La Primera República*, Barcelona, RBA Libros, 2012, pp, 93-94.

<sup>1063</sup> Tiene su equivalente en la idea de progreso comteana, la idea del curso irreversible de la naturaleza. Según Herbert Spencer de la misma ley de la evolución resulta una armonía progresiva entre la felicidad de cada uno y la felicidad de todos. LAROUSSE, p. 10.049.

<sup>1064</sup> EGIDO LEON, Angeles; NUÑEZ DIAZ-BALART, Mirta. Op. cit., pp. 84-85. NADAL DE UHLER, María Angeles. “El reformista: un radical en Buenavista”. pp. 67-88.

<sup>1065</sup> Se aleja en ello del utilitarismo o doctrina moral basado en la utilidad de la que participó Stuart Mill influenciado por Bentham. La doctrina utilitarista se propone como finalidad el bienestar general aproximando las nociones de interés o utilidad y felicidad. En su aplicación en economía surge el concepto de economía del bienestar de gran importancia en la actualidad, 2013.

<sup>1066</sup> CASTELLS, I. Op. cit., pp. 38-39.

<sup>1067</sup> Menéndez Pelayo se autodefinió como “Católico a machamartillo y contribuyó a la conciencia nacionalista burguesa en el período de la Restauración con el que se identificó plenamente; a partir de ahí, su obra pudo ser la bandera intelectual de movimientos conservadores (Acción Española, por ejemplo). Sobre la Inquisición llegó a decir: “Niego esas supuestas persecuciones a la ciencia, esa anulación de la actividad intelectual y todas esas atrocidades que rutinariamente y sin fundamento se repiten... Si de algo puede acusarse al Santo Oficio es de descuido en no haber atajado la circulación de libros que bien merecían sus rigores”. Enciclopedia Escolar Tercer Grado, pp. 345-346. Bruño. Sin embargo creyó que se podía compaginar el catolicismo con la actividad científica.

<sup>1068</sup> El principio de las nacionalidades surge con la Revolución francesa y prende en Europa a lomo de las ocupaciones napoleónicas. El principio de las fronteras naturales tiene, de hecho, en la historiografía dos ópticas de análisis o bien como principio acorde con el racionalismo ilustrado o como parte de la visión romántica y el encuentro de la historia y la comunidad.

diferentes tendencias entre los batallones de voluntarios constituidos en la villa (Bilbao), diversos los ideales políticos de sus individuos, se reunieron los partidos liberales de Bilbao (28 de julio) y determinaron fusionarse “en un solo pensamiento y una sola aspiración bajo el título de anti-carlistas”. Esta idea de unidad de los liberales aparece otra vez: “La junta delegada de los partidos liberales solicitó que el concejo hiciese un llamamiento a todos los ciudadanos desde 18 a 45 años para que se incorporasen a los batallones ya formados, el de auxiliares, compuesto de liberales de todas las fracciones, y el de voluntarios de la república”.

La burguesía de las villas se había adaptado a la gestión de los moderados<sup>1069</sup> y había participado de un proceso de modernización económica aunque la estructura económica presentaba aún notables semejanzas con la tradicional, pero como expresa Manuel Montero: los valores burgueses se habían afianzado en la sociedad vasca<sup>1070</sup> y por ello, o quizá a pesar de ello, el liberalismo vasco perdió radicalidad en el periodo que va entre las dos guerras carlistas. Explica el profesor Montero que “Tomaron las armas del Pretendiente algunos miembros de la burguesía media y de sectores profesionales, algunos propietarios y elementos de los grupos inferiores de la sociedad urbana, artesanos o el incipiente proletariado urbano subempleado, recién emigrado de las comarcas rurales. En el otro bando se situaban los comerciantes, los rentistas, las clases altas del mundo urbano, los empleados integrados en los nuevos negocios, los intelectuales de vocación liberal y foralista...”<sup>1071</sup>. El liberalismo democrático de la Revolución de Septiembre radicalizó al carlismo contra los “nuevos ricos”, el laicismo y la revolución<sup>1072</sup>. La Diputación Foral de Guipuzcoa insistía en el carácter anticatólico de la Gloriosa: “La revolución de Septiembre, franca, fiera, desencadenó en España los elementos de desorden (...)”.

Entre los vientos desencadenados se distinguen por su furia los contrarios a la Iglesia Santa, Católica, Apostólica, Romana y a cuanto a ella atañen más o menos directamente”. La misma repudiaba así el concepto de libertad que el liberalismo del Sexenio defendía: “Al grito de viva la libertad fueron perseguidos el bien y la verdad y protegidos el mal y el error”<sup>1073</sup>. La identificación que se hacía del liberalismo con el caos, frente al orden de la tradición católica<sup>1074</sup>, y de aquél con el

---

<sup>1069</sup> Rafael Ruzafa manifiesta al respecto que “las clases medias, de las cuales desgajamos a los artesanos al efecto que nos ocupa se alinearon mayoritariamente con el liberalismo templado. Se trata de unas clases medias integradas por tenderos, oficinistas, funcionarios, profesiones liberales y dependientes de comercio. Llama la atención que los concejales y líderes republicanos procediesen, con excepciones artesanas, de esas mismas clases medias y aún de las clases acomodadas (Luis León, Cosme Echevarrieta). RUZAFÁ, R. Op. cit., p. 94.

<sup>1070</sup> MONTERO, M. Op. cit., p. 97.

<sup>1071</sup> *Ibidem*, p. 105.

<sup>1072</sup> Habría que ubicar aquí la aportación que los fueristas liberales hicieron a la luz de la Constitución de 1869: la categoría de autonomía vasca. AGIRREAZKUENAGA, J. Op. cit., p. 29 y pp. 229-231.

<sup>1073</sup> *Ibidem*, p. 105.

<sup>1074</sup> En un texto de la posguerra inmediata a la Guerra Civil (1936-39) se puede leer bajo el epígrafe: “Importancia de la Iglesia en nuestra historia: “La Iglesia es el eje de oro de nuestra cultura: cuando todas las instituciones caen ella permanece en pie; cuando la unidad se rompe por guerra o conquista, ella la restablece; y en medio de los siglos oscuros o tormentosos de la vida nacional,

mal y a éste con la virtud, era la inversa en el caso liberal, como cuando el ayuntamiento de Bilbao convocó a “todos los moradores “pacíficos y honrados para evitar se cumplan los propósitos de los enemigos del orden y la paz pública”<sup>1075</sup>. Sin duda se trata de dos órdenes distintos. El orden tradicional descansaba en la religión y ésta en el dogma. Es el “principio católico, siempre uno y potente. El orden liberal se establece desde la crítica y la razón.

Y es en la medida en que la revolución de 1868 proclama todos los principios fundamentales de la democracia: libertad religiosa y de enseñanza, sufragio universal masculino, abolición de pena de muerte y de la esclavitud, el juicio por jurado, libertad de expresión, libertad de cátedra, libertad de asociación, etc. en que el tradicionalismo se ve más amenazado. En la misma medida el liberalismo fuerista, o parte de él va a dar el sato hacia el fuerismo democrático, que fue defendido por los republicanos<sup>1076</sup>. Joaquín Jamar Domenech publicó en 1868 “Lo que es el fuero y lo que se deriva del fuero: estudio político sobre el Fuero de Guipuzcoa” donde exponía su visión democrática del constitucionalismo vasco de donde había que arrinconar los principios religiosos. Esta postura tuvo arraigo en los núcleos urbanos pero el fuerismo católico integrista se impuso hasta provocar la Segunda Guerra Carlista, lo que, por otra parte, logró el rechazo del liberalismo democrático español de los fueros vascos. La identificación entre fueros y libertad y entre fueros y democracia acercaba la razón social hacia una vía de gran interés político.

Pero van a ser los sectores de la burguesía urbana que se habían alineado con el carlismo y que sufrían el hundimiento traumático y apresurado de los valores tradicionales que habían defendido durante décadas los que se opondrán al capitalismo de vocación oligárquica que reducía su espacio. Sería esta pequeña burguesía tradicional urbana y bilbaína, dedicados sobre todo a actividades preindustriales o vinculadas a la tradición mercantil de la villa las que elaborará el primer nacionalismo vasco<sup>1077</sup>. A este “tradicionalismo urbano” encabezado por Sabino Arana Goiri, Javier Corcuera lo caracteriza como “Anticapitalismo utópico” porque veía en la naciente sociedad industrial una amenaza sobre todo porque desvasquizaba Vizcaya. A este nacionalismo

---

se levanta como la columna de fuego que guiaba a los israelitas en su peregrinación por el desierto. Con nuestra Iglesia se explica todo; sin ella la Historia de España se reducirá a fragmentos” (Menéndez Pelayo).

El franquismo había tenido siempre una visión contraria al liberalismo. En el citado libro de texto bajo el epígrafe de Cortes de Cádiz dice: “La Junta Central, establecida en Cádiz, nombró una regencia de cinco individuos con encargo de convocar las Cortes y Estas, en su mayoría, se compusieron de diputados impregnados de las doctrinas productoras de la Revolución francesa y sus disposiciones fueron consecuencias de sus ideas. Fue suprimida la Inquisición con mentirosas promesas de leyes protectoras de la Iglesia; arrójese de Madrid al Nuncio de Su Santidad y se concedió amplia libertad para poder impugnar lo divino y lo humano. Al tratarse de la libertad de imprenta, sus defensores se dieron el nombre de “liberales”, p. 351. Enciclopedia Escolar Tercer Grado. “En 1812 se aprobó la Constitución de Cádiz, copia, en parte, de la de Francia. En ella triunfaba la revolución y en nombre suyo la masonería. Fernando VII la abolió a su regreso en 1814, prometiendo al mismo tiempo reunir Cortes luego de afianzado el orden, para tratar de lo conveniente al bien del reino”, p. 351.

<sup>1075</sup> GUIARD, T. Op. cit., p. 180.

<sup>1076</sup> AGIRREAZKUENAGA, Joseba. Op. cit., p. 229.

<sup>1077</sup> MONTERO, M. Op. cit., p. 200.

tradicionalista<sup>1078</sup> se le uniría parte del liberalismo fuerista representado por la Sociedad Euskalerra. Lo que parece raro es que la burguesía no realizó ninguna teorización liberal del hecho nacional vasco, ni mostró un laicismo beligerante ni una política democratizadora contundente.

---

<sup>1078</sup> Las concepciones sociales del nacionalismo vasco se reflejaban, según Montero, en la inspiración católica del sindicato, en la insistencia del cumplimiento de la legalidad y en las finalidades mutualistas del sindicato. Solidaridad de obreros vascos fundada en 1911, sin embargo, dio pruebas de una relativa independencia respecto a las autoridades eclesiásticas que lo distanció mucho de los sindicatos católicos no reivindicativos impulsados por la Iglesia durante la primera década del siglo XX. Estos, agrupados en el Patronato San Vicente de Paul, se atribuían 2.200 miembros en 1907. Su atractivo, según el autor citado residía en las ventajas materiales y en la prioridad en el empleo que los empresarios otorgaban a sus dóciles socios. Pero en 1910 el sindicalismo católico sólo contaba con 900 miembros. Sin embargo la presencia de la presión clerical iba más allá del mero asociacionismo católico. En el número de “La lucha de clases” perteneciente al 30 de diciembre de 1896 en un artículo titulado “Eco de las fábricas” se podía leer: “Si hay algo que recuerde los “benditos” tiempos del feudalismo y la Inquisición, nada mejor que las fabricas de Vizcaya y de ellas las de Altos Hornos bajo la advocación de Nuestra Señora del Carmen. En la fábrica hay un espionaje en todo vigor, y el director, ingenieros, etc, saben que aquel obrero es carlista, aquel otro librepensador, el de más allá socialista. Y como todos los que mangonean en la fábrica son del más subido ultramontanismo, ya puede suponerse el pago que recibirán los obreros de ideas radicales (...). En la misma fábrica hay su correspondiente Iglesia donde se dice misa todos los días y se confiesa cuando es menester, no faltando, de tiempo en tiempo, los padres misioneros que aconsejan a los obreros la bendita resignación cristiana para que los fabricantes sigan explotándolos a su labor (...). “La Lucha de Clases”, 30 de diciembre de 1896, p. 4.

## EL SOCIALISMO: LA EXPLOSIÓN DE LA RAZÓN SOCIAL EN EL PRIMER CAPITALISMO INDUSTRIAL EN BIZKAIA Y GIPUZKOA<sup>1079</sup>.

El socialismo tal como lo formularon Marx y Engels, desde el Manifiesto Comunista, de 1848 es un producto de la tradición racionalista, fruto de lo que en esta tesis doctoral denominamos la razón crítica. Pero precisamente por su propia naturaleza crítica, basada en la razón, necesita tiempo para ser ella misma analizada, sintetizada y complementada. Y esto ocurre en los circuitos del mundo donde las ideas adquieren su significado y sentido<sup>1080</sup>. El primer nivel se desarrolló a través de las asociaciones, publicaciones y contactos personales<sup>1081</sup>. En un segundo nivel aparece la extensión de

---

<sup>1079</sup> Fue en Vizcaya donde se concentraron los cambios que trajo un vigoroso capitalismo industrial. En Guipúzcoa, la modernización del último cuarto del siglo siguió el pasado ritmo que había emprendido décadas antes, si bien el caso de Eibar es una excepción. De todas maneras el socialismo guipuzcoano, nos asesora el historiador Pablo Fusi: “no fue escasa la influencia que dirigentes socialistas de Bilbao ejercieron en las organizaciones de su partido en Guipúzcoa: miembros de la Agrupación Socialista de la capital vizcaina (Beascoechea, Valentín Hernández, Meabe, Medinabeitia) jugaron un papel decisivo en la organización sindical y política de los trabajadores de Eibar, otro, Guillermo Turrijos, en la de San Sebastián; y Juan de los Toyos, muy vinculado, políticamente a Prieto, ocupó cargos de máxima responsabilidad en las sociedades obreros de Bilbao, Tolosa y Eibar. AZURMENDI, Joxe. *PSOE eta euskal abertzaletasuna*. Donostia, Hordago, 1979, p. 55.

<sup>1080</sup> Cuando Santos Juliá escribe sobre la juventud de Indalecio Prieto y después de describir el contexto obrerista donde vivía añade: “Su incorporación a la asociación obrera fue resultado de un trato, de una socialización en un medio de pequeñas industrias, de talleres en los que trabajaban unos hombres que luego, a la tarde discutían en asamblea; como explicará más tarde, llegó el socialismo “por sentimiento, no por convicción teórica”. JULIA, Santos. “El legado de Prieto” en DE LA GRANJA SAINZ (Coord.). *Indalecio Prieto Socialismo, democracia y autonomía*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2013, p. 26.

<sup>1081</sup> En este sentido hay que mencionar los contactos personales que mantuvo el tipógrafo y periodista José Mesa con Lafarque de cuya colaboración pudo publicarse por primera vez en España en 1872 el Manifiesto Comunista, y los posteriores con Marx, al que conoció en 1873 y con Engels en Londres. Fue amigo de Guesde durante más de veinte años lo que acercó posturas entre el socialismo francés y el socialismo español, fundado a partir de la Nueva federación madrileña tras la exclusión de la Internacional española de posición bakuninista. José Mesa, Lafarque y Guesde procedían de la I Internacional y, en el caso de los franceses, habían tomado parte en la Comuna de París, en 1871. La participación de Pablo Iglesias en los congresos de la II Internacional le acercó al marxismo guedista. Todo el primer socialismo español estuvo coordinado a través de personas con un contacto estrecho entre sí, donde la influencia personal de Pablo Iglesias era notoria. También en este nivel hay que destacar un gran número de publicaciones que van entre la síntesis de obras mayores y el manifiesto por ejemplo los libritos publicados por la Editorial Atlante, de Barcelona, continuadora de las publicaciones Granada, que se vendían a 35 céntimos, alrededor de 1898 (No he podido encontrar la fecha exacta). Para hacernos una idea hacia 1860, según el diario Euskalduna (anteriormente llamado Villa de Bilbao, 1857-1860): “Un artesano, un jornalero cualquiera podrá ganar 8, 12 o 16 reales diarios. En un anuncio de mismo periódico, el “Coche omnibus de Bilbao a Portugalete o Las Arenas, en el interior costaba cuatro reales. “En Belosticalle nº 32, casa de Vicente Amat, se hallan de venta “patatas” holandesas a real el kilogramo. También se vende “arroz” valenciano de superior calidad a 2 y  $\frac{3}{4}$  reales el kilogramo. El mismo periódico Euskalduna, que sale todos los días, excepto los siguientes a festividades, de 4 hojas en total y una tirada de 25.000 ejemplares el precio de suscripción por tres meses era de 24 reales. Se suscribía en la redacción, calle de la Ronda nº 5, y en la librería de Don Tiburcio de Astuy, Plaza Nueva nº 2 y los anuncios costaban medio real la línea Coetáneos de Euskalduna eran “La época”, “El Occidente” “La Correspondencia”, “El clamor”, “El Diario Español”, etc., cuyo precio no variará mucho del Euskalduna. EUSKALDUNA, 8 de marzo de 1860.

Como decíamos la labor de editoriales y libreros conforman parte, de este segundo nivel de comunicación, imprescindible para el aprendizaje, la educación y el saber que militar en el movimiento obrero exigía. La citada Editorial Atlante en su colección “Los pequeños grandes libros” incluía títulos como *Un siglo de espera*. *El gobierno revolucionario* de Pedro Kropotkine; *El porvenir de nuestros lujos* de Eliseo Reclús; *El patriotismo* de Miguel Bakounine; *Antes del momento* de Carlos Malato; *La ley de los salarios* de Julio Guesde; *Demasiadas leyes* de Herber Spencer; *Educación burguesía y educación libertaria* de Juan Grave; *Los dolores del mundo* de A. Schopenhauer; *Lo que yo pienso de la guerra*. *Despertad* de C. Leon Tolstoy; *La anarquía* de E. Malatesta; *El liberalismo clerical* de Ernest Renan; *La Comune*, de Luisa Michel; *Los tiempos nuevos* de Pedro Kropotkine; *Socialismo utópico y socialismo científico*, de Ferderico Engels; *El árbol del bien y del mal*. *La idea de justicia*, de Emilie Littré; *Las facultades mentales en el hombre y en los animales*, de Carlos R. Darwin; *Estados críticos* de Emilio Zola; *Un viaje por los cielos* de Flammarion; *El derecho a la pereza* de Pablo Lafargue; *El porvenir de la raza blanca* (2 tomos) de J. Novicow; *El socialismo agrícola* de E. Vandervelde; *La disciplina de la experiencia*, de Samuel Smiles; *Maravillas de la vida*, de Ernesto Hacckel; *Entre campesinos*, de Malatesta; *Critica contemporánea*, de Max Norolau; *Socialización de la sociedad*, de Augusto



este pensamiento a la clase obrera a través de los predicadores del socialismo entre los que destaca Facundo Perezagua en Vizcaya<sup>1082</sup>, y por último hallamos el nivel decisivo donde las ideas que comunica el portavoz adquieren en el receptor el significado dado. Para ello es necesario un contexto infundido de un significado acorde con el sentido dado por el discurso<sup>1083</sup>. Oír un nuevo pensamiento significa interpretarlo a la luz del sentido que damos a la realidad social donde estamos insertos. Como afirma Rachel Sharp: “Nuestro pensamiento implica pensar” dentro de nuestros supuestos más bien que pensar “acerca”<sup>1084</sup> de ellos. En definitiva los cambios en los pensamientos deben estar acompañados simultáneamente de alteraciones de las prácticas y rutinas, es decir del contexto, que ayudan a sostener esos pensamientos anticuados. La emigración de mano de obra de pueblos externos a Vizcaya rompió la trabazón de la red social del individuo que así pudo liberarse, en parte, de la presión que las instituciones tradicionales ejercían sobre él, a la vez que el contacto con la estructura capitalista industrial y minera en su fase más agresiva hacía aproximar la estructura mental de acogida al nuevo mensaje socialista<sup>1085</sup>, y en esto hay que hacer hincapié. Frente a la explotación un tanto determinista que argumenta que las grandes fábricas de concentración exigirían que los obreros fundaran su acción colectiva en modelos organizativos sólidos y amplios que el socialismo ofrecía<sup>1086</sup> hay que insistir en la importancia que la acción ideológica y organizativa de los socialistas tuvo en el éxito del socialismo. El socialismo se predicó, pero su arraigo no se debió como a veces se ha dicho por actuar de forma pionera sobre trabajadores sin tradición de lucha obrera y sin organizaciones sindicales o políticas. Lo que hemos llamado estructura mental de acogida actúa como conciencia hegemónica o ideología práctica de la gente muy dependiente de las instituciones tradicionales<sup>1087</sup>. Lo que el socialismo encontró en Vizcaya

---

Bebel; *El amor libre* (dos tomos), de Arlos Albert; *Nuevas orientaciones*, de León Tolstoy; *El concepto de la historia contemporánea*, de Jean Jaurés y Pablo Lafargue; *Psicología de la revolución*, de Proudhon; *El Estado (controversia)* de Kropotkine; *La justicia*, de Materlinch.

<sup>1082</sup> Tomas Meabe como director de La Lucha de Clases cumplió ejemplarmente la labor del segundo nivel, como lo hizo también Hipólito Villanueva o el mismísimo Grupo Femenino Socialista de Bilbao que se constituyó en 1904 y era los que participaban Virginia González, Tomás; JIMÉNEZ, Teodora; Ariznabarrieta, Santa Iza y otras compañeras.

<sup>1083</sup> Mac mantenía que “es necesario enseñar a las masas con precisión lo que hemos recibido de ellas con confusión”. MALRAUX, André. *Antimemorias*, Barcelona, Círculo de lectores, 1992, cit. FREIRE, P. Op. cit., p. 89.

<sup>1084</sup> SHARP, R. Op. cit., p. 106

<sup>1085</sup> Entre el socialismo de oficios y el socialismo proletario hay una diferencia fundamental que consiste, sobre todo en el papel de sociedad, de resistencia que asume el partido en las poblaciones mineras e industriales, mientras el socialismo de oficios se mantiene en una línea de imprenta y prensa, debate y organizadora de programas y acciones. El predominio del socialismo proletario de combate y lucha obrera pudo ser la causa de que el socialismo bilbaino no contase en sus filas con ningún intelectual como los había, por ejemplo en la agrupación madrileña: Jaime Vera, José Verdes Montenegro...

<sup>1086</sup> MONTERO; M. Op. cit., p. 215. Razonamiento teórico, no comprobable documentalmente.

<sup>1087</sup> Del catolicismo, pero también del clientelismo de los partidos dinásticos e incluso, de un clientelismo de los jefes y contra maestres de fábrica: “El sistema de multas funciona en toda regla y llueven que es una maldición entre los obreros por la cosa más mínima. Los contra maestres, jefes, etc, se dejan regalar de los obreros y no son pocos los que reciben gallinas, corderos y hasta dinero a cambio de condenación de multas y de continuar en el trabajo, el que debiera ser despedido, sin que falten tampoco quienes ocupan buenos cargos en los talleres a costa de ser maridos ciegos y tener mujeres.

fue una masa de extrabajadores agrícolas<sup>1088</sup> muy alejados de la razón crítica. El pensamiento característico de vivir en el mundo de la “vida cotidiana vecinal” no tenía ningún criterio riguroso de racionalidad, y la doctrina socialista exigía un aprendizaje para comparar, analizar, argumentar y sacar conclusiones. Esa fue la labor que realizaron las primeras agrupaciones socialistas, la primera de las cuales nació en 1887 en Bilbao impulsada por Perezagua<sup>1089</sup>, y algunos compañeros. Las Agrupaciones Socialistas adscritas al Partido Socialista Obrero Español eran de carácter político y participaban en la lucha electoral lo que exigía una preparación mayor que la de las sociedades de resistencia, de tipo sindical. Este mundo forma el segundo nivel que antes hemos mencionado y en él juega un papel esencial la prensa obrera, la octavilla, el libro<sup>1090</sup>, la manifestación y el mitin, que de alguna forma cumplía la misión de sermón laico. Insistimos en la importancia de este segundo nivel porque las condiciones de miseria en que vivía el proletariado no es condición suficiente para la adopción de una nueva ideología política, precisamente la Iglesia también insistía en su discurso: “(...) y hacerles ver como de origen divino que el pobre nace para el rico, y como el pobre que enriquece al accionista debe estar agradecido a éste, que le proporciona el negro pan del trabajo”<sup>1091</sup>.

Discurso y contexto en dialéctica infunden un significado a la realidad, facilitando el “oír” nuevos pensamientos que al entrar en la estructura antigua de pensamiento exige una reestructuración total de la red global<sup>1092</sup>, y en ello tiene mucho que ver la pedagogía aplicada a la prédica ideológica. Es,

---

<sup>1088</sup> En Bilbao y núcleos urbanos importantes hubo un socialismo de oficios, que junto al minero, siderúrgico y metalúrgico compartían ideología si bien la práctica podía diferir entre apoyar la acción directa o la participación en las instituciones políticas.

<sup>1089</sup> Facundo Perezagua emigró a Madrid en busca de trabajo tras ser despedido de la Fábrica de Armas de Toledo, una vez finalizada la segunda guerra carlista. En el ámbito de una realidad social hostil debió abrirse paso hasta colocarse en la Platería Meneses, fábrica fundada en 1840 por Leoncio Meneses, proveedora de la Casa Real, donde pronto destacó como oficial. IBÁÑEZ, N. Op. cit., p. 20.

<sup>1090</sup> Jules Guesde en su librito “*La ley de los salarios y sus consecuencias*” se dirige así a los lectores: “A estos 10 millones y pico de asalariados se dirige el presente librito, destinado a proporcionarles a la vez que la clave de su miseria un criterium infalible para distinguir lo verdadero de lo falso entre las innumerables panaceas con que se halaga la ignorancia”. GUESDE, I. Op. cit., p. 5. Es este segundo nivel un enclave muy interesante donde el pensamiento elaborado se acerca a los significados de los trabajadores. En este nivel se enseña, se muestra, se advierte, se aconseja, se condena y se sentencia: “A todo aquel que os hablare de mejorar la situación de la clase obrera, escribía Fernando Lasalle, en 1863, a los trabajadores de Leipzig, preguntadle ante todo si reconoce o no la “ley de salarios”. Si dijere que no, podéis desde luego afirmar que aquel hombre os engaña, o es víctima de la ignorancia más lamentable. Si contesta que sí, preguntadle qué es necesario hacer para abolir esa ley. Y si no sabe que responderos, volvedle la espalda sin vacilación, es un “charlatán”... Ibidem, p. 6.

Con frecuencia en este nivel se apela a la madurez obrera, a la responsabilidad individual y a la capacidad de decisión: “Tomad y leed; y si en seguida de haber leído no rompéis para siempre con todos vuestros “charlatanes”, vengan de donde vinieren, lleven blusa o vista levita, echaos a vosotros mismos la culpa del desengaño que no dejaran de haceros sufrir, y del cual no solamente habréis sido víctimas, sino cómplices. Ibidem, p. 6.

<sup>1091</sup> LA LUCHA DE CLASES, 30-12-1897, p. 4.

<sup>1092</sup> Son procesos individuales de desplazamientos de ideas del núcleo a la periferia o viceversa. Son procesos complejos que admiten elaboraciones paradójicas que pueden admitir hasta la contradicción. Son tantos los factores que una idea nueva puede movilizar que podemos decir que la creatividad es la norma y la subjetividad el motor que mueve todo ello. La inmensidad de matices podría justificar hablar de un socialismo de mineros, un socialismo de impresores o incluso un socialismo de zapateros. Tampoco sabemos mucho acerca de como el socialismo pudo servir de estructura de integración del trabajador emigrante en unos núcleos mineros donde la comunidad vecinal o concejo se sintió muy debilitada ante el empuje agresivo del capitalismo industrial.

por lo tanto, el socialismo, en su segundo nivel un conjunto de enseñanzas y aprendizajes que van desde las agrupaciones emisoras a las masas obreras receptoras<sup>1093</sup>.

En este aprendizaje<sup>1094</sup> no bastará con escuchar sin más y en la enseñanza no será suficiente anunciar simplemente un mensaje autoritario alternativo sino que hay que reconocer que “las personas están ya ideologizadas y que no se les puede enseñar sólo cuán inadecuadas son sus ideologías, dado que sus ideologías son sus vidas y, hasta un punto importante, ellos mismos”<sup>1095</sup>. Por eso es importante observar quien lo hizo, para quien y dónde. En este sentido hay que admitir que se trata de una labor intelectual porque si bien el marxismo es un producto acabado desde su autor, su explicación requería destrezas que no todo el mundo poseía. Los tipógrafos, comentan Norberto Ibáñez y José Antonio Pérez<sup>1096</sup>, constituían en aquel momento un sector de trabajadores ilustrados y atentos a la entrada y difusión de nuevas ideas. En la fonda de la calle Tetuán donde en 1879 se establecen clandestinamente las bases del socialismo español, en Madrid, se encontraban entre otros dieciséis tipógrafos, dos diamantistas, un marmolista, un zapatero, tres médicos, un estudiante de medicina y un doctor en ciencias. En el primer comité de la Agrupación Socialista de Bilbao, el 11 de julio de 1886 estaba formado por el fundidor Facundo Perezagua, el zapatero José Solano y el tipógrafo Federico Ferreiros, entre otros. En 1890, año de la gran huelga minera en Vizcaya encontramos a Eduardo Varela, librero ambulante y el comerciante de telas y quincalla Facundo Alonso. Sería este socialismo de los oficios los propagandistas del socialismo en las zonas de salvaje proletarización. El mismo Facundo Perezagua lo recordaba así desde un artículo de El Liberal, de 1914: “Constituimos un grupo para emprender la propaganda socialista. Todos los domingos entregábamos, cada uno de nosotros cincuenta céntimos y el total de la recaudación lo invertíamos en folletos y periódicos que pudieran servirnos para propagar la idea del socialismo, y que distribuíamos entre los trabajadores. En el año 1886 empezó a publicarse “El socialista”, que adquiríamos repartiéndolo con profusión”<sup>1097</sup>. Todo ello apunta a que la idea socialista se maduró a nivel local en las agrupaciones formadas por gente de oficio especializada organizando “conferencias y reuniones, que girarían frecuentemente en torno a los artículos de El Socialista, la venta de ediciones abreviadas de las obras de Marx, Lafargue<sup>1098</sup> y Guesde”<sup>1099</sup>. Entre ellas

---

<sup>1093</sup> Rafael Ruzafa corrobora esta idea: “La habilidad de los líderes en el ámbito local fue el factor esencial para la extensión de las organizaciones socialistas, a falta de leyes inmutables que conduzcan a los trabajadores por el simple hecho de serlo a la consciencia y las organización de clase. RUZAFÁ, Rafael. Op. cit., p. 210.

<sup>1094</sup> Detrás de todo proceso de enseñanza o aprendizaje político hay más o menos cerca una comunidad ideológica.

<sup>1095</sup> SHARP, R. Op. cit., p. 107.

<sup>1096</sup> IBÁÑEZ, N; PEREZ, J. A. Op. cit., p. 20.

<sup>1097</sup> PEREZAGUA, F. “Perezagua se decide por el sindicalismo”. EL LIBERAL, 3 de diciembre de 1914, en IBÁÑEZ, N. y PEREZ, J. A. Op.cit., p. 28.

<sup>1098</sup> José María Jover Zamora comenta al respecto que excepto el krausismo, de procedencia alemana “lo europeo penetra siempre entre nosotros a través de su versión francesa: razones de vecindad, de idioma y de parentesco cultural lo imponen así” El autor menciona el influjo de Jules Guesde y del guesdismo sobre el PSOE: La fundación del PSOE “tiene lugar en el mismo año -1879- en que se funda en Marsella el Parti Ouvrier Français, con Guesde como figura principal y que “Le Socialiste” (fundado por

podemos mencionar “Colectivismo y revolución de “Jules Guesde, “La Autonomía y la jornada legar de Ocho horas”, por Paul Lafargue, “Pablo Iglesias en el Partido Socialista”, “El Capital”, por Carlos Marx, “Miseria de la filosofía, de Carlos Marx, también, “Meeting de controversia” (celebrado en Santander entre D. Antonio M. Coll y Puig, director de “La Voz Montañesa”, y el compañero Pablo Iglesias. Se trata de un amplio mundo comunicativo<sup>1100</sup> que va desde el meeting a la obra intelectual, del folleto a la biografía y retrato, del almanaque al libro literario<sup>1101</sup>, de la propaganda a la formación política y que va estar condicionado mediante la publicación periódica y la agrupación socialista local, al mismo tiempo que hay un alto grado de internacionalización. El objetivo de todo esto está muy claro, no es, ni más ni menos que el principio fundador de la razón crítica: Para tener opinión primero hay que saber lo que está pasando” y para saber lo que está pasando añadiría, hay que disponer de claves interpretativas. Es el socialismo un racionalismo crítico que tiene la razón social como parte fundadora, al igual que el republicanismo parte de la razón liberal. Aun así del socialismo al republicanismo parte una filosofía que podíamos denominar socialismo humanista, representado por Jaurès<sup>1102</sup>, o incluso por Fernando de los Ríos en España, y acaso, también Jaime Vera. Del mismo modo del republicanismo hacia el socialismo, hallamos en

---

Guesde) en París en 1885) precede en menos de un año a “El Socialista” español, que aparecerá inspirado en su humanismo francés “hasta en sus caracteres tipográficos”. “La lucha de clases”, de Bilbao y “La Aurora Social, de Gijón-Oviedo, surgirán en la década siguiente. Un caso excepcional fue el del escritor criminalista y político italiano Enrico Ferri, autor de “Socialismo y ciencia positiva”, que se anunciaba para la venta en La lucha de clases, dentro de la sección Libros y folletos. Enrico Ferri al principio fue diputado radical, y se adhirió al marxismo en 1893. Llegó a ser uno de los jefes más intransigentes del partido, dirigió “Avanti”, de 1900 a 1905, pero luego se afilió al fascismo. LAROUSSE. Sobre la estrecha relación entre el socialismo francés y español podemos leer en el primer número del año 1897 de La lucha de clases: “Los diputados socialistas franceses se muestran incansables en la difusión de nuestros redentores ideales. Últimamente nuestros correligionarios Jaurés, Millerand, Geraul, Richard y Guesde han dado conferencias en San Quintín, Troyes, Guisa y Turcooing respectivamente, habiendo acudido a todas ellas numerosa concurrencia”.

<sup>1099</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>1100</sup> Francisco Nuñez, miembro del comité sindical de la CNT relata al respecto: “Ahora, si la militancia se preocupa de instruir, de la formación ideológica de los trabajadores afiliados ya se cuidaba la prensa confederal. Lo que era la acción directa o el sindicalismo el trabajador ya se ocupaba de leerlo, de instruirse porque había libros. Había muchos libros que lo explican todo. Luego había la prensa confederal que en aquella época era muy amplia. En Barcelona solamente salían dos o tres periódicos. “Solidaridad Obrera” “CNT”, “Tierra y Libertad”, Juventudes Libertarias, tenía su ramo de prensa, que todo eso emancipaba o instruía a la gente. VILANOVA, M. Op. cit., p. 337.

<sup>1101</sup> Por ejemplo “Paz en la guerra” de Miguel de Unamuno se publicita así en La lucha de clases: “Paz en Guerra: Novela de 350 páginas, por Miguel de Unamuno. De venta en todas las librerías al precio de cuatro pesetas. Hemos recibido un ejemplar de esta obra, que recomendamos a nuestros lectores, absteniéndonos de todo juicio sobre ella por temor a que nuestros elogios pudieran parecer interesados”.

<sup>1102</sup> Jaurès veía en el socialismo una filosofía ética. Fue un marxista reformista opuesto a las tesis de la dictadura del proletariado. Pensaba que la misión del socialismo humanista era continuar la obra de la Revolución francesa y se oponía a la teoría de que los obreros no tienen patria, pues creía que los trabajadores franceses tenían como “patria” la cultura y las tradiciones revolucionarias de Francia. Defendía el arbitraje como medio de resolver los conflictos internacionales y era símbolo del pacifismo internacionalista de la clase obrera francesa. Jaurès representa el socialismo de cátedra francés, que en España no existe ya que el krausismo dirigió a la clase intelectual hacia el republicanismo, aunque hay excepciones como el caso de José Verdes Montenegro catedrático de filosofía en Madrid y miembro destacado del Partido Socialista Obrero Español, dirigió “El mundo obrero en Alicante, de 1901 a 1904 y fue autor de obras de gran calado intelectual como: “*Boceto de ética científica*”, 1905, “*Contra la guerra*” 1918, “*Apuntes de psicología científica*”, 1922. También el caso de Jaime Vera, director del departamento psiquiátrico del Hospital general de Madrid, uno de los fundadores del Partido Socialista en 1789 y autor del primer análisis marxista sobre la situación social en España: “Informe del partido obrero (español desde sus primeras manifestaciones hasta nuestros días) ante la Comisión de reformas sociales en 1885.

la época que estamos considerando, el republicanismo federal de honda raíz social. En las tres generaciones antifascistas estudiadas en esta tesis doctoral la lectura de la prensa, la escucha de la radio y el interés por la información política es una constante. Sin razón crítica no hay razón social, y por lo tanto, el antifascismo necesita circular por el mundo de la interpretación de la realidad.

Es, en cierta manera el raquítrico socialismo de cátedra en España, la causa de falta de debate prolongado en torno a asuntos que en Europa se estaban planteando como la participación o no de los socialistas en los gobiernos burgueses, la unidad de acción con los republicanos, el internacionalismo proletario<sup>1103</sup> o la fundamentación filosófica del socialismo.

Se siente el socialismo como ciencia, a la vez que admite la despreocupación de los hombres políticos y los sabios de los males sociales<sup>1104</sup>. Dice Lafargue: “Únicamente el socialismo es la ciencia que puede traer una solución a la terrible crisis ocasionada por la concentración capitalista”. Deducimos de ello que una ciencia debe ser dominada para aprender de sus enseñanzas, pero como el protagonista del cambio social es el trabajador, éste debe conocer el Socialismo y es en el tercer nivel de los tres mencionados a principio de este capítulo donde surge la conciencia para la acción. La asimilación de la ciencia socialista por los trabajadores se convierte en un saber interpretativo y dirigido a la acción<sup>1105</sup>. En este nivel hay menos creatividad que en los dos anteriores pero por su carácter práctico y compartido<sup>1106</sup>, va a configurar no sólo una ideología sino una imaginación social y una memoria de larga duración.

Cuando la comunidad ideológica sea disuelta por represión del fascismo, el socialismo va a permanecer en la conciencia individual sobre todo en los tres objetivos fundamentales establecidos en el programa, aprobado en 20 de julio de 1879<sup>1107</sup>: “Abolición de clases, o sea, emancipación completa de los trabajadores; transformación de la propiedad individual en propiedad social o de la

---

<sup>1103</sup> Tras la muerte de José Mesa la dimensión internacional del socialismo pierde fuerza aun participando como lo hacia en la II Internacional.

<sup>1104</sup> “El socialismo” artículo firmado por Pablo Lafargue en La lucha de clases nº 158, 26-10-1897, p. 1.

<sup>1105</sup> Pérez Ledesma ha notado que “la condición obrera de la totalidad de los dirigentes socialistas españoles de la primera etapa determinó la reducción de su actividad teórica a la difusión pedagógica y simplificada de un conjunto de principios que, en su opinión constituía la esencia del legado marxista, y que ellos mismos habían asimilado de forma simplificada, y en ocasiones adulterada, a partir de los textos de Jules Guesde y los principales “guesdistas franceses”. Cit. en JOVER ZAMORA. Op. cit., p. 359. Contribuyó a ello el trabajo de traducción, como la traducción al castellano del ideario marxista de Vandevuelde, por Tomás Meabe en 1904 y un extenso conjunto de artículos que facilitaban la transición del socialismo científico “savant” al pensamiento socialista popular.

<sup>1106</sup> Compartidos en la lucha obrera pero también en la Casa del Pueblo. “La Casa del Pueblo de Madrid, inaugurada el 28 de noviembre de 1908, se convirtió en modelo para todas las demás de España. En su momento de mayor auge disponía de una cooperativa de productos alimenticios, de un café y de una sala de reuniones y de un teatro con cuatro mil asientos, una biblioteca con más de ocho mil volúmenes, un equipo deportivo, una coral, un grupo de teatro, y una sociedad de ayuda mutua. La Casa del Pueblo era un mundo aparte que proporcionaba un espacio singular a las actividades de la clase trabajadora. Alimentaba y cuidaba a los trabajadores ejerciéndoles representaciones artísticas, clases para adultos, y acceso a la información y a las ideas a través de su biblioteca y de sus conferenciantes. Con la Casa del Pueblo, los socialistas lograron crear un espacio informal para los trabajadores en el que estos podían reunirse, comunicarse y aprender. HOLGUIN, S. Op. cit., p.39.

<sup>1107</sup> El acto fundacional del Partido Socialista Obrero Español tuvo lugar el 2 de mayo de 1879 en la clandestinidad.

sociedad entera y posesión del poder político por la clase trabajadora”<sup>1108</sup>. Estas metas serán reforzadas por el modelo soviético omnipresente desde fases anteriores; a finales de 1936 podía leerse en la lucha de clases: “tengamos siempre presente el ejemplo del gran pueblo ruso, que con el ejemplo del proletariado supo organizar su vida llevando a la prosperidad su nación. También nosotros, imitándoles, haremos de nuestra patria un emporio de riqueza, porque libres de prejuicios y arrinconadas leyes arcaicas de tiranía y privilegio, sólo habrá el firme propósito de elevar el nivel cultural de los habitantes del país y hallar el mayor bienestar para todos”<sup>1109</sup>. Sobre la importancia de un modelo urgente en la permanencia del socialismo proscrito profundizaremos en los capítulos de análisis de las tres generaciones antifascistas durante el franquismo.

La razón social socialista queda completada en el programa de 1879, en las reivindicaciones inmediatas del proletariado y que a juicio de Jover Zamora: “significa, en la vida política de la Restauración, la más resuelta y explícita declaración de los derechos de la persona humana, más allá de las libertades formales establecidas por la legislación liberal”.

“Libertades políticas. Derecho de coalición o legalidad de las huelgas. Reducción de las horas de trabajo. Prohibición del trabajo de los niños menores de nueve años, y de todo trabajo poco higiénico o contrario a las buenas costumbres para las mujeres. Leyes protectoras de la vida y de la salud de los trabajadores, y creación de comisiones de vigilancia elegidas por los obreros que visitarán las habitaciones en que estos viven, las minas, las fábricas y los talleres. Protección a las cajas de socorros mutuos y pensiones a inválidos del trabajo (...)”. En la refundación del PSOE en Barcelona en 1888 nueve días después de clausurarse en Barcelona el Congreso constitutivo de la UGT el programa del partido se perfila y enriquece<sup>1110</sup>: “(...) en suma el ideal del Partido Socialista Obrero es la completa emancipación de la clase trabajadora; es decir, la abolición de todas las clases sociales y su conversión en una sola de trabajadores dueños del fruto de su trabajo, libres, iguales, honrados e inteligentes”<sup>1111</sup>.

¿La razón social socialista es republicana? La autoimagen que tiene el socialismo es más proclive a la república que a la monarquía: “El socialismo brota del desarrollo industrial; éste se verifica lo mismo dentro de la Monarquía como bajo la República, y el Socialismo tiene más o menos empuje en unas u otras naciones, según el grado a que cada una ha llegado en el movimiento de la

---

<sup>1108</sup> Cit. en JOVER ZAMORA. Op. cit., p.356.

<sup>1109</sup> V. D. “El futuro nos pertenece”, La lucha de clases, 27 de noviembre de 1936, p. 1.

<sup>1110</sup> “La Federación Obrera de Bilbao fue partidaria de la integración de las secciones de la UGT dentro del PSOE en el IV Congreso de 1894 en Madrid. Esta propuesta no carecía de lógica ante la preponderancia de los dirigentes socialistas en el sindicato, la proximidad de ambas organizaciones y el propio contexto vizcaino, en donde el partido había asumido en las poblaciones mineras el papel de las sociedades de resistencia”. IBAÑEZ, N; PEREZ, J. A. Op. cit., p. 32.

<sup>1111</sup> *Ibidem*, p. 357. Jover Zamora emite el siguiente juicio de valor: “A nuestro juicio vale la pena subrayar esta apelación humana y esta afirmación moral, hechas desde la perspectiva de un humanismo no individualista, por cuanto expresan un talante político tan arraigado en el sentir de las clases populares como insólito en el marco político oficial de la Restauración”.

producción<sup>1112</sup>. Es, pues, ajeno el socialismo a las formas de gobierno, sin que esto quiera decir que no deseemos mejor la República que la Monarquía<sup>1113</sup>. Este posicionamiento a favor de la República no significa ninguna dependencia del republicanismo político: “En lo que nos une a librepensadores, masones, espiritistas y republicanos convergerán nuestros ataques y nuestras propagandas, sin necesidad de pactos ni de componendas. Cada cual que siga su camino en la difusión de sus principios. Nosotros seguiremos impertérritos en nuestra tarea aunque tengamos que combatir a masones, espiritistas y librepensadores, que a lo mejor explotan a la Humanidad tan desenfrenadamente como los católicos y los monárquicos. Lo que hace falta en estas cosas es luz, luz, no barullos y confusiones”<sup>1114</sup>.

El socialismo durante la dictadura sin dirección política directa en el interior se va a reconfigurar en un corpus de saber social muy esquemático, pero efectivo a la hora de interpretar la cuestión social. Se fosiliza el pensamiento más urgente, y en el proceso se perderán matices.

La propiedad individual como eje de todos los males es una idea central del socialismo que se va a mantener hasta los años de la Transición. Otra idea arraigada va a ser el valor dado a la huelga como mecanismo de presión, fruto de una tradición de lucha obrera asentada tras el movimiento huelguístico vizcaino que va de la huelga de 1890 hasta 1910-1911, denominada la “guerra sin cuartel”<sup>1115</sup>. La memoria del Primero de Mayo<sup>1116</sup> y las tentativas de celebración durante el franquismo va a ser otra característica del socialismo.

---

<sup>1112</sup> El materialismo histórico convierte el marxismo en economicista, poniendo en la propiedad de los medios de producción y en las relaciones de producción todo el sentido de análisis.

<sup>1113</sup> “Los puntos sobre las íes”. La lucha de clases, 28 de agosto de 1897, p. 1. Jean Jaurès defenderá como diputado un programa netamente socialista pero republicano siempre: “Si hay algo cierto, es que nuestro partido y la clase obrera no pueden llegar al poder sino bajo la forma de la República democrática”. Op. Cit., p. 12, e incluso, recogiendo la idea de Engels afirma: “La República es según Engels, la forma política del socialismo: lo anuncia, lo prepara y hasta lo contiene en cierto modo, puesto que solo ella puede conducirnos a él por una evolución legal, sin ruptura de continuidad”. Op. Cit., p. 13. La pugna por el número de votos entre republicanos y socialistas pudo servir para oscurecer la cuestión, pero a partir de 1914 y la nueva fase posperezaguista el socialismo prietista se va a dirigir a la defensa de las libertades, de la democracia, de la colaboración con los partidos burgueses y el trabajo en materia de derechos. Pedro Barroso Barés mencionando al historiador Francisco Márquez Hidalgo concluye: “(...) el prietismo ... acabó imponiéndose a las posturas más obreristas de Largo Caballero y a la intelectualidad marxista de Julián Besteiro. DE LA GRANJA. Op. cit., p. 107. Cabet escribía en el prólogo de Viaje a Icaria: “Al suponer que la organización política de Icaria es la República, debe entenderse que adoptamos la palabra República en su más alto sentido (“Respublica la cosa pública”); en el sentido que le dieron Platón, Bodin y Rousseau, los cuales dieron el nombre de República a todo Estado co Sociedad gobernada o administrada para el “interés público”, sea cual sea la forma de su gobierno simple o múltiple, hereditario lectivo. Una Monarquía realmente representativa, democrática, popular, puede ser mil veces preferible a una República aristocrática y tan posible es la Comunidad con una Monarquía constitucional como con un presidente republicano”. CABET, E. Op. cit., p. 33.

<sup>1114</sup> *Ibidem*, p. 1.

<sup>1115</sup> Término empleado por Ignacio Olábarri, cit. en IBAÑEZ, N. Op. cit., p. 53.

<sup>1116</sup> La celebración del Primero de Mayo de 1890 en Bilbao tuvo dos características que causaron temor entre patronos y autoridades: la gran concentración de obreros (4.000 obreros en La Arboleda) y la confirmación de un liderazgo, el de Facundo Perezagua que puso rostro y voz a la protesta. En el mes de agosto de 1890 se realizó en Bilbao el II Congreso del PSOE, donde se decide celebrar anualmente en el primero de mayo una manifestación que reclamara de los poderes públicos la legislación protectora laboral, tal como se acordara en el Congreso de París, de 1889. En Vizcaya la convocatoria del Primero de mayo de 1890 se trasladó al domingo día 4.

La propiedad supone para los socialistas un eje central de su razón crítica. La fuente del problema que crea la propiedad privada de los medios de producción no es otro que el despojo al que somete a la inmensa mayoría de la sociedad<sup>1117</sup>. “Tiene derecho a ella el hombre, pero no cada hombre”<sup>1118</sup> y ahí radica la cuestión. El liberalismo no cree pueda negársele al individuo el derecho a la propiedad de los medios de subsistencia, y en este sentido el socialismo tampoco, sino es motivo de explotación: “El comunismo no priva a nadie de poder adquirir bienes y servicios; lo único que no admite es que, por estos medios, alguien se apodere del trabajo ajeno”. “Lo que hace falta -se dice en la Lucha de Clases- es que se perfeccione la sociedad y ésta no se perfeccionará lo que cabe mientras persista la propiedad privada de los medios de producción”. Desde las zonas fuertemente proletarizadas este pensamiento era la base de toda la revolución social. La conciencia de pertenencia a la clase explotada no dejaba otra posibilidad, pero había otros puntos de vista porque a pesar de que el ritmo de proletarización del trabajo fue bestial perduraron zonas y sectores productivos donde otros modelos de producción y de trabajo fueron considerados. Mirabeau, nos dice, Jaurès “creía que (los hombres de la Revolución) la supresión de los monopolios reales y de los privilegios corporativos suscitaría en el mundo nuevo una legión de pequeños productores, de artesanos independientes”<sup>1119</sup>. Al igual que Mirabeau, Proudhon imaginaba una sociedad en que cada granjero tuviera derecho a usar la tierra que podía cultivar y cada artesano contara con el taller y las herramientas necesarias para ganarse el sustento<sup>1120</sup>. Pero Proudhon no sólo imaginó la propiedad en otras manos sino que propuso alterar su propia esencia, por ejemplo cuando propuso en la Asamblea Nacional que se abolieran las rentas, “con lo cual la propiedad quedaría reducida a una simple posesión”<sup>1121</sup>. Frente a esto el capitalismo en ascenso sustentado en el derecho a la propiedad liberal, ya defendida con anterioridad no solamente por el orden vigente en el Antiguo Régimen sino también por las doctrinas económicas representadas por la fisiocracia<sup>1122</sup> y el liberalismo económico. Lo que está fuera de toda duda es que la propiedad es un problema que exige solución, y estas propuestas de solución a partir de la Revolución francesa va a tener un nivel de crítica a la propiedad, representada por Fourier, Saint-Simon, Owen, Cabet, Babeuf ...una obra de organización representada por Proudhon, Pi i Margall y una obra de transformación a partir de Marx, Engels, Bakurín, Jaurès, Guesde ...

<sup>1117</sup> MARX, K. Op. cit., p. 45.

<sup>1118</sup> “Fórmulas y sutilezas”. La lucha de clases, 8 de enero de 1897, nº 119.

<sup>1119</sup> JAURÈS, J. Op. cit., p. 89.

<sup>1120</sup> WOODCOCK, George. Prólogo PROUDHON, P. J. *¿Qué es la propiedad?*. Buenos Aires, Libros de Anarres, 2005, p. 8

<sup>1121</sup> *Ibíd.*, p. 11.

<sup>1122</sup> Los propietarios son, dentro del concepto fisiocrático del orden natural que imaginaron, “hombres privilegiados que forman una clase aparte de todos los demás hombres; son propietarios de acuerdo con el orden natural, y por lo mismo su derecho a la propiedad es intocable y sagrado. LAROUSSE, p. 3.992.



Jean Jaurès adopta el camino de la reforma, frente al revolucionario de Guesde. Pretende introducir formas nuevas de propiedad por vía reformista, para él “las reformas no son solamente a mis ojos calmantes; son y deben ser preparaciones”. Optar por el reformismo significaba utilizar el Parlamento: “Ha llegado, en efecto, la hora en que el problema de la propiedad puede y debe ser llevado al Parlamento, no por simples declaraciones teóricas, sino por vastos proyectos precisos y prácticos, en que la socialización necesaria y rápida de una parte de la propiedad capitalista, industrial agrícola tome una forma jurídica y económica definida”.

La posesión de la tierra generalizada supondría la parcelación extrema y el socialismo no ve en ella progreso: “Es muy frecuente oír entonar himnos a la vida del pequeño propietario rural que trabaja sus propias tierras y considerar tal estado como el más perfecto económicamente, y preconizar a que se favorezca por todos los medios un reparto cada vez mayor de la propiedad, hasta llegar a que sea propietario todo labrador. Y esto que seduce a primera vista, pareciendo una hermosa solución del problema, sería la causa del estancamiento del progreso humano, por una parte, y es, por otra, una solución reñida con el proceso económico actual. Si una vez dividida y subdividida la tierra, hasta punto tal que todo cultivador fuera dueño del suelo que cultivara, se produjera un movimiento de asociación que diese por resultante que cultivaran una vasta extensión sus dueños, todos en comandita, el progreso agrícola ganaría seguramente”.

Adam Smith declara abiertamente que el factor preponderante en el progreso natural de las naciones hacia la opulencia es la propiedad, al mismo tiempo que es fuente de desigualdad: “Cuando hay grandes propiedades hay grandes desigualdades. Por cada hombre muy rico debe haber al menos quinientos pobres, y la opulencia de unos pocos supone la indigencia de muchos”<sup>1123</sup>.

Para Adam Smith el Gobierno Civil está para defender la propiedad. Sin embargo Proudhon no cree que la propiedad sea un derecho absoluto como la libertad, la igualdad y la seguridad personal: “(...) si estamos asociados para la libertad, la igualdad y la seguridad, no lo estamos para la propiedad. Luego si la propiedad es un derecho “natural”, este derecho natural no es social, sino antisocial. Propiedad y sociedad son conceptos que se rechazan recíprocamente”<sup>1124</sup>. Ello venía a contravenir un consenso en torno a la propiedad como derecho inalienable desde tiempo atrás. Locke explica así el derecho de propiedad: “Cualquier cosa que el hombre saca del estado en que la naturaleza la produjo y la dejó, y la modifica con su labor y añade a ella algo que es de sí mismo, es, por consiguiente, propiedad suya (...). Porque este trabajo, al ser indudablemente propiedad del trabajador, da como resultado el que ningún hombre, excepto él, tenga derecho a lo que ha sido añadido a la cosa en cuestión, al menos cuando queden todavía suficientes bienes comunes para los

---

<sup>1123</sup> SMITH, Adam. Una investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones. Madrid, Tecnos, 2009, pp. 599-600.

<sup>1124</sup> PROUDHON, P. J. Op. cit., p. 51.

demás. Hasta aquí la vinculación que hace Locke entre trabajo y propiedad puede valer para justificar la propiedad del campesino que labra su tierra y podría inferirse cierto derecho de propiedad al labrador que trabaja tierra ajena. Los límites de pensamiento lockiano al respecto son claros: “Todo lo que uno pueda usar para ventaja de su vida antes de que se eche a perder será aquello de lo que le esté permitido apropiarse mediante su trabajo. Más todo aquello que excede lo utilizable será de otros”<sup>1125</sup>.

El Primero de Mayo de 1890 inauguró una nueva etapa en los movimientos sociales que ya no son insurreccionales, pronunciamientos, machinadas o levantamientos populares sino que están insertados ya en la sociedad de masas.

Ortega y Gasset<sup>1126</sup> interpretó la masa en rebeldía como una pérdida de individualidad y capacidad personal de conocimiento provocado por el politicismo integral que anulaba “la variedad de situaciones”, que Humboldt había considerado necesario “para que lo humano se enriquezca, se consolide y se perfecciona”. Ortega lo expresa así: “La masa en rebeldía (...) no puede tener dentro más que política, una política exorbitada, frenética, fuera de sí, puesto que pretende suplantar al conocimiento, a la religión, a la “sagesse”, en fin a las únicas cosas que por su sustancia son aptas para ocupar el centro de la mente humana. La política vacía al hombre de soledad e intimidad, y por eso es la predicación del politicismo integral una de las técnicas que se usan para socializarlo”. En el modelo orteguiano la masa no es sinónimo de aglomeración. En este sentido la define como hecho psicológico. Masa sería “todo lo que no se valora a sí mismo -en bien o en mal- por razones especiales, sino que se siente “como todo el mundo”, y, sin embargo, no se angustia, se siente a salvo al sentirse idéntico a los demás”. No vamos a discutir la definición sino la oportunidad de aplicarla al socialismo. Ortega había incluido en tal definición al sindicalismo y al fascismo: “Bajo las especies de sindicalismo y fascismo<sup>1127</sup> aparece por primera vez en Europa un tipo de hombre que no quiere dar razones ni quiere tener razón, sino que, sencillamente, se muestra resuelto a imponer sus opiniones. He aquí lo nuevo: el derecho a no tener razón, la razón de la sin razón, acabar con las discusiones, acción directa”. Según este análisis el sindicalismo, y por extensión el socialismo no obedecería a la razón crítica, y por consiguiente anularía la razón social socialista. La

---

<sup>1125</sup> *Ibidem*, p. 37.

<sup>1126</sup> ORTEGA Y GASSET, José. *La rebelión de las masas*.

<sup>1127</sup> El fascismo se recrea en el partido como “Gemeinschaft”, una comunidad, una sociedad, una Orden, lo que identifica su totalitarismo. El sindicalismo tiene un carácter, en sus inicios, más comunitario que de “Bund”. Duverger especifica que “comprometerse en una Orden presenta a menudo (...) un carácter de sacrificio, de renunciamento. El “Bund” se caracteriza por la “intensidad, profundidad y la extensión de la comunión y el sentido de su trascendencia, experimentado por sus miembros. DUVERGER, M. Op. cit., p. 156. Nosotros por nuestra parte, consideramos que la vía de reclutamiento de los miembros difiere del socialismo al fascismo, mientras el primero es una construcción racionalista, muy exigente en su análisis, el segundo es más vitalista e irracional, con la exaltación de la juventud, la estructura estética de las reuniones, insistencia en aspectos místicos y emocionales, voluntarismo, evaluación positiva de la violencia y la guerra, militarización de las relaciones políticas, caudillismo autoritario, etc.

masa sindical, sería, en conclusión inerte, estática, vulgar, que expande libremente sus deseos, y no le preocupa más que su bienestar. Ortega llega a decir que “quien quiera tener ideas necesita antes disponerse a querer la verdad y aceptar las reglas del juego que ella imponga”<sup>1128</sup>. En ello, sin decirlo, aflora la cuestión del totalitarismo. Maurice Duverger<sup>1129</sup> diferencia partidos totalitarios y partidos especializados: “El partido totalitario constituye el motivo esencial de la vida”<sup>1130</sup> de sus miembros, la creencia fundamental que orienta toda su actividad, su trama intelectual y moral, su modo de pensar, su filosofía, su fe”. También comenta el autor que se presenta como un sistema completo y coherente de explicación del mundo. Los partidos especializados, siempre siguiendo a Duverger, son heterogéneos y cada miembro del partido conserva una gran libertad de espíritu. Decidir si el socialismo primero, es totalitario según esta categoría creada por Maurice Duverger, significaría descuidar otros aspectos como es la elaboración de la doctrina socialista en el tercer nivel mencionado.

Quizá en la acción directa pueda notarse superficialmente identidad total del individuo con el grupo, pero habría que especificar que la masa de obreros-as en huelga es un grupo elevado de personas movilizado por unas ideas del pasado, una interpretación del presente y con unos objetivos para el futuro. No se trata de la masa acrílica que aplasta a la minoría creadora que lo perturba”<sup>1131</sup> de Ortega, ni hay motivos para considerar, como dice, Duverger, el paso de la idea racional al mito, por el contrario el socialismo es una idea<sup>1132</sup> antes que una creencia. Una idea es darse cuenta de algo, exige reflexión, se trata de un acto libre, producto del ejercicio de la libre voluntad. Ortega y Gasset lo expresa de forma clara y rotunda: “(...) el acto personal no es algo que se me impone desde fuera, o que se introduce en mi vida sin mi consentimiento, sino, bien al contrario, algo elegido, decidido y realizado por mí libremente”<sup>1133</sup>. Esta autodeterminación individual se complementa con un estilo de liderazgo severo pero no autoritario personal. Se puede hablar de gran influencia de Pablo Iglesias o de Facundo Perezagua en Vizcaya pero nunca de caudillismo. La civilización socialista es un movimiento de masas, moderno y combativo pero enraizado en la cultura del debate en sus agrupaciones y Casas del Pueblo. En ellas se realizaron los aprendizajes

---

<sup>1128</sup> Esta consideración sería más aplicable al partido único que al sindicalismo español de la época que estamos analizando.

<sup>1129</sup> DUVERGER, Maurice. Op. cit., p. 149.

<sup>1130</sup> Para Duverger desde su origen los partidos socialistas han tomado en efecto, el carácter de partidos comunitarios, descansando en una clase social, y lo han proclamado muy alto, afirmando su generalidad.

<sup>1131</sup> Ortega afirma en *La rebelión de las masas* que “El hombre-masa cree, en efecto, que él es el Estado y tenderá a aplastar toda minoría creadora que lo perturbe en política, en ideas, en industria.

<sup>1132</sup> Para Jover Zamora manifiesta que “en esta primera etapa del socialismo español, faltó un previo análisis de la efectiva realidad española que de haber sido llevado a cabo hubiera obligado a una atención más sostenida al problema campesino, así como a una ponderación más realista de la función que pudiera corresponder a las clases medias en la transición a la nueva sociedad. JOVER ZAMORA. Op. cit., p. 360.

<sup>1133</sup> FERREIRO LAVEDAN, María Isabel. “La teoría social de Ortega y Gasset: los usos”. Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, p. 62

específicos<sup>1134</sup> que hicieron posible la participación exitosa en esa vida social, es decir, se interioriza la estructura social y la cosmovisión socialista a partir de la socialización secundaria. En el seno de las interacciones con los miembros del partido y sindicato, en el proceso de comprensión de las ideas y acciones de los otros se va formando la identidad política del individuo. Es un proceso de aprendizaje de lo social en lo social desde la razón<sup>1135</sup>, no la adhesión ciega a un credo laico.

A veces, por la férrea disciplina de los socialistas y el nivel de solidaridad y combatividad demostradas se habla de religión laica, credo socialista, doctrina catecismo..., pero la diferencia, como hemos indicado anteriormente radica en la base desde la que se actúa, la plena libertad de conciencia o la sumisión a un programa vía coercitiva, es decir, bajo presión, obligatoriedad, amenaza o lavado de cerebro<sup>1136</sup>. El papel que jugó el socialismo en la construcción de la identidad obrera, parafraseando a Ovejero Bernal<sup>1137</sup>, se trató de un proceso de interacción en que los socialistas produjeron marcos cognitivos comunes que les capacitaron para evaluar su ambiente, al mismo tiempo que les permitió “llegar a sí mismos en un más o menos sentido de “nosotros”. Y un “nosotros” capaz de imaginar<sup>1138</sup>. Para Ortega “un pueblo es capaz de Estado en la medida que sepa imaginar. El Estado, para el autor, no es consanguinidad, ni unidad lingüística, ni unidad territorial, ni contigüidad de habitación. No es nada material, inerte, dado y limitado. Es un puro dinamismo, la voluntad de hacer algo en común<sup>1139</sup>. Es la imaginación, para Ortega y Gasset, la que sostiene el futuro común, y en esto, en parte, está de acuerdo el socialismo. “No es la comunidad anterior, pretérita, tradicional e inmemorial, en suma fatal e irreformable, la que proporciona título para la convivencia política, sino la comunidad futura en el efectivo hacer”. En *La Lucha de clases*<sup>1140</sup> a

---

<sup>1134</sup> El producto de ese aprendizaje lo llamamos saber, conocimiento que tenemos de los hechos, que nos interesan. Entre nuestro saber y nuestros recuerdos hay una continuidad, y nuestro saber acaba por configurar nuestros recuerdos. OVEJERO BERNAL. Op. cit., p. 207. John Stuart Mill apunta sobre el valor de la razón y el pensamiento de los instruidos y su influencia en el hombre medio: “Lon que piensan los hombres determina la forma en que actúan, y aunque los argumentos y las convicciones del hombre medio se fundan en mayor medida en su posición personal que en su razón, no es pequeño el poder que ejercen sobre él los argumentos y las convicciones de quienes ocupan una posición personal diferente, y por la autoridad uniforme de los instruidos”. NEGRO, D. Op. cit., p. XXII.

<sup>1135</sup> Los propios socialistas se quejan de la falta de ideas que hay alrededor de los partidos burgueses: “Y es que hoy no se lucha por las ideas. A medida que el régimen va haciéndose más burgués, cada vez desaparecen la luchas políticas dando lugar a las de negocio”. *La Lucha de clases*, 4 de septiembre de 1887. “Decadencia y abyección” nº 153, p. 1.

<sup>1136</sup> Ovejero Bernal nos ofrece un matiz muy interesante de esta cuestión. “(...) las técnicas de lavado de cerebro utilizadas en algunos países se basaban justamente en la destrucción de la identidad de la víctima. Así, Stalin consiguió, en sus tristemente famosas purgas, que hombres altivos y valientes se convirtieran en cobardes rastreros al privarles de cualquier posibilidad de identificación con el partido con el que habían compartido tantas cosas durante tantos años. Con ello, quedaba destruida literalmente su propia identidad personal, que ellos extraían de su identificación con el partido y su unión, a través de ello, con las masas rusas”. OVEJERO. Op. cit., p. 183.

<sup>1137</sup> OVEJERO BERNAL. Op. cit., p. 183, basado en palabras de Melucci, 1989. “Nomads of the present: Social movement and individual needs in contemporary society. Londres, Hotchinson Radins, 1989.

<sup>1138</sup> Para el profesor J. M. Bermudo la imaginación constituye lo específico del hombre, pues si éste es algo más que pura naturaleza o con más precisión, de naturaleza no del todo natural, paradójica, insatisfecha de sí, en constante pretensión de negarse a sí misma, de superarse”. BERMUDO. Op. cit., p. 16.

<sup>1139</sup> ORTEGA Y GASSET. Op. cit., p. 176.

<sup>1140</sup> “Los puntos sobre las íes”. *La lucha de clases*, 28-8-1897, p. 2.

finales del siglo XIX se podía leer: “Los trabajadores han comprendido perfectamente sus intereses y han aceptado con entusiasmo las doctrinas socialistas, que sin sobresaltos y violencias, les lleva a mejorar hoy su situación y mañana a su completo triunfo”.

El “nosotros” socialista<sup>1141</sup> se diferencia de los anarquistas y son aquellos los que inciden en ello. “Allá por los años 90 y 91 tuvimos por aquí algunos anarquistas, bastantes, que se introdujeron en las organizaciones socialistas con el fin de desbaratarlas (...) Crearon grupos en Bilbao, Sestao, Baracaldo y la zona minera, aunque de escasísima importancia. Dieron “meetings”, conferencias y veladas, que siempre fueron contrarrestadas por la propaganda socialista. Aquí estuvieron los hombres de más prestigio del anarquismo español, Ernesto Álvarez, Estévez y el italiano Malatesta, que dieron reuniones de propaganda en Bilbao y en las zonas fabril y minera y con los que celebraron públicas controversias los socialistas Varela, Luciano Carretero y otros. El obrero tonelero Vicente García, publicó en San Sebastián “El Combate”, anárquico-comunista, sufriendo el primer número por inmoral una denuncia, que le valió a su director estar unos meses en la cárcel. El año 91 el mismo Vicente García sacó en Bilbao “El Combate”, con el mismo lema anarquista. A la sazón se publicaba también “La Lucha de clases” y era de ver la fruición con que la “Unión Vasco-Navarra” copiaba los insultos y calumnias que los anarquistas dirigían a los socialistas desde las columnas de “El Combate”. El periódico murió enseguida, los grupos anarquistas fueron deshaciéndose como azucarillos en el agua y hoy apenas si quedan por ahí media docena de anarquistas sueltos que tienen miedo, y con razón, de decir que lo son en alta voz”<sup>1142</sup>.

El socialismo marxista define su identidad conforme a grupos aledaños que de alguna manera les preocupa la cuestión social: republicanism<sup>1143</sup>, anarquismo y socialismo católico. Respecto a este último, sentencia: “Mil novecientos años de catolicismo no han impedido que la lucha social surgiera. ¿A quién puede ocurrírsele que se halle en el catolicismo la solución de la lucha social?”<sup>1144</sup>

La identidad socialista centralizada en torno al marxismo fundador también admite matices entre un socialismo de cátedra<sup>1145</sup>, que en el caso de Fernando de los Ríos, Elías Díaz llama socialismo

---

<sup>1141</sup> El nosotros cuenta con una autoestima sólida ya en 1897, aunque la huelga de 1890 reforzó mucho la autoestima del grupo: “Aquí, en el Partido Socialista, es donde hay vida y nervio, porque es donde se lucha por los grandes ideales que conmueven a la Humanidad en busca del progreso, de la verdad y de la justicia. Fuera de nosotros no está más que la muerte, la decadencia y la abyección. “Decadencia y abyección”. La lucha de clases, 4-9-1897, p. 1.

<sup>1142</sup> “El anarquismo en Vizcaya”. La lucha de clases nº 152, 28-8-1897, Bilbao, IV año, p. 2.

<sup>1143</sup> En 1908 un cambio de táctica desemboca en la “conjunción republicano-socialista.

<sup>1144</sup> “El socialismo católico”. La lucha de clases nº 153, 4-9-1897, Bilbao, p. 1.

<sup>1145</sup> No faltaron en el PSOE intelectuales de valía como el médico Jaime Vera, autor del “Informe del partido obrero ante la Comisión de reformas sociales, o como José Verdes Montenegro que dirigió en Alicante la revista “El mundo obrero”, de 1901 a 1904 y autor de “Boceto de ética científica” en 1905, “Contra la guerra” en 1918 y “Apuntes de psicología científica”, 1922. Además no faltó la colaboración de intelectuales de diversas orientaciones ideológicas en periódicos y revistas socialistas como Joaquín Costa, Altamira, Posada o Miguel de Unamuno.

Rafael Altamira y Crevea fiel historiador y jurista, nacido en Alicante en 1866. Fue profesor de la Institución, formó parte del Tribunal internacional de justicia de la Haya. La guerra civil española le obligó a pasar a Francia y en 1944 se trasladó a México. Es autor de Historia de España y de la Civilización española” (1900-1911) e “Historia del Derecho español” (1903).

humanista, el socialismo liberal de Indalecio Prieto, el socialismo de oficios que bien podría representar un humanismo no individualista, en calificación de Jover Zamora, y un socialismo sindicalista, laborista y lucha clasista, representado por Facundo Perezagua primero y Largo Caballero después<sup>1146</sup>.

El pensamiento que fundó la razón social es un amplio mundo que incluye el socialismo utópico, el socialismo libertario, el marxismo, el republicanismo democrático y otros pensamientos que giraron en torno a la razón social como el radicalismo democrático de Mill<sup>1147</sup>, el utilitarismo de Bentham, el positivismo de Comte, el liberalismo democrático de Tocqueville... De todo este inmenso cosmos surgirán ideas de futuro, sobre la huelga, sobre lo que es la sociedad, concepto del hombre y la mujer, de la labor de la escuela, sobre la igualdad, la libertad, la solidaridad, la idea de lucha obrera y todo el pensamiento sobre el rico, el patrón, el capataz, el esquirol, las reflexiones sobre Dios, los curas, los sacramentos..., es decir la cosmovisión que la razón social<sup>1148</sup> va a alimentar, frente al falangismo, el nacionalcatolicismo y el tradicionalismo requeté. Es la razón social erosionada, desdirigida, sin ninguna complementariedad institucional. Pero antes de pasar a su análisis completemos el capítulo cuarto.

La huelga, o mejor el movimiento huelguístico que va de 1890 a 1910<sup>1149</sup> no solamente supuso para el socialismo una serie de conquistas sociales sino, como bien expresan los historiadores Montserrat Cabrera Castillo y Mario Camarena Ocampo refiriéndose a la huelga de 1939 en el barrio de La Fama Montañesa<sup>1150</sup>, y ubicada en Tlalpan, al sur de D.F. de México: “La huelga es el acontecimiento sobre el que la memoria colectiva de las diferentes generaciones construyeron una serie de relatos y mitos que van desde la reconstrucción de la dinámica del acontecimiento y los logros obtenidos, hasta la traslación del mismo de un contexto a otro”.

---

<sup>1146</sup> Aclarando la diversidad de tendencias socialistas se puede leer en *La Lucha de clases* a principios de 1897: “(...) queriendo sacar punta a ciertas divergencias que existen entre los diputados y agrupaciones socialistas, como si esto no fuera una prueba de robustez, de la vida intentísima del socialismo, que se ramifica de puro vigor. Educados en los viejos partidos políticos, de vida entera de concreción estéril, de estrecho doctrinarismo dogmático, no conciben un organismo libre, de amplitud suficiente para que quepan las múltiples tendencias que se unen en un tronco común”. “Revistilla” *La lucha de clases*, 9 de enero de 1897, p. 2.

<sup>1147</sup> John Stuart Mill es autor de un escrito inconcluso titulado “Capítulos sobre el socialismo”, un comentario acerca de las ideas socialistas anteriores a 1848, publicado por su hijastra Helan Taylor tras la muerte de Mill, en 1871. El hilo conductor del pensamiento de Mill al respecto es la creencia determinista, fundamental del socialismo, en que el curso inevitable de la historia aboca a una sociedad artificiosa, es decir, socialista. NEGRO, D. Op. cit., p. XVIII.

Dalmacio Negro era en 1985, fecha de la publicación en Tecnos de la obra de J. S. Mill “Del Gobierno representativo” catedrático de Historia de las Ideas y Formas Políticas de la Universidad Complutense, ha publicado numerosos artículos sobre Filosofía Política y pensamiento político. Editor de escritos de Hegel, Goethe, Ranke, Stuart Mill, Hume, Hobbes, Comte, Guizot, etc. Es autor del libro “Liberalismo y socialismo. La encrucijada intelectual de Stuart Mill” (1975).

<sup>1148</sup> Lenin, abril de 1917. HILL, Christopher. *La revolución rusa*. Barcelona, Ariel, 1981, p.99.

<sup>1149</sup> Son destacables las gigantescas huelgas mineras de 1890, 1892, 1903, 1906 y 1910, alguna de las cuales se convirtieron en huelgas generales en la zona. Además de estas cinco huelgas hubo alrededor de 51 huelgas entre 1899 y 1903, en Vizcaya. CASTELLES, Luis. “El proceso de modernización y su repercusión en la clase obrera. El caso guipuzcoano, 1890-1915. Tokiko historiaz ikerketak. Eusko Ikaskuntza, 1987, p. 205.

<sup>1150</sup> CABRERA CASTILLO. Montserrat; CAMARENA OCAMPO, Mario. “La memoria de dos generaciones: La huelga de 1939 en el barrio La Fama”, *Rev. Voces recobradas*, nº 31 diciembre 2011, Buenos Aires (Argentina) pp. 34-47.

Se construye así, algo que podemos denominar pensamiento huelguístico, dotado del prestigio del éxito de las huelgas socialistas de la “etapa militante” y que, a pesar de la apuesta de Pablo Iglesias por la actividad política, se va a convertir en el arma de lucha obrera principal. Sin embargo Pi i Maragall expresa en 1873 en un discurso en las Cortes: “Ninguno de vosotros ignora lo que pasa hoy en Europa; entre jornaleros y capitalistas hay una lucha que se verifica de diversas maneras, pero que se revela principalmente por las huelgas, medio esencialmente perturbador que trae consigo grandes alarmas; medio que no hace más que complicar el problema, puesto que dificultando la producción disminuye la riqueza y se resuelve en contra de los mismos que lo emplean. ¿No hemos de poder convertir esta lucha en otra más legal y pacífica? Sustituycamos a las huelgas por los jurados mixtos, compuestos de obreros y fabricantes, para resolver todos los problemas relativos a las condiciones de trabajo (...)”<sup>1151</sup>.

El huelguismo es en Bizkaia<sup>1152</sup> y en Asturias una auténtica categoría social y política, que se muestra, incluso, con autonomía del pensamiento obrero socialista<sup>1153</sup>. La argumentación es compleja. Para Ortega y Gasset una sociedad no se constituye por acuerdo de las voluntades, mientras que para Duverger La sociedad (Gesellschaft) forma una agrupación social voluntaria, fundada en el contrato y la adhesión de sus miembros. El movimiento huelguístico es, en la práctica un estado provisional que gobierna el desarrollo de la huelga<sup>1154</sup>, dotado de un liderazgo y una población atenta a la acción y a la reacción, pero sin consistencia institucional<sup>1155</sup>, lo que no significa desorden en la acción<sup>1156</sup>, lo que le diferencia de las machinadas de corte antiguo. Como muy bien explica el historiador Joseba Agirreazkuenaga los machinos reivindicaban igualdad y por ello con frecuencia atacaban las propiedades de los ricos, sin cuestionar el modelo de producción de riqueza, cosa que sí hacía el huelguismo. Por ello la productividad social de las machinadas era efímera, porque se dirigían a moralizar la economía en la línea de controlar y regular las leyes de libre mercado. Aguirreazkuenaga destaca también el interés de los machinos en restaurar la justicia real como fuente de buena administración de justicia: “Beraien helburua iraganeko urte aroko

---

<sup>1151</sup> Diario de Sesiones de las Cortes Españolas, 13 de junio de 1873. Ocho días después es contestado desde la prensa obrera, *El Condenado* y tachado de socialista burgués y “socialista” muerto, al igual que Salmerón. *El Condenado*, 21 de junio de 1873.

<sup>1152</sup> Un entramado sólido que aflora en los momentos más intensos de lucha obrera recorre Bizkaia desde la primera huelga general en Bizkaia de 1890.

<sup>1153</sup> En el mitin de Facundo Perezagua en el teatro Romea de Bilbao ente otras cosas dice: “Ya no se hace la revolución en las barricadas, se declarará la huelga, secundada por nuestros hermanos del extranjero, y esto bastará para que se hunda la Monarquía, implantándose la República”. El liberal, 6 de junio de 1910 en IBÁÑEZ, N y PEREZ, J. A., p. 70.

<sup>1154</sup> En el desarrollo de la huelga había elementos que exigían una enorme coordinación además de un alto nivel de sensibilización popular. Ejemplo de ello son los traslados de los hijos de los huelguistas a Bilbao, incluso a Eibar, para protegerles de las privaciones que traía consigo la huelga o la gestión de los fondos de resistencia, etc.

<sup>1155</sup> La asamblea obrera aparece como soberana en el desarrollo de la huelga pero no le corresponde la categoría de institución estatal.

<sup>1156</sup> Para Jaurès es preciso que la huelga general no aparezca como un disfraz de la violencia y que sea simplemente el ejercicio del derecho legal de huelga, pero más sistemático y mas vasto y con un carácter de clase más acentuado”. Por otra parte Jaurès abogaba por la organización exhaustiva de la huelga: condiciones, método y el fin que se propone, de ello dependerá que la huelga general sea “práctica o quimérica, útil o funesta”. JAURÈS, J. Op. cit., p. 55.

berezko justizia indarrean ezartzea izan zen, erregearen bidez, noski. Erregea, matxinoen irudipenean, berezko justizia onaren iturri zelako eta bere ordezkariak, aldiz, gaizkile zuzenak”<sup>1157</sup>. No hay que despreciar el carácter popular de estos levantamientos pero, sin embargo, no podemos calificarlos de razón social, como sí lo hacemos con el huelguismo vizcaino. Veamos: El interclasismo y la representación territorial en manos de linajes de gran poder político social y económico, más aún tras el proceso de oligarquización que se opera desde finales del siglo XVII y todo el siglo XVIII, unido al catolicismo y en el marco de las leyes forales, las machinadas miran más al pasado<sup>1158</sup> que al futuro, mientras el huelguismo no solo es un mecanismo de presión para lograr la negociación de las condiciones de trabajo<sup>1159</sup> sino un mecanismo para el cambio revolucionario.

La simbiosis que produjo el huelguismo, primero entre los trabajadores en huelga y la opinión pública fue un factor decisivo de su éxito. En cierta manera el huelguismo tenía que cuidar no sólo el frente con los patronos, sino también las relaciones con las instituciones y, lo más importante, sus contactos con las clases populares, es decir, la opinión pública. Es precisamente ésta una de las condiciones indispensables, según Jean Jaurès para que una huelga general puede ser útil: “Es preciso que una gran parte de la opinión esté dispuesta a reconocer la legitimidad de este objeto”<sup>1160</sup>, es decir, de la huelga. Para Jaurès la huelga es un instrumento decisivo de emancipación. Se refiere a la huelga general para la que “basta que las corporaciones en que el poder capitalista esta más concentrado, en que el poder obrero está mejor organizado, y que son como el nudo del sistema económico, decidan la suspensión del trabajo, y que sean escuchadas por un numero de obreros tal que, prácticamente, el trabajo de las corporaciones queda suspendido”<sup>1161</sup>.

Ser escuchados por un alto número de obreros y decidir salir a la huelga significa no sólo compartir el objetivo de realización inmediata<sup>1162</sup> sino que implica una valoración del trabajador de sí mismo

---

<sup>1157</sup> AGIRREAZKUENAGA, Joseba. Op. cit., p. 42.

<sup>1158</sup> La concepción de la economía protegida y gremial era su modelo, si bien las nuevas circunstancias que la Revolución industrial traía consigo hicieron abrirse este modelo, ya a finales del siglo XIX en Vizcaya hacia la regulación y el control de las condiciones laborales, así como la participación en el Instituto de Reformas Sociales. El socialismo no está reivindicando la economía de libre comercio y liberalismo económico sino una nueva formulación de la sociedad del trabajo, y protagonizada por el proletariado. El huelguismo es más abierto a todo tipo de capas populares pero ambos aunque protectores del trabajo no emplean los esquemas paternalistas gremiales del pasado.

<sup>1159</sup> Desde estas reivindicaciones, y otras que se realizaban en actos políticos está el germen del Estado de bienestar. En Santurce - se puede leer en La lucha de clases- una asociación de señoras y señoritas ha establecido una especie de cantinas escolares, donde los niños reciben dos comidas diarias, persuadidas sin duda esas señoras de que si no sólo de pan vive el hombre, sin pan, no puede vivir, y las escuelas de Santurce, antes casi desiertas, hoy rebosan de niños que, al par que el alimento del espíritu, reciben el del cuerpo”. “El socialismo en Santurce”. La lucha de clases, 9 de enero de 1897.

<sup>1160</sup> JAURÈS, Jean. *El socialismo*, p. 55.

<sup>1161</sup> *Ibidem*, p. 54.

<sup>1162</sup> La idea más primaria de la huelga es que solo mediante la huelga obrera se puede conseguir el objetivo marcado, es decir, que no se va a regalar nada al trabajador. Jean Jaurès lo explica así: “Y sobre todo es necesario que el total de los obreros organizados atribuya un gran valor al objeto por el cual se ha declarado la huelga. Ni las decisiones de los congresos corporativos ni las órdenes de los comités obreros bastarían a arrastrar a la clase obrera a una lucha siempre terrible. Para afrontar las privaciones y la miseria y hasta para escapar a las influencias del medio en que se vive, se requiere una gran energía. Esta energía no puede ser



como parte de la valoración social de su posición, es decir, la autoestima obrera. En la medida que el movimiento obrero fue cambiando la valoración social del trabajo y del trabajador, también se modificó el autoconcepto y la autoestima del proletariado. De cierta manera Jaurès lo recoge en la primera condición para que una huelga sea útil. “Es preciso que el objeto por el cual se ha declarado apasione real y profundamente a la clase obrera”<sup>1163</sup>. Esta es la verdadera protagonista de la huelga general ya que para el autor la huelga no es un movimiento corporativo sino que es un movimiento de clase, y por ello vasto, sistemático y organizado. Si bien podemos, como hace Jaurès, insistir en el interés enorme que debe tener la huelga general, para organizarla y desarrollarla se necesita además de “gran pasión” una conciencia de clase arraigada, continua y uniforme, o dicho de otro modo, es necesario un marco cognitivo común que capacite al individuo para evaluar su ambiente<sup>1164</sup>. Sin identidad social, proletaria, la huelga es un acto de protesta sin más, si bien hay que valorar los actos políticos y primeras protestas como formadores de aquella identidad social.

Otra característica del socialismo es la idea de Estado socialista. Pero para su análisis comparativo vamos a prescindir de los contenidos políticos. En realidad no hay un desarrollo de la organización del Estado. La preocupación principal del socialismo es la toma del poder, y este poder, conseguido en Rusia tras el triunfo de los bolcheviques, como expresó Lenin: “El origen del poder soviético no reside en una ley estudiada de antemano y aprobada por el Parlamento, sino en la iniciativa directa de las masas, desde abajo y en todas partes”. Pero no se inventa nunca de la nada. El constitucionalismo soviético revolucionario contempló a los soviets como el núcleo focal de la acción proletaria pero estos tenían “raíces en la vieja tradición de organización democrática”<sup>1165</sup> y de autogobierno en la base, de lo cual eran ejemplos obvios la comuna rural y los “artels” (ligas de pequeños productores)”. En ello podemos considerar el rechazo al individuo aislado de la estructura económica liberal, y el triunfo de la comunidad en el trabajo. El socialismo recupera, en parte, la dinámica comunitaria de la sociedad tradicional pero bajo un ideal nuevo. Desde este punto de vista

---

suscitada en toda una clase más que por una gran pasión. Y la pasión a su vez, no se excita en las almas en grado activo y batallador, sino por un interés a la vez muy grande y muy próximo, por un objeto muy importante y una realización inmediata”. JAURÈS, J. Op. cit., p. 56.

<sup>1163</sup> *Ibidem*, p. 55.

<sup>1164</sup> Seguimos aquí el pensamiento de Melucci, cit. en OVEJERO BERNAL, Anastasio. Op. cit., p. 183.

<sup>1165</sup> Siempre es complejo hablar de democracia en el Antiguo Régimen. Una legislación puede ser popular pero no por ello es democrática. Para considerar la democracia moderna como tal es imprescindible la separación de poderes, la presencia de libertades políticas, civiles y personales, un desarrollo del parlamentarismo y del sistema electoral y reconocer al ciudadano como sujeto del bien público. Para el socialismo, en palabras de Lenin, “Sólo en la sociedad comunista, cuando haya desaparecido toda resistencia de los capitalistas, cuando los capitalistas hayan desaparecido, cuando ya no existan clases (...) solamente entonces habrá completa democracia, una democracia sin excepción ninguna. Y sólo entonces empezará la democracia misma a “desaparecer” debido al simple hecho de que, libre ya de la esclavitud capitalista... el pueblo “se acostumbrará” gradualmente a observar las reglas elementales de la vida social conocidas desde siglos y repetidas durante miles de años en todas las obras y manuscritos de máximas morales, sin coacción, sin subordinación, sin el “aparato especial” para la coacción que llamamos Estado”. HILL, Christopher. Op. cit., p. 108.

el socialismo vizcaino no se acerca al constitucionalismo foral ni a las estructuras tradicionales de “auzolan”, explotación forestal comunal o ámbitos de decisión vecinal, por el elevado contingente de mano de obra foránea y el desarrollo que había alcanzado el capitalismo minero e industrial. Lo que sí comparte el socialismo vizcaino con el constitucionalismo foral es su naturaleza homogénea, si en el primero es la distribución geográfica-territorial (merindades, anteiglesias, ciudad, villas) su eje ordenador, en el socialismo es el proletariado a través de sus organizaciones. En ambos la opinión pública organizada en grupos o partidos no existe, ni tampoco el desarrollo parlamentario. La sustitución de la idea de una Asamblea Constituyente por un congreso de Soviets es la tesis subyacente en la obra de Lenin “El Estado y la Revolución”. En los primeros momentos de los soviets nada parece indicar el declive de la razón crítica, por el contrario, John Reed recuerda: “cientos de miles de rusos escuchaban petrificados los discursos de los bolcheviques por toda la inmensa Rusia; obreros, campesinos, soldados, marineros, esforzándose por comprender, debatiéndose ante la elección, reflexionando intensamente y, al final, decidiéndose con resolución. Así fue la Revolución rusa”<sup>1166</sup>.

La razón social en manos de una soberanía particular de clase parece perder capacidad crítica, y autocrítica, lo que pudo justificar el auténtico temor demostrado por el asalariado en España por el autoempleo o por la iniciativa privada<sup>1167</sup> y el rechazo a alternativas como las que ofreció Pi i Margall, Joaquín Costa u otros republicanos y regeneracionistas. La búsqueda del proteccionismo y la concepción del Estado como otorgador de derechos se unieron en un conjunto de conceptos que pudieron frenar el propio desarrollo del buen gobierno representativo. John Stuart Mill cree que el gobierno representativo se funda en las libertades innatas<sup>1168</sup>: “Los hombres, al igual que las mujeres, no necesitan los derechos políticos para poder gobernar, sino para no ser mal gobernados”<sup>1169</sup>. Para Mill y el derecho anglosajón en general, el sufragio es fundamentalmente un acto de confianza. El elector deposita su confianza en las personas que designa movido por el interés común y no el particular, por eso un gobierno representativo radica en el modo y la medida en que las minorías pueden dejar oír su voz en los órganos de gobierno, en igualdad de condiciones con las mayorías. Además Mill se acerca a posturas rousseauianas y comtianas al afirmar a que el pueblo debe participar activamente y no limitarse a obedecer pasivamente, y para ello el nivel cultural de la sociedad debe ser elevado.

Democratizar a partir de ahondar en la representatividad del sistema político es la opción anglosajona, mientras que el occidente continental aspira a democratizar a través de la labor

---

<sup>1166</sup> *Ibíd.*, p. 120.

<sup>1167</sup> No ocurriría lo mismo en la economía de principios de siglo en Estados Unidos, o en Argentina, México...

<sup>1168</sup> “Aun cuando cada cual pudiera enajenarse, no podría enajenar a sus hijos: ellos nacen hombres y libres, su libertad les pertenece, y nadie sino ellos puede de ella disponer”. ROUSSEAU (1969). *Op. cit.*, p. 20.

<sup>1169</sup> MILL, J. S. presentación de Dalmacio Negro, p. XXVII.

constitucionalista que define y expende derecho. El socialismo que considera al Estado liberal como la clase de los capitalistas y que “en vez de representar los intereses de todas las clases de la nación, funciona en solo provecho<sup>1170</sup> de la clase detentadora del capital<sup>1171</sup> optará por la revolución proletaria<sup>1172</sup>. La conquista del poder político por los bolcheviques no significaba el triunfo de la razón social entre todos los trabajadores de la inmensa Rusia. Lenin razona diciendo que las instituciones establecidas, el monopolio de las clases dominantes sobre la educación y la propaganda antes de 1917, habían creado hábitos de siglos de sometimiento y obediencia, y por ello era preciso conquistar el poder político y emplearlo para que los trabajadores vean por la experiencia práctica y puedan comparar la dirección de la burguesía con la dirección del proletariado. Se establece una certeza fuera de duda lo que en sí mismo es el fin de la política. Daniel Innerarity lo enjuicia así: “El socialismo de inspiración marxista fue tecnocrático ya que pensó en poder eliminar la escasez, con lo que el problema de la distribución dejaba de ser un problema político. Por eso el estado dejaría de ser necesario y será sustituido por una sociedad comunista coexista sin poder en el bienestar social”<sup>1173</sup> y a continuación el autor aclara: “La política no es un combate para apropiarse del secreto que gobierna las cosas, es la discusión entre posiciones que se creen mejores que las adversarias, pero no hasta el punto de declararlas ilegítimas. En esa discusión todos pueden invocar a su favor el funcionamiento de las cosas mientras no olviden que están argumentando desde una interpretación, todo lo buena que se quiera, de la realidad”.

Este enfoque del doctor en filosofía, Daniel Innerarity nos acerca a una distinción clave para nuestra tesis: el concepto de razón social y de cuestión social no son lo mismo. Ya hemos advertido que la razón social es razón crítica, e incluye todo el pensamiento basado en la razón mientras la cuestión social no deja de ser un ámbito de la realidad. El pensar que la cuestión social puede ser superada algún día y para siempre, no solamente anula la política<sup>1174</sup> sino la mismísima razón crítica, que en

---

<sup>1170</sup> Rousseau aclara que “la fuerza no constituye derecho y no se está obligado a obedecer sino a los poderes legítimos” aún así “el más fuerte nunca lo es bastante para ser siempre el amo si no transforma su fuerza en derecho y la obediencia en deber”. ROUSSEAU, J. J. *El contrato social*. Madrid, Taurus, 1969, pp. 18-19. Para Mill el éxito del empleo de la fuerza sucede cuando el pueblo estima muy poco las instituciones representativas, y cuando no está dispuesto a librar por ellas una batalla cuando les amenace algún peligro. También menciona el fracaso de la opinión pública como motivo del declive del gobierno representativo al igual que la necesidad de que el pueblo sostenga una Asamblea que controle el poder del ejecutivo. MILL, J. S. Op. cit., pp. 45-46.

<sup>1171</sup> LAFARGUE, Pablo. “El socialismo”. La lucha de clases, 16 de octubre de 1897, p. 1.

<sup>1172</sup> “En un principio Pablo Iglesias se había negado a entablar conversaciones o establecer alianzas con los grupos “burgueses”, pero cuando empezó a dar la impresión de que la inevitable revolución no iba a producirse de inmediato, cambió de idea y decidió que España necesitaba una “revolución burguesa” antes de que llegara la “revolución proletaria” determinada por la historia. Ello significaba una alianza electoral con los republicanos (...)”. HOLGUIN, S. Op. cit., pp. 36-37.

<sup>1173</sup> INNERARITY, Daniel. Op. cit., p. 42.

<sup>1174</sup> Y todo el diseño institucional (rotación, limitación de los mandatos, diversas formas de dispersión del poder, etc), es decir, todos aquellos mecanismos que potencian la deliberación desde el punto de vista del republicanismo clásico. Para éste la deliberación es un mecanismo “para hacer entrar en razón al poder”, es una forma de lograr una síntesis de intereses diversos pero también hace aflorar intereses nuevos y, transformar los intereses existentes. La convergencia de los participantes en torno a una

esencia es juicio. Para Hobbes “en la demostración, en el consejo y en toda búsqueda de la verdad, el juicio lo es todo”<sup>1175</sup>. Por ello aquí la razón democrática es una posibilidad entre muchas. Puede haber razón social no democrática<sup>1176</sup> pero no puede ser una razón social no crítica<sup>1177</sup>. Si el socialismo es en Occidente razón social, deja de serlo cuando los partidos comunistas anulan el pensamiento crítico al sustituirlo por una doctrina no criticable, muestra de ello serán las 21 condiciones para la admisión de los partidos en la Internacional Comunista. La mera adopción de un credo cerrado anula toda posibilidad de que la política afluya. Sin política hay destino pero no adivinación del futuro. La certidumbre teológica oprime la incertidumbre de las cosas humanas, y en definitiva se convierte en deudora de una autoridad, llámese esta tradición, religión<sup>1178</sup> o utopía comunista. Desaparece el debate sobre la cosa pública. En el anhelo por solucionar la cuestión social se abandona la razón y se entrega la idea a la creencia, el juicio al dogma.

Un rasgo del socialismo sólidamente establecido entre sus bases populares, es el nivel de concienciación adquirido, y esto tiene también mucho que ver con la razón social. La conciencia socialista es, en un principio utilitarista<sup>1179</sup>. El socialismo en el siglo XIX es un positivismo, porque como escribe el doctor Andrés de Francisco refiriéndose a la sociología naciente de finales del siglo XIX y que nosotros extendemos al socialismo: “El mundo de los fenómenos respondía a la existencia de regularidades susceptibles de ser formuladas en forma de leyes universales, a su vez, sometidas a control empírico”<sup>1180</sup>.

El socialismo vizcaino enmarcado en una conflictividad social intensa va a participar en una “guerra sin cuartel” que es a la vez causa y consecuencia del alto nivel de conciencia y militancia del socialista vizcaino. La lucha, al menos en sus comienzos, se enmarca más en el qué queremos que en el quienes somos. La identidad socialista va a ser consecuencia de la unidad de lucha, unidad de mensajes y el compartir unos mismos objetivos, además la lucha fue laboral, y solamente

---

especie de “interés común” se logra en gran medida a través de la aportación de nueva información relevante”. DE FRANCISCO, Andrés. *La mirada republicana*. Madrid, Los libros de la Catarata, 2012 en reseña escrita por HERREROS, Francisco en Claves de razón práctica, septiembre, octubre 2012, pp. 146-149.

<sup>1175</sup> HOBBS, T. Op. cit., p. 98.

<sup>1176</sup> Todo el siglo XIX está repleto de ampliaciones del gobierno representativo de desarrollo institucional dirigido al buen gobierno, de republicanismo cívico y civil, políticas bienestarristas, progresismo liberal etc, sin llegar a ser plenamente democráticos.

<sup>1177</sup> Así lo decía una editorial de “El Socialista” “El ideal emancipador del socialismo es económico y espiritual, y para lograrlo la base fundamental es la cultura”. *El Socialista*, 30-2-1927, cit. en HOLGUIN, Sandie. Op. cit., p. 37.

<sup>1178</sup> Precisamente el socialismo critica el acriticismo de la religión: “Hay gentes que se satisfacen con fórmulas, por huecas que éstas sean, que se quedan convencidas cuando les dicen que el alma siente porque tiene sensibilidad o la carne nutre porque tiene virtud nutritiva, que creen buenamente que el remedio a los males sociales está en el reinado social de Jesucristo, que es como si dijéramos que estriba en la pentanomía pantonómica del latente operante o en otra fórmula parecida. El P. Urralburu les sea leve. “Fórmulas y sutilezas”, *La Lucha de Clases*, 9 de enero de 1987, nº 119.

<sup>1179</sup> El utilitarismo en su versión finalista, positivista, recalca la noción de satisfacer el interés general. Jaurès remarca en su concepción evolucionista gradualista: “Es el partido de todo el pueblo, a excepción de doscientos mil grandes propietarios, hidalgos, burgueses y curas. Es, pues al pueblo hacia donde debe volverse y enseguida que la ocasión se le ofrezca suministrarle, por proposiciones prácticas y proyectos de ley de un interés general, la prueba del hecho que el bien del pueblo es su único fin y la voluntad del pueblo su única regla. JAURÈS, J. Op. cit., p. 50.

<sup>1180</sup> DE FRANCISCO, Andrés. Op. cit., p. 36.

después política, al menos en el ámbito público. Por lo tanto el socialismo vizcaino no es, en origen, identitario sino utilitario<sup>1181</sup>. Y en medio de los dos surgió la solidaridad. Es cierto que para ser solidario con alguien hay que compartir objetivos si bien no es estrictamente necesario compartir una misma identidad grupal.

Ahora bien esta conciencia de clase surgida en un marco del capitalismo minero e industrial mientras la hacía muy operativa en esos contextos, la dificultaba para otros menos expuestos al capitalismo desarrollado, como son los oficios, el comercio, la escuela, la universidad, arrendatario agrícola, empleados municipales, trabajos liberales<sup>1182</sup>, etc.

Domenech defiende el origen republicano del socialismo y por tanto no exento de liberalismo, pero en la mina y en la fábrica, más en la mano de obra no especializada<sup>1183</sup> el socialismo va a librar enormes batallas conforme a la idea de la lucha de clases<sup>1184</sup>. Es ésta una concepción del trabajo y de la vida, en general, ligada al materialismo histórico y que va a sobrevivir en las tres generaciones de posguerra. La penetración en el imaginario de la clase obrera, en general, y la fabril, en particular va a ser de un calado enorme. No es sólo un concepto sino una idea vertebradora de otras sobre la

---

<sup>1181</sup> Bentham en su moral especifica que la noción de interés o de utilidad no es idéntica a la de felicidad, sin embargo podemos inducir que lo que era conforme al interés de los socialistas era a su vez una fuente de felicidad cuando se lograba satisfacerlo. Ahora bien, la diferencia entre la subjetividad de la felicidad y la objetividad del interés sigue siendo manifiesta. De todas formas el utilitarismo se propone como finalidad el bienestar general y la justicia es una especie de utilidad general. Desde este punto de vista el socialismo es utilitarista.

La idea de mecanismo como símil aplicable a lo social fue de una enorme repercusión en el pensamiento socialista primero y del pensamiento antifascista después, aunque con excepciones. Del mismo modo el evolucionismo está presente de alguna manera: la idea de sobrevivir, tener un futuro, continuar en la lucha, recoger el testigo, durar para cambiar el mundo, el gradualismo de la lucha institucional y la mutación en la lucha en la huelga. Aquí ubicamos el socialismo positivista y evolucionista reformista de Jaurès. La identidad está más unida a la herencia de los grupos primarios, así podemos hablar de identidad rural o urbana, andaluza o gallega, etc, pero el socialismo es más una conciencia derivada de los grupos de socialización secundaria que exigen voluntad de individuo, optar por ello libremente.

<sup>1182</sup> Según Thompson estos grupos (artesanos, trabajadores a domicilio, braceros, etc., de alrededores de 1850 iban a llegar, en distintos grados y a velocidades diferentes, a “actuar, pensar y sentir, no ya en los viejos modos de diferencia y aislamiento local, sino en un sentido de clase “La idea general que puede inducirse, aunque indirectamente de ello, es que el Antiguo Régimen tardo más de un siglo en desaparecer. La inercia del viejo sistema continuó durante todo el siglo XIX y parte del XX. El liberalismo en su desarrollo fue menguando la velocidad del sistema antiguo pero las permanencias adquiridas por el sistema del prestigio y del poder anterior, aunque desacelerados persistió en la concepción y ejercicio del poder como reserva de las élites semi aristocráticas, burguesía y élites militares aristocratizadas.

Perkin diferencia cuatro agrupaciones horizontales principales y relaciona la conciencia de clase de cada una con un ideal: aristocrático o paternalista para la “gentry”; empresarial para la burguesía capitalista, una mezcla de cooperación y teoría del valor trabajo para la clase obrera y un ideal de servicio y eficacia para la cuarta clase, la profesional. PERKIN, H. J. *The origins of Modern English Society, 1780-1880*. Routledge and Kegan Paul 1969 en RULE, John. Op. cit., p. 561. Otros trabajos de otros autores incluyen a la burguesía capitalista en el ideal paternalista.

<sup>1183</sup> El caso del socialismo eibarrés, de origen local y en el que destaca la industria armera con mano de obra muy especializada en labores complejas y complementarias es el paradigma de un socialismo de oficio, de un nivel cultural relativamente alto y de gran capacidad de presión. MONTERO, M. Op. cit., p. 225.

<sup>1184</sup> Algunas profesiones continuaron fuera de estos esquemas de proletarización por su naturaleza terciaria, ejercicio más o menos individual de la profesión, entre ellas podemos destacar algunas protagonizadas por mujeres: dependientas, costureras, enfermeras, oficinistas, profesoras, añas, nodrizas, niñeras. De las añas Begoña Rodríguez Urriz escribe: “Añas, frescas o secas (pues existían estas clases según amamantaron o no al niño) vinculadas en muchos casos a una familia durante años y generaciones por lazos que iban más allá de una mera relación laboral y contractual. Su prestigio en importancia no tenía nada que ver con el de una niñera, mucho más joven generalmente y sin el “peso” real y figurado; que tenían las añas”. La autora concluye: “Todos estos cambios han traído consigo la desaparición de este oficio de mujer, el de “aña, uno más que se ha perdido también con él es esa relación entre patrón” y “empleado basada en la confianza, el respeto, el afecto y el cariño (...)” RODRIGUEZ URRIZ, Begoña. “Las añas”. Bilbao, hilabetekaria, marzo de 2010, p. 32.

igualdad, la riqueza, la lucha o la familia. El origen de esta solidez se ha buscado en la claridad y el rigor de la propia ideología marxista que se muestra como un exitoso mecanismo de defensa y una altiva máquina de ataque, pero nosotros queremos dirigir la mirada a la generación protagonista de la “etapa militante”, de 1890 a 1910, es decir, de la exitosa primera huelga general en Vizcaya a la quinta gran huelga del periodo van veinte años. Se mantuvo el liderazgo en los movimientos huelguistas de Perezagua, no sin críticas de la UGT y el propio partido. Pero la huelga tiene su propia dinámica y significado, y sin lugar a dudas fue el factor clave en la génesis de la conciencia de clase. Es apropiado traer aquí unas reflexiones de E. P. Thompson que considera las relaciones y la conciencia de clase como formaciones culturales y la clase como “un acontecimiento, no una cosa. Coincidimos con Thompson que no se puede suponer que la conciencia de clase apareció de una vez por todas y en todas partes, sino que se extendió, en nuestro caso, entre los trabajadores proletarizados y no especializados<sup>1185</sup> una disposición a “comportarse” como una clase<sup>1186</sup>, lo que exigió un aprendizaje y una educación<sup>1187</sup>, porque como bien dice Fernando Savater: “La educación es siempre un intento de rescatar al semejante de la fatalidad zoológica o de la limitación agobiante de la mera experiencia personal”. La generación huelguista aprendió el socialismo en la acción directa en la huelga combinando experiencia e interpretación del significado que iba adquiriendo la lucha, así como la configuración de un colectivo formado por los trabajadores de las minas y las agrupaciones socialistas locales como “representantes reales, aunque no legales, de los trabajadores de las minas”<sup>1188</sup>. Estas agrupaciones socialistas vinieron a significar lo que el ateneo era para los republicanos, era el ateneo obrero, y lo que allí se hacía y lo que significaba era parte de ese fermento político y cultural que aunque pecando de exageración podríamos denominar la Ilustración obrera<sup>1189</sup>. En estas agrupaciones surgieron conceptos como huelga universal, revolución social, despertar de los pueblos y se extendieron otros como régimen capitalista, burguesía, etc., pero en estas agrupaciones no solamente se gestó una clave interpretativa de la realidad social de

---

<sup>1185</sup> En el trabajo especializado también hay un desarrollo de la conciencia de clase unida al valor trabajo, muy extendida en los oficios metalúrgicos y talleres de escala: caldereros, ajustadores, torneros, fresadores, soldadores, etc. Refiriéndose ya a la huelga general de Vizcaya y parte de Guipuzcoa en mayo de 1947 los profesores González Portilla y J. M. Garmendia constatan lo dicho anteriormente: “Insistamos en que se trata de una masiva movilización de la clase obrera con memoria histórica, visible con claridad en las grandes empresas, donde paran fundamentalmente los obreros especializados y no el peonaje; de esta manera se comprende que en Altos Hornos los huelguistas sean solamente 1.407 de una plantilla abundante pero mayoritariamente compuesta por peones de reciente incorporación y procedentes de la España agrícola del interior”. GONZALEZ PORTILLA, M; GARMENDIA, J. M. “La posguerra en el País Vasco”. Donostia, Kriselu, 1988, pp. 194-195.

<sup>1186</sup> THOMPSON, C. P. The Making, pp. 937-939, cit. en RULE, John. Op. cit., p. 557.

<sup>1187</sup> Y libertad para ejercerla. La libertad, comenta F. Savater es “la conquista de una autonomía simbólica por medio del aprendizaje que nos aclimata a innovaciones y elecciones sólo posibles dentro de la comunidad”. SAVATER, F. Op. cit., p. 94. El historiador Rafael Ruzafa escribe: Las organizaciones socialistas y el movimiento obrero en general no aspiraron a una cultura particular, sino a la apropiación de “una cultura” a secas. De ahí su insistencia en la escolarización, el leer y escribir y la ampliación de conocimientos. RUZAFÁ, Rafael. Op. cit., p. 210.

<sup>1188</sup> IBAÑEZ, N.; PEREZ, J. A. Op. cit., p. 60.

<sup>1189</sup> Respecto a la convocatoria de un concurso literario obrero organizado por La lucha de clases se podía leer que se convocaba por “las ansias ardientes”.

los trabajadores de las cuales destaca el valor trabajo<sup>1190</sup>, sino que se organizan las acciones y las personas<sup>1191</sup>. En cierta manera el socialismo se erige en partido dirigente<sup>1192</sup> de la masa obrera en huelga, y no solamente suple la falta de organización de los mineros (falta de tradición proletaria, gran número de temporeros, falta de cultura asociativa, etc.) sino que, digamos, transforma la huelga, de hecho, efímera, en una organización estable, y en cierta manera, continua. En este esquema de funcionamiento, que pese al éxito en las huelgas no dio votos al Partido Socialista, hay que ubicar la primera fase radical y obrerista del movimiento obrero en Vizcaya (1890-1914). La educación socialista preparó a los mineros y obreros fabriles para la consecución de unos fines concretos (reducción de la jornada laboral, la eliminación del pago con vales, desaparición de los barracones,...), con disciplina y voluntad<sup>1193</sup>, pero en el proceso apareció la madurez proletaria de una generación que echando la vista atrás ya tenía una historia de lucha propia, y esto es importante porque de ser un grupo secundario de libre adhesión se desplaza hacia pertenencias correspondientes a los grupos primarios. Si eres obrero perteneces a la familia socialista y la participación en el partido socialista es una participación natural. Aun así el socialismo vizcaino no sustituyó la toma de conciencia de clase y la voluntad de defender los intereses de clase por una simple pertenencia natural, entre otras cosas, porque el marxismo era ferozmente dialéctico y exigía niveles de explicación de todo el acontecer social<sup>1194</sup>, cosa que las ideologías que no se mueven como el primer tradicionalismo o el catolicismo ultramontano sí se nutren de los lazos de consanguinidad, vecindad y proximidad, porque el principio de autoridad sustituye a la razón crítica<sup>1195</sup>.

Podríamos concluir este capítulo diciendo que la toma de conciencia de clase por los trabajadores, una de las variables más importantes de nuestro estudio del pensamiento antifascista, estuvo

---

<sup>1190</sup> Esto supuso un giro copernicano en la concepción del trabajo y de las relaciones laborales. El sentido que adquiría el trabajo en el marxismo fue argumentado y explicado con rigor por el propio Karl Marx en una serie de artículos que Engels reuniría bajo el título de “Trabajo asalariado y capital” y que precedía a “Contribución a la crítica de la Economía política”, de 1859, y a “El Capital” de 1867. MARX, K. Op. cit., pp. 73-121.

<sup>1191</sup> En La lucha de clases hay una sección titulada reuniones desde donde se convocan reuniones generales ordinarias y extraordinarias, así como el orden del día, que suele ser: lectura del acta anterior, lectura de las cuentas del trimestre, lectura de comunicaciones, renovación del Comité, proposiciones de los afiliados y se suplica a los afiliados “la más puntual asistencia”.

<sup>1192</sup> El partido socialista representa a una clase y no solamente a sus militantes asociados, por lo que según la clasificación de Duverger “ha acentuado su transformación comunitaria”, han pasado de la sociedad a la comunidad, de formar una “Gesellschaft” a adquirir caracteres de “Gemeinschaft”.

<sup>1193</sup> J. Meabe llama “malos socialistas” a los que se limitaban a pagar la cuota y no hacían nada más por la lucha. MEABE; J.

<sup>1194</sup> Tomás Meabe, socialista bilbaino escribe en La lucha de clases: “Los encargados de sostener el presente régimen de privilegios y desigualdades, no pueden resistir ya el arrollador empuje de quienes aprietan hacia otro de armonía, de igualdad, de justicia, de paz (...)”. MEABE, Tomás. La lucha de clases, 4 de junio de 1904, p. 1. La que hemos denominado “Ilustración obrera” desarrollará estos conceptos bajo la visión socialista utilizando la prensa escrita, la reunión, la conferencia, el “meeting” como fuentes de formación y de expresión a la vez.

<sup>1195</sup> Tomás Meabe emplea la palabra fe para significar la fuerza de su determinación: “Amigos, antes de despedirme de vosotros no puedo menos de deciros: mi fe socialista es más firme que nunca”. Se trata de la conciencia socialista.

precedida de una conciencia del valor trabajo en la nueva sociedad industrial<sup>1196</sup> porque de ahí surge la idea de explotación al ser sustraído al trabajador parte del valor producido por su fuerza de trabajo. Al desplazarse la responsabilidad social de la comunidad vecinal o ayuntamiento u otra instancia pública al empresario, la protesta popular de la sociedad tradicional se va a volver manifestación política, es decir el trabajador se va a convertir en un sujeto políticamente activo y organizado frente a las decisiones de la burguesía capitalista. Pero el cuadro no completa el mundo entero de los trabajadores. La cuarta clase del profesor Pekin quedaría bajo esquemas paternalistas en lo que a las relaciones de producción se refiere, aunque también hay grupos proletarizados que siguen viendo al patrón como un padre protector. De la misma manera dentro de la cuarta clase sin proletarianización va haber enfrentamientos luchaclasistas.

Por otra parte la diversidad de intereses ente los diferentes sectores y “clases” trabajadoras padecen disminuir en momentos excepcionales, Rule recoge esa realidad: “Durante esos períodos (excepcionales) la esencial heterogeneidad de la población trabajadora, la condición de su división en secciones, queda por el momento encubierta en un grado mayor que el habitual”. Por eso aunque el socialismo va a proponer una explicación total de todo lo que concierne a las relaciones de producción pero, a nuestro modo de ver, no halla el eslabón perdido entre la “propiedad del oficio”<sup>1197</sup> también vinculada al valor trabajo especializado y la conciencia proletaria de la mano de obra no especializada, que siempre era más vulnerable al sistema capitalista y por ello más débil en la huelga y en la militancia. Sin embargo el trabajo desarrollado por las agrupaciones socialistas más de procedencia de oficios sobre los trabajadores menos especializados y más proletarizados va a redundar en la unidad de acción en una complementariedad facilitada por la propia filosofía socialista marxista. En el pensamiento antifascista la clave va a estar en el grado de politización, es decir, concienciación, del trabajador, que tiene bastante que ver con la formación laboral adquirida y la memoria del trabajo y del conflicto heredada.

En definitiva la clase obrera es un producto de una toma de conciencia y ésta solamente puede ser fruto de la razón crítica. La razón social socialista configuró una clase social obrera que pretendió homogénea, actuando como vanguardia revolucionaria del grueso de la masa obrera. Pero no sólo fue un proceso político, fue también un proceso pedagógico. El lugar fijo que ocupa la biblioteca

---

<sup>1196</sup> Al respecto declara el Partido Socialista Obrero Español que “la obligación del trabajo, supuesto moral de toda vida social justa, y la necesidad imprescindible de desarraigar la explotación capitalista, exige, al conquistar el poder político, el ejercicio de una dictadura transitoria de los productores que instaura la socialización, no sólo de los medios económicos, sino de las condiciones externas, para que todos puedan lograr la más alta vida espiritual. *Congreso Extraordinario del PSOE 1921. Nacimiento del Partido Comunista Español*, Bilbao, Zero, S.A., 1974, p.10.

<sup>1197</sup> “Propiedad de oficio” viene a suponer toda una cultura laboral que no solamente debe ser considerada desde aspectos econométricos como el valor añadido de la obra realizada o el mayor grado de permanencia al ser más difícil de encontrar mano de obra sustituta, sino también los aspectos académicos de aprendizaje, el perfil laboral y ciudadano adquirido, el pensamiento crítico desarrollado, nivel de instrucción general, autoimagen laboral y social, nivel de autoestima, etc. La “propiedad de oficio” suele estar directamente relacionada con el nivel de participación política, pero no siempre, la tecnocracia y el franquismo sociológico son dos ejemplos de ello.



socialista<sup>1198</sup> en el semanario obrero bilbaíno. La lucha de clases significa la gran lucha contra la ignorancia que emprendió el socialismo. El socialismo dibujó en el imaginario no sólo de la primera generación socialista sino también en las que le prosiguieron un antagonismo claro y preciso entre oprimidos y opresores, y curiosamente mientras el más feroz hobbesianismo los hace irreconciliables, una armonía universal aúna a todos los trabajadores, que ejerciendo el derecho de libre asociación acaba con “el hombre solo, aislado, a que se siente impotente, pequeño, y busca para fortalecerse y engrandecerse los mágicos auxilios de la unión”<sup>1199</sup>.

Por otra parte el socialismo erigió una cultura política sobre la memoria de la lucha, internacional y nacional. En “La Lucha de clases” se pueden leer mensajes como éstos: “Los socialistas parisienses han verificado una imponente manifestación en el cementerio del Padre Lachaise con motivo del aniversario del fallecimiento del gran socialista Blanqui. Ernesto Roche y otros diputados pronunciaron enérgicos discursos contra el gobierno. La manifestación se disolvió dando vivas a la Commune y a la Revolución social”<sup>1200</sup>. “El día 9 (de diciembre) hizo 11 años (1925) que murió Pablo Iglesias. Su figura en estos momentos duros para España, está más allá que nunca de necrologías fáciles de escribir. Todo lo que hoy existe en España, y en el mundo, de eficacia contra la reacción, de sentido histórico, de voluntad, de justicia, es conciencia proletaria. Y la conciencia proletaria española a nadie debe tanto como a Pablo Iglesias”<sup>1201</sup>. Ya en tiempos de la guerra civil “se crea un bachillerato abreviado para los trabajadores cuya edad está comprendida entre los quince y los treinta y cinco años, seleccionados por y entre los candidatos propuestos por las organizaciones sindicales y juveniles”<sup>1202</sup>. El socialismo proclama con contundencia: “Hay que elevar el pensamiento y liberarlo de lo mezquino y lo vulgar”, se trata de vigorizar la razón social a través del aprendizaje, del intelecto y de la crítica porque “la única empresa que puede encandilar a la clase trabajadora es la conquista de su destino”<sup>1203</sup>.

---

<sup>1198</sup> Obras como “La guerra civil en Francia” por Carlos Marx, 45 céntimos; “Catecismo socialista”, por J. L. Joynes, 30 céntimos; “Ecos revolucionarios”, composiciones en verso, por Álvaro Ortiz, 50 céntimos; “El partido socialista obrero ante la Comisión de Reformas sociales, por el doctor Jaime Vera López, 75 céntimos. Los pedidos se harán a nombre de Pablo Cermeño, Jardines, 20, 2º, Madrid o en esta Administración. Estas obras forman un tomo de más de 300 páginas vendiéndose al precio de 2 pesetas en Madrid y 2,50 en provincias encuadernadas en holandesa”. Téngase en cuenta que el número suelto del semanario costaba 5 céntimos.

<sup>1199</sup> LUBEN, Donato. “Ideas propias”. La lucha de clases nº153, 4 de septiembre de 1897, p. 1.

<sup>1200</sup> La lucha de clases, 9 de enero de 1897, nº 119, p. 3.

<sup>1201</sup> “En el onceavo aniversario de Pablo Iglesias”, La lucha de clases, 11 de diciembre de 1936, nº 1884, p. 6.

<sup>1202</sup> La lucha de clases, 27 de noviembre de 1936, p. 1.

<sup>1203</sup> La razón social socialista se convirtió en una ética, sólida en valores políticos y extrapolíticos. Cuando una ideología se convierte en cosmovisión y de ella se infiere una ética, la supervivencia de esa cultura política en tiempos de persecución y represión va a depender, en alto grado de estos dos factores porque partiendo de la ideología se ha llegado a una interpretación del mundo, que por lo general es más estable y duradero que el conjunto de ideas políticas.

## EL NACIONALISMO VASCO: DE LA RAZÓN NACIONAL A LA RAZÓN SOCIAL.

La razón nacional nacionalista en sus orígenes excluye a la razón social al fundamentar la conciencia vasca del nosotros<sup>1204</sup> “siguiendo el camino trazado por la tradición romántica del Volkgeist”<sup>1205</sup>. Según ésta la comunidad nacional existe antes que el individuo, está por encima de él y posee rasgos objetivos como la raza, la lengua, el gobierno y las leyes, carácter y costumbres, y en el caso del País Vasco, Euzkadi, una personalidad histórica. Por ello podemos afirmar que el nacionalismo vasco original se aleja del presupuesto rousseauiano de la voluntad general como fuente del poder legítimo, es decir la voluntad general definida como aquella que atiende al interés común, donde hay tantos votantes como hombres y donde la voluntad general nos e convierta en la voluntad de asociaciones que dirijan la voluntad general hacia el acuerdo particular. “Importa, pues, para mantener el enunciado de la voluntad general, que no haya sociedad parcial en el Estado y que cada ciudadano no opine sino por sí mismo”<sup>1206</sup>.

Joseba Agirreazkuenaga<sup>1207</sup> estudia el impacto que tuvieron las nuevas categorías políticas de corte liberal en el derecho foral vasco y entre ellas, destaca, la soberanía nacional como voluntad del pueblo, constituido en agente político pero justificando todo el constitucionalismo liberal en los derechos individuales. Si no una ruptura necesaria si quedó planteado el problema de los derechos colectivos, históricos o tradicionales que en la “Novissima Recopilación” de 1805 mantenían aún esta naturaleza. Ahora bien si el fuerismo liberal intentó una reconciliación entre ambas perspectivas, el nacionalismo va a reconocer en los fueros una seña de identidad grupal comunitaria<sup>1208</sup> (Gemeinschaft). El nacionalismo fundacional considera a la comunidad el sujeto de derecho<sup>1209</sup> y la participación en ella, natural e involuntaria porque como bien matiza Duverger<sup>1210</sup>

---

<sup>1204</sup> GURRUTXAGA ABAD, A. Op. cit.

<sup>1205</sup> En esta concepción la nación coincide con la comunidad natural: “Para mí Nación era lo que para Mancine, una comunidad natural de hombres reunidos en una vida común por la unidad de territorio, de origen, de costumbres, teniendo conciencia de esta unidad”. ORANTIA, José María.. “Sr. Don Arturo Campión”. ABERÍ, nº 6, 6 de junio de 1906. Anterior al concepto aberri, hubo posicionamientos a favor de una política unitaria que respondiera a los intereses compartidos. “Bizkaiko, Gipuzkoako eta Arabako aldundiek ere, gero eta elkarren arteko politika uztarketa handiagoa izan zuten, eta horrela 1793an elkarren arteko kidetze politiko administratiboa sortzeko proiektua izenpetu zuten. AGIRREAZKUENAGA, Joseba. Op. cit., p. 41.

<sup>1206</sup> ROUSSEAU, Juan Jacabo. *El contrato social*. Madrid, Taurus, 1969, pp. 38-39.

<sup>1207</sup> AGIRREAZKUENAGA, J. Op. cit.

<sup>1208</sup> Gurrutxaga apunta lo siguiente: “Creo que el éxito del nacionalismo se explica por la capacidad de este movimiento para organizar la tradición, penetrar socialmente en la sociedad civil, creando estructuras de comunicación en su interior, generando una comunidad que busca en el pasado presente (Luhmann, 1992) las referencias para construir la pauta cultural de vida grupal”. GURRUTXAGA ABAD, Andrés. Op. cit., Tapiz Fernandez especifica que al PNV le correspondería la definición de Duverger solamente en aquellas zonas rurales en donde su onnipresencia hiciera natural la adhesión a él de forma casi involuntaria, en el resto buscará sus adeptos dentro de una comunidad pre-existente: la vasca, por lo que el autor opta por definir al PNV de la Segunda República como Partido Comunidad al margen de las tesis de Duverger, apoyándose en definiciones más amplias, como las que autores como Granja o Escudero dan al respecto. GRANJA, J. L. *El nacionalismo vasco: un siglo de historia*. Madrid, Tecnos, 1995 y ESCUDERO, M. *Euzkadi. Dos comunidades*. Donostia, Haranburu, 1978. TAPIZ FERNANDEZ, J. M. Op.cit., p. 218. El propio José Antonio Agirre pidió en las Cortes republicanas constituyentes la derogación de la ley de 1839.

<sup>1209</sup> Este sujeto colectivo dotado de derecho posee una visión totalizadora, no totalitaria, de la labor política que se extiende a ámbitos en principio no políticos. Esta tendencia no solamente puede observarse en los partidos-comunidad sino en grupos

“No se adhiere uno a una comunidad, propiamente hablando: se pertenece a ella automáticamente, quiérase o no.

Se nace en una comunidad, no se escapa a ella. Se está integrado naturalmente en la familia, en el pueblo, en la patria, en la raza y por una participación natural o involuntaria. “De aquí se induce el carácter comunitario<sup>1211</sup> del Partido Nacionalista Vasco en sus comienzos y por lo tanto su carácter interclasista. Desde esta perspectiva la razón crítica y la razón social se van a dirigir a mantener la frontera como requisito de la supervivencia comunitaria<sup>1212</sup>. La razón crítica va a ser obstaculizada por el confesionalismo católico profesado y la razón social por un comunitarismo interclasista que oscurece una crítica social, que como mucho se va a limitar en sus comienzos a gestos solidarios con la comunidad. Sin embargo el carácter totalizador, no totalitario, de esta forma de entender la política, desplazándose a terrenos a priori no políticos va a ser un factor necesario para la continuidad del pensamiento político en sociedades donde la dictadura ha suprimido las comunidades ideológicas, los partidos, los sindicatos y los parlamentos. La explicación puede estar en la gran potencia de creación de imágenes y memoria que tienen estos ámbitos colonizados por la política, y que no son exclusivos del nacionalismo vasco. La sociedad política al posibilitar estructuras de comunicación infiere en la enorme vitalidad que la argumentación y la interpretación adquieren en la configuración del pensamiento político, y que indirectamente influyen en la extensión ideológica hacia nuevos militantes y simpatizantes.

Ahora bien la razón nacional nacionalista es razón crítica desde el momento que se ubica en la cultura urbana<sup>1213</sup> y moderna. Lo que el Partido Nacionalista Vasco va a realzar es una

---

políticos de diversas ideologías, entre ellos los socialistas. El proselitismo político directo parece ser insuficiente por eso se produce un desplazamiento hacia el ocio, la enseñanza, la cultura, etc. El resultado es una homogeneización de cosmovisiones y un carácter totalizador de la política.

<sup>1210</sup> DUVERGER, Maurice. Op. cit., p. 154.

<sup>1211</sup> Miren Barandiaran en su estudio del nacionalismo vasco en Amorebieta-Etxano escribe sobre esta cosmovisión integral: “Además, su vocación totalizadora y su naturaleza de partido -comunidad- que llevaba implícita la incorporación a la dinámica del partido de todas las manifestaciones vitales de sus miembros, la creación de una tupida red asociativa, y la vinculación al partido de diversas entidades sociales y culturales coadyugó favorablemente a su proceso de implantación, ya que, las actividades extrapolíticas, las sociedades nacionalistas y las organizaciones satélites se convirtieron en vías de nacionalización para amplios sectores ajenos al preselitismo puramente político del partido”. BARANDIARAN CONTRERAS, Miren. Historia del Nacionalismo Vasco en Amorebieta-Etxano. Sabino Arana Kultur Elkargoa, 1999, p. 64. En esta misma línea José María Tapiz Fernández escribe: “El concepto del partido Nacionalista Vasco como partido “Comunidad”, llevaba a que no hubiese actividades, que pudiesen considerarse ajenas a la doctrina nacionalista. Así, los juegos vascos, conferencias, compeonatos de pelota, e incluso los actos religiosos eran vistos y tratados como elementos de propaganda y de adoctrinamiento “en nacionalista”. TAPIZ FERNANDEZ, José María. “Locales del partido y transmisión ideológica. El caso de los Batzokis del PNV durante la II República” en IV Jornadas de estudios históricos locales: formas de transmisión social de la cultura”. Eusko Ikaskuntza, 1998, pp. 211-224.

<sup>1212</sup> GURRUTXAGA ABAD, Ander. Op. cit.

<sup>1213</sup> El doctor en Historia Luis de Guezala recoge unas palabras de Jemein en este sentido: “(...) Se producía así una curiosa simbiosis. Los jóvenes bilbainos conocieron en sus excursiones la Bizkaia rural que desconocían, muchos hasta el idioma que comenzaban a aprender y habían idealizado. Y los vizcainos de fuera de las villas tuvieron de parte de estos jóvenes mendigoizales el primer contacto cercano con el nacionalismo vasco. [www.deia.com/2010/05/20](http://www.deia.com/2010/05/20). El faro del nacionalismo vasco. Deia. Noticias de Bizkaia. Manuel Montero dice al respecto: “Frente a sus conflictos, la solución era una sociedad rural vasca ideal, sin conflictos, sin elementos extranjeros y decididamente católica. Tal era en resumidas cuentas el mito propuesto por una

configuración nueva de la tradición y de la historia, por ello no es tradicionalismo sin más, es una nueva lectura de la tradición perdida o en riesgo de desaparecer<sup>1214</sup>. Pero esta elaboración de la comunidad y el nosotros, unitaria en una primera época, la del aranismo fundacional, va a conocer momentos de inflexión, motivados de una u otra manera por la razón social. En 1898 los euskalerriacos, ingresan en el PNV con Ramón Sota al frente, lo que supuso, el paso de la crítica antiindustrial a la visión industrial, acercando algo más al partido las contradicciones propias de la sociedad capitalista en construcción, alejando el igualitarismo tradicionalista de corte rural y vasco, inicial, si bien no del todo. En 1911 se constituía Solidaridad de Obreros Vascos, futura Solidaridad de Trabajadores Vascos sobre presupuestos nacionalistas y católicos, y que se apartaba de los planteamientos de clase. En un principio se orientó a la protección y mutuo socorro y mejora de las condiciones de trabajo. En años posteriores se radicalizaría al mismo tiempo que conseguía un carácter más independiente del partido. Volveremos sobre ello. En 1930 nacía Acción Nacionalista Vasca, partido nacionalista no sabiniano, aconfesional, liberal-democrático y republicano. Miren Barandiarán añade: “ANV además, abogó por una autodeterminación no basada en la restauración foral, el unitarismo intra-vasco frente al confederalismo, la apertura a los inmigrantes, y una política de alianzas programáticas, abierta incluso a la colaboración con partidos de izquierda de ámbito estatal”<sup>1215</sup>.

Y el cuarto momento de inflexión es la aparición en 1931 de la AVASC Agrupación Vasca de Acción Social Cristiana<sup>1216</sup>, en la que participaban nacionalistas, sacerdotes, monárquicos..., de raigambre católica y con el fin de “anular o por lo menos neutralizar la labor antivasca y anticristiana” de las asociaciones obreras y españolas<sup>1217</sup>. Eli Gallastegi arremete contra ella tachándola de capitalista por su composición y función, mientras que defiende el papel de ELA-STV como instrumento eficaz de lucha en la huelga y demás acciones en favor de las reivindicaciones proletarias. El doctor Lorenzo Espinosa comenta y matiza esta crítica: “La visión de Gudari apunta al peligro que supone ese falso interclasismo, esta vez religioso, como antes

---

doctrina ruralista que, paradójicamente se elaboraba en la ciudad y que se difundía entre sectores burgueses. MONTERO, M. Op. cit., p. 194. En Guipuzcoa la expansión nacionalista no fue como en Vizcaya del centro a la periferia. Sino más regular, basándose en una base social no desarticulada por el proceso de industrialización y adscrito a las características étnicas de la diferencialidad. GURRUTXAGA, A. Op. cit., p. 79.

<sup>1214</sup> La continuación de esta corriente en Comunión Nacionalista basada en un falso interclasismo fue denunciada por Eli Gallastegi en 1923.

<sup>1215</sup> José Luis de la Granja Sainz que defendió su tesis doctoral en 1984 sobre ANV comenta en el prólogo al reciente libro-tesis doctoral de Gaizka Fernández Soldevilla sobre Euskadiko Ezkerra, al referirse a ANV escribe: “En su conclusión -la de su primer libro: “Nacionalismo y II República en el País Vasco, 1986- señalé que ANV fue el precedente histórico de Euskadiko Ezkerra, al tiempo que caracterizaba a ANV como partido de izquierda “aconfesional y liberal, republicano y democrático y desde 1936, anticapitalista y socialista”. FERNANDEZ SOLDEVILLA, Gaizka. Madrid, Tecnos, 2013, prólogo.

<sup>1216</sup> En las conferencias dadas en los batzokis se contó con la ayuda de los formadores profesores de AVASC, que no dependía del PNV pero las relaciones entre ambos fueron buenas hasta, aproximadamente 1934. TAPIZ FERNÁNDEZ. Op. cit., p. 222.

<sup>1217</sup> Errementari, seudónimo de GALLASTEGI, Eli. “Otra agrupación social vasca?”, en Patria Vasca nº 6, en LORENZO ESPINOSA, J. M. Op. cit., p. 142.

apuntaría al similar riesgo de aceptar una colaboración económica de clases fundada en lo racial, pero encubridora de las mismas injusticias sociales”. Elorza ha caracterizado AVASC<sup>1218</sup> como un intento fracasado de “animar una institución, cuyo carácter patronal se vería mitigado por la presencia eclesiástica y la orientación vasquista, dirigida a promocionar la extensión de los planteamientos social-cristianos entre los trabajadores vascos. En resumen, se plantea de forma un tanto encubierta la idea de frente obreros vasco-cristianos en oposición a los sindicatos laicos. La solución cristiana es el eje articulador del proyecto que no coincidía con la solución vasquista de SOV. Si la primera contaba con una orientación clerical y patronal, la segunda estaba tentada de oponerse a los sindicatos de clase<sup>1219</sup>.

Es Eli Gallastegi quien llega a vincular al trabajador vasco con “la bandera defensora del proletariado”<sup>1220</sup>, criticando a la vez el frente común de los patronos vascos con la burguesía española como el monopolio de socialistas y comunistas de las reivindicaciones económicas. Por una parte Gallastegi acerca la razón nacional y la razón social de tal modo que contando con todas las fuerzas sociales puede alcanzarse la independencia, y por otra porque considera que la principal contradicción social de su época es la que está establecida entre capital y trabajo<sup>1221</sup>. Desde esta posición considera que si es preciso, y aun subrayando las diferencias políticas y religiosas, el trabajador vasco debe dar el paso de formar un frente común con los sindicatos españoles<sup>1222</sup>. Para él el mayor peligro no estaría en el proletariado “rojo español” sino en el “capitalismo vasco roja y amarillo”. La razón social de los aberkides y futuros jagi-jagis arma una teoría social vasca crítica de izquierda ante el capitalismo, en contraste con la línea oficial comunionista. Para la versión comunionista, representada en parte, por Engracio de Aranzadi, “kizitza”, las clases son inherentes a la condición humana y el militante nacionalista tiene “el deber absoluto, terminante, de repudiar

---

<sup>1218</sup> José Antonio Agirre, el canónigo Onaindia, Aitzol, Marcelino Oreja, Luis Vilallonga o el jesuita Joaquín Aspiazú formaban parte de este grupo.

<sup>1219</sup> En la Agrupación de SOV de Amorebieta, creada en 1920, nueve años después del nacimiento del Sindicato nacionalista católico y que surge con la intención sabiniana de liberar a los obreros vascos de la clase capitalista y de las organizaciones socialistas “extrañas” al país, en referencia a los socialistas se aprecian acciones como la denuncia ante el intento por parte de un patrón de crear una sociedad de socorros mutuos para que los trabajadores no ingresaran en SOV. Por otra parte se mencionan las críticas realizadas a la fábrica “Mecánicas de Motores” por haber admitido en ella a obreros procedentes de otras regiones del Estado en detrimento de varios trabajadores vascos, que habrían sido expulsados. BARANDIARAN CONTRERAS, Miren. Op. cit., p. 63

<sup>1220</sup> Artículo en Aberri de 23 de agosto de 1923 firmado por Cruz de Arana, que probablemente es el mismo Gallastegi. En LORENZO ESPINOSA. Op. cit., pp. 114-115.

<sup>1221</sup> *Ibidem*, p. 112.

<sup>1222</sup> En el 1º de Mayo de 1936 en el nº 100 del semanario Jagi-Jagi, bajo la firma de Abodi se afirma categóricamente el antagonismo entre los proletarios españoles y el proletariado vasco: “Para los comunistas primero es la internacional obrera que la justicia política y el Primero de Mayo debe estar al lado de sus camaradas españoles en ese cortejo español que pasea por las calles de la oprimida Euskadi la pujanza del maketismo. Desfile español que los rojos, los internacionalistas, oponen a la contemplación del proletariado vasco, que compartiendo las mismas ansias de justicia social, no pueden secundar por venir matizado de un carácter odioso, del sello del pueblo opresor. Vosotros proletarios españoles, que valiendos indignamente de la esclavitud que sufrimos, queráis controlar el movimiento obrero de Euzkadi y tratéis de imponernos por la fuerza vuestra voluntad, no tendréis nuestra adhesión” ABODI “1º DE MAYO”. Jagi-Jagi, 9 de mayo de 1936, p. 1.

en su seno la lucha de clases”<sup>1223</sup>. Esta corriente no es sino transmisora del pensamiento católico y vaticanista que pretende humanizar el capitalismo con la moral cristiana y el didactismo clerical, bajo las propuestas de armonía social interclasista y el voluntarismo<sup>1224</sup>, sin cuestionar la naturaleza hostil del capitalismo, que en manos de la oligarquía minera e industrial alcanzaba una virulencia extrema.

El enfoque igualitario entre capital y trabajo que dirige Gallastegi y los aberkides a la cuestión social busca la justicia social desde el humanismo, sin abordar el gran eje interpretativo del valor trabajo marxista, es decir, para Gallastegi más que estructural el mal del capitalismo es su práctica. Se dirige contra la justicia, proponiendo indirectamente, un interclasismo verdadero.

El catolicismo aparte de una fe religiosa participó de la cuestión social sin proponer un régimen político concreto hasta la guerra civil, pero dirigiendo un programa católico social, romano y clerical, que por el valor dado a la ortodoxia de la jerarquía y el catecismo trentino dista mucho de poder compararse con el socialismo cristiano de los años sesenta y setenta del siglo XX. El catolicismo profesado por los nacionalistas, “euskaldun-fededun” va a marcar un límite de entrada en la razón social<sup>1225</sup>, si bien superada por SOV y Jagi-Jagi y también el nacionalismo anvista.

El concepto de trabajador vasco, “euzko langillia” aparece con Solidaridad de obreros vascos y se difunde a partir de su órgano de prensa Obrero Vasco, que aparece por vez primera el 31 de julio de 1919. En este primer número aparecen expresiones como “Gu gara langile euzkotarrak”<sup>1226</sup>, pero a la vez se matiza “Geure artean dabilta langile atzeitarrak baña zindugoak be”, si bien se aclara

---

<sup>1223</sup> *Ibidem*, p. 116.

<sup>1224</sup> Miren Barandiaran en la obra citada menciona algunas acciones y críticas ante conflictos puntuales que afectaban a las más humildes: En 1910 los nacionalistas zornotzarras participaron en una suscripción para recaudar dinero a favor de unos mineros en huelga; se recogieron 13,65 ptas. en el batzoki. En 1916 se interesaron por la creación de un Sindicato Agrícola en el barrio de Bernagoitia. No participaron en él de forma oficial, pero abogaron por su independencia, pues, al parecer, quería ser controlado por Matías Zugazabeitia, factotum del Sindicato. Debido a las dificultades de las panificadoras, de las carnicerías y del matadero, en 1918 se pidió a la Corporación Municipal que hiciera algo al respecto. Se interesaron por las subidas de salarios en las fábricas de la localidad en la fábrica de hierro de Fernando Jauregi en 1919, por ejemplo”. BARANDIARAN, M. *Op. cit.*, p. 63.

<sup>1225</sup> La novela costumbrista vasca de principios del siglo XX, inaugurada por Txomin Agirre, insiste en tres características: la lengua vasca como medio de expresión propia de un pueblo, la laboriosidad y el amor a la libertad ancestral del pueblo llano y la religiosidad. AGIRRE, Txomin. *Kresala*, Euskal Editoreen Elkarte, Labayru, 1988.

José Antonio Agirre fue un destacado defensor de la Iglesia, de él dice la historiadora bilbaina María Jesús Cava Mesa: “Como muchos jóvenes de la burguesía, estudió en el colegio de los Padres Jesuitas de Orduña y continuó estudios superiores en la Universidad de Deusto. Una vez obtenido el título de abogado en 1929 se dejó tentar por la vida pública como presidente de las Juventudes Católicas de Vizcaya, y luego, como miembro del Consejo Supremo de la A.C.E. Y propulsor de inquietudes vasquistas y católico-sociales. En 1931, a los 27 años, ejercía ya como concejal y alcalde de Getxo (Bizkaia). El 28 de junio, después de proclamarse la Segunda República, fue elegido diputado a Cortes simultáneamente por Bizkaia, PNV y por Navarra conjunción católico-fuerista. En las Cortes fue secretario de la minoría Vasco-Navarra. Intervino durante el periodo constituyente como un notable tribuno, pidió la derogación de la ley de 1839, defendió la libertad de enseñanza y se opuso a la ley de Congregaciones que implicaba la disolución de los jesuitas. CAVA MESA, María Jesús. “José Antonio Agirre, Primer Lehendakari”. Bilbao hilabetekaria, 2010ko martxoa, p. 26.

<sup>1226</sup> La sólida idea de patria vasca de SOV choca de frente con el internacionalismo proletario. En el Manifiesto comunista aparece: “Los comunistas sólo se distinguen de los demás partidos proletarios en que reivindican, siempre, en todas y cada una de las luchas nacionales proletarias, los intereses comunes de todo el proletariado, independiente de su nacionalidad”. MARX, K. *Op. cit.*, p. 41.

“(…) No será político, literario, científico, etc., no será popular<sup>1227</sup>, noble y leal, defensor únicamente de ella raza vasca y de su clase trabajadora”. A su vez marca distancia con los socialistas, “ostikada galantak artuta sozialistaen eta sozialista ez tiran askoren aldetik”, a los que considera enemigos del país<sup>1228</sup>: Nosotros, sinceramente lo decimos, deploramos la conducta de aquellos compañeros que contribuyen con sus cuotas al sostenimiento de entidades obreras enemigas del País que ellos dicen amar, y por muchos razonamientos que aleguen en favor de su actitud, no lograrán que variemos nuestro modo de pensar”<sup>1229</sup>.

Parece claro que la razón nacional constituye una línea divisoria entre SOV y el resto de sindicatos de clase. Pero en lo concerniente a la relación entre capital y trabajo SOV no acepta la lucha de clases, proponiendo la búsqueda de la armonía entre patronos y trabajadores, convocando a la justicia y a la caridad: “Para que el obrero acuda gustoso al trabajo y respete y venera a su patrono, deber ser justamente remunerado su labor, hay que dar al obrero lo suyo y lo de su familia, sin la cual, toda armonía<sup>1230</sup> es imposible. Es necesaria, es indispensable, la abnegación en todas las clases sociales, pero no basta predicarlo con las palabras, hay que practicarlo con los hechos. La justicia y la caridad hermanadas en estrecho lazo, tienen que salir al encuentro de las necesidades de la vida moderna”<sup>1231</sup>. Esta perspectiva no está lejos de la concepción del capitalismo social que el papa León XIII propuso en su encíclica “Rerum novarum”, donde la justicia social es un deber cristiano más que un derecho social. La caridad es una virtud, pero en el mundo legislativo es inerte y en el ámbito del derecho no crea jurisprudencia. El catolicismo social acepta el capitalismo porque si existe es por obra de Dios. El pensamiento agustiniano permanece intacto: “Y vi también que cada una de las cosas no sólo conviene a su lugar sino también a su tiempo. Y que Tú, que eres el único eterno, no has comenzado a obrar después de innumerables espacios de tiempo, porque todos ellos, los pasados y los futuros, no pasarían ni vendrían sino porque tú obras y permaneces<sup>1232</sup>. La concepción organicista que mira con cierta nostalgia el gremialismo medieval<sup>1233</sup> acerca del modelo laboral<sup>1234</sup> que la Iglesia católica estima. El movimiento católico finisecular englobaba iniciativas

---

<sup>1227</sup> Contienen estas tres palabras, popular, noble y leal, una visión del trabajo como laboriosidad tradicional, casi estamental, de donde no hay atisbos de la concepción del valor trabajo que es, en suma, la columna que sujeta toda la concepción marxista de la producción, lo que no impide la petición de justicia social y el reconocimiento de que sí existen clases sociales.

<sup>1228</sup> En otro artículo de este primer número de Obrero Vasco se lee: “En él colaborará únicamente el obrero vasco organizado donde le corresponde y dejará oír su voz en los asuntos que directamente le afectan, en la cosa pública y en el taller, como ciudadano y como obrero, como mozo y como jefe de familia, como varón y como vasco”. “El órgano de Solidaridad” Obrero Vasco, nº 1, 31 de julio de 1919, p. 2.

<sup>1229</sup> “A los tipógrafos vascos” Obrero Vasco nº1, 31 de julio de 1919, p. 2.

<sup>1230</sup> La idea de la armonía estaba presente como objetivo en la utopía evangélica, en la utopía fuerierista, en la utopía marxista... pero aquí aparecía como procedimiento y sometido al libre albedrío y a la voluntad.

<sup>1231</sup> “La lucha de clases” Obrero Vasco nº 1, 31 de julio de 1919, p. 3.

<sup>1232</sup> SAN AGUSTÍN. *Confesiones*. Buenos Aires, Losada, 2005, p. 194.

<sup>1233</sup> MONTERO, Feliciano. Op. cit., p. 396.

<sup>1234</sup> En concreto el asociacionismo profesional mixto (patronal-obrero), lo que en la jerga popular se conoce como sindicato amarillo.

como piedad, caridad, enseñanza, propaganda y patronatos de obreros, cajas de ahorros para la clase trabajadora<sup>1235</sup> y socorros mutuos<sup>1236</sup>.

La intervención directa o indirecta del clero, así como el carácter mixto que presentó el asociacionismo católico alejan a los grupos católicos del protagonismo social y de la razón social<sup>1237</sup>.

Desde la Lucha de clases se critica como enemigo del movimiento obrero revolucionario: “Donde el jesuitismo echa su planta, la moralidad desaparece, las aspiraciones generosas mueren y se desarrolla el favoritismo y la ignorancia, y el servilismo y todas las malas pasiones toman incremento”<sup>1238</sup>. Al mismo tiempo se quejan los socialistas de las trabas que tiene la prensa obrera revolucionaria y las facilidades de la publicaciones católicas: “Mientras los periódicos obreros revolucionarios y de ideas avanzadas son en la fábrica género de contrabando, circulan con entera libertad y hasta son repartidos gratuitamente “El amigo del Obrero”, “La Lectura Popular”, “Boletín de Obrero” y otros clericales de igual jaez<sup>1239</sup>.

A partir sobre todo de la grave crisis económica, política y social que surge en 1923 la razón nacional y la razón social se van a hacer compatibles e incluso complementarias en el pensamiento gallasteguiano, de origen aberkide, de “la doble explotación social y nacional”. La explotación social no va a ser analizada y criticada, aunque algo hay también de ello<sup>1240</sup>, desde el aspecto económico sino desde un hondo nacionalismo humanista que reivindica la dignidad del obrero y la justicia social. Es un humanismo de cierto cariz antiexplotador, aunque a mi juicio, sería extremo tacharlo de anticapitalismo. Gallastegi escribió al respecto: “El capitalismo que pretende resolver el problema social, en lo material a base de un caritativismo de una generosidad acaso sentida, no puede satisfacer al obrero que entendió su problema social como un problema de justicia”. Llega a la misma conclusión final que Marx, Engels y los demás marxistas si bien no utiliza la misma explicación, y por lo tanto la misma vía de solución. Al materialismo histórico y la lucha de clases opondrá la razón nacional: “Tampoco es posible -entiéndalo el socialismo militante- resolver el

---

<sup>1235</sup> La participación activa del clero rural en la organización de cajas rurales está la base del amplio movimiento rural católico castellano de las primeras décadas del siglo XX (la CONCA). MONTERO, F. Op. cit., p. 477.

<sup>1236</sup> Feliciano Montero especifica que es en el Congreso Católico de Tarragona de 1894 donde “se aprecia ya una recepción madura de las directrices de la Rerum Novarum sobre el salario justo o el asociacionismo obrero mixto”. El autor matiza que “quizá el principio de la Rerum Novarum más y mejor propugnado en los Congresos Católicos sea el del legítimo intervencionismo del Estado en las cuestiones socio-laborales para proteger a los más débiles. MONTERO, F. Op. cit., p. 477.

<sup>1237</sup> Sin embargo el historiador Rafael Ruzafa señala acertadamente que “Acción católica y movimiento obrero convivieron e intercambiaron formas de ocio y cultura, ideología y consumidores de ideología tanto como se denostaron públicamente. No parece sorprendente que un movimiento obrero masculinizante como el socialismo de la II Internacional siquiera por pasiva trasvasara a las organizaciones alentadas por la Iglesia a la abundantísima población trabajadora femenina. RUZABA, Rafael. Op. cit., p. 209.

<sup>1238</sup> LA LUCHA DE CLASES, 30 de diciembre de 1896, p. 4.

<sup>1239</sup> *Ibidem*, p. 4.

<sup>1240</sup> Los jóvenes mendigoixales reclaman la libertad de Euskadi, para que todos los obreros sean libres moral y económicamente y proclaman el derecho a rebelarse contra un régimen que permite al capitalista “quedarse con el beneficio”. LORENZO ESPINOSA. Op. cit., p. 169.



problema económico del hombre dejando a la Patria esclava; porque en el fondo, al quedar, una nación -conjunto de hombres- sometida a extraña potestad queda también sometida a ella cada uno de los hombres aparentemente libres”, pero también la razón social, no marxista: “No tiene categoría de pensamiento vigoroso el pretender la liberación de una nacionalidad dejando oprimido dentro de ella al hombre. Porque al estar éste oprimido, no puede decirse en propiedad que haya logrado la nación -conjunto de hombres- su verdadera libertad, aún conseguida la libertad estatal, siempre necesaria”<sup>1241</sup>.

Gallastegi veía opresión en la situación del obrero pero no la estimaba como opresión estructural adherida a la misma naturaleza del capitalismo<sup>1242</sup>. Marx matizó con rigor la clase de explotación que sufría el trabajador desde la relación capital y trabajo asalariado: “El obrero no pertenece a ningún propietario ni está adscrito al suelo, pero las 8, 10, 12, 15 horas de su vida cotidiana pertenece a quien se las compra. El obrero, es cuanto quiera, puede dejar al capitalista a quien se ha alquilado, y el capitalista le despide cuando se le antoja, cuando ya no le saca provecho alguno o no le saca el provecho que había calculado. Pero el obrero, cuya única fuente de ingresos es la venta de su fuerza de trabajo, no puede desprenderse de toda la clase de los compradores, es decir, de la clase de los capitalistas, sin renunciar a su existencia. No pertenece a tal o cual capitalista, sino a la clase capitalista en conjunto, y es incumbencia suya encontrar un patrono, es decir, encontrar dentro de esta clase capitalista un comprador”.

En realidad la opresión era reconocida hasta por la Iglesia católica que en la encíclica *Revum Novarum* de 1891 exhortaba “a los patronos a no dejarse dominar por la codicia y a los trabajadores a la humildad, la paz y la mansedumbre”<sup>1243</sup>. La necesidad de que en el mundo haya ricos y pobres va a ser compartida por las autoridades, la jerarquía eclesiástica y los patronos industriales que van a orientar la cuestión social a la beneficencia y a extender la moral cristiana hacia las clases humildes, sobre todo hacia las mujeres<sup>1244</sup>. En este contexto lo que había hecho el nacionalismo aberkide primero y jagi-jagista después, fue la identificación de un capitalismo vasco y de afiliación católica, al que identifican fácilmente con la gran burguesía y la gran empresa. El modelo de pequeña empresa, de cierta resonancia gremial, representa para Gallastegi, Etárte y demás jagi-jagistas un capitalismo aceptable y adecuado para la convivencia de los intereses de los trabajadores

---

<sup>1241</sup> LORENZO ESPINOSA. Op. cit., p. 171. Lorenzo Espinosa ve en ello influencias del nacionalismo irlandés de Connolly que trata de articular en un mismo frente la revolución social y la nacional.

<sup>1242</sup> Gallastegi y Trifón Etxebarria emplean expresiones que caracterizan un pensamiento obrerista de hondo calado humanista: “No odiamos al capital no; lo que odiamos es el capitalismo, es decir el abuso o mal uso del capital , “beneficios de escándalo”, “eres pobre porque haces a otro rico”. “El obrero vasco se ve despreciado por la burguesía vasca”, etc. LORENZO ESPINOSA. Op. cit., p. 175.

<sup>1243</sup> RUZAFÁ, r. Op. cit., p. 207.

<sup>1244</sup> *Ibíd.*, pp. 208-209.

y patronos<sup>1245</sup>. Sin embargo arremeten contra el avance de los monopolios y las grandes explotaciones<sup>1246</sup>. Es muy fácil llamarse católico y estar afiliado a un partido que, como el Nacionalista, se fundamenta y sostiene por el sacrificio, lo difícil, lo importante es ser buen católico y buen patriota. Y eso no son quienes se reparten dividendos de un 23% y se retribuyen al Consejo de Administración con más de 800.000 pesetas. Para nada se tiene en consideración al obrero, si no es para explotarle, sometiéndole a jornales de hambre. Y así ¿qué han de ser éstos, católicos, patriotas, y para qué?; ¿para que su hermano en Cristo y en la Patrie lo expolie? “Quedándose excluida de la razón social la corriente nacionalista oficial el nacionalismo mendigoxale va a verse enfrentado en torno a la razón nacional con los socialistas que enconaron su sesgo antibizkaitarra bajo la dirección de Prieto, al mismo tiempo que el joven Partido Comunista adherido a la Tercera Internacional aceptaba el derecho de las nacionalidades a la autodeterminación, lo que le acercó, si bien con una separación evidente, al nacionalismo jagi-jagista. De la misma manera el socialismo se desplazó de un internacionalismo militante antes de la primera guerra mundial a un socialismo nacional y centralista. El 30 de diciembre de 1896 se podía leer en el semanario obrero La lucha de clases: “La mejor manera de ser realmente patriota, es ser socialista internacionalista, mientras se hallen frente a frente los elementos de hoy: una clase obrera cada día más miserable, agotando sus energías en la producción, para la otra clase, cada vez más ociosa e inepta”<sup>1247</sup>. La incapacidad de concebir el socialismo vasco se manifiesta una y otra vez. Tomás Meabe<sup>1248</sup> se dirige así a los nacionalistas: “Si aceptáis el capital habréis dado muerte a la patria definida por vosotros mismos... ¿Os atrevéis a fundarla sin capital? Decirlo y entonces hablaremos”. La razón nacional se presenta como un obstáculo a los socialistas, incluso al socialismo eibarrés, euskaldun y de tradición vasca, pero carente de una conciencia política nacional vasca.

---

<sup>1245</sup> Jean Jaurès tiene el mérito de indagar en este territorio entre la propiedad plenamente capitalista y los enunciados marxistas contra la propiedad individual: “Me preocupaba sobre todo de introducir en la sociedad actual formas nuevas de propiedad, a la vez nacionales y sindicales, comunistas y proletarias, que hiciesen estallar poco a poco los cuadros del capitalismo”. Op. cit., p. 15. Ahora bien mientras para Gallastegi la pequeña propiedad era un calmante para Jaurès debían ser preparacionales. En otro lugar Jaurès dice: El estado, los ayuntamientos, las cooperativas, podrían, sea por obligaciones amortizadas rápidamente, sea por asignaciones sobre los productos agrícolas concentrados en los almacenes comunales, cooperativos y sociales, comenzar la transformación de la gran propiedad territorial en propiedad social, con un triple carácter nacional, comunal y sindical. Op. cit., p. 15. Este modelo de pequeña y median empresa se adapta muy bien a las comarcas “rururbanas”, para Ignacio Olabarria Gurtázar: “tan características de Guipuzcoa, aunque ejemplos de ellas se pueden encontrar en todo el País, porque, en realidad, salvo en contadas excepciones el mundo rural vasco al menos en el primer tercio de nuestro siglo estaba asistiendo a un lento pero evidente proceso de modernización, en el que las relaciones de todo tipo con el mundo urbano, jugaban un papel central”. OLABARRI GORTAZAR, Ignacio. “Metodología de la historia de las relaciones laborales en el ámbito local” en Tokiko historiaz Ikerketak. Eusko Ikaskuntza, 1987, p. 40.

<sup>1246</sup> Ibídem, p. 174.

<sup>1247</sup> La Lucha de Clases. “Internacionalismo”, 30-12-1896, p. 1.

<sup>1248</sup> Indalecio Prieto menciona el desencanto de Tomás Meabe y Madinabeitia “desilusionados del nacionalismo vascos, sobre todo por no conseguir de Arana Goiri que le diese un contenido hondamente social”, en GONZALEZ DE DURANA, Javier. Op. cit., p. 63.

Los desencuentros entre razón social y razón nacional<sup>1249</sup> son recíprocos. Ambas son construcciones sociales, conceptos para la cosa pública, muy dependientes de sus orígenes. La razón social es producto de la razón crítica ilustrada que contrasta con la hegemonía que el pensamiento tradicional cuenta en la sociedad preindustrial<sup>1250</sup>. Aun así la razón nacional es, por otra parte, una construcción elaborada por el pensamiento ilustrado. Ya en el primer artículo del Estatuto de la Sociedad Baskongada de Amigos del País se denomina Nación Bascongada a las tres provincias forales<sup>1251</sup>. Pero no debemos entender que la foralidad es un producto natural vasco como el socialismo, extraño. Sería un reduccionismo innecesario por falso, al igual que un sesgo determinista falaz. Comparto la idea de que las expresiones políticas de una época determinada tienen una relación estrecha con la sociedad que las genera, pero hay que tener en consideración también las tradiciones históricas. La fuerza de la contemporaneidad es poderosa, pero no debemos olvidar el concepto de “path dependency” o “dependencia de la trayectoria seguida en la configuración de una sociedad concreta. Los factores de modernización<sup>1252</sup> entran en contacto a veces en colisión violenta, con distintas estructuras históricas, culturales, sociales, económicas, geográficas y antropológicas, otras veces se yuxtaponen, se complementan o conviven en perpetuo conflicto. Pero está claro que solamente se puede optar dentro de las opciones que cada época ofrece<sup>1253</sup>. Y es más, todo pensamiento político que recorre su curso llegando a la plaza pública, organizado con programa e ideología, es en su misma propuesta el factor desencadenante de dicha opción. Por eso si el socialismo vasco no se configuró como movimiento político, cosa que sí lo hicieron el nacionalismo

---

<sup>1249</sup> Sin embargo a finales del siglo XVIII y durante el XIX la distancia entre la cultura popular y la cultura ilustrada de élite aumentó, al mismo tiempo que los representantes forales unificaban sus actuaciones en el llamado sistema de “Conferencias, sobre todo a partir de 1793, reforzando el lema de “Irurac Bat”. AGIRREAZKUENAGA, Joseba. Op. cit., p. 55. En ello interpretamos una evolución de la razón nacional de presupuestos antiguos de “pueblo” al de “nación foral” definida desde sus instituciones forales, concepto de Señor y Provincia.. Este término que empleamos de nación foral quiere recoger el impulso que adquirió la interpretación constitucional del fuero desde el liberalismo afrancesado de las reuniones de Baiona, Agirreazkuenagaren esanari jarraituz: “liberalek Baionan azaldu zituzten hiltzaldia, ikuspegi (juridiko) politiko eta juridikotik euskal pentsamendu politiko eta juridikoan bereziki garrantzitsuak izan ziren izaera sortzaile izan baituzten”. AGIRREAZKUENAGA, J. Op. cit., p. 62.

<sup>1250</sup> A la hora de valorar la modernidad de uno u otro sistema no so debe caer en el tópico tan frecuentado en esta cuestión. Había una concepción del crecimiento económico y del bienestar social basado en la continuidad de la Constitución foral. Esta concepción necesitaba mantener la zona de libre comercio que las aduanas en el interior y no en la costa y en los Pirineos posibilitaban. Contra ello la burguesía urbana propuso un nuevo modelo basado en el proteccionismo que el Reino de España permitía. Fue Claudio Antón Luzuriaga defensor de esta última: “Claudio Anton Luzuriagaren bidea Donostiako burgesiak biziberritze ekonomiko, sozial eta politikoa lortzeko asmoz, foruen egokitzea aldarrikatu zuen, industria areagotzeko bereziki merkataritzarako askatasuna mugatuz”. AGIRREAZKUENAGA, Joseba. Op. cit., p. 92.

Por otra parte en la sociedad pre-industrial el pensamiento ilustrado había calado entre las clases altas del Señorío y la Provincia y no solamente entre la burguesía comercial y financiera sino también entre los representantes de la aristocracia rural “handikiak” y “jauntxoak”.

<sup>1251</sup> AGIRREAZKUENAGA, Joseba. Op.cit., p. 13.

<sup>1252</sup> Joseba Agirreazkuenaga incide en la misma idea al escribir: “Iraultza prozesu bakoitzak faktore konstanteak, bariabileak, jokamolde kontrajarriak, klase edo gizatalde bakoitzaren baitan adierazten ditu. Oro har, oinarri materialetan gertatzen diren aldakuntzetan kapitalismoaren bidean, funtsean arazo berberak sortzen dira munduko toki guztietan, baina jakina, ez modu uniformeetan eta estandarizatuan. Tokian tokiko egoera sozialak eta klaseen arteko erlazio-indarrek tirabira, ikuspegia, eresumaren antolakuntza soziopolitikoak, egoera kulturala eta materialak, kutsatu egitenditu eta prozesu desberdinak bereizten ditu.

<sup>1253</sup> Extractos de correspondencia mantenida con el profesor de la Universidad de Buenos Aires, Pablo Pozzi.

vasco y el socialismo internacionalista primero, y nacional, después fue porque la razón social socialista y la razón nacional vasca se excluyeron mutuamente sin que surgiera ningún colectivo que hiciese necesaria su complementariedad. La idea de necesidad obligatoria no existe en Historia. El socialismo vasco no surgirá hasta la década de los sesenta del siglo XX, si bien la simbiosis de ambas razones no ha dejado nunca de ser conflictiva, y desde luego no por incapacidad intrínseca de ambas doctrinas para soldarse en una explicación plausible, sino en los diferentes intereses contrapuestos en que han derivado, a menudo, la razón social socialista y la razón nacional vasca. La razón nacional vasca que recoge el sentimiento foral de las provincias forales y del reino de Navarra se unifica bajo la categoría de País Vasco, justo en el momento en que desaparece el institucionalismo foral<sup>1254</sup>. La reivindicación foral es siempre perteneciente a un territorio foral, por concepto y definición<sup>1255</sup>. La idea de nación vasca es liberal en sí, sin embargo para su realización debe constituirse dentro de una legitimación. El nacionalismo vasco va a legitimar el nuevo concepto de Euzkadi en la legitimidad histórica y la libertad que sus instituciones tenían para gobernar, legislar e impartir justicia<sup>1256</sup>. Desde el momento que toda interpretación del trabajo depende del marco y del sistema de significaciones que en él se desarrollan, el mundo tradicional llena de valores morales al trabajo como laboriosidad, cooperación, nobleza, lealtad e incluso religiosos como fe, esperanza, caridad, resignación, ... al mismo tiempo que la lengua en que se comunica o la ritualización del trabajo en las fiestas religiosas, celebraciones populares o costumbres cotidianas (rezo del Angelus en los campos, el rosario, etc.) de modo que la razón social queda amortiguada por la costumbre y el paternalismo que suele existir en entornos donde las redes sociales son muy trabadas. En estos contextos laborales la teoría del valor trabajo tiene más dificultades par ser aceptada.

No solamente la razón social era obstaculizada por la tradición laboral<sup>1257</sup> sino que la misma razón foral primero y nacionalista después, tenía graves problemas de aceptación con la razón nacional

---

<sup>1254</sup> Joseba Agirreazkuenaga explica al respecto: “1789ko azaroaren 11an, Frantziako erresumaren barne administrazioaren egituratzea erabaki zen. (...) Antolaketa berriaren ondoren euskal lurraldeak elkarren arteko kidetasuna eta batasuna sentituz” Pays Basque. Kategoria sustraituko da aurreko garaiko zatikiak gaudituz. Barque nortasunaren indartzea gertatu zen ohiko irudipenean eta kulturaren, erakundetze juridiko politikoa erabat ezabaturik izan zenean 1802an, Elizaren administrazioan. Baionako gotzaingoak bere eremua iparralde osora hedatu zen. AGIRREAZKUENAGA, J. Op. cit., p. 43. El nacionalismo vasco sabiniano mantendrá el carácter confederal de los territorios históricos.

<sup>1255</sup> En línea con este pensamiento, podemos deslumbrar, desde él y siguiendo siendo él, a pesar de la evolución política el concepto de Confederación de países vascos. Estados Unidos Vascos.

<sup>1256</sup> Aun así el agitado contexto que la revolución expandió también por los territorios forales vascos dividió a la diputaciones en bando liberal y tradicionalista por lo que la razón nacionalista va a tener que argumentar para superar esta división que se manifestó en forma de guerras civiles durante todo el siglo XIX, la foralidad y la religión, la lengua y las costumbres y el capitalismo de pequeña y mediana empresa van a ser las ideas troncales para sostener la nueva razón nacional vasca.

<sup>1257</sup> La tradición laboral recuerda persistentemente la propiedad comunal tradicional y el colectivismo corporativista de tipo gremial. El problema se plantea cuando la anarquía del mercado, la especulación y el parasitismo mercantil colapsan el trabajo tradicional que tendrá como salida la evolución de ese colectivismo tradicional al comunismo vivo y libre de cambio “en que el trabajo será soberano, en que todas las energías individuales se desplegaran sin trabas y sin conflicto en la armonía y la justicia”, según Jaurès, op. cit., p. 15<sup>a</sup> o bien la proletarización del trabajo bajo esquemas capitalistas.

española formulada por el Partido moderado, que además inspiró la constitución de 1845. Si bien el liberalismo moderado se mostró más transigente con la cuestión foral que el progresismo liberal, no es menos cierto que potenciaron un concepto fuerte de nacionalidad española, que en palabras de la historiadora Isabel Burdiel, incluía al trono, “como parte esencial de la nación histórica”<sup>1258</sup> lo que convertía al pacto político entre monarquía y pueblo<sup>1259</sup> en un pacto de identidad entre monarquía y nación, lo que no dejaba de ser una tradición nacional. Pero en vez de emprender el camino de la ampliación y adaptación a las condiciones que la modernidad política exigía, es decir la configuración de un poder legislativo y constitucional, que a través de la mayoría parlamentaria configurará el ejecutivo o gabinete de gobierno. En definitiva el gran cambio suponía reconfigurar la política en base al voto, es decir, a la acción crítica de la opinión pública, la soberanía nacional en vez de identificar monarquía y nación. Esta vinculación no exigía al rey identificarse con la confederación de sus territorios sino, a la inversa, configuraba la unidad nacional a base de identificar los territorios históricos con la voluntad real. Esto suponía, al menos, dos peligros; respecto a la razón nacional significaba que no había más que una siendo la razón nacional vasca extraña y enemiga, y, por otra parte en lo que respecta a la razón social significaba un giro autoritario, despótico y arbitrario. El socialismo vasco tenía dificultades enormes de formación, ya que si bien sus primeros intereses fueron municipales y en materia exterior internacionalistas, a partir de 1914<sup>1260</sup> se produciría un giro hacia la razón nacional española. En La lucha de clases de fines de 1896, aún se podía leer: “Nosotros, así como afirmamos que hay clases, y lo probamos luchando por la desaparición de las mismas para refundirlas en una sola de trabajadores, no negamos que haya patria, al contrario, damos a la palabra patria su verdadero sentido, tenemos de ella el más justo concepto, puesto que nosotros aspiramos a la unidad de producción y de propiedad, que es la esencia del socialismo. Y como el socialismo se deriva de los hechos y éstos nos manifiestan la existencia de la patria y la existencia de una solidaridad internacional, nos conformamos con los hechos y como consecuencia, aceptamos como del mismo modo que el sentimiento de solidaridad familiar, sin destruir éste, se ha agregado el sentimiento de solidaridad nacional, del mismo modo se agrega a éste, el sentimiento de la solidaridad internacional. (...) Los

---

<sup>1258</sup> BURDIEL, I. Op. cit., pp. 185-186.

<sup>1259</sup> Algo parecido había existido en Rusia. Lenin haciendo referencia al “domingo sangriento” del 22 de enero de 1905 escribe: “Este “domingo sangriento” produjo un gran cambio en la psicología de la clase obrera de San Petersburgo. Antes de estos acontecimientos, los obreros de las fábricas en huelga había dejado que les dirigiera un clérigo y se habían acercado al zar pidiéndole protección frente a sus patronos”. HILL, C. Op. cit., p. 100.

<sup>1260</sup> A partir del final de la Primera guerra mundial en el periodo 1918-1923 fue Indalecio Prieto el que marcó el devenir de la Conjunción republicano-socialista en Vizcaya “alterando de nuevo, según cuenta Antonio Rivera, la idea-fuerza que dividía electoralmente a la política vizcaína, del antagonismo entre izquierda laica y derecha católica a la rivalidad entre españolismo y nacionalismo vasco, para mantener Bilbao como una ciudad izquierdista. El historiador Antonio Ribera continúa : “Este españolismo político de Prieto no se entendió como un patriotismo exacerbado, sino como una concepción de España, como una unidad política y la integración de las provincias vascas en la misma bajo un sistema autonómico; un españolismo en definitiva, siempre en oposición al separatismo del Partido Nacionalista Vasco”.

trabajadores, sin embargo queremos el internacionalismo obrero para asegurar a todos los individuos y a todas las colectividades el poder de poder disponer libremente de sí mismos de sus destinos”.

El internacionalismo proletario estimuló la idea de la patria universal obrera y de los frentes populares de clase frente a los frentes nacionales y nacionalistas. Sin embargo, la tensión entre ambas concepciones fue permanente y tenaz. Mientras el antifascismo<sup>1261</sup> potencia a aquellos, el nacionalismo lo hará con éstos. Por ello el socialismo vasco, donde la razón nacional vasca y la razón social socialista se armonizan, vinculan o, simplemente, se relacionan, tardará en surgir.

El socialismo vizcaino visto fracasado el intento pacifista, anticolonialista<sup>1262</sup> y antimilitarista con la declaración de la Primera guerra mundial que supuso el triunfo de la razón nacional sobre la razón social obrera se acerca, impulsando también por otras causas a la razón nacional española. Es verdad que el nacionalismo sabiniano aunque basándose en la idea foral había construido la idea de nación vasca, igualándola en concepto y derecho a cualquiera otra nación-estado. El foralismo no es razón nacional vasca tal y como quedó planteada por lo que yo llamaría liberalismo nacionalista. Este se enfrentó al socialismo prietista a partir de finales de la segunda década del siglo XX, que llamaría liberalismo socialista o socialismo liberal. La razón social de ambos no coincidía, si bien se desplegaba sobre el mundo obrero, las capas de trabajadores de una y otra tendencia respondían a naturaleza distinta. La razón nacional española y la razón nacional vasca separaban a ambas pero no únicamente<sup>1263</sup>. Ferrán Archilés y María García Carrión sitúan a partir de los años noventa del siglo XIX la aceptación del marco territorial de la nación española por diferentes culturas políticas del siglo XIX del movimiento obrero en España” (...) la intensa politización obrerista (en la que los sectores de la clases trabajadoras son herederos en muchos casos de prácticas políticas previas muy nacionalistas<sup>1264</sup>, como las de las culturas políticas del republicanismo) tomaba el ámbito nacional estatal como marco básico de referencia y acción. Al imponer en el debate público la cuestión social se reclamaba el marco del Estado-nación como espacio para la obtención de derechos, movilizándolo

---

<sup>1261</sup> Hay unos movimientos anticapitalistas que no responden al antifascismo sino que pueden ser hasta fascistas, como el strasserismo, rama del nazismo más anticapitalista y obrerista.

<sup>1262</sup> La oposición socialista a la guerra de Marruecos continuará “esa sangría por donde se escapan las energías vitales de la patria”.

<sup>1263</sup> La cuestión religiosa dividía a los trabajadores de Solidaridad Obrera Vasca de la VET o la CNT. De igual manera el socialismo se aglutinaba en torno a las grandes corporaciones, minería, siderurgia y metalurgia principalmente mientras que tenderos, oficinistas, etc que lo hacían, en gran parte, en torno a SOV, a la vez que éstos eran mas partidarios de colaborar con los patronos en las juntas paritarias, tribunal industrial, Junta de Censo, Instituto de Reformas Sociales... También difieren respecto a la huelga revolucionaria: “Si, como hemos supuesto en primer lugar, el hallazgo de bombas y pasquines, tiene relación con la proyectada huelga revolucionaria en el caso de que Villalonga sea ejecutado, nosotros que en nuestro primer número solicitamos un amplio indulto de carácter social, no nos sumaríamos a esa propuesta tumultuaria” Euzko langillia/El obrero vasco, 31-1-1919, p. 6.

<sup>1264</sup> Nacionalistas españoles, que correspondía a la visión de no sólo el liberalismo progresistas sino del republicanismo unitario también. El federalismo quedaría como una vía sin desarrollarse pero que como el autonomismo posterior pueden caer bajo la denominación de la razón nacional española.

en consecuencia los trabajadores en esta dirección”. Por lo tanto se enfrenta dos concepciones diferentes de la razón nacional y también de la razón social, como muestra este artículo titulado “Régimen de castas”<sup>1265</sup>.

“Leemos en la Prensa: “Los elementos directores de las asociaciones socialistas, persistiendo en su absurda opinión de que sólo las organizaciones llamadas de resistencia son las genuinas representantes de la clase obrera, han declarado públicamente que se retirarán de los centros oficiales en que hoy tienen representación si en ellos se da entrada a los obreros de las asociaciones católicas, a que indistintamente comprenden dentro del calificativo ignominioso de “amarillos”.

Ahora, nuestro comentario: El movimiento de los obreros extraños al país es socialista. Esto está demostrado por sus apóstoles, por sus medios de propaganda, por sus procedimientos de acción y por la inmensa mayoría de sus afiliados. Obreros socialistas o socialistas obreros y sus representantes se dicen son los Prietos los Carreteros, los Perezaguas, los Merodios, los Cabos, y sus peroraciones no nos lo desmienten; por el contrario, nos lo confirman su espíritu intolerante y sus procedimientos de fuerza y de violencia insoportables, a los que deben al presente su éxitos. Todo es antivasco en el movimiento socialista que se desarrolla en este país, movimiento encuadrado en una organización establecida en Madrid, que, por su carácter, es también netamente madrileña. Demostrado este carácter vascófobo del socialismo queda al descubierto la contradicción irreductible que necesariamente ha de haber entre los intereses del partido socialista obrero y los del partido obrero vasco”.

El concepto de obrero del país y obrero foráneo está presente en el imaginario nacionalista con manifiesta hostilidad: “(...) una industria municipal de la Villa, cuya concesión se compone casi en su totalidad de elementos vasquistas, han sido admitidos obreros venidos de Rioja, Logroño, Valladolid, Burgos, y además, con el compromiso de colocárseles en el trabajo de la mencionada industria, en perjuicio del obrero del país”<sup>1266</sup>. También desde la Agrupación de Empleados Vascos de Oficina de SOV protestan por el empleo de mujeres en las oficinas<sup>1267</sup>, al mismo tiempo que rechazan la lucha de clases. “Estas luchas entre el capital y el trabajo sostenidas con inhibición de todo sentimiento de patriotismo deben desaparecer por medio de la reconstitución social”<sup>1268</sup>, y antepone la patria a la huelga revolucionaria “Pero si se trata, como pudiera ser de molestar y causar

---

<sup>1265</sup> “Régimen de castas”. El obrero vasco, 10-8-1919, p. 3.

<sup>1266</sup> El Obrero Vasco, 31-7-1919, p. 6. en Cartas al director del mismo día se pregunta: “No hay al año un día señalado por los obreros vascos, al que podamos conceptuar la fiesta del trabajador vasco” y a modo de contestación se insinúa “La coincidencia de nuestra aparición (como periódico) con la festividad del indito caudillo de la Compañía de Jesús y Patrono de Gipuzkoa y Bizkaia, nos brinda ocasión de pedirle venturas y larga vida para “Euzko Langillia”, paladín de la causa obrera vasca.

<sup>1267</sup> *Ibidem*. “Los empleados vascos de oficina” firmado por “Un oficinista”, p. 3 ?

<sup>1268</sup> *Ibidem*, p. 3.

daño a nuestra villa, como obreros vascos que somos, amantes ante todo del país en que nacimos, protestamos enérgicamente...”<sup>1269</sup>

En el fondo hay una actitud de colaboración con el patrón<sup>1270</sup>. “Si la Federación Patronal procede de buena fe, nuestro deber es tratar con ella” y de cierta sumisión: “Grande sería nuestro agradecimiento hacia nuestros principales si destinaran parte de sus utilidades a mejorar nuestros exiguos sueldos que “disfrutamos”<sup>1271</sup>. Otra sería la voz de denuncia de Etárte que escribe desde sus principios jagi-jagistas desde la clase obrera para los trabajadores en unos años difíciles de depresión económica, tragedia laboral y desazón política.

En definitiva el nacionalismo también es una construcción social, aunque se presente el hecho diferencial nacionalista como el resultado de caracteres naturales, objetos immanentes al grupo.

---

<sup>1269</sup> *Ibíd.*, p. 6.

<sup>1270</sup> Gaizka Fernández Soldevilla en su reciente tesis doctoral señala que “los jagi-jagis heredaron el “anticapitalismo” del primer Sabino Arana, lo que no hay que identificar con una posición de izquierdas (nada más opuesto a la “lucha de clases” que la “lucha de razas”), sino con la asunción de la doctrina social de la Iglesia Católica y en palabras de Echebarría, “se nos ha achacado como enemigos del capital, gran error, no odiamos al capital, no; lo que odiamos es el capitalismo, es decir, el abuso o mal uso del capital, y este odio al capitalismo, lo tenemos refrendado en las encíclicas de los Papas”. Jagi-Jagi, nº 72, 14-VII-1934 en FERNÁNDEZ SOLDEVILLA, Gaizka. *Héroes heterodoxos y traidores. Historia de Euskadiko Ezkerra (1974-1994)*. Madrid, Tecnos, 2013, p. 43.

<sup>1271</sup> OBE GURE. El obrero vasco, 31-7-1919, p. 5.



## LA SEGUNDA REPUBLICA Y LA EXPERIENCIA BELICA: LA MADUREZ DE LA RAZÓN SOCIAL.

Desde que la opinión pública, desde sus albores en el seiscientos inglés y el setecientos continental, se erige en rector de la modernidad política, da comienzo un lento pero continuo proceso de institucionalización de la razón social. En el fondo institucionalizar significa solidificar en estructuras permanentes el acceso a la acción política, lo que no supone siempre participar del poder. José María Ruíz Soroa define las instituciones como “difusos pero relevantes complejos funcionales de reglas y burocracias, esos entes que van desde la Monarquía hasta los municipios, pasando por la justicia o la Administración, las que exhiben aquí y ahora una distorsión elevada hasta el punto de que han dejado de ser funcionales para el armónico discurrir del sistema (...)”<sup>1272</sup>.

Las instituciones son un factor esencial en la consecución de ritmos de avance en la prosperidad de las naciones<sup>1273</sup> y sin duda, representan un nivel de madurez social y político destacable. En la medida que la razón social se solidifica en instituciones se fortalece porque el nivel de organización es directamente proporcional al apoyo que se tiene, y en consecuencia a su eficacia y nivel de protagonismo, aunque corre el riesgo de esclerotizarse, pero no necesariamente ocurre. Si bien las primeras instituciones de la razón social fueron dirigidas a fortalecer la organización interna, una vez lograda ésta el esfuerzo se dirigió a la participación política en el sistema democrático que la Segunda República instauró, recogiendo toda la experiencia previa de participación sobre todo en la oposición, durante la larga etapa de la Restauración. Para la razón social optar a porciones de poder político supuso aceptar a las otras opciones como interlocutoras, lo que no significaba traicionar ni la razón crítica, ni la razón democrática y representaba una edad de madurez que obligatoriamente, en su mayoría, dejaba atrás planteamientos inmovilistas y abrían paso al posibilismo<sup>1274</sup>. Respecto al pensamiento político se operó gradualmente un cambio basculando la idea de la revolución hacia la vía de las reformas. Si bien el anarquismo y el comunismo<sup>1275</sup> enarbolaron la idea de la revolución social por encima de todo, su participación política fue un hecho, aunque fue el socialismo y el republicanismo de la pequeña burguesía los protagonistas de esta edad de la razón

---

<sup>1272</sup> RUIZ SOROA, José María. *¡Son las instituciones!*. El País 14-4-2013, p. 35. José María Ruiz Soroa es abogado.

<sup>1273</sup> El País. Negocios. 14-4-2013, p. 3.

<sup>1274</sup> Esto suponía un cambio de pensamiento, al menos en la estrategia. En un artículo de La lucha de clases, del 28 de agosto de 1897 sobre socialistas y republicanos se podía leer: “ni en Inglaterra, donde existe una Monarquía muy liberal, ni en Alemania ni Austria, regidas por emperadores casi déspotas, piensan los trabajadores en la República como “puente” para llegar al Socialismo, ni ese es el camino. Irán de un salto”. “Los puntos sobre las íes”. La lucha de clases, 28-8-1897.

<sup>1275</sup> En la cuidada biografía de Ormazabal los historiadores Norberto Ibáñez Ortega y José Antonio Pérez Pérez recuerdan que el PCE supeditaba su política a la III Internacional y se opuso a toda política de colaboración con las organizaciones republicanas y el PSOE al que calificaban de “socialfascistas”. “Como amargo fruto de dicha estrategia los comunistas guipuzcoanos obtuvieron unos nulos resultados en las elecciones del 12 de abril de 1931. Larrañaga, por ejemplo, tan sólo consiguió noventa y siete votos en el distrito donostiarra de La Concha”. Op. cit., p. 28. En las siguientes elecciones del 28 de junio de 1931 la candidatura del PCE. “Tan solo pudo recoger un más que simbólico porcentaje de los votos”. Op. cit., p. 29.

social. Sobre este republicanismo democrático y pequeño burgués, para nosotros representantes fieles de la razón democrática. Ronald Fraser explica: “Dado que la burguesía había fracasado en la tarea<sup>1276</sup> (o, mejor dicho, ni siquiera lo había intentado), ésta se hallaba ahora en manos de los dirigentes de lo que un historiador ha llamado “una entidad frágil pero muy activa políticamente: la clase media baja de las ciudades<sup>1277</sup>. Era la clase que había llevado la iniciativa en todas las revoluciones habidas durante los pasados setenta y cinco años, pero que jamás había retenido el poder, dejando aparte algunos breves períodos revolucionarios”<sup>1278</sup>. Lo que esta clase, agrupada en los partidos republicanos intentó realizar fue una revolución burguesa avanzada, que exigía de los compañeros de coalición de gobierno republicano-socialista, es decir, de los socialistas la adopción de un socialismo liberal democrático, reformista y que acercase la razón social a la razón democrática como Jaurès lo había defendido en Francia dos décadas antes y que suponía dejar los postulados más obreristas del grupo de Pablo Iglesias (éste murió en 1925) muy cercanos al socialismo francés de Jules Guesde<sup>1279</sup>. Este en un elocuente libretto llamado “La ley de los salarios y sus consecuencias” concluye con cinco principios que prácticamente impide toda política posibilista. Merece la pena reproducirlos aquí como el maximum de la interpretación de la teoría de valor-trabajo:

“Esterilidad, desde el punto de vista obrero, de todas las modificaciones introducidas, en el órgano gubernamental”. Sin embargo a continuación específica: (...) tampoco nos proponemos aconsejar con esto a la clase obrera la abstención o la indiferencia en teoría política.

Inutilidad -siempre par el obrero- de las reformas en los presupuestos de la reducción o modificación del reparto del impuesto o de la supresión de la renta del Estado.

---

<sup>1276</sup> Se refiere a la tarea de lograr un estado democrático, burgués, avanzado. FRASER, Ronald. *Recuérdalo tú y recuérdalo a otros. Historia oral de la guerra civil española*. Barcelona, Critica, 2001, p. 33.

<sup>1277</sup> Fraser la atribuye a G. Brenan. *El laberinto español*. París, 1962, p. 176

<sup>1278</sup> FRASER, R. Op.cit., p. 33.

<sup>1279</sup> Jules Bazile (París 1845, Saint-Mandé 1922). Político que profesaba ideas republicanas avanzadas. Ingresó en el periodismo y tomó el nombre de Guesde (1867). fundó en Montpellier el periódico “Les droits de l’homme”, 1870, de tendencia jacobina. Acusó al gobierno imperial de haber provocado la guerra, y fue condenado a seis meses de prisión. Tras la batalla de Sedan salió en libertad e hizo apología de la Comuna de París, por lo que fue condenado y tuvo que huir a Suiza, junio 1871. Marchó luego a Italia donde publicó “Ensayo de catecismo socialista” (1875). Después de adherirse al marxismo, regresó a Francia (1876) y publicó “L’egalité” revista colectivista, 1877 el folleto “Colectivismo y revolución (1879). En el congreso obrero de Marsella, octubre de 1879, logró que se aprobara la creación de un Partido obrero socialista francés, dotado de un programa marxista que fue combatido por los blanquistas, anarquistas, y, sobre todo, por los posibilistas que rompieron con los marxistas en 1882. Aunque fracasó en las elecciones de 1881, fue diputado por Roubaix (1893-98), a la que quiso convertir en “la ciudad santa del socialismo” y representó luego a Lille de 1906 a 1922. Se opuso violentamente a la participación del socialista Millerand en el gobierno Waldeck. Rousseau se separó de Jaurès e impuso sus ideas en el Congreso de la Internacional de Amsterdam (1904). La fundación del Partido Socialista Unificado (1905) señaló la victoria del marxismo guesdista. La personalidad -más brillante- de Jaurès eclipsó la de Jules Guesde, pero la muerte de Jaurès, en 1914 aumentó la influencia de Guesde. Posteriormente Guesde formó parte como ministro de Estado de los gobiernos Viviani y Briand (Agosto 1914-dic. 1916). En el congreso de Tours, 1920 permanecía fiel a la S.F.I.O. LARROUSE enciclopedia.

Impotencia del ahorro obrero ya que efectúe directa o indirectamente sobre el consumo diario o bien sea producido por la reducción del precio de los géneros por medio de sociedades cooperativas.

Engaño del trabajo del niño y la mujer que disminuye, en vez de acrecentar, los recursos de la familia entera.

Concluye Guesde resaltando “la absoluta necesidad, para los actuales proletarios de salir del salariado como saliera de la esclavitud y la servidumbre”.

Guesde al comprender la ley de los salarios tal como ya Marx lo había planteado en el *Trabajo asalariado y capital*, obtiene como respuesta la necesidad de destruir el capitalismo mediante la revolución socialista. Lo expresa de forma inequívoca con estas palabras: “Decía Mirabeau en plena asamblea constituyente “que sólo conocía tres medios de vivir en la sociedad: ser ladrón o mendigo o asalariado. Nosotros conocemos otra más, el cual, no porque no exista hoy, como tampoco existía en 1789, deja de estar llamada a suprimir o absorber las otras tres cuando el pueblo “sepa y quiera”. La razón social de principios de siglo XX está de alguna forma, atrapada en esta férrea interpretación de la ley de salarios marxista, que es real, porque así la aplica el primer capitalismo industrial. “Por lo grande que se la productividad de vuestro trabajo, por mucho que se duplique y centoplique, gracias a los descubrimientos y a las aplicaciones de la ciencia, mientras no dejéis de ser asalariados no podréis gozar de vuestros productos más que en la medida absolutamente indispensable para no dejar de existir.

Lo que determina y limita a la vez “vuestra parte en las riquezas que vosotros sois los únicos en producir, son vuestras necesidades orgánicas, el mínimo de satisfacción de todas esas necesidades<sup>1280</sup> por lo que no hay horizonte de realización alguna para la clase obrera: “Por mucho que crezca vuestra producción y aumente vuestro “capital material e intelectual” y vuestra calidad productiva no llegará a elevarse el precio de vuestro trabajo, el cual, a “ofertas y demandas iguales” será siempre el mismo, bien produzcáis como 1000, bien como 100, lo sabéis de sobra continuará en el límite de lo indispensable para conservar en vuestras personas el mecanismo humano que vuestros explotadores necesitan”<sup>1281</sup>. En la lógica estricta del capitalismo al que se enfrenta el primer socialismo internacional el salario sólo se elevará del mínimo necesario para la alimentación y la reproducción si hay escasez de fuerza de trabajo, es decir más demanda de trabajadores que oferta, como en el caso de la mano de obra especializada, más difícil de sustituir. Si hay aumento de la productividad, una mayor creación de riqueza, no revierte en el trabajador sino en el capitalista.

---

<sup>1280</sup> GUESDE, J. Op. cit., p. 31.

<sup>1281</sup> *Ibidem*, pp. 34-35.

En Vizcaya este socialismo encabezado por Perezagua<sup>1282</sup> va a ceder a favor de un socialismo liberal representado por Indalecio Prieto: “Yo he de decir (...) que soy socialista a fuer de liberal. Yo no soy socialista más que por entender que el socialismo es la eficacia misma del liberalismo en su grado máximo y el sostén más eficaz que la libertad puede tener”<sup>1283</sup>. En realidad este giro del obrerismo a la política democrática supuso una nueva pedagogía de acercamiento a la razón democrática, y por ello a “una acción política que interesa por igual a la clase obrera y a las llamadas clases medias”<sup>1284</sup>. Este giro no es en sí mismo condición suficiente para hablar de madurez de la razón social<sup>1285</sup> pero aumentó la complejidad de aprendizaje y educación política de la clase obrera<sup>1286</sup>. Sobre la mayor modernidad de esta vía habría que especificar que el obrerismo también tuvo margen de modernización e innovación como el cooperativismo<sup>1287</sup>, opción del gusto del STV-ELA o las colectivizaciones llevadas a cabo por la CNT o colectivos obreros del campo. Pero el reformismo de Prieto era innovador en la medida que acercaba el republicanismo político a la clase obrera<sup>1288</sup>. El obrerismo fue la dirección primera que históricamente tomó la clase obrera y define la civilización del trabajo, a partir de él y a través de él para conseguir mejorarlo. En cierta medida es endogámico en fines y medios, aunque se basa en una internacionalización conceptual y estratégica. Es indudable que había dado pasos importantes del mutualismo al huelguismo y del huelguismo al sindicalismo. Contribuyó como nadie al desarrollo del derecho laboral y las ideas de igualdad, libertad y solidaridad. Pero la razón social no tenía techo en el obrerismo, no tenía el límite en la mejora del trabajo y en la producción y distribución de la riqueza, sino que podía aspirar

---

<sup>1282</sup> El obrerismo de Perezagua pugnó con el reformismo prietista por la estrategia a seguir por el Partido Socialista Obrero Español. En octubre de 1915 se ratificó la expulsión de los “socialistas veteranos” con Facundo Perezagua a la cabeza. En 1919 se reintegró de nuevo a la disciplina del PSOE para pasar posteriormente a adscribirse al recién nacido Partido Comunista (1921). Como explica el profesor José Antonio Pérez Pérez: “Su papel en la nueva formación comunista fue secundario, constituyendo un referente histórico y emocional más que político (...) PÉREZ PÉREZ, José Antonio “Perezagua y Prieto: de la crisis en el socialismo vizcaino a la escisión comunista (1911-1923) en DE LA GRANJA SAINZ (COORD.). Op. cit., pp. 41-62.

<sup>1283</sup> Conferencia en la Sociedad El Sitio de Bilbao. El Liberal, 22-3-1921, en PRIETO, Indalecio. Discursos fundamentales, en de Eduard Malefakis, Madrid, Turner, 1975, p. 45, cit. en DE LA GRANJA SAINZ, José Luis. Op. cit., p. 30.

<sup>1284</sup> *Ibidem*, p. 30.

<sup>1285</sup> En la identificación de los problemas obreros fueron las consecuencias, más próximas a experimentarse de forma sensible las primeras visiones críticas. De ahí se pasó a las causas, más necesitadas del mundo intelectual para su crítica. La plasmación de modelos críticos que recogían las representaciones sensibles de la situación laboral y las condiciones de vida y la crítica causal supone un nivel de madurez de la razón social para afrontar la complejidad de las sociedades contemporáneas, como la de la Segunda República española.

<sup>1286</sup> Kant identifica a los asalariados como prestadores de servicios y calificados por ello, como miembros pasivos del Estado. Para ser miembro activo hay que ser propietario (“sibusuficientia”) que no se limita necesariamente a la propiedad de la tierra sino que comprende todo aquello por lo que el individuo puede ser señor “sui iuris: comprende también el arte, la artesanía, la ciencia. La independencia hace al individuo colegislador y ciudadano pleno. Durante la Segunda República todos los individuos sujetos de derecho en el Estado español son ciudadanos plenos, mujeres incluídas. ABELLAN, J. Op. cit., p. XXIX.

<sup>1287</sup> Darío Ansel que ha estudiado la evolución sindicalista de ELA en la Segunda República dice al respecto: “Fue precisamente durante la Segunda República cuando la acción cooperativa y la acción mutualista fue desde la fundación del sindicato, había caracterizado el programa y la praxis solidarios, entraron en una nueva fase de madurez” ANSEL, Darío. ELA en la Segunda República. Evolución sindicalista de una organización obrera”. Tafalla, Txalaparta, 2011, p. 286.

<sup>1288</sup> Sandie Holguín utilizando el concepto de hegemonía acuñado por Antonio Gramsci dice: “Cuando un grupo busca el poder en vez de asegurárselo por medio de la violencia, puede alcanzar el dominio por medio de la aquiescencia -esto es, ejerciendo una hegemonía- a través de la política y la ideología. HOLGUIN, S. Op. cit., p. 8.

al buen gobierno, al poder político y a la transformación de la sociedad en todas sus dimensiones, además de la laboral.

Para ello tenía que penetrar en la teoría social del republicanismo y pensar y repensar el socialismo democrático. El autoconcepto de ciudadano se mostraba como sujeto político miembro del mundo inteligible. Es, en cierta forma, el momento en que la razón crítica se independiza de lo contingente, de lo sensible y particular. En palabras de Kant “En ese mundo inteligible tiene conciencia de poseer una buena voluntad, la cual constituye, según su propia confesión, la ley para su mala voluntad, como miembro del mundo sensible, y reconoce su autoridad al transgredirla. El deber moral es, pues, propio querer necesario, al ser miembro de un mundo inteligible, y si es pensado por él como un deber, es porque se considera al mismo tiempo como miembro del mundo sensible”<sup>1289</sup>. El luddismo, el mutualismo, el huelguismo, el sindicalismo y, en menor medida, pero también el cooperativismo y el colectivismo, pensaron desde y para el mundo del trabajo, e incluso los modelos de revolución proletaria y campesina<sup>1290</sup> estaban marcados por el factor trabajo casi en su totalidad. Ello muestra una intensidad enorme de acción y repensamiento de la civilización del trabajo pero, la acción política contaba con una dimensión enormemente más amplia y densa y exigía a la razón social una madurez necesaria para abordar la “res-pública”. Ello significa en la práctica adentrarse en las reflexiones del derecho político<sup>1291</sup> y la razón democrática. En el interior del ciudadano se abriría paso a un nuevo ámbito de pensamiento ciudadano no necesariamente vinculado a la experiencia porque profundizar en la razón democrática ayudaba a universalizar la razón social como concepto y a pensar las leyes como independientes de lo contingente y fundadas en la razón, en los principios de la libertad, la igualdad y la solidaridad.

Esta transición de lo contingente al deber moral<sup>1292</sup> no sucedió sin más, sino que forma parte de un proceso alentado desde los representantes políticos facilitando a través de la cultura “la integración de las masas en la nueva estructura política y social de España”<sup>1293</sup> actuando como lazo de unión entre la ciudad y el campo. Si es cierto, siguiendo la interpretación racionalista kantiana que el deber moral no depende más que de sí mismo pero otra cosa muy distinta es cómo se llega a

---

<sup>1289</sup> KANT, I. Op. cit., p. 124.

<sup>1290</sup> Paradigma de la revolución proletaria fue la revolución soviética de 1917 y de la campesina, la revolución mexicana.

<sup>1291</sup> Para Kant la garantía del derecho es el Estado, que tiene poder de declarar que es derecho cuando éste está controvertido y de asegurar su cumplimiento cuando se ha conculcado. La vinculación que hace Kant del Estado con el derecho queda contrastada con el absolutismo ilustrado dirigido al bienestar y felicidad de los súbditos. Kant arremete contra este concepto de estado despótico: “Un gobierno fundado en el principio de la beneficencia (Wohlfalart) respecto al pueblo, de modo semejante a como un padre se porta con sus hijos, es decir, un gobierno paternal en el que los súbditos sólo tienen que conducirse pasivamente como si fueran niños que no pueden distinguir lo que verdaderamente les es provechoso o perjudicial (...) es el mayor despotismo”. ABELLAN, Joaquín. “Sobre el concepto de república” en KANT, I. La paz perpetua, op. .ci., pp. XXV y XXVI. Las palabras de Kant son del ensayo Teoría y práctica, de 1793.

<sup>1292</sup> Para Kant “salir de el estado de naturaleza para constituir una sociedad civil mediante el “contrato originario” (ursprünglicher kontrakt, ursprünglicher vertrag) es un imperativo de la razón, un deber. KANT, I. *La paz perpetua*. Madrid, Tecnos, 1989. Introducción de Antonio Troyol, p. XII.

<sup>1293</sup> HOLGUIN, S. Op. cit., p. 58.

saberlo. Y en esto no hay más medio que la reflexión, que en parte es conocimiento y a este sólo se accede a través del aprendizaje, bien con una u otra metodología. La conciencia política se funda en el reconocimiento de la suprema autoridad de la ley, de la que se es legislador al mismo tiempo, y del respeto hacia ella. Por eso afirmamos que la razón social es un racionalismo si bien no “apriorístico” en toda su dimensión. Su universalidad eleva lo contingente de la experiencia parcial, haciendo de la inclinación derecho, del interés razón y del consejo y la regla, ley<sup>1294</sup>. Y para ello es precisa la libertad<sup>1295</sup> porque “desde el punto de vista práctico es el sendero de la libertad el único por el cual es posible hacer uso de la razón en nuestras acciones y omisiones; por lo cual ni la filosofía más sutil ni la razón común del hombre pueden nunca excluir la libertad”. Pero no podemos excluir que el ciudadano se representa y piensa en doble manera: como objeto afectado por sentidos y la conciencia que tiene de sí mismo como inteligencia<sup>1296</sup>, no dependiente de la sensibilidad y que, por ello, puede ser moralmente legisladora. Desde aquí la razón social madura al comprender que “la ley, no tiene que ser tomada de la experiencia de los que hasta la fecha se han encontrado mejor con ello, como una norma para otros, sino la regla tomada por la razón “a priori” del ideal de una unión jurídica de los hombres bajo leyes públicas en general. Esta concepción limita el buen gobierno a la razón democrática<sup>1297</sup>, censurando la tiranía por mucho bienestar que pueda conceder a sus súbditos, ya que la doctrina del derecho radica en la razón, principio originario del contrato social. Sin el valor moral no hay dignidad ni respeto por lo que el estado de guerra persiste en alguna de sus formas aunque haya desarrollo económico<sup>1298</sup> y protección social “pan y circo”<sup>1299</sup>. La razón social madura alcanza la capacidad legislativa y ejecutiva enraizando la cuestión social en el derecho público, porque como bien expresa Locke: “no son, no, un cierto

---

<sup>1294</sup> En realidad en la metafísica de las costumbres kantianas estas transformaciones son imposibles pero desde un punto de vista antropológico, desde la razón práctica podemos constatar un tránsito de la particular a lo universal, es a esto a lo que nos referimos.

<sup>1295</sup> La libertad es la categoría básica de la ética kantiana y de su política. Es concebida como la autodeterminación racional del hombre. ABELLAN, J. Op. cit., p. XXIV.

<sup>1296</sup> La conciencia política exige conocimiento y para ello inteligencia, pero a la vez “retiene una estructura de sentimiento positiva y liberadora”. POZZI, P. Op. cit., p. 80. Tampoco debemos descartar los fenómenos internos y externos de resignificación de los contenidos políticos que a veces ocurren de forma imperceptible y otras adquieren la violencia de una sacudida sísmica como pudo suceder en el debate “tercerista” del Partido Socialista Obrero Español, si bien en diciembre de 1919 el Congreso nacional socialista ratificó su permanencia en la II Internacional, aunque como explica José Antonio Pérez Pérez fue por un escaso margen de votos. PÉREZ PÉREZ, J. A. “Perezagua y Prieto: de la crisis en el socialismo vizcaino a la escisión comunista (1911-1923)”, en DE LA GRANJA SAINZ, J. C. Op. cit., p. 58.

<sup>1297</sup> Y se define en el paso que da desde la conciencia pública hasta tomar, en palabras de Azaña, “hechura y contextura parlamentaria”.

<sup>1298</sup> El pensador europeo Zygmunt Bauman en una entrevista reciente declaraba que “la búsqueda de una vida mejor es lo que nos ha sacado de las cuevas, un instinto natural y perfectamente comprensible, pero en el último medio siglo se ha llegado a pensar que es equivalente al aumento de consumo, y eso es muy peligroso. Lo que se consume, lo que se compra “son sólo sedantes morales que tranquilizan tus escrúpulos éticos”. ALVAREZ, Pilar. El País, 12-6-2013, p. 56.

<sup>1299</sup> Kant se distancia del principio de la felicidad central en la vieja filosofía política, totalmente. En “Teoría del Derecho” (1797) escribe: “El fin del Estado no es el bienestar y la felicidad de los ciudadanos, ya que esto puede lograrse de mejor manera incluso (...) en el estado de naturaleza o bajo un gobierno despótico, sino la máxima coincidencia de la constitución con los principios del derecho, que es a lo que nos obliga la razón por imperativo categórico”. ABELLAN, J. Op. cit., p. XXVI.

número de hombres ni las reuniones de los mismos lo que constituye una legislatura, si ésta no tiene también la libertad de debatir sin coacción las medidas que han de tomarse para el bien de la sociedad. Cuando esas libertades le son quitadas o alteradas hasta el punto de privar a la sociedad del ejercicio de su poder, el poder legislativo queda, el verdad, descompuesto. No son los hombres los que constituyen los gobiernos, sino el uso y el ejercicio de esos poderes que les fueron asignados (...)". Manuel Azaña, que consideramos paradigma del gobierno basado en la razón social madura<sup>1300</sup> incorpora esta tradición jurídica de las leyes como señaló en su más que famoso discurso del 13 de octubre de 1931 en las Cortes, conocido como "España ha dejado de ser católica: "Pero la legislación, señores diputados, no se hace sólo a impulso de la necesidad y de la voluntad, no es tampoco una obra espontánea; las leyes se hacen teniendo también en presencia y con respeto de principios generales admitidos por la ciencia o consagrados por la tradición jurídica, que en sus más altas concepciones se remonta a lo filosófico y lo metafísico" y añade: "Ahora bien puede suceder, de hecho sucede, ahora mismo está sucediendo, y eso es lo que nos apasiona que principios tenidos por invulnerables, inspiraciones vigentes durante siglos, a lo mejor se esquilman, se marchitan, se quedan vacíos, se angostan, hasta el punto de que la realidad viviente los hace estallar y los destruye. Entonces hay que tener el valor de reconocerlo así y sin aguardar a que la ciencia o la tradición se recobren del sobresalto y el estupor y fabriquen principios nuevos, hay que acudir urgentemente al remedio, a la necesidad y poner a prueba nuestra capacidad de inventar, sin preocuparnos demasiado porque, al inventar un poco, les demos una ligera torsión a los principios admitidos como inconcusos. De no ser así, señores diputados, sucedería que el espíritu jurídico, el respeto al derecho y otras entidades y especies inestimables, lejos de servirnos para articular breve y claramente la nueva ley, serían el mayor obstáculo para su reforma y progreso, y en vez de ser garantía de estabilidad en la continuación serían el baluarte irreductible de la obstrucción y el retroceso. Por esta causa, señores diputados, en los pueblos donde se corte el paso a las reformas regulares de la legislación, donde se cierra el camino a la reforma gradual de la ley, donde se desoyen hasta las voces desinteresadas de la gente que cultiva la ciencia social y la ciencia del Derecho, se produce fatalmente, si el pueblo no está muerto, una revolución, que no es ilegal, sino por esencia antilegal, porque viene cabalmente a destruir las leyes que no se ajustan al nuevo estado de la conciencia jurídica<sup>1301</sup>.

El momento del discurso y su contenido marca la llegada del criticismo político al poder, crítica, en su doble sentido antidogmático (no basado en el principio de la tradición, la autoridad, o el dogma

---

<sup>1300</sup> En la razón social madura confluye la conciencia pública y la ley, es el lugar donde se legisla a partir de la voluntad general representada en el cuerpo de legisladores con los que se comparte una conciencia política pública común. Es a través de la liberación donde la razón democrática aflora.

<sup>1301</sup> AZAÑA, M. Op. cit., pp. 37-38.

religioso) y antiescético<sup>1302</sup>, por otra. La configuración de un pensamiento pragmático o posibilista enraizado en la razón moral que guía el espíritu de las leyes públicas supuso la mayoría de edad para las capas populares urbanas con algún nivel de alfabetización y secularización. La llegada del gran público a la razón democrática animó una construcción del espacio cultural político nunca antes vista, definidas por el gran potencial legislador la enorme capacidad de iniciativa política y el auge de la crítica y de la opinión pública. El atisbo de modernidad que supusimos a la aparición del pensamiento político públicamente manifestado queda confirmado por el increíble caudal de ideas en pugna que se encontraron en el espacio político. El antifascismo posbélico es, por decirlo de alguna manera, el heredero de un tesoro roto en mil cachos, en el que cada fragmento guarda la relación con el todo.

Hannah Arendt sugiere que el principio de la filosofía se eleva sobre esa suerte de verdad que da la conciencia común<sup>1303</sup>, el presentir una verdad superior. Creo fundamental para fundar una civilización política dar este paso, sin él la cultura del bienestar sustituye con facilidad a la sociedad de derecho. Por un momento debemos considerar hasta qué punto la moralidad y el derecho son garantes del mismo principio fundador de la política: el pacto, el contrato social, producto que el bienestarismo no garantiza. Las libertades políticas, civiles y cívicas son fruto del derecho y garantiza mínimos de respeto a la persona humana, no es bienestarista, o no es su esencia, pero sin ella el malestar social envenena la vida pública y privada. La razón social en su madurez sin abandonar sus viejas luchas manutencionistas va a dar el paso hacia los cambios estructurales que aumenten la felicidad ciudadana por una parte, y dignifiquen a la persona por otro<sup>1304</sup>. Se trata del bienestar político. Esta redimensión de lo laboral hacia lo político afirmaba la hechura jurídica del republicanismo y la capacidad legislativa del parlamento, junto a “las realidades vitales de España”<sup>1305</sup> según expresión de Manuel Azaña, lo que significa una armonía entre los principios abstractos de valor universal y la tarea nacional y temporal de legislar y lo cotidiano del arte de gobernar<sup>1306</sup>. Lo primero tiene mucho que ver con la razón democrática, envenenada en España, una y otra vez por el poder caciquil y la corrupción administrativa, y lo segundo, con la capacidad de

---

<sup>1302</sup> El escepticismo admite que la verdad no existe, por lo que niega toda actitud crítica.

<sup>1303</sup> Para nosotros la conciencia común viene a ser ese pre-saber que acoge a saberes más elaborados. La sabiduría popular que Demófilo (Machado Álvarez, padre de Antonio Machado e importante folclorista) y Joaquín Costa tanto valoraron, es algo que está en permanente reelaboración y, en todo caso, “la creencia en el pueblo como depositario de la “sabiduría”, que no se atribuía a los notables, no dejó de ser una quimera del tardoromanticismo”. ANTHROPOS nº 235, pp. 20-26.

<sup>1304</sup> Azaña continúa en su discurso “España ha dejado de ser católica”. “La revolución política, es decir, la expulsión de la dinastía y la restauración de las libertades públicas, ha resuelto un problema específico de importancia capital, ¿quien lo duda! Pero no ha hecho más que plantear y enunciar aquellos otros problemas que han de transformar el Estado y la sociedad española hasta la raíz. Estos problemas a mi corto entender, son principalmente tres: el problema de las autonomías locales, el problema social en su forma más urgente y aguda, que es la reforma de la propiedad, y éste que llaman problema religioso y que es en rigor la implantación del laicismo del Estado con todas sus inevitables y rigurosas consecuencias”. AZAÑA, M. Op. cit., p. 38. Una vez más como creyó Marx con Kant. Ilustración y revolución se corresponden.

<sup>1305</sup> AZAÑA, M. Op. cit., p. 36.

<sup>1306</sup> *Ibidem*, p. 41.



buen gobierno dirigido a solucionar los problemas planteados ejerciendo la razón crítica para organizar el Estado la racionalidad como sustento de la conciencia pública<sup>1307</sup>.

En este contexto, no pasa inadvertida la expresión de Azaña, en el discurso citado, “lo característico del Estado es la cultura”. A nuestro modo de pensar el código genético de la cultura es un enorme conjunto de estructuras de significación, y en esto, coincidimos con C. Geertz cuando dice que la cultura es un documento activo, y pública: “Aunque contiene ideas, la cultura no existe en la cabeza de alguien; aunque no es física, no es una entidad oculta”. No es ni privada, ni oculta, ni fija. Raymon Williams es claro al respecto cuando escribe “nuevos sentidos y valores, nuevas prácticas, y nuevos significados y experiencias son creados constantemente”. Pero debemos advertir que el magma sobre el que el ser social resignifica términos, teorías y experiencias, es decir que el cambio en el pensamiento social está de alguna manera relacionado con su núcleo cultural más antiguo y con las significaciones más perennes que esa cultura posee<sup>1308</sup>, es decir, su tradición, ese lugar subterráneo en parte, viejo y tenaz, y muy vinculado al “sentido común” que llama el profesor Pablo Pozzi<sup>1309</sup>, o bien sentires, valores y tradiciones, de la historiadora también argentina Mariana Mastréngelo<sup>1310</sup>. Desde este punto de vista Azaña se encontraba con una gran labor de reforzamiento del Estado republicano democrático a partir de la cultura política, y no sólo política que, para ser efectiva debía realizarse a partir de un amplio programa cultural que acercase la cultura popular a la cultura “savant”. Sandie Holguín<sup>1311</sup> va más allá en sus tesis, al considerar que ese objetivo pasaba por la creación de una identidad nacional española basada en el deber cívico, el laicismo, la cultura y la democracia.

Esta dialéctica entre saber popular y cultura “savant” es muy interesante a la hora de analizar el establecimiento de una república de trabajadores y el producto más sugerente para ello es el desarrollo de la opinión pública, el nivel alcanzado en la razón crítica<sup>1312</sup>. Chartier<sup>1313</sup> nos advierte

---

<sup>1307</sup> Racionalidad que coincide con la moral ilustrada, que según el profesor Jorge Riechmann (escritor y profesor titular de Filosofía Moral en la Universidad Autónoma de Madrid) es la que confiere legitimidad a la política democrática: igualdad (de derechos) en vez de dominación del fuerte sobre el débil. El autor contraponen la moral ilustrada universalista a una moralidad tribal (defensa del propio grupo familiar confesión religiosa, clase social, etc), preilustrada, no democrática y que fue la que exhibieron los sublevados del 36. En Cartas al director. El País, 9-6-2010, p. 32.

<sup>1308</sup> Erikson llama a la ideología la guardiana de la identidad, pero la significación es un proceso no independiente de la ideología pero más complejo que ésta. Depende también de la visión de la realidad que es un proceso continuo que contiene opciones internas, alternativas y desacuerdos.

<sup>1309</sup> Profesor Titular Plenario. Departamento de Historia. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.

<sup>1310</sup> Doctora en Historia. Universidad de Buenos Aires. Programa de Historia Oral. Instituto de Investigaciones Bibliotecológicas, Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.

<sup>1311</sup> “Mi obra, pues, es también, un estudio sobre cómo el régimen intentó configurar una nueva cultura oficial y hacerla accesible a los públicos populares, proceso en el curso del cual uno de los estados más antiguos de Europa se transformó en una nación moderna”. HOLGUÍN, S. Op. cit., p. 10.

<sup>1312</sup> La razón crítica no subordina los principios al fin, ni antepone la habilidad al derecho, ni el interés al supremo bien, ni lo universal a lo particular. Al distinguir Kant al político moralista del moralista político concluye: “(...) el principio del moralista político (el problema del derecho político, de gentes y cosmopolita) es un mero problema técnico (“problema morale”), totalmente diferente del primero en el procedimiento para lograr la paz perpetua a la que desea no sólo como un bien físico, sino además, como un estado nacido del reconocimiento del deber”. KANT, I. *La paz perpetua*. Madrid, Tecnos, 1989, p.55.

que la opinión pública no parece ser el resultado de un proceso acumulativo de lecturas de panfletos o pancartas; no es lineal ni progresivo y no saca sus argumentos de la suma de todo aquello que se le da a leer”<sup>1314</sup>. Tampoco debemos desechar factores de los que habla Mercedes Vilanova como el papel que jugó en la consolidación de la República la percepción del miedo y la esperanza, temor y anhelo o la importancia del analfabetismo para explicar una parte de la abstención<sup>1315</sup>. La autora también menciona el papel que jugó el mito “por ejemplo, el mito de la abstención libertaria cenetista, que sencillamente no existía, o el pretendido voto de las mujeres a las derechas o a las candidaturas de la Lliga en 1933 o el papel de la imagen proyectada “Barcelona proyectaba la imagen de una ciudad eminentemente ácrata, obrera y “roja”, en la que se contraponían imágenes idealizadas muy fuertes, la del militante obrero que da su vida por la revolución, o la del héroe burgués que con su esfuerzo construye la Cataluña industrializada”. La imagen proyectada<sup>1316</sup> no nos dice tanto de la realidad de lo que proyecta como de la cultura política desde la que se proyecta, al igual que los mitos son frutos de la razón social desarrollada ya que el mito es una elaboración cuyo nivel de complejidad está en relación a la realidad social de la sociedad que lo inventa, lo propone y lo cree. Mercedes Vilanova menciona también el impacto de lo nuevo en el estado republicano: “La concesión del derecho de voto a las mujeres fue una cuestión controvertida en las instancias políticas más elevadas en las que explícitamente se puso en duda la igualdad de unos y otros ante el sufragio. La polémica se mostró incluso en un régimen de libertades formales, las mujeres eran consideradas hasta que punto inferiores y, en todo caso incapaces de tener criterio propio. No obstante, nadie nunca se refirió a los hombres analfabetos, supuestamente superiores a las mujeres alfabetizadas, y que en la España de entonces eran muchos. Es evidente que durante los años treinta debió vivirse de muy distintas maneras, y con diferentes intensidades la oportunidad de participar en las elecciones de la nueva democracia republicana”<sup>1317</sup>.

Hasta aquí más parece una acumulación de elementos en contra de un verdadero proceso de madurez de la razón social, pero una sociedad es también los problemas que se plantea y es el nivel

---

<sup>1313</sup> CHARTIER. Op. cit., p. 226.

<sup>1314</sup> *Ibidem*.

<sup>1315</sup> “En Barcelona pudimos precisar la importancia del analfabetismo para explicar una parte de la abstención, porque la correlación entre abstención y analfabetismo de los hombres, en abril de 1931, fue altísima”. VILANOVA, M. Op. cit., p. 17.

<sup>1316</sup> Para Ricoeur la imaginación social y cultural es constitutiva de la realidad social misma ya que para este autor la conjunción de ideología y utopía, opuestas o complementarias, tipifica lo que podía llamarse la imaginación social y cultural. RICOEUR, Paul. *Ideología y utopía*. Barcelona, Gedisa, 1997, p. 30.

<sup>1317</sup> La razón crítica no subordina los principios al fin, ni antepone la habilidad al derecho, ni el interés al supremo bien, ni lo universal a lo particular. Al distinguir Kant al político moralista del moralista político concluye: “(...) el principio del moralista político (el problema del derecho político, de gentes y cosmopolita) es un mero problema técnico (“problema tecnicum”) mientras que el principio del político moralista es una cuestión moral (“problema morale”), totalmente diferente del primero en el procedimiento para lograr la paz perpetua a la que desea no sólo como un bien físico, sino además como un estado nacido del reconocimiento del deber”. KANT, I. *La paz perpetua*. Madrid, Tecnos, 1989, p. 55.

de desarrollo de estas cuestiones las que hacen madurar la razón social. La gravedad y ponderación adulta no anula el cobijo de grandes retos en su seno. Lo que si parece acelerar este desarrollo es el nivel de oportunidad que se tiene, la proximidad de solucionar, la cercanía de convertir en realidad el deseo. Jon Elster establece la dialéctica entre necesidad del cambio y oportunidad para realizarlo: “Donde la naturaleza es demasiado pródiga no hay necesidad y donde es demasiado escasa no hay oportunidades (...). Oportunidades y deseos conjuntamente son las causas próximas de la acción pero a una distancia mayor sólo importan las oportunidades, ya que ellas también modelan los deseos. “Las oportunidades son objetivas y externas a una persona. Los deseos son subjetivos e internos”. El autor concluye al respecto: “En realidad lo que explica la acción son los deseos de la persona junto con sus creencias acerca de las oportunidades”. Desde este punto de vista la labor reformista de la coalición republicano-socialista durante el bienio 1931-1933 aceleró la visión del campo de oportunidades no sólo en el terreno de las conquistas sociales sino también en la gran labor pedagógica ejercida a favor de la moralidad<sup>1318</sup> y la cultura, en su más amplio sentido formador.

Es decir la constitución jurídica de la república según el derecho político de los hombres en un pueblo (*ius civitatis*) ofrece un marco de desarrollo a la razón social dentro de la Constitución civil republicana, lo que, en cierta manera se contraponía al “salto” revolucionario, que paradójicamente ofrecía un camino de menos desarrollo a la razón social, negando en un primer momento la razón democrática: “Durante la transición del capitalismo al comunismo, la democracia sufrirá un cambio profundo: una inmensa expansión de la democracia, primero, que, por primera vez será democracia para los pobres, democracia para el pueblo, y no democracia para los ricos; (...) suspensión por la fuerza, o sea, exclusión de la democracia, para los explotadores y opresores del pueblo”. El historiador Christopher Hill constata que los partidos socialdemócratas europeos occidentales se consideraban marxistas, “pero Lenin, con razón, afirmaba que habían desestimado el concepto de “dictadura del proletariado” lo que acercaba la razón social a la razón democrática e insertaba su

---

<sup>1318</sup> Entendemos la moral en su sentido kantiano: “La moral es en sí misma una práctica en sentido objetivo, un conjunto de leyes incondicionalmente obligatorias según las que “debemos “actuar”, después de haberle atribuido toda su autoridad a este concepto de deber es una incoherencia manifiesta querer decir que no se “puede” obedecer. En este caso se saldría este concepto, por sí mismo de la moral (...). No puede existir, por tanto ninguna disputa entre la política como teoría del derecho aplicada, y la moral como teoría del derecho”. KANT, I. *La paz perpetua*. Madrid, Tecnos, 1989, p. 45.

Kant sigue argumentando que “cada uno cree de sí mismo que respetaría el concepto del derecho y lo acataría con fidelidad si pudiera esperar lo mismo de los demás, lo que, en parte, el gobierno le garantiza; con esto se da un gran paso hacia la moralidad (aunque no se dé todavía un paso moral), al adherirse a este concepto del deber por sí mismo sin tomar en cuenta la reciprocidad. Al presuponer cada uno en su buena opinión sobre sí mismo que los demás tienen un mal carácter, el juicio que tienen mutuamente de sí mismos es que todos, por lo que respecta a la realidad, poco valen (pueden que dar sin explicación el origen de este juicio, ya que no puede, en verdad, culparse a la naturaleza del hombre, que es un ser libre). Pero el respeto al concepto del derecho, al que el hombre no puede en efecto, evadirse, sanciona solamente la teoría de su capacidad para adecuarse al derecho; por esta razón cada uno ve que debería actuar, por su parte, de conformidad con el derecho, independientemente de como los demás se comporten. “He aquí expuesto con claridad, el atributo de la madurez ciudadana, sujeta de la razón social desarrollada”. KANT, I. *La paz perpetua*. Madrid, Tecnos, 1989, p. 54.

desarrollo en línea con la génesis de la política moderna y la concepción del poder político allá en las nuevas concepciones del quinientos y seiscientos del duque de Sully, William Penn, el abate de Saint-Pierre, Bentham Gracia Pufendorf, Montesquieu, Kant, Tyrell, Sidney y John Locke<sup>1319</sup>. Al mismo tiempo se culminaba el gran esfuerzo intelectual por liberar al pensamiento del dogma religioso y proponer una educación laica acorde con el Estado moderno<sup>1320</sup>. Manuel Azaña en el discurso del 13 de octubre de 1931 ante las Cortes se muestra tajante ante este punto: “(...) ni mi partido ni yo en su nombre suscribiremos una cláusula legislativa en virtud de la cual siga entregado a las órdenes religiosas el servicio de la enseñanza. Eso, jamás. Yo lo siento mucho, pero ésta es la verdadera defensa de la República. La agitación más o menos clandestina de la Compañía de Jesús o de ésta o de la de más allá, podrá ser cierta, podrá ser grave, podrá ser en ocasiones risible, pero esta acción continua de las órdenes religiosas sobre las conciencias juveniles es cabalmente el secreto de la situación política por que España transcurre y que está en nuestra obligación de republicanos, y no de republicanos, de españoles, impedir a todo trance (...) Pues yo digo que en el orden de las ciencias morales y políticas, la obligación de las órdenes religiosas católicas, en virtud de su dogma, es enseñar todo lo que es contrario a los principios en que se funda el Estado moderno”<sup>1321</sup>.

En la Bizkaia y Gipuzkoa republicana el laicismo de Azaña y de la coalición republicano-socialista fue atemperado por el nacionalismo vasco<sup>1322</sup> que en la figura del tribuno José Antonio Agirre defendió la libertad de enseñanza, se opuso a la Ley de Congregaciones que implicaba la disolución de los jesuitas<sup>1323</sup>.

Otro elemento que catapultaba la razón social como base firme de la buena gobernanza de los hombres es la confianza<sup>1324</sup> puesta en los procesos graduales de reformas aceptables, sin renunciar a los principios. Sin embargo el leninismo llevaba la razón social a organizar la revolución y llegar al poder, sin un desarrollo aceptable de la razón crítica y democrática para la labor de legislar,

---

<sup>1319</sup> A esta constelación política denomino primera modernidad sobre la que actuará una segunda modernidad política: Hegel, Marx, Engels, Shopenhauer, Vico, Guesde, Jaurès, Proudhon, Pi i Margall, Bakunin, Malatesta, Kropotkin, Malato, Grave, Michel, Littré, Lafargue, etc.

<sup>1320</sup> En el proceso de desarrollo de la modernidad política la educación juega un papel más que fundamental: Heinrich Pestalozzi (1746-1827) Friedrich, Froebel (1782-1852), Rousseau, Max Stirner, Ferrer i Goardia, Giner de los Rios, la Institución Libre de Enseñanza, “La escuela nueva”,...

<sup>1321</sup> AZAÑA, M. Op. cit., pp. 51-52.

<sup>1322</sup> La trayectoria política del Partido Nacionalista Vasco se explica en la obra de José Antonio Agirre “Entre la libertad y la revolución, 1930-1935; la verdad de un lustro en el País Vasco”, Bilbao, 1935.

<sup>1323</sup> Son testigo de su posicionamiento católico y ferviente devoto las palabras de inicio de su juramento ante el árbol de Gernika como primer lehendakaria vasco: “Ante Dios humillado. En pie sobre la tierra vasca. Con el recuerdo de los antepasados. Bajo el árbol de Gernika. Juro. Cumplir fielmente mi mandato”.

<sup>1324</sup> Reflexiones al hilo de la lectura del artículo EDWARDS, Jorge “La desconfianza”. El País, 28-4-2013, p. 43. En este artículo se contraponen el pensamiento desconfiado de Robespierre al confiado de Diderot: “La desconfianza, que pide eventos, que exige transparencia, que ejerce una vigilancia constante, jugaría según Robespierre “Frente al seguimiento íntimo de la libertad, la desconfianza juega el mismo papel que los celos en el amor”. En contraposición el escritor nombra a Denis Diderot de palabra civilizada acogedora, transformadora, pacífica.

gobernar y tener un poder ejecutivo, legislativo y judicial, independientes entre sí, aunque se contaba, al menos en teoría, con ello. “El proletariado tiene primero que derrocar a la burguesía y conquistar el poder político”<sup>1325</sup>. La concepción de la política de Lenin era rigurosamente clasista y rompía con la teoría liberal del parlamentarismo y con la práctica posibilista de los partidos socialistas occidentales. Desde este punto de vista la revolución de los soviets funda una razón social basada en el dogma marxista<sup>1326</sup> y en una concepción bipolar<sup>1327</sup> de las gentes, concepción que ya Robespierre estableció al dividir sin reparar en matices en dos partidos: “No conozco mas que dos partidos: el de los buenos y el de los malos ciudadanos”. La supervivencia intelectual del antagonismo social ha sido una de las bases de la identidad obrera que Karl Marx y Engels elevaron a premisa fundamental en el Manifiesto Comunista: “Hasta nuestros días, la historia de la humanidad, ha sido una historia de luchas de clases”<sup>1328</sup>. Esta tradición intelectual rupturista “imagina un mundo nuevo por construir sobre las cenizas del actual”<sup>1329</sup>, frente al pragmatismo político que imagina el cambio a través de las obras concretas que pueden realizarse desde el gobierno, dando mayor recorrido al desarrollo de la razón social.

Pero el mismo Marx había considerado este recorrido largo de la razón social: “En lugar de concepción crítica, la minoría pone una dogmática, en lugar de ser las relaciones verdaderas es la “simple voluntad” la que se convierte en motor de la revolución. Mientras que nosotros decimos a los obreros: “Es preciso que paséis, quince, veinte y cincuenta años de guerras civiles y de guerras entre pueblos, no solamente para cambiar las relaciones existentes, sino para cambiarlos a vosotros mismos”<sup>1330</sup> para hacerlos capaces del poder político (...). Lo mismo que los demócratas han hecho de la palabra “pueblo” un ser sagrado, vosotros hacéis otro tanto de la palabra “proletariado”<sup>1331</sup>. Aun y todo el razonamiento de Marx está en la línea de preparación para la revolución de la que partiría el pensamiento político leninista. Pero Jean Jaurès acercaría definitivamente la razón democrática a la razón social y viceversa. Es entonces cuando la razón social madura define la

---

<sup>1325</sup> HILL, C. Op. cit., p. 110.

<sup>1326</sup> La revolución de octubre de 1934 en España, igual que lo había sido el intento revolucionario de 1917, son un intento de conseguir el poder político por la clase trabajadora.

<sup>1327</sup> La concepción bipolar es en el fondo antikantiana ya que Kant abogaba porque “todos los hombres que ejercen entre sí influencias recíprocas deben pertenecer a una Constitución civil”. KANT, I. *La paz perpetua*. Madrid, Tecnos, 1989, p. Sin embargo es uno de los pilares de la concepción social por parte de los trabajadores hasta la actualidad (2013). En la prensa obrera del sindicato STE-EILAS podemos leer: “Guk ez dugu krisia sortu, jendarteak, langileok gure betebeharrak goitik behera bete ditugu (...). Beste batzuk, ordea, pilatutako diru guztia xahutu...” STE-EILAS. Irakaskuntza Publikoa, 2013ko apirila, 3.orr.

<sup>1328</sup> MARX y ENGELS. *El manifiesto Comunista*. Madrid, Globus, 2011, p. 24.

<sup>1329</sup> Expresión empleada por Santos Juliá en “El legado de prieto”. Op. cit., p. 32.

<sup>1330</sup> La vinculación de la transformación social y del ámbito personal, idea temprana en el siglo XIX, sigue vigente en el movimiento obrero de la segunda década del siglo XXI: “También hay que repartir los trabajos. Los que se efectúan en el ámbito privado (doméstico y de cuidados), hoy todavía a cargo de las mujeres; y también hay que repartir el empleo. Ambos repartos parecen lejanos y difíciles, sin embargo son imprescindibles para avanzar hacia una sociedad justa e igualitaria. Son cambios que no sólo implican transformaciones políticas sino también de ámbito personal”. Manifiesto del sindicato ESK “matxinada” 2013ko maiatzak 1.

<sup>1331</sup> El 15 de septiembre de 1850 se retiró Marx del comité central de Londres. Justificó esta decisión por una declaración escrita, inserta en el proceso verbal del comité”. JAURÈS, J. Op. cit., p. 30.

modernidad política: “En suma, el crecimiento de la democracia en los Estados de la Europa occidental ha impedido e impide toda intervención violenta de los poderes de opresión. No es por explosión repentina como la democracia toma posesión de los Estados y como el socialismo toma posesión de la democracia. Las leyes por las cuales de 1860 a 1885 ha conquistado Inglaterra casi el sufragio universal, son tan profundas como revoluciones, y sin embargo, fuera de los eruditos nadie conoce su fecha precisa<sup>1332</sup>. Pero mientras el pensamiento político inglés abordaba las tareas de buen gobierno, la democracia socialista intentaba abarcar la sociedad en su globalidad, con una onnipresencia y un celo agobiante. No es totalitarismo sino la utopía de la reconciliación total y duradera<sup>1333</sup>. Liebknecht pensaba que “la democracia socialista se distingue de los otros partidos en que su actividad no se limita a algunos aspectos de la vida del Estado y de la vida social, sino que abarca igualmente todos los aspectos y se esfuerza por la reconciliación de los antagonismos entre el Estado y la sociedad y por realizar el orden, la paz y la armonía”, y en otro lugar añade: “Sin el lado económico, el ideal humano estaría suspendido en el aire. Sin el lado humano, el fin económico carecería de consagración moral. Los dos están unidos<sup>1334</sup>. Este reencuentro de la moral<sup>1335</sup> con el socialismo, el valor dado a las ideas meditadas y pensadas y la elaboración metódica de la revolución social son otros tantos atributos de la razón social madura, de la que desde la perspectiva socialista Jaurès la ve así: “Creo que si el partido socialista no dejase estos grandes pensamientos en el estado de fórmula general, si los realizase en un programa preciso de evolución justo y amplio hacia un comunismo bien definido, si diese la impresión que es a la vez generoso y práctico, ardiente en el combate y amigo de la paz, firme contra las instituciones inicuas, decidido a derrocarlas metódicamente, y a la vez conciliador con las personas, avanzaría lo menos medio siglo la verdadera Revolución social, que está en las cosas en las leyes y en los corazones no

---

<sup>1332</sup> JAURÈS, J. Op. cit., p. 33.

<sup>1333</sup> Se trata de un proyecto universalizador: “El socialismo presupone nuestra civilización moderna. En ningún punto está en contradicción con ella. Muy lejos de ser su enemigo quiere extenderla a la humanidad entera”. JAURÈS, J. Op. cit., p. 50.

<sup>1334</sup> JAURÈS, J. Op. cit., p.

<sup>1335</sup> En reencuentro con la moralidad civil refuerza la tesis de Antoni Domenech del origen republicano de la tradición socialista. DOMENECH, Antoni. El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista. Barcelona, Crítica, 2004, citado en el Estudio de contextualización de Víctor Méndez Baiges en LOCKE, J. Op. cit., p. 270. La ética republicana es formadora junto a la dialéctica marxista de la razón social, desarrollada. En los orígenes del republicanismo moderno en la construcción política de los Estados Unidos de América aparece la moralidad cívica, la razón civil y civilista, como unos de los pilares del nuevo Estado: “En cumplimiento de estos honrosos deberes, sostengo la firme promesa de que, por un parte, no habrá prejuicios ni compromisos locales, ni opiniones divididas ni intereses partidistas que desvíen la mirada global y equitativa que debe velar por este gran grupo de comunidades e intereses, y por otra parte, que nuestra política nacional estará fundada sobre los principios puros e inmutables de la moralidad civil. La preeminencia de una nación libre se demostrará mediante todas las cualidades que merezcan el aprecio de sus ciudadanos y el respeto del resto el mundo. Haré hincapié en esta búsqueda con todo el orgullo que me inspira el amor por mi país, puesto que no hay una verdad más fundada que aquella que reza que en la economía y en el curso de la naturaleza existe una unión indisoluble entre la virtud y la felicidad, entre la obligación y la oportunidad, entre las máximas auténticas y honradas de una política magnánima y la sólida recompensa de la felicidad y la prosperidad públicas”. Discurso inaugural pronunciado en el Senado de los EEUU por George Washington en una sesión conjunta de las dos cámaras, Nueva York, martes 30 de abril de 1789, en Las voces de la democracia. George Washington. El Mundo, Madrid, 2008, pp. 37-38

en las fórmulas y en las palabras y ahorraría a la gran obra de la Revolución proletaria el cruel olor de sangre, de asesinato y de odio que ha quedado unido a la Revolución burguesa<sup>1336</sup>.

Pero tampoco podemos dejar de considerar la razón social comunista que se orienta a la política fundacional, es decir, incurrirá en un adanismo político que desea inaugurar la nueva sociedad posrevolucionaria. En su desarrollo rechaza la 1ª fase modernizadora de la política<sup>1337</sup> y tomaba como modelo el soviético. Como había dicho Lenin la realidad era la comunidad en el trabajo, no el individuo aislado de la estructura económica liberal. Marcelo Usabiaga, joven militante comunista entonces narra así la relación de camaradería que existía en el Partido Comunista y en la Juventud comunista, allá por 1931: “En fin, eran diez o doce los que estaban allí afiliados al Partido Comunista y de la Juventud Comunista éramos nueve o diez, no había más. De lo que se hablaba era de la Unión Soviética, la Revolución Rusa, de los planes quinquenales y del ejemplo ruso. Muy atractivo, porque para nosotros lo que pasaba en el mundo era muy malo y decir que por ahí había una revolución para nosotros era un modelo.

Ahora bien las perspectivas políticas del PCE-EPK eran difíciles, acotadas entre el papel central del PNV y el peso del “prietismo” en el socialismo vasco<sup>1338</sup>.

Sin embargo el monolitismo comunista implantado por Stalin impedía una evolución hacia la democracia obrera, que el POUM, Partido Obrero de Unificación Marxista mantenía entre sus premisas fundamentales: “Una vez tomado el poder, establecimiento transitorio de la dictadura del proletariado. Los órganos del poder presuponen la más amplia y compleja democracia obrera. El partido de la revolución no puede ahogar la democracia obrera<sup>1339</sup>. La razón comunista<sup>1340</sup> conoció una explosión de ideas y agrupaciones, a veces cercanas a la razón libertaria<sup>1341</sup>, que junto a la razón socialista múltiple y diversa y sin olvidar la razón democrática republicana formaron un amplio mundo social donde la razón social conoció oportunidades de desarrollarse y solidificarse en un núcleo esencial que completa el largo camino que va de la razón crítica a la razón social. La

---

<sup>1336</sup> JAURÈS, J. Op. cit., p.

<sup>1337</sup> La ilustrada en su triple desarrollo: humanismo político, cartesianismo y racionalismo.

<sup>1338</sup> Valoración de Antonio Elorza, citado en IBAÑEZ, N. Op. cit., p. 50

<sup>1339</sup> ALBA, Víctor. La revolución española en la práctica. Documentos del POUM. Madrid, Ediciones Júcar, 1977, p. 34.

<sup>1340</sup> En cierta forma la razón social comunista estaba sujeta al principio de autoridad del modelo soviético, lo que, aunque parezca paradójico daba forma a un joven tradicionalismo bolchevique, acrítico. Desde el momento que sigue una doctrina de manera que se opone a la crítica, según el sentido que Kant le había dado, la razón comunista cede ante la doctrina comunista. El matiz es importante porque en su distinción se basa una de las premisas fundadoras de la modernidad política. El comunismo utilizó la crítica para construir un sistema, lo que para Kant, es otra forma de dogmatismo. Como bien dice H. Arendt: “el pensamiento crítico es un modo de pensar novedoso y no sólo una mera propedéctica de una nueva doctrina”. ARENDT, H. Op. cit., p. 66. Salvando la distancia en el espacio y en el tiempo la doctrina comunista del PCE de los años treinta sigue el modelo pitagórico “cuyas controversias se resolvían apelando a la autoridad del fundador: al “autos epha”, al “ipse dixit”, al “él mismo lo ha dicho”. En otras palabras, el dogmatismo irreflexivo de la mayoría se contrarresta gracias al selecto, pero igualmente irreflexivo, dogmatismo de la minoría” (el entrecomillado es de H. Arendt).

<sup>1341</sup> Grupos como Izquierda Comunista, que fue la primera Oposición Comunista constituida en torno a la figura de León Trotsky, con quien había roto cuando éste aconsejó a sus huestes ingresar en las filas de la socialdemocracia; la Federación Comunista Catalano-balear, el Partido Comunista Catalá, el Bloque Obrero y Campesino, etc. ALBA, V. La revolución española en la práctica, p. 18.

sociedad española que se enfrenta a la Guerra Civil, si no contamos sus zonas más deprimidas y sometidas a la lacra del caciquismo, el analfabetismo y la miseria, está alfabetizada políticamente y muestra dentro del Movimiento obrero un nivel de madurez de la razón social más que suficiente.

La razón libertaria se dirigió “a la organización por sindicatos, la anarquización de la sociedad, el municipalismo, el comunalismo, los comités, la colectivización, el cooperativismo, el individualismo, etc. Este tipo de estructuras e instituciones libertarias se veían engrasadas por el federalismo de las mismas. Estos fines de llevar a la práctica la revolución implicó estrategias y medios como la culturización de los proletarios, la crítica independiente, el apoliticismo y una acción directa especial favorable a la incautación de los bienes”<sup>1342</sup>

Pero no todo era una fiesta; la vinculación de Guerra Civil y revolución social, sin duda acercó la utopía y excitó el imaginario social hasta puntos antes inalcanzables por las culturas políticas. A su vez fragmentaba la división de los antifascistas y la posibilidad de ganar la guerra. Manuel Azaña, con su magistral estilo, lo expuso de esta manera: “Bajo aquella confusión de frivolidad y heroísmo de batallas verdaderas y paradas inofensivas, y de abnegación silenciosa en unos y ruidosa petulencia en otros, la obra sombría de la venganza prosiguió extendiendo cada noche su mancha repulsiva. Los dos impulsos ciegos que han desencadenado sobre España tantos horrores han sido el odio y el miedo. Odio destilado lentamente, durante años en el corazón de los desposeídos. Odio de los soberbios poco dispuestos a soportar la “insolencia” de los humildes. Odio de las ideologías contrapuestas, especie de odio teológico, con que pretenden justificarse la intolerancia y el fanatismo. Una parte del país odiaba a la otra, y la temía”<sup>1343</sup>.

La guerra agitaría la razón social hasta extremos antes inconcebibles.

---

<sup>1342</sup> VELASCO NUÑEZ, Alfredo. *La gesta traicionada*. Bilbao, Gatazka Gunea, 2011, pp. 109-110.

<sup>1343</sup> AZAÑA, M. Op. cit., p. 95.



## LA RAZÓN SOCIAL Y SU COLISIÓN CON EL FASCISMO Y LA DERECHA AUTORITARIA.

La razón social tal como la hemos definido, como razón crítica que sostiene la concepción de clase social obrera y su discurso lucha clasista en el caso de la razón social socialista o meramente anticapitalista o de democracia obrera en otras tendencias del movimiento obrero, fue atacada de raíz por la pretendida “revolución nacional sindicalista” de falange.

Si pasamos por alto las inquietantes interpretaciones de Furet y Richet, según las cuales “el movimiento del ala pequeño-burguesa más izquierdista de los movimientos fascistas de entreguerras del siglo XX representaron, sin ser conscientes de ello, una continuación del movimiento de los sans-culottes de 1793-94”<sup>1344</sup> o el siempre mencionado apoyo de las clases medias al fascismo en España<sup>1345</sup>. Según esta última el fascismo es el “radicalismo del centro”, tesis de Seymour Lipse, o “el vehículo de sectores de las clases medias, a los que se les ha negado una posición social entre la élite nacional”, tesis de Luigi Salvatorelli. Desde estos puntos de vista el fascismo no asume la razón social porque, simplemente, no son clase obrera. Pero no aclara el volumen de partidarios del fascismo que no pertenecían a las clases medias<sup>1346</sup>.

La burguesía pudo configurar el fascismo como capitalismo de monopolio estatal. Según esta teoría su agente principal habrían sido las grandes empresas, el capital financiero y la gran burguesía industrial<sup>1347</sup>. Esta definición aunque no es útil para conceptualizar el antifascismo como el antagonista natural del capitalismo tampoco es convincente porque “no todas las fuerzas que “servían” al capitalismo resultaban también” objetivamente fascistas.

Parece claro que el fascismo es una dictadura, pero no coincide con una dictadura de las clases medias ni tampoco con la dictadura extrema del capital financiero, si bien éste sin duda fue necesario para pagar el golpe de estado del general Franco y los gastos de la guerra.

Si bien prevalece la idea interclasista como el sujeto del fascismo aunque beneficiase a unos sectores más que a otros, hay dos aglutinantes que van a dar forma en España al fascismo, el autoritarismo de corte cuartelario y sus rasgos antimodernos. El fascismo español es profundamente antiliberal y antiilustrado, no es laico, ni es anticonservador, es antiintelectual, antiindividualista y antirracionalista. Es centralizador, homogeneizador y de cierto carácter antieconómico y antiurbano. Lo más relevante para el tema de la razón social que nos ocupa es la terrorífica concepción de la

---

<sup>1344</sup> SCHMITT, Eberhard. “Introducción a la historia de la Revolución francesa”. Madrid, Cátedra, 1980, p. 69.

<sup>1345</sup> APARICIO, Miguel A. “Sobre los comienzos del sindicalismo franquista, 1939-1945” en FONTANA, Josep (ed.) “España bajo el franquismo”. Barcelona, Biblioteca de Bolsillo, 2000, p. 81.

<sup>1346</sup> PAYNE, S. E. Op. cit., p. 559.

<sup>1347</sup> Según Payne esta fue durante décadas la teoría comunista oficial del fascismo. Los principales representantes marxistas de esta teoría en Occidente fueron durante los años treinta R. Palme Dutt y Daniel Guérin. PAYNE, S. Op. cit., p. 557.

clase obrera que el fascismo español interpretó como “clase productora”, al igual que lo hizo de la mujer como “clases reproductora”<sup>1348</sup> sin más. La idea de una sociedad jerarquizada en sus funciones ya no suponía las reivindicaciones feudales sino una inquietante tiranía contemporánea, de carácter físico y biológico, no exenta de darwinismo social. El sueño de desplazar la cadena de mando y disciplina militar a la sociedad civil suponía equivocarse el desempeño de una labor profesional de defensa militar basada en la táctica, la estrategia y la fuerza de fuego con el desempeño del gobierno civil cuyas bases modernas ya podemos rastrear desde John Locke e incluso desde Hobbes.

La razón social, siguiendo cierta idea de Jean Jaurès, conoció una obra crítica, de grandes sueños de riqueza y armonía para todos (Fourier, Saint-Simon...), una obra de organización con una áspera crítica de la propiedad, de la explotación de clase, del poder de la banca, del monopolio y del capital (Proudhon...) y una obra de transformación paralela al crecimiento de la gran industria y del proletariado obrero, cada vez más numeroso y consciente (Marx, Engels...). Esto respecto al eje diacrónico. Respecto a la sincronía la razón social se manifiesta en tres niveles interrelacionados, ya mencionados, que van de la teoría social, creativa y compleja, donde se crean ideas y se proponen vías de solución, interpretación y explicación causal y consecutiva de los hechos sociales, al nivel base donde los correligionarios asimilan, discuten, alteran, adaptan y recrean las ideas recibidas creando un imaginario compartido, un “ethos” moral definido, una memoria colectiva, una identidad grupal y una ideología para la acción en la esfera pública. Entre ellas estaría el segundo nivel de traductores, librerías, editores, adaptadores, predicadores, líderes, conferenciantes y difusores en general de las ideas surgidas en el primer nivel. Ambos ejes y sus correspondientes niveles nos afirman en la idea de que la razón social es percepción en una pequeña parte y aprendizaje casi en su totalidad. Un aprendizaje continuamente mejorado desde aquel momento en que la opinión pública, el pensamiento político del individuo, agrupado o no, se vuelve autónomo y crítico con el dogma de las instituciones establecidas, Iglesia y Estado. Un aprendizaje enraizado en la práctica social de una sociedad en fase de modernización<sup>1349</sup> donde los grupos de parentesco sin

---

<sup>1348</sup> La estructura autoritaria-sexista relegó a la mujer al papel de madre cuidadora de sus hijos y fiel esposa. Madres solteras, madres sin hijos y “solteronas” fueron castigadas, marginadas y mal vistas por una dictadura basada en la doctrina social de la Iglesia más conservadora y recalcitrante, que incluso se autodenominó “Luz de Trento”. Siguiendo al profesor Jesús M. de Miguel “Se parte de que toda mujer es madre en potencia, y que su función fundamental es prepararse para ser madre, incluso desde su infancia. En segundo lugar, se plantea que la mujer es ignorante e inculta, y que puede causar daño a sus hijos, lo que es especialmente peligroso si se refiere a su hijo varón. En el caso de que exista al menos un hijo varón la madre debe estar subordinada a él, además de al marido. La mujer debe sacrificarse totalmente por sus hijos/as y poner su cuerpo a su disposición. Tras esta creencia, la “polémica de la leche” (pecho “versus” biberón) cobra nueva significación. En quinto lugar, sólo se acepta un modelo único de familia, jerarquizada y en donde las mujeres están a las órdenes de los varones, y la madre al servicio del hijo varón. Estos cinco roles (la mujer coneja, la mujer asna, la mujer burra, la mujer vaca, y la mujer gallina) aparecen con diversos matices casi siempre interrelacionados, manteniendo un modelo familiar muy jerarquizado, en donde se desarrolla un alto nivel de control social”. DE MIGUEL, Jesús M. de. “La amorosa dictadura”. Barcelona, Anagrama, 1984, pp. 81-82.

<sup>1349</sup> Preferimos hablar de modernización en vez de industrialización porque si bien el segundo tiene un gran poder explicativo respecto a todo el proceso de proletarianización de inmensa importancia en el asentamiento de la razón social, el primero englobaría

perder su valor referencial pero por su alejamiento geográfico en los casos de éxodo rural, van a desplazar el interés y la intensidad interrelacional al vecindario y a los compañeros de trabajo. La razón social va a saltar del plano de pensamiento a la plaza pública y éste es el inicio de la modernización política, que es ascendente y más o menos confluyente con la razón democrática. El fascismo ya en el siglo XX se va a encontrar una razón social sólida y adulta, evolucionada y consistente<sup>1350</sup>, que aglutinando a todas las fuerzas políticas que se sustentaban en ella da origen al concepto de antifascismo, definido negativamente como antagónico del fascismo, y positivamente como la galaxia política que comparte la razón social y democrática, con matices..

Veamos la lucha ardiente aunque ineficaz que el fascismo español, ya a partir de la unificación de 1937 aglutinador de sectores falangistas y de la JONS, carlistas, alfonsistas, católicos y militares va a desplegar contra la razón social, y para ello nada mejor que comenzar con el sindicalismo falangista.

Primeramente la negación de la clase obrera definida por la razón social derivará según Miguel A. Aparicio, en la creación y articulación especial de los aparatos de dominación de la clase obrera para su sometimiento incondicional en el proceso productivo, es decir, a la vez que negaba la lucha de clases<sup>1351</sup> y reconocía el contenido de base inicial pequeño burguesa, como si una nueva fuerza podía crear un poder estatal independiente que no descansara únicamente en los intereses de una sola clase social (bonapartismo político)<sup>1352</sup> profundizaba en la hegemonía del capitalismo, no de Estado pero sí vinculado al Estado<sup>1353</sup>, en vías de convertirse en capitalismo monopolista.

---

también otros colectivos urbanos y rurales de trabajadores. En este momento me parece necesario aclarar a que movimientos sociales históricos como la dictadura del Comité de Salud Pública y los sans-culottes, o la participación de éstos en la revolución de 1848 o en la Comuna, en los que Jaurès y, tras él, Albert Mathiez representaban las aspiraciones radical-demócratas para Furet y Richet los intereses de los sans-coulottes eran anacrónicos y poseyeron un carácter más pequeño burgués que socialista. Sin embargo para Marx y Engels el poder jacobino represento un anticipo histórico de un tipo superior de sociedad. Si parecen estar ligados los movimientos de los sans-coulottes a objetivos convencionales lo que no son prueba suficiente para equipararlos a los levantamientos populares o machinadas de fines de la Edad Media y principios de la Edad Moderna. La pugna por la exclusividad de la razón social no puede anular otros puntos de vista, aun aceptando la reivindicación posibilista, que el huelguismo, el socialismo prietista o el sindicalismo aceptó como intereses primeros de la clase obrera. Si la posesión de medios de producción por parte de los artesanos o reivindicar la regulación municipal, provincial o estatal no son, a nuestro juicio, anuladores de la razón social si bien pueden acercarse más a lo que hemos denominado razón democrática. SCHHITT, E. Op. cit.,

<sup>1350</sup> “Como ha señalado Eric Hobsbawn en su libro *The Age of Extremes: A History of the World. 1914-1991*, las clases dominantes de Europa Occidental se sentían amenazadas por la fortaleza creciente del movimiento obrero homogeneizado por el pensamiento marxista, p. 148.

<sup>1351</sup> Concepto que fue sustituido por el de patria.

<sup>1352</sup> PAYNE, S. Op. cit., pp. 559-560.

<sup>1353</sup> Los grupos financieros e industriales fueron la pieza más importante de la Dictadura franquista, grupos muy concentrados de poder económico y político que constituían una oligarquía financiera, como estrato social, en la parte más alta de las clases burguesas. El profesor Tamames especificaba en no más de 1000 el número de consejeros comunes de bancos y principales sociedades. También señala que los siete mayores bancos (de un total de poco más de un centenar) “disponían de casi 70% de los recursos ajenos depositados por los ahorradores, concedían casi el 80% del total de créditos y disponían de una cartera de valores privados que representaban en torno al 90% del total del sistema y que cubría casi el 10% del capital desembolsado por el conjunto de las sociedades anónimas (...) Todo ello confirió al grupo dominante de la banca privada durante casi cuarenta años de un fuerte poder sobre los restantes sectores de la economía española”. TAMAMES, Ramón. Op. cit., p. 183.

La construcción del nuevo aparato político<sup>1354</sup> se sustentó sobre pilares distintos entre los que hay que destacar la labor de las clases medias en plena expansión desde 1939<sup>1355</sup> y que nutrió a la Administración Civil del Estado (abogados del Estado, letrados del Consejo de Estado y diplomacia), así como la importancia que adquirieron los técnicos comerciales del Estado, los inspectores del timbre, economistas del Estado (creado en 1956), cuerpos de notarios, registradores de la propiedad, el cuerpo de catedráticos adheridos al régimen, profesionales liberales, funcionarios de las Administraciones provinciales y locales y los pequeños y medianos empresarios industriales, agrícolas y de los servicios. Todos los regímenes políticos cuentan con empleados públicos pero, como afirma el profesor Ramón Tamames, en el franquismo “fueron la cantera social de donde extraer en su mayor parte a los componentes del llamado “poder resonador”: Cortes, Consejo Nacional del Movimiento, Consejo del Reino y medios informativos (directivos de prensa, radio y televisión), así como los dirigentes superiores de la organización vertical sindicalista. La vinculación de estas clases medias, más bien definidas desde lo profesional más que respecto al nivel económico, que en el caso de la burocracia de base era incluso, inferior a la de los trabajadores asalariados, y esto suponía la vinculación directa de la burocracia del Estado al desarrollo del aparato dictatorial, y la Organización Sindical tuvo este carácter. Esta relación directa entre institución del poder y desarrollo profesional de las clases medias aceleró la fascistización de estas capas sociales, que antes de la Guerra Civil no se insinuaron más allá de la petición del orden, lo que puede denotar tendencias conservadoras pero no golpistas. El desarrollo de las clases medias<sup>1356</sup> no como un auge de las categorías profesionales y el aumento de su movilidad social unida al desarrollo económico, sino como una rígida institucionalización de la tiranía, se convirtió en un elemento distorsionador de la dinámica de clase social que en mayor o menor medida había ido cogiendo fuerza a lo largo del movimiento obrero. La idea de la sindicación interclasista gremial y de forzosa obligación, encuadraba a los trabajadores no en una corporación orgánica sin

---

<sup>1354</sup> Las relaciones de propiedad económica no cambiaron bajo el fascismo en España, como tampoco lo hicieron en Italia y Alemania. Eric Hobsbawm señala que el apoyo de las clases empresariales al fascismo aumentó en la medida que la amenaza revolucionaria crecía. El Nuevo Orden fascista no era un nuevo sistema económico sino un nuevo sistema político que representaba una alternativa al odiado sistema democrático-liberal, así como al bolchevismo.

<sup>1355</sup> Ramón Tamames calcula que en 1939 no suponían más alta del 17% de la población. Sin embargo de 1939 a 1975 el número de funcionarios aumentó un 50% y el número de pequeños y medianos empresarios se expandió, por lo menos un 100%, incluso “en proporción mayor si nos referimos individualmente al sector servicios”. TAMAMES, Ramón. Vol. II de Historia de España dirigida por Miguel Artola “La República. La era de Franco”. Madrid, Alianza Editorial, 1988, pp. 184-185.

<sup>1356</sup> Por otra parte las clases medias durante la República aún estaban raquímicamente desarrolladas. El presidente Manuel Azaña escribía en 1939 en Collonges-sous-Salève (Francia): “La clase media no había realizado a fondo, durante el siglo XIX, la revolución liberal. Expropió las tierras de la Iglesia, fundó el régimen parlamentario. El atraso de la instrucción popular, y su consecuencia, la indiferencia por los asuntos públicos, dejaban sin base sólida al sistema. La industria, la banca y, en general, la riqueza mobiliaria, resultante del espíritu de empresa, se desarrollaron poco. España sigue siendo un país rural, gobernado por unos cientos de familias. (...) la clase media en que el republicanismo liberal reclutaba los más de sus adeptos, también se dividía en bandos, por dos motivos: el religioso y el social. Muchos veían con horror todo intento de laicismo del Estado. A otros, cualquier “concesión” a las reivindicaciones del proletariado, les infundía miedo, como un comienzo de revolución”. AZAÑA, Manuel. Causas de la guerra de España. Madrid, Crítica, 1986, pp. 24-25.

más, sino en una institución, dirigida en última instancia, por el general Franco y el Ministerio de Trabajo.

El proceso de fascistización que impregnó a las clases medias no impidió la subsistencia de la tradición liberal si bien permaneció más o menos silenciada, cohibida, escondida y sin hacer ninguna insinuación respecto al estado de las cosas<sup>1357</sup>. Y esto afectó a la razón social en la medida que ésta es fruto de una pedagogía, que entre sus varios niveles, reconocía en la literatura en general y en la política y social en particular una de las fuentes del pensamiento ilustrado obrero que junto con la prensa obrera, la difusión de la cultura en las casas del pueblo similares, la participación en reuniones, asambleas y comités, además de la instrucción básica configuraban el proceso de aprendizaje de las capas populares dirigido a la comprensión de lo que sucedía en el espacio político. Todas las propuestas democratizadoras, así como todo lo concerniente a la razón social habían insistido en la necesidad de elevar el nivel educativo del pueblo, hasta tal punto que podemos considerarlo un índice de modernización política. Sin embargo el nuevo sistema político, basado también en España en las instrucciones de Benito Mussolini -"creer, obedecer, aceptar la jerarquía, el orden establecido y la autoridad- rompe de forma abrupta y absoluta con tres siglos de esfuerzos en asentar la edad de la razón política, cuyo contenido esencial lo expresa John Locke de manera inmejorable en su Segundo Tratado: "La falta de juez común que posea autoridad pone a todos los hombres en un estado de naturaleza; la fuerza que se ejerce sin derecho y que atenta contra la persona de un individuo produce un estado de guerra, tanto en los lugares donde hay un juez común como en los que no lo hay. Pero cuando la fuerza deja de ejercerse, cesa el estado de guerra entre quienes viven en sociedad, y ambos bandos están sujetos al justo arbitrio de la ley". Precisamente aquí radica la negatividad absoluta del fascismo la violencia gratuita no sujeta a ninguna ley "pues siempre que se hace uso de la violencia o se comete una injuria, aunque estos delitos sean cometidos por manos de quienes han sido nombrados para administrar justicia, seguirán siendo violencia e injuria, por mucho que se disfracen con otros nombres ilustres o con pretensiones o apariencias de leyes. Pues es el fin de las leyes proteger y restituir al inocente mediante una aplicación imparcial de las mismas y tratando por igual a todos los que a ellas están sometidos"<sup>1358</sup>. El fascismo no solamente sucumbía al orden natural donde se sustituía la imparcialidad de la ley por la fuerza, sino que además atomizaba la sociedad no permitiendo ningún tipo de asociación que a la larga buscaba destruir el pensamiento individual y sustituirlo por la doctrina oficial. La

---

<sup>1357</sup> Jordi Gracia ha estudiado la continuidad liberal de las clases académicas y literarias y concluye que "la continuidad liberal fue menos una forma de militancia antifranquista que de subsistencia estricta y elemental. (...) El liberalismo no impregnó el franquismo ni el fascismo, ni los condenó, pero se movió en la ambigüedad de un doble lenguaje de gestos y sentidos, que construyeron en los otros, en sus lectores, formas de resistencia patéticamente asediada, desprotegida y casi siempre incomunicada o, si quieren, silenciosa, críptica" GRACIA, Jordi. *La resistencia silenciosa*. Barcelona, Anagrama, 2004, p. 125.

<sup>1358</sup> La exterminación del adversario y la no reconciliación entre vencedores y vencidos supuso una declaración del estado de guerra por la dictadura, que permaneció hasta su final.

diversidad de pensamiento que se materializaba en los diferentes tipos de grupos, asociaciones<sup>1359</sup>, partidos fue destrozada al prohibir las libertades civiles y políticas. (libertad de asociación<sup>1360</sup>, libertad de reunión, libertad de manifestación, libertad religiosa, libertad de conciencia...) dando lugar a la masa obediente, acaudillada y sin derecho a disentir, y al partido único.

No solamente se usurpaba el ejercicio del poder legalmente constituido en 1931, al que no tenían derecho, sino que va a hacer uso del poder usurpado “no para el bien de quienes están bajo ese poder, sino para propia ventaja de quien lo ostenta”<sup>1361</sup>, lo que coincide con el uso de la tiranía “así ocurre cuando el que gobierna, por mucho derecho (no es el caso del general Franco) que tenga al cargo, no se guía por la ley, sino por su voluntad propia; y sus mandatos y acciones no están dirigidos a la conservación de las propiedades de su pueblo, sino a satisfacer su propia ambición, venganza, avaricia o cualquier otra pasión irregular”. Desde este punto de vista la razón social era una propiedad del pueblo, libremente asumida por amplias capas populares hasta sectores burgueses, partes del clero y de las clases medias y fue severamente amenazada por la aniquilación física del antagonista, la necesidad de exiliarse de amplios colectivos amenazados de muerte, la condena a la clandestinidad de toda la oposición política, la confiscación de todas los bienes muebles e inmuebles sindicales y de partidos políticos, las depuraciones y purgas, la amenaza, la cárcel, la expropiación, la extorsión, la prohibición<sup>1362</sup>, y dos fenómenos de gran fuerza letal para la continuación de la razón social: el memoricidio y el ideologicidio<sup>1363</sup>. De esto nos ocuparemos largo y extenso en el cuarto capítulo.

---

<sup>1359</sup> Las asociaciones habían sido desde la masonería del setecientos, los catalizadores de pensamiento político y sus correspondientes acciones públicas. Las sociedades secretas de los inicios fueron derivando en logos, clubes o partidos más o menos dispuestos a la conspiración y a la insurrección. Las sociedades utópicas aportando un asociacionismo de fieles y concienciados seguidores, pero es a partir de alrededores de 1848 cuando aparecen asociaciones y grupos republicanos comunistas, etc. Hume argumenta que “nuestro poder se ve aumentado gracias a la conjunción de fuerzas. Nuestra capacidad incrementa gracias a la división del trabajo. Y nos vemos menos expuesto al azar y la capacidad gracias al auxilio mutuo. La sociedad se convierte en algo ventajoso mediante esta “fuerza”, “capacidad” y “seguridad” adicionales. HUME, D. Op. cit., p. 710.

<sup>1360</sup> Como indica el profesor Tamames solamente se permitió las asociaciones de fabricantes que constituyeron durante el periodo de 1936-1945 verdaderas organizaciones horizontales patronales. Eran sociedades de sociedades que escapaban por completo a la disciplina de la organización sindical de carácter vertical: UNESID (para la siderurgia), UNESA (para la electricidad), La Agrupación de Fabricantes de Azúcar, la del Cemento (Oficemen), ANFAC (automóviles y camiones), etc. TAMAMES, R. Op. cit., p. 183.

<sup>1361</sup> LOCKE, J. Op. cit., p. 193

<sup>1362</sup> A esta larga lista hay que añadir los casos de violación, de niños robados, la mano de obra esclava, la tortura infligida a los niños en orfanatos, la ley de fugas, etc.

<sup>1363</sup> Ideologicidio ejecutado no solamente por los aparatos estrictamente especializados en ello, sino por todo el conjunto de organismos estatales. APARICIO. Op. cit., p. 81. El ideologicidio tiene su base en la antipolítica, que fue uno de los anhelos del régimen. José Múgica, expresidente de Uruguay, sostiene que “la antipolítica es aventurismo o fascismo” y, añade “la crisis de la política sólo acentúa el individualismo. Prefiero que la gente no esté con la izquierda, pero esté con la política”. El País, 6-5-2015, p.9.

Continuemos con el análisis del sindicalismo fascista y el papel que jugó en el intento de borrar del mundo obrero la razón social<sup>1364</sup>. El aparato sindical vertical aparece inserto en el propio Estado y como bien expresa Miguel A. Aparicio, reproduce una estructura militar mediatizada por el Movimiento. Esto se puede observar no solamente en el sindicato vertical sino también en la Sección femenina y el Frente de juventudes. El Sindicato Vertical pretendió la dominación de la clase obrera a través de todos los expedientes a su alcance. Para Aparicio es éste el hecho fundamental que caracteriza al Estado fascista. “No se trata de que únicamente se persiga la dominación física de esta clase. Se trata, sobre todo, de lograr su sometimiento incondicional en el proceso productivo y al poder político. La organización del consentimiento y la coacción, la supresión de organismo obreros autónomos y su sustitución por órganos estatales especializados modulan en la práctica estatal fascista el objetivo expresamente fijado de “suprimir la lucha de clases”<sup>1365</sup>. Ello significa destrozarse la razón social de raíz ya que el nuevo modelo se basaba en un pretendido movimiento de masas sostenido por la atomización del individuo cuyo resultado, en clave estrictamente orteguiana es el hombre-masa, “cuya vida carece de proyecto y va a la deriva. Por eso no construye nada”. El movimiento obrero aunque ingente se construye a partir de la persona<sup>1366</sup>, con conciencia clara de clase, fruto del esfuerzo en un proceso largo y denso de aprendizaje cuyo producto más elaborado es la conciencia política<sup>1367</sup>. Desde este punto de vista coincide no con el hombre-masa orteguiano sino con su antítesis, el hombre egregio “el que desestima lo que halla sin previo esfuerzo en su mente, y sólo acepta como digno de él lo que aún está por encima de él y exige un nuevo estirón para alcanzarlo”<sup>1368</sup>. El hombre-masa viene a significar el hombre atomizado, al que no preocupa más que su bienestar y se manifiesta en un anonimato que parece protegerle en su ferocidad, es decir, teniendo en cuenta al gran pensador de la antigüedad clásica, Séneca, en su debilidad ya que “toda ferocidad procede de debilidad”<sup>1369</sup> Ortega y Gasset muestra indicios de separación entre masa multitudinaria y masa inerte. El movimiento obrero que responde a la idea de revolucionario de Ortega ya que intenta implantar desde sus

---

1364 Desde el pensamiento de Hume “los hombres dirigen, por lo general, sus afecciones más sobre lo que ya poseen que sobre aquello que nunca disfrutaron. Por esta razón sería más cruel despojar a un hombre de algo que negarse a dárselo”. HUME, David. Tratado de la naturaleza humana III. Barcelona, Orbis, 1984, p. 706.

1365 *Ibidem*, p. 81.

1366 El crítico de arte Francisco Calvo Serraller expresa esta connotación de la palabra persona. “Como es sabido, el término “persona” procede del griego y significa originalmente “máscara”, la cual indica que nuestro rostro determina sus rasgos en el cruce de miradas con los demás. En este sentido despersonalizarse o desenmascararse es equivalente a morir porque al no observar no ser observados, perdimos toda expresividad y nuestra personalidad se confunde con la del resto de los mortales”. CALVO SERRALLER, Francisco. Babelia, 9-4-2006. “Máscara”.

Si importan las culturas es porque importan las personas. No al revés.

1367 La conciencia política es el resultado de un aprendizaje serio y tenaz de lo social y de lo político. No tiene nada que ver con el adoctrinamiento mediante la propaganda que anula toda razón crítica.

<sup>1368</sup> ORTEGA Y GASSET, J. *La rebelión de las masas*.

<sup>1369</sup> SENECA. Op. cit., p. 48.

orígenes un nuevo orden que tergiversa el tradicional<sup>1370</sup>. Puede considerarse al movimiento obrero no como una plasmación de la excelencia pero sí cargado de indocilidad intelectual y moral que es la causa de la indocilidad política. El fascismo, sin embargo, buscó no ya la vulgaridad intelectual sino la nonedaz absoluta que anule toda opinión crítica para suplantarla por la obediencia obligatoria, ligada al poder de la fuerza<sup>1371</sup> y a un endeble derecho de conquista como fundamento constitutivo del poder lo que lo convierte en una apisonadora de la razón social a través de la más burda premodernidad política.

La razón social estuvo desde sus albores dotada de un impulso cultural crítico, organizador y transformador que le colocó como agente del cambio social y político sin precedentes en la historia. Ortega significa al siglo XIX como esencialmente revolucionario” porque colocó al hombre-medio -en condiciones de vida radicalmente opuestas a las que siempre le habían rodeado”<sup>1372</sup>. La perversidad de este pensamiento social radica en reducir al proletariado<sup>1373</sup> a una masa impersonal, no esforzada, caótica, vulgar y violenta, cuyo estatus no es fruto de su lucha esforzada, pensada, debatida y criticada sino como beneficiario de un nuevo marco histórico. El autor citado lo expresa claramente: “En una buena ordenación de las cosas públicas, la masa es la que no actúa por sí misma”. Al no diferenciar la masa personalizada de la masa atomizada Ortega ve primitivismo tanto en el fascismo como en el bolchevismo. Es cierto que al pregonar Mussolini: “Todo por el Estado; nada fuera del Estado, nada contra el Estado” se está abogando por la estatificación de la vida que todo fascismo persigue pero no hace justicia a un amplio y diverso movimiento obrero, que en algunas de sus expresiones pueda parecer muy homogeneizado por el marxismo, pero radica en esencia en el mantenimiento de la razón social que supuso un despliegue de iniciativas hacia la liberalización de la persona y una consolidación de la cultura deliberativa democrática. La ausencia de opinión puede quedar reducida a la fuerza bruta disfrazada de defensa del patriotismo, siendo esto mismo sintomático de un antiliberalismo visceral desconocedor de que “no es el patriotismo quien ha hecho las naciones”<sup>1374</sup>.

En el proceso de estatificación del sindicalismo, mediante la Ley de Sindicatos de 1940 se configuran las Centrales Nacional-Sindicalistas como órganos de masa, encargadas de “establecer

---

<sup>1370</sup> Para Ortega y Gasset la revolución no es la sublevación contra el orden preexistente, sino la implantación de un nuevo orden que tergiversa el tradicional.

<sup>1371</sup> En Jagi-jagi podía leerse esta idea de masa deshumanizada que es el fascismo: “El fascismo avanza, todo lo arrolla y la humanidad que lo consiente parece ser un conjunto desordenado en su fondo, producto de esa anarquía de ruindades. Es un capricho más sin duda alguna de hombres sin conciencia que constituyen esa avalancha devastadora”. Se llama al fascismo organización militarizada, imperialista, avalancha desoladora, formación de inconscientes, seres indeseables, movimientos antivascos y antihumanos”. UMARAN. “Fascismo”. Jagi-Jagi nº 81, 15-9-1934, p. 2.

<sup>1372</sup> ORTEGA Y GASSET, J. Op. cit.

<sup>1373</sup> Aunque Ortega y Gasset aclara que “por masa no se entiende especialmente al obrero; no designa aquí una clase social, sino una clase o modo de ser hombre que se da hoy en todas las clases sociales, que por lo mismo representa a nuestro tiempo, sobre el cual predomina e impera”. ORTEGA Y GASSET, J. Op. cit.

<sup>1374</sup> *Ibidem*.



la disciplina social de los productores sobre los principios de unidad y cooperación (artículo 16), tenían una estructura de mando basada en un estricto principio jerárquico<sup>1375</sup> con un escalamiento<sup>1376</sup> sucesivo de jefaturas individuales con poder cuasi absoluto en la propia esfera<sup>1377</sup>. El sindicato se convierte en una oficina del Estado. En realidad aunque se rechazaba la idea de lucha de clases se alzaba triunfadora la clase de los capitalistas favorecidos por el Estado y el sindicato adquiere una estructura adecuada a su función política, de partido único y organización sindical vertical<sup>1378</sup>. La libertad desaparece porque la libertad no puede tener un contenido doctrinal concreto sino que consiste en la plena capacidad de elección hasta el límite contractual que le marca la etocracia, el interés general o el buen gobierno. El trabajo encorsetado en la Administración se convierte en una paradoja, por una parte no puede abandonar la dinámica patrón-trabajador que en este caos bascula absolutamente ante el poder de la patronal, cercana al Estado pero que no coincide con él<sup>1379</sup> y, por otra parte el intento de encuadrar el trabajo en la “corporación” que engloba al sindicato único y sirva de tentáculo del régimen autoritario<sup>1380</sup>. Así todo, dentro de esta segunda dirección hay que distinguir el proyecto nacional-sindicalista de Falange del corporativismo católico. En el noveno punto de Falange se puede leer: “Concebimos a España en lo económico como un gigantesco sindicato de productores. Organizaremos corporativamente la sociedad española mediante un sistema de sindicatos verticales por ramas de producción, al servicio de la integridad económica nacional”. Desde el nacionalcatolicismo la corporación engloba al sindicato que se organizaría dentro de ella por brazos distintos de obreros y patronos, estableciendo entre ellos una “relación duradera y permanente, de carácter eminentemente personal<sup>1381</sup>, establecida a base de lealtad y confianza recíprocas, que une a todos los colaboradores de la empresa en una comunidad de intereses y fines; sintiéndose todos ellos solidarios en una obra común de interés

---

<sup>1375</sup> El delegado nacional de Falange? G. Salvador Merino expresa esta jerarquización de modo inequívoco: “Pues bien, camaradas, a ello, con el empeño previo de ganar la confianza de las clases dirigentes que han de formar con nosotros el bloque directivo, y a merecer luego por nuestra conducta y fe la confianza de las clases populares para que nos sigan con el entusiasmo y brío de quienes se sienten soldados de una misma doctrina militante” en APARICIO. Op. cit., p. 96.

<sup>1376</sup> “Por elección directa los afiliados a los sindicatos escogían únicamente los puestos a cubrir, de primer grado (cofradías, sindicatos de empresa, gremios y hermandades locales) entre una lista de candidatos, elaborada por el delegado local de sindicatos, que debía contener el triple de nombres de los puestos a cubrir.

<sup>1377</sup> APARICIO. Op. cit., p. 90.

<sup>1378</sup> APARICIO, op. cit., p. 90.

<sup>1379</sup> Coincido con el profesor Miguel A. Aparicio en que de alguna forma nos hallamos ante una lucha de clases “invertida” donde todo su contenido se precipita en la misma dirección política del Estado. APARICIO, op. ci., p. 99.

<sup>1380</sup> “Ninguna eficacia tendrá la actuación de cada productor sin un encuadramiento en el que, debidamente jerarquizados con sometimiento e imperiosa disciplina -no olvidemos que la falange es milicia y que todas sus realizaciones deben ir impregnadas de tal carácter- vayan conociendo en cada momento y en cada fase de la producción las exigencias nacionales para una total y perfecta coordinación de su actividad con las demás que integran el complejo estatal” palabras del delegado nacional del primer equipo dirigente de los sindicatos Dionisio Ridruejo? En APARICIO, op. ci., p. 96. G. Salvador Merino.

<sup>1381</sup> Y de carácter nacionalcatólico. El profesor Aparicio nos trae el sentido de la política de José Luis Arrese al respecto: “la Falange está al servicio de la España auténtica y la auténtica es la España teológica de Trento frente a la España volteriana del siglo XIX”. APARICIO, op. cit., p. 97.

nacional y colectivo”<sup>1382</sup>. Aunque esta última dirección se acerca más que la primero al esquema patriarcal<sup>1383</sup> clásico de las relaciones de trabajo, difiere de éste en su carácter nacional vertical que veía en la economía una disciplina política plegada a los intereses autoritarios de la dictadura, si bien atenúa un poco la concepción falangista del trabajo como milicia de trabajadores y el carácter disciplinario coactivo con la que se actuaba en caso de no lograr la armonía deseada. El sindicato fascista encuadraba a la clase obrera en una organización estatal-administrativa, que tampoco coincidía con el viejo Leviatán, y que concebía a las masas proletarias como medio a conquistar y reclutar como soldados militantes de la doctrina fascista. En ello está implícito el empleo de la fuerza y la obligatoriedad del encuadramiento lo que rompe con, no sólo todo principio “izquierdizante”<sup>1384</sup> sino democrático, moderno y racional porque no descansa sobre la racionalidad crítica sino sobre el derecho de conquista entendido además desde la más absoluta arbitrariedad. Esta cuestión la analizaremos posteriormente.

Parece claro que el nacionalsindicalismo y corporativismo autoritario católico surtieron una superestructura que enmarcaba e intentaba controlar todas las relaciones de producción, cosa que no lograron del todo porque el capital y la propiedad privada de los medios de producción, tierra y capital, así como la contratación en las empresas no nacionalizadas ni colectivizadas seguían estando en manos de los capitalistas, patronos y empresarios agrarios, industriales y de servicios (de desarrollo raquíutico en esta época). Esta postura nos acerca a la visión del fascismo como agente violento y dictatorial del capitalismo burgués<sup>1385</sup>, que ve al fascismo como instrumento capital financiero.

Hay que considerar que en España quedó una zona libre para capital no intervenido, ni estatalizado y aunque hablar de independencia del poder es excesivo si podemos considerar un capitalismo vizcaíno y guipuzcoano autónomo en sus decisiones de empresa. Este capitalismo no era nuevo, de estirpe oligárquica y vinculada al sector minero, naval y siderometalúrgico va a encontrar en la nueva coyuntura vientos propicios para su desarrollo de espaldas al castigado y clandestino

---

<sup>1382</sup> *Ibíd.*, p. 94. A. Polo y Legaz Lacambra.

<sup>1383</sup> Aunque se enuncian afirmaciones desde el sindicato vertical como: “Las relaciones entre empresarios y obreros se parecen a las de un padre con sus hijos” sitúan como la primera de sus aspiraciones, en palabras de Fermín Sanz Orrio: no la supresión de las clases, que siempre han de existir, pero sí su armonización y la cooperación bajo el signo del interés general de la patria”. APARICIO, *op. cit.*, p. 98.

<sup>1384</sup> Miguel Aparicio comenta como Ridruejo en “Escrito desde España” e incluso el propio Payne atribuyen un carácter izquierdizante a este modelo, si bien el profesor Aparicio cree que “lo que en realidad planteó este equipo fue un problema de ampliación de su propio margen de poder y no, en cambio, una disidencia ideológica profunda”. APARICIO, *op. cit.*, p. 96.

<sup>1385</sup> No hay que olvidar que detrás del golpe de estado del general Franco, de los tres años de guerra y la puesta en marcha de la dictadura fascista hubo gastos de financiación que un capitalismo afín a “la solución autoritaria pagó”. La teoría del fascismo como agente violento y dictatorial del capitalismo burgués es recogida por RAYNE, S. *Op. cit.*, 557.

movimiento obrero<sup>1386</sup>. Y en este contexto consuetudinario el soporte oligárquico, caciquil y corporativizado constituyó la infraestructura donde enraizó la superestructura ideológica jerarca.

Tras la Guerra Civil el mundo de la contratación laboral ofreció una cara vengativa, politizada por el dogma fascista y cuyo resultado fue no solamente una violación de los derechos humanos sino la adopción de medidas claramente antieconómicas, que trajo hambre, enfermedad y miseria<sup>1387</sup>. La falta de un armisticio<sup>1388</sup> que negociara el fin de la guerra aún liderado por los vencedores y por el reconocimiento del vencido como ciudadano del país que era, impidió un plan de reconstrucción nacional social y económica, se extendió la venganza como medio de exclusión laboral. Los testimonios en este sentido son largos y extensos, relatos del resto, que como magníficamente expresó el crítico de arte Angel González García, no es lo que sobra sino lo que falta. El resto es el sujeto paciente de un grosero derecho de conquista sobre una parte de la población autóctona a la que se ha extranjerizado de manera deliberada mediante la aplicación a la población vencida del concepto de Antiespaña y España auténtica “a la vencedora”. Aun siendo así, en las entrañas del pensamiento político moderno ya se pueden leer enunciados inequívocos sobre la conquista. John Locke escribe: “Aunque los gobiernos no pueden tener originalmente otro comienzo que el que ya se ha mencionado, ni la política puede tener más fundamento que el consentimiento del pueblo, ocurre, sin embargo, que tantos han sido los desórdenes con los que la ambición ha llenado el mundo que entre el ruido de la guerra -la cual constituye gran parte de la historia de la humanidad- apenas sí se ha reparado en ese consentimiento; y así, muchos han confundido la fuerza de las armas con el consentimiento del pueblo y han estimado que la conquista es uno de los orígenes del gobierno. Mas la conquista está tan lejos de establecer gobiernos como la demolición de una casa lo esta de construir en su lugar otra nueva. Es verdad que, a menudo, la conquista, al destruir el sistema de gobierno de un Estado (Commenwealth), abre camino para que se instaure otro nuevo; pero sin el consentimiento del pueblo, ningún nuevo gobierno podría erigirse<sup>1389</sup>. El mismo Locke justifica la rebelión contra el poder que se ha impuesto por la fuerza: “(...) resulta evidente que rebelarse contra un poder que se ha impuesto sobre alguien por la fuerza y no por derecho, aunque

---

<sup>1386</sup> Nos referimos al periodo estudiado en este capítulo, de cuando la razón social colisionó con el fascismo y por la poca importancia que logró en los años treinta la ubicamos en los años posbélicos de los primeros años cuarenta.

<sup>1387</sup> Estas consecuencias avalan la idea de la generación de posguerra como “comunidad de sufrimiento” lo que pone el hincapié en las consecuencias no en las causas y desvía el pensamiento político hacia posturas socioéticas y psicosociales que a nuestra manera de ver complementan pero no son el núcleo de explicación del comportamiento político antifascista de esta generación de inmediata posguerra (nacidos entre 1930 y 1945).

<sup>1388</sup> Manuel Azaña escribiría en 1939: “En tales condiciones, procurar la paz, para que la suerte de la República y la de España no estuvieran pendientes del azar de las armas, no quería decir que se abandonase la resistencia. Todo lo contrario: la única probabilidad de obtener una solución medianamente aceptable consistía en que la capacidad de resistencia fuese tan poderosa y duradera que los enemigos y sus protectores hallasen también ventajoso poner término al conflicto por una negociación. No se puede entrar en ningún trato en condiciones de igualdad, si no se tiene en la mano algo que dar. Sobre esta cuestión hubo siempre una mala inteligencia de fondo entre las personas que creían necesaria una solución pacificadora y una parte de los que dirigían la opinión pública. AZAÑA, M., op. cit., p. 143.

<sup>1389</sup> LOCKE, J. Op. cit., pp.172-173.

lleve el nombre de rebelión, no es una ofensa ante Dios, sino algo que Dios mismo permite y aprueba”.

Pero esta aplicación de la fuerza sustituyendo todo derecho<sup>1390</sup> no solamente fue aplicada a la parte de la población vencida sino también a la parte nacional que se había alineado con el bando antirrepublicano extendiendo el poder dictatorial como un derecho de dominio sobre ellos y sus descendientes<sup>1391</sup>.

Es más que cuestionable que la tiranía aplicase un derecho de conquista sujeto, en cierta medida, al disfrute de la victoria, ya que este también tiene sus límites. Siguiendo al autor anterior el derecho de conquista “no afecta para nada a aquellos hijos de los vencidos que estén todavía en su minoría de edad. Pues como el padre no tiene en sí mismo un poder sobre la libertad de su hijo, ningún acto suyo puede implicar que está renunciando a la vida de dicho hijo. De manera que los hijos, independientemente de lo que les haya acontecido a los padres, son hombres libres; y el poder absoluto del conquistador no se extiende más allá de las personas a las que él ha vencido; su poder termina ahí. Y si decide gobernar sobre los vencidos como si éstos fueran esclavos suyos que hubieran de someterse a su poder absoluto y arbitrario, no tendría, sin embargo, un derecho de dominio así sobre sus hijos. Sobre dichos hijos, sólo podrá ejercer poder mediante el consentimiento de éstos, por mucho que les mande decir o hacer, no tendrá autoridad; podrá obligarlos a someterse por la fuerza, pero no por libre elección<sup>1392</sup>. El fascismo<sup>1393</sup> no reparó en ninguna argumentación de derecho, ni siquiera en lo que de implícito tenía el derecho de conquista que se arrugaba sin ser el caso pero que no aplicó en su normativa. La política fue de exterminación, exclusión y ensañamiento con el vencido, situación que se prolongó hasta el final de la dictadura. Esto es importante decirlo porque el antifascismo va a consistir en el mantenimiento de la razón social como configuración política en la sombra en un entorno hostil que va a influir en las características del pensamiento antifascista. La experiencia atroz con la que se encontraron los vencidos y la recogida tardía de los testimonios han hecho bascular la interpretación de la primera generación de posguerra como “comunidad de sufrimiento” que, sin duda, lo fue, pero donde no

---

<sup>1390</sup> Kant equipara insistentemente despotismo con la carencia del sistema representativo, es decir el sistema donde el ser dotado de libertad no es colegislador. En el despotismo no impera el derecho porque no hay una separación funcional de los poderes del Estado, si bien para Kant que los tres poderes estén en una sola mano no significa despotismo. Según Kant el despotismo se presenta cuando no hay diferenciación entre el poder legislativo y el ejecutivo. ABELLAN, J. Op. cit. pp. XXX-XXXI.

<sup>1391</sup> En la enciclopedia escolar de tercer grado, Bruño? Se puede leer: “Al iniciarse el Movimiento se constituyó una Junta Nacional que gobernó hasta el 1º de octubre de 1936, en cuya fecha fue proclamado generalísimo de los ejércitos de tierra, mar y aire, y Jefe del Estado, el general D. Francisco Franco Bahamonde que con admirable acierto está rescatando la nación de las garras del comunismo, y con no menos sabiduría dirige la vida de la Patria liberada. Enciclopedia escolar de tercer Grado, p. 362.

<sup>1392</sup> *Ibíd.*, p. 185.

<sup>1393</sup> El fascismo español actúa sobre un Estado fallido en el sentido de que, como bien dice Ander Gurrutxaga “El Estado español no sigue la metodología revolucionaria francesa, el esquema político inglés o la revolución desde arriba prusiana. La creación del Estado moderno español es el fruto, no de una revolución burguesa triunfante, sino producto de un pacto entre sectores burgueses y grupos del Antiguo Régimen”. GURRUTXAGA, A. Op. cit., p. 75.

atisbamos elementos políticos de relevancia, que sin duda la generación que hizo la guerra tenía y los hijos habrían intuido, mucho más que los relatos de vida ofrecen ahora después de tantos años. El fascismo venía envenenado desde sus comienzos por el caudillismo, la obediencia al líder y el autoritarismo autócrata<sup>1394</sup>, valga la redundancia. El fascismo español daba como valor supremo el conjunto de virtudes militares donde la guerra y la violencia eran recursos admitidos con la más absoluta normalidad. La ejecución de la bárbara represión sobre los republicanos en el código fascista no dejó de ser una actividad rutinaria militar. Como expresa S. Payne los fascistas “hacen un perpetuo fetiche de la virilidad de su movimiento, su programa y su estilo, lo cual, sin duda, se deriva de la militarización fascista de la política y de la necesidad de lucha constante”. La enraizada idea de enemigo aplicada a todo opositor político hizo de la posguerra la administración de un botín de guerra en provecho de las huestes vencedoras. Este autoritarismo<sup>1395</sup> se superponía a una estructura crónica de poder caciquil y autócrata donde las élites locales colaboraban con las provinciales y estatales en la gestión de dominio basado en el clientismo político y la amenaza. Nos preguntamos hasta que punto los esquemas autoritarios influyeron en la visión del trabajo por el obrero-a por encima de las ideologías antifascistas, no tanto como fruto de la propaganda falangista sino como poso del mandato del amo, del patrón o del jefe. Los testimonios al respecto son diversos y a veces contradictorios: “Durante la guerra (...) se trabajaba sin aquel temor de tener allí quien te vigile. De modo que sí, más libertad había. Se trabajaba más a gusto”<sup>1396</sup>, “(...) durante la República había más libertad para el trabajador. ¡Hombre quizá sí! Pero esto es según. Entonces te enfrentabas más con los amos ¡oy! Con la burguesía, porque te tenías que enfrentar”<sup>1397</sup>. “Si uno era tejedor antes de la guerra y se hacía treinta metros de tejido, cuando la guerra hacía veintisiete o veinticuatro. No se hacían los mismos metros. Si hacías siete camas en las ocho horas, si podías hacer cinco, no haces siete. Así iba todo. Trabajar menos y ganar más. Nosotros trabajábamos lo único que teníamos un poco más de libertad que antes no la teníamos”<sup>1398</sup>. Podríamos extendernos en estas apreciaciones muy significativas de un momento cumbre y desconocido para la civilización del trabajo que supuso la gestión directa de la producción mediante las empresas colectivizadas<sup>1399</sup>.

---

<sup>1394</sup> Con el término autoritarismo autócrata aplicado a la idea de autoridad de la extrema derecha, derecha fascistizada y fascismo para diferenciarlo del autoritarismo marxista al que se oponía el anarquismo no autoritario de Proudhon y Bakunin y que provocó la salida de estos de la I Internacional.

<sup>1395</sup> El autoritarismo rechaza el debate en libertad e hiere a la cultura deliberativa mortalmente, además del principio de autoridad como dogma se opone al conocimiento. El autoritarismo es reaccionario y se ancla en el pensamiento único. Es, en esencia, irracional y anticientífico, y en consecuencia, enemigo de la razón social.

<sup>1396</sup> Fragmento del testimonio de Manuel Aparicio, galvanizador, sindicado en la CNT, nacido en 1903. La entrevista fue realizada en 1984 y queda recogida en VILANOVA, Mercedes. *Las mayorías invisibles*. Barcelona, Icaria/Antrazyt, 1996, p. 190.

<sup>1397</sup> Fragmento del testimonio de Dolors Vidal, trefiladora, nacida en 1901. La entrevista fue realizada en 1984. VILANOVA, M. Op. cit., p. 162.

<sup>1398</sup> Fragmento del testimonio de Bartolo Jiménez, mozo de almacén, nacido en 1909. *Ibidem*, p. 237.

<sup>1399</sup> Francisco Núñez, miembro del comité sindical de la CNT distingue en su relato entre socialización y colectivización de forma rotunda: “¿Cómo se puede ir a la socialización si la CNT nunca fue partidaria ni propuso la socialización de ninguna industria ni nada en España? ¿Cómo iba a proponer la socialización aquí de la industria Kivièrre? Socialización, entiendo que es una cosa que

La razón social había desarrollado capacidades para afrontar nuevas situaciones políticas nuevas como fue el acceso a las concejalías y alcaldías, la labor de cogobierno de socialistas y republicanos, el acceso a los consejos de cooperativas obreras y por fin las colectivizaciones que fueron parte del programa de la CNT, pero no únicas, ya que las empresas que fueron digamos abandonadas por el propietario pasaron muchas veces, a ser gestionadas directamente por sus trabajadores. Los modelos autogestionarios eran escasos. Los soviets habían desaparecido en nuevas formas de gestión estatal bajo Stalin y las colectivizaciones del socialismo utópico habían carecido de una verdadera inserción en la economía real. La situación de guerra no ayudó si bien hay que valorar que muchas de las bajas de producción formaron provocadas por el cierre de mercados tradicionales, en manos de los alzados más que por una mala gestión colectiva<sup>1400</sup>.

El panorama en el periodo inmediato al final de la guerra supuso algo parecido a la llamada “reacción feudal” pero ahora era una “reacción patronal”. Gertruids Morales<sup>1401</sup> lo cuenta así: “A él lo despidieron, estaba en el frente cuando acabó la guerra. Como los nacionales entraron aquí, lo primero que hicieron fue despedir a todos los rojos. Yo no había hecho nada malo solo trabajar. Los dueños de las fábricas, los burgueses, se fueron todos<sup>1402</sup>. Cuando vinieron se encontraron sus fábricas y todo. Y en gracias de aquello nos despidieron. Me despidieron porque mi marido fue del comité. Fui a hablar con el jefe del personal que se cuidaba de despedir a gente... “Ya sabemos que tú no te has metido en nada ni has sido nada, ni te has llevado ni nada. Eres mujer de tu marido y lo que hacen los maridos las mujeres son cómplices”. Y me dejaron en la calle, sin cinco céntimos, sin trabajo, sin dinero. Me echaron. Después de trabajar tanto tiempo, después de ir a la guerra cuidando todo allí, de trabajar todo, para que la fábrica fuera, me echaron a la calle. Me echaron a la calle”.

En cierta manera la “reacción empresarial” aunque estimulada por el orden ideológico por el Estado fue autónoma de éste y si bien en un primer momento representó una venganza empresarial<sup>1403</sup> a la

---

totalmente va a la abolición de la industria privada. Lo que yo entendía era que la Generalitat quería meterse dentro de todas las industrias de Cataluña y patrocinar ella los movimientos. Esto no fue una socialización y por eso vino la colectivización por los obreros”. VILLANOVA, M. Op. cit., p. 343.

<sup>1400</sup> CASANOVA, Julián (ed.). *El sueño igualitario*.

<sup>1401</sup> Fragmento del testimonio de Aurora Ramón, nacida en 1910. VILANOVA, M. Op. cit., p. 211-212.

<sup>1402</sup> Cuando esto ocurría o se cerraba la fábrica o se colectivizaba. Bartolo Jiménez, miembro del comité de empresa de la CNT lo relata así: “A los dos o tres días viene un coche con dos o tres señores del Comité Regional de la CNT y de la UGT. Dijeron: “para dentro”. Entramos y dicen: “Los Rivièr se han marchado, la fábrica tiene que marchar. Si los trabajadores nombráis un comité de empresa que se haga responsable de la fábrica, podéis tirar adelante, si no tenemos que traer personal de otro sitio para que lleve la empresa”. “Pues nada, mañana se abre la fábrica y se hace una asamblea general”. VILANOVA, M. Op. cit., p. 230.

<sup>1403</sup> Miren Barandiaran Contreras en su estudio sobre la historia del nacionalismo vasco en Amorebieta-Etxano dice al respecto: “Además de la represión sociopolítica, hubieron también de sufrir los zarpazos de la represión socioeconómica. Muchos habían perdido gran parte de sus bienes durante la guerra y ahora además, se enfrentaban a la dificultad de mantener o conseguir un puesto de trabajo, pues las autoridades se encargaron de que el principio de adhesión al régimen estuviese también presente en las fábricas. Tal fue, por ejemplo, el caso de Izar, S.A., a cuya dirección se acusó de separatista -los Belaustegigoitia, exiliados en México, pertenecían a una familia tradicionalmente nacionalista. El nuevo consejo de administración se formó con personas “de

larga permitió gestionar sus negocios a empresarios de perfil no fascista que sin embargo vieron aumentar sus beneficios al amparo de una legislación abusiva con el obrero. El viejo criterio patronal, que los trabajadores no pueden opinar, están para trabajar y obedecer, se impone. Todo ello enmarcado en una pomposa oratoria sobre la cuestión social: “en el espíritu y en el programa de los que se alzaron contra las aberraciones del comunismo importado de Rusia, ocupa lugar principalísimo y preponderante la cuestión social y la mejora económica de los proletarios y de la clase media. Los gobernantes y los dirigentes han laborado sin descanso para resolver ese arduo e interesante problema, atemperando sus resoluciones a los dictados de la justicia, a las sabias normas dadas por la Iglesia y el historial cristiano de nuestra legislación en pro del obrero”<sup>1404</sup>.

---

confianza” adictas al régimen, el cual cuidó muy mucho de que la plantilla de trabajadores también lo fuera, o, por lo menos, así lo demostrara públicamente”. BARANDIARAN, M. Op. cit., pp. 226-227.

<sup>1404</sup> Enciclopedia escolar tercer grado, p. 362.





## CAPITULO CUARTO

### LA GENERACIÓN DE LA INMEDIATA POSTGUERRA: NACIDOS ENTRE 1930 Y 1945.

En el cuarto capítulo de esta tesis doctoral “Génesis y desarrollo del pensamiento antifascista en tres generaciones durante la dictadura franquista.

Vamos a ocuparnos de analizar la procedencia, el desarrollo y las características del pensamiento político y social antifascista de la generación de la inmediata posguerra, hijos e hijas de la generación que hizo la guerra en el bando republicano. Nacidos entre 1930 y 1945<sup>1405</sup> comparten todos ellos la guerra civil como eje articulador de su relato aunque en los días de la contienda fueran muy pequeños, o no hubieran nacido aún.

En el capítulo precedente, de esta tesis doctoral, al que titulamos “Génesis, desarrollo y madurez de la modernidad política: De la razón crítica a la razón social “argumentamos a favor de la razón social como cimiento de la cultura política moderna basada en la razón crítica y en la razón democrática. Lo hacíamos con una mirada universal, sin insistir en lo contingente más allá de lo necesario. En el nuevo contexto socio-político que ahora surge tras la Guerra Civil (1936-1939) la razón social queda matizada por un entorno hostil que la intentará oprimir hasta exterminarla, cosa que no ocurrió por la capacidad de supervivencia que mostró la razón social antifascista, pese al silencio y al miedo impuesto por la dictadura del general Franco.

De partida hay que mencionar dos cosas. Primero, el subdesarrollo económico y el raquítico desarrollo del derecho político, claramente antimoderno y antiliberal, no sumergió el pensamiento político opositor en esquemas de otras latitudes que podían vivir situaciones de tiranía y subdesarrollo, pero que en sus sociedades no habían alcanzado nunca un desarrollo político y social como, aún con todas sus carencias, España había alcanzado durante la Segunda República. El hecho lo cambia todo<sup>1406</sup>. Nos preguntamos ¿cómo puede vivirse la regresión política y la recesión

---

<sup>1405</sup> Sánchez Erauskin señala a 1946 como año en que se rompió la estrategia del silencio y comienza la resistencia propiamente dicha. Señala acciones como pintadas en los campos de fútbol de San Mamés y Atotxa y en las paredes de las calles; ikurriñas ondeando en la torre del Buen Pastor donostiarra en el monte Larraskun de Oiartzun, en Orduña o la explosión el 29 de noviembre de 1946 de la estatua del general Mola del Arenal bilbaino. SANCHEZ ERAUSKIN, Javier. *El nudo corredizo*. Tafalla, Txalaparta, 1994.

<sup>1406</sup> Mencionamos aquí las palabras de I. Kant sobre el progreso continuo hacia lo mejor basándose en la Revolución francesa: “De acuerdo con los indicios de nuestros días, creo poder pronosticar al género humano -aunque sin ánimo profético- la consecución de este objetivo y, con ello, que a partir de ese momento ya no se darán serios retrocesos en su progreso hacia lo mejor. Porque un fenómeno semejante no se olvida jamás en la historia humana (...). ARENDT, M. Op. cit., pp. 88-89

económica<sup>1407</sup> en sociedades como la vizcaina y guipuzcoana que habían alcanzado cotas de madurez política, social y laboral, plenamente homologables, si exceptuamos las bolsas de subdesarrollo crónico, en suelo español, a las de las sociedades occidentales de la época? La respuesta exige una cuidada investigación que en este cuarto capítulo desarrollaremos.

Segundo, pese al enorme sufrimiento generado por la represión política, arbitraria e indiscriminada, nos resistimos a categorizar el periodo como Generación del sufrimiento<sup>1408</sup>, generación perdida o generación del silencio, que han sido denominaciones al uso en las tres últimas décadas<sup>1409</sup>. Hay que tener en cuenta que la generación de la posguerra convive con la generación anterior y con la anterior a ésta. Las cohortes generacionales habían disminuido por causa de la exterminación física de muchos de sus miembros, el exilio, la cárcel o la ocultación<sup>1410</sup>, pero entre los presentes se desplegó un mundo de signos y significaciones no solamente prepolíticos<sup>1411</sup> también extienden sentidos de lo social, de lo laboral y de la política<sup>1412</sup> aunque en el terreno privado<sup>1413</sup>.

Comprender este universo sutil exige poder llegar hasta él, y ello no siempre es posible y cuando sucede hay que reconocer los años pasados y la edad que los niños tenían. Hay un efecto de humanizar el relato hasta el extremo de hacer desaparecer todo lo político. Desgraciadamente no llegamos a tiempo para recoger los relatos de las dos generaciones anteriores, que sin duda hubieran sido más contundentes en lo político y hubieran situado la acción política nacional e internacional en el punto de mira<sup>1414</sup>. Ahora bien el nuevo entorno asfixiante, permite a los niños y jóvenes una respiración más fluida en el sentido de que la infancia y la juventud lo permiten. A pesar de todo, la

---

<sup>1407</sup> La economía de posguerra española no era comparable a cualquier otra posterior a una guerra, la diferencia entre la pobreza de la primera y la austeridad de las segundas radicaba que mientras la primera era un callejón sin salida marcada por la política de autarquía del fascismo español, las segundas, acabaron en una recuperación permanente. Tony Judt manifiesta la posguerra británica tras la Segunda Guerra Mundial así: “en esos años había pocas manifestaciones de un consumo llamativo. Todo el mundo tenía el mismo aspecto y se vestía con los mismos tejidos: estambre, franela o pana. La gente usaba colores discretos -marrón, beis, gris- y llevaba vidas muy similares”. JUDT, Tony. *El refugio de la memoria*. Madrid, Taurus, 2011, p. 41.

<sup>1408</sup> En la sociedad de sufrimiento sólo hay sujeto paciente, víctima, mientras que en la sociedad de posguerra hay un actor social, sujeto activo y aunque confinado al espacio privado y semipúblico ejerce una acción positiva: resistente, combatiente...

<sup>1409</sup> Juan Cruz en una entrevista realizada al poeta José Manuel Caballero Bonald, nacido en 1926, denomina a esta generación, si bien refiriéndose a la relación entre escritores “(...) generación de la amistad”. EPS, 2013.

<sup>1410</sup> Caso paradigmático es el de Manuel Cortés que estuvo treinta años escondido en su casa de Mijas (Málaga). FRASER, Ronald. *El calvario de Manuel Cortés. Escondido*. Barcelona, Crítica, 2006. ROMERA NIELFA, Juan Karlos. “Relato biográfico desde la entrevista oral: intencionalidad, construcción e historicidad. Estudio de un caso concreto: “Escondido. El calvario de Manuel Cortés” de Ronald Fraser”.

<sup>1411</sup> El pensamiento prepolítico consiste en “ese saber inoculado en el hombre durante su proceso de socialización que éste acepta acríticamente, simplemente porque es su tradición adquirida por herencia comunitaria. Es prejuicio. RUIZ SOROA, J. M. *La filosofía divertida*. Babelia, 27-4-2013, pag. 13.

<sup>1412</sup> El pensamiento político es el resultado de pensar y atreverse a revisar el saber tradicional, llegando a suponer “algo así como una razón universal pura que operarse como tribunal inapelable de la costumbres existentes. *Ibidem*, p. 13.

<sup>1413</sup> Dilthey dice que “la vida es una misteriosa trama de azar, destino y carácter” sin olvidar que toda realidad está culturalmente edificada por unos sujetos influidos por sus marcos y vínculos sociales.

<sup>1414</sup> Jesús Martínez, piloto de la República, nacido en 1919 relata al respecto: “No había entonces aviones, éramos más pilotos que aviones, porque los nacionales, por cada avión republicano, tenían diez o doce ellos. Nosotros luchábamos en desventaja. La culpa de todo eso la tuvieron Francia e Inglaterra, pero Francia tuvo más, porque hubo una ley de no intervención de la Sociedad de las Naciones, una cosa parecida a las Naciones Unidas, que decretó la no intervención. Dijo que fuéramos los españoles solos los que nos arregláramos.

opresión pretoriana del régimen se siente por doquier. Txillardegi lo expresa así: “Nolazpait esateko, gerra eta zapalketa giro batean jaio ginen gu mundura, are euskal mundura ere. Edozertaz konturatzeko gai izan orduko, geure kaleetan gora eta behera topatu baikenituen milizianoak, kapelu gorriko maisuak eta bota martzialeko naziak. Urteak joan, urteak jin, 1975ean Franco hiltzean, berrogeita bost, berrogeita hamar, hirurogei genuen... Artean biziera osoa joana”<sup>1415</sup>. Podemos aceptar que la razón social se oculta en una forma activa a la vez que silenciosa: la memoria resistente, por lo tanto calificaremos a esta generación como la heredera de la memoria resistente, de doble socialización: la externa y en contraposición a esta, la interna o familiar<sup>1416</sup>. En resumen la razón social va a adquirir la forma de memoria resistente sin comunidad ideológica<sup>1417</sup> externa que reaviva el imaginario político propio antifascista y en un aislamiento internacional que impide el fluir de las nuevas ideas políticas y sociales, pero que da la fuerza suficiente para mantener una identidad y una comunidad de recuerdo privada y semipública.

No sería descabellado concebir un modo de comunidad ideológica a partir del “ethos” compartido, es decir, un lugar donde la virtud moral aristotélica, que no varía según las circunstancias y los individuos, sustituya a la virtud cívica que en una tiranía no puede desarrollar el ciudadano. Lo que no queda del todo claro, porque a pesar de la observación aristotélica de que “un hombre de bien solo puede ser un buen ciudadano en el seno de una ciudad buena” o lo que afirma Kant que un hombre malvado puede ser un buen ciudadano en el seno de un buen estado<sup>1418</sup> queda comprometido el sentido de libertad con que el pacto social lockeano o rousseauiano se establecen. Está claro que la negación de la razón democrática deja pocas posibilidades al desarrollo de la razón cívica, de la razón civil y de la razón crítica que son ellas tres deliberativas y presuponen socialización de la opinión y garantía de las libertades políticas. Sin embargo el “ethos” antifascista, extensión moral de una concepción de la política y de lo social ahora perseguido, abona el espacio donde los valores pueden retornar a su origen político, aunque sin institucionalización alguna<sup>1419</sup>. En el contexto de la dictadura fascista el “ethos” antifascista y la memoria resistente son las dos solidificaciones inmateriales, valga la paradoja, de la razón social que colisiona con la tiranía, pero

---

<sup>1415</sup> TXILLARDEGI, Euskal Herria helburu. Tafalla (Navarra), Txalaparte, 1994, p. Capítulo IV.

<sup>1416</sup> A pesar de esta dicotomía no parece observarse ninguna especie de esquizofrenia en la generación niña en la posguerra, lo que explica el gran poder creativo y conciliador de todas las infancias del mundo, lo que no las priva, a veces, de manifestaciones tenidas por crueles por los adultos.

<sup>1417</sup> El colapso de la sociabilidad política pública tuvo que tener repercusiones en la razón social obligada a comunicarse y socializarse solamente a partir de “ethos” moral y político que había generado.

<sup>1418</sup> ARENDT, H. Op. cit., p. 40.

<sup>1419</sup> El antropólogo C. Lisón Tolosona nos da luz sobre este espacio moral e identitario al escribir: “Algo tan intrínsecamente valioso como la reflexión crítica sobre la vida del espíritu objetivado en etnografía personalmente recogida, la omnipresencia del significado, de la emoción y de la creencia, del rito y del mito, de la simbolización de las representaciones culturales y de la lingüística de todo lo humano, pertenecen al ámbito de nuestra tradicional investigación”, en referencia a la antropología social.

no se colapsa<sup>1420</sup>. La fascistización de la sociedad vizcaina y guipuzcoana fue escasa en las familias republicanas. Las redes sociales vecinales, laborales y familiares extenderán una comunidad no política que dota a sus acciones de sentidos y significaciones derivadas de la razón social<sup>1421</sup>. Estudiar esta comunidad abierta y, en cierta medida, heterogénea, bajo el prisma de un antifascismo militante bajo la forma de “ethos” obrero, su producción de imágenes e ideas, su comportamiento y su mirada a la realidad adversa es el objeto de este cuarto capítulo.

Ahora bien el contexto fascista no sólo opera mediante el trauma, si bien la memoria de la violencia<sup>1422</sup> es imprescindible para significar el periodo de la inmediata posguerra, sino que desgarrar<sup>1423</sup> el desarrollo del pensamiento político no sólo negándole el acceso a la tercera modernización política, que es lo que experimentan las sociedades occidentales tras la Segunda guerra mundial, sino haciéndola retroceder sutilmente a un pensamiento político premoderno.

La misma idea de comunidad civil queda dañada. Locke había sido elocuente en este punto fundador de la modernidad política: “Lo que crea una comunidad y saca a los hombres del desorganizado estado de naturaleza llevándolos a formar una “sociedad política” es el acuerdo que cada individuo hace con los demás, con el fin de incorporarse todos y actuar como un solo cuerpo, constituyendo de este modo un Estado claramente definido. La manera más común, y casi la única, en que esta unión se disuelve, es la intromisión de una fuerza extranjera que llegue a imponerse sobre los miembros de la comunidad; pues en un caso así, al no ser estos capaces de mantenerse a sí mismos con cuerpo único e independiente, la unión que antes juntaba ese cuerpo y le daba cohesión cesa necesariamente”<sup>1424</sup>. Lo que ocurrió en España no fue la imposición de una fuerza extranjera, resumida bajo la denominación de roja o antiespañola<sup>1425</sup>, pero como bien manifiesta Santiago Vega Sombría: “(...) lo propio de las dictaduras surgidas de violentos golpes militares es ocultar y borrar sus orígenes y las huellas del terror y, al mismo tiempo, llevar a cabo una campaña incesante contra

---

<sup>1420</sup> La desinstitucionalización supuso la pérdida del sistema político republicano democrático, pero perder el sistema no significa siempre perder la razón crítica que lo fundamenta porque, en realidad ésta es razón, pensamiento, intangible. Ahora bien sin sistema político democrático la publicidad de la crítica queda obstaculizada y anquilosada porque es en la intersubjetividad, como bien expresa L. Passerini, donde se construye el significado. Sin embargo hay niveles de ejercicio crítico que nunca cesaron durante la dictadura que “liberan a los interlocutores de las creencias carentes de fundamento y de los “engendros inmaduros, las vanas fantasías que ocupaban sus mentes”, en expresión de Platón. PLATÓN. Teeteto, p. 148. ARENDT, H. Op. cit., p. 73.

<sup>1421</sup> Y que, pese a las dificultades, evita la contradicción. Arendt afirma que el miedo a contradecirse es el miedo a dividirse, a dejar de ser uno, y ésta es, y no otra, la razón por la que el axioma de la no contradicción pudo llegar a convertirse en regla primera del pensamiento. ARENDT, H. Op. cit., p. 75.

<sup>1422</sup> La burocratización de la vida y la muerte en las cárceles franquistas nos acerca a la atrofia de la facultad de juzgar, tan bien analizada por H. Arendt: “El desacuerdo no nos exime de la responsabilidad para comprender lo que rechazamos; es más, incluso incrementa esta responsabilidad”. ARENDT, H. Op. cit., p. 176.

<sup>1423</sup> Lo desgarrar pero no lo hace desaparecer, obviamente porque no puede. El arte del pensamiento crítico tiene siempre implicaciones políticas, diría H. Arendt y estamos completamente de acuerdo con ello. ARENDT, H. Op. cit. p. 76.

<sup>1424</sup> LOCKE, John. Op. cit. p. 205.

<sup>1425</sup> En un libro de texto de Historia de España se pueden leer afirmaciones al respecto: “La Segunda República Española fue desgraciada. Las llamadas izquierdas hicieron una Constitución irreligiosa y antiespañola”; “En febrero de 1936 subieron al poder los del Frente Popular. El Frente Popular era antiespañol, porque no quería ni la religión, ni la historia, ni la sociedad de España. Quería hacer de España una nación como Rusia”. Historia de España. Primer Grado. Madrid, Ediciones Bruño, 1946, pp. 137-138.

el régimen destruido de modo que el asalto al poder y el aplastamiento del contrario quedan justificados y legitimados”<sup>1426</sup> falsamente legitimizados porque la legitimización de un régimen político solamente la puede conceder la ciudadanía libremente manifestada mediante el sufragio universal, aunque un régimen como el nazi fue legitimado por las urnas y deslegitimado por la democracia arrasada. A decir de Locke, “el poder político es el que teniéndolo todos los hombres en el estado de naturaleza, es entregado por éstos a la sociedad, y a través de ella, a los gobernantes que la sociedad misma ha elegido con el encargo expreso o tácito de que ese poder sea empleado para su propio bien y para la preservación de su propiedad”<sup>1427</sup>.

La construcción del Estado sobre bases premodernas, que definía a España como “una unidad de destino en lo universal” y que en la doctrina del Movimiento se explicaba que “esto quiere decir que sobre todos los intereses y egoísmos particulares, está la grandeza de la Patria. Este destino de España es la defensa y la propagación de unos valores fundamentales de la fe católica”<sup>1428</sup>. Esto no solamente significaba confesionalidad del Estado, sino que insinúa una teocracia del clero, aunque en la jefatura del Estado se hallase un militar. Asimismo la idea de patria no deja de ser un ultranacionalismo, es decir, una creación moderna reivindicativa, en este caso, de lo premoderno<sup>1429</sup>. La sensación de extrañeza ante la comunidad política institucional culmina con el desarraigo, a modo de exilio pero sin movilidad física. Al considerar a todo el bando republicano enemigo, y al no concedérsele ninguna legitimidad como interlocutor<sup>1430</sup>, el antifascista se repliega sobre el espacio privado viendo como el fascismo desmonta una a una todas las realizaciones de la razón social en el espacio público. Por otra parte, como no se establece contrato entre las partes (no hubo armisticio en el final de la Guerra Civil) no se pone fin al estado de guerra, “dando el despojo o privación el poder despótico a los amos, los cuales lo ejercen para su propio beneficio sobre aquellos que han sido desposeídos de todas sus propiedades”<sup>1431</sup>. Dionisio Cañas apunta al respecto:

---

<sup>1426</sup> VEGA SOMBRÍA, Santiago. *La política del miedo*. Barcelona, Crítica, 2011, p. 5. Santiago Vega Sombría (Segovia, 1964), educador de adultos en prisiones durante doce años, es actualmente en 2011 profesor de Secundaria. Doctor en Historia Contemporánea por la Universidad Complutense de Madrid, ha publicado varios trabajos sobre la represión franquista: “De la esperanza a la persecución”. Barcelona, Crítica, 2005 y “Tras las rejas franquistas”, 2008. Ha colaborado en obras como “Una inmensa prisión”, Crítica, 2003; “Voces olvidadas”, Fundación 27 de marzo, 2007; “Muerte y represión en el Magisterio de Castilla y León”, Fundación 27 de marzo, 2010. Preside el Foro por la Memoria de Segovia.

<sup>1427</sup> LOCKE, J. Op. cit., p. 168.

<sup>1428</sup> Hojita resumen de un informe titulado “Doctrina del Movimiento” y que se hallaba entre las hojas de Historia de España. Primer Grado, de la editorial Bruño.

<sup>1429</sup> En un artículo del año 1937 en el periódico Unidad de San Sebastián se leía: “(...) nuestras espaldas juveniles y atléticas se preparan ahora en el ejercicio violento a recibir en el día de mañana, la carga pesada y dolorosa de llevar España hasta el Imperio”. “Brazos en alto”. San Sebastián, Unidad, 30-9-1937, p. 4.

<sup>1430</sup> Esta perspectiva motivó la delación lo que supuso aumentar en los republicanos la sensación de vivir peligrosamente. Sobre el comunista vasco Ramón Ormazabal (1910-1982). “Por todo el territorio se desplazaban y escondían repetidamente numerosos huídos, muchos de los cuales serían también la semilla de las primeras partidas de la guerrilla”. IBAÑEZ ORTEGA, Norberto; PEREZ PEREZ, José Antonio. Op. cit., p. 98. Dionisio Cañas también destaca el papel que tuvo la delación: “El éxito, pues, del sistema represivo del franquismo se debió a estas fuerzas de derechas que una vez terminada la guerra, se encargaron de señalar y detener rápidamente a todos aquellos que de una forma u otra podían ser sospechosos o tildados de “rojos”.

<sup>1431</sup> LOCKE, J. Op. cit., p. 171.

“También se incautó (en Tomelloso) todo el dinero que cualquier entidad relacionada con el Frente Popular poseía en los bancos locales; la lista es bastante grande, y las cantidades de dinero incautado varía mucho, pero vamos a dar algunos nombres de colectividades y cooperativas, lo cual indica bien hasta que punto se había perfeccionado este tipo de economía en Tomelloso durante la guerra: Colectividad Cooperativa Confederal de Trabajadores, Cooperativas de Bases Múltiples, Cooperativa Obrera Agrícola UGT/CNT, Sección de Bodegueros UGT, Colectividad de Productores CNT/UGT, Cooperativas de Pequeños Colonos, Cooperativa Agrícola de Trabajadores de la Tierra.

Una vez recuperada toda la riqueza incautada durante la guerra, se volvió al sistema capitalista que en Tomelloso significaba una gran cantidad de pequeños propietarios y un reducido número de familias que poseían grandes capitales (los demás eran jornaleros propiedades)<sup>1432</sup>.

En lo que Pablo Fusi llama el oasis vasco no había habido nacionalizaciones ni tampoco colectivizaciones pero se sometió a los trabajadores de empresas y cooperativas a investigaciones por la Ley de Responsabilidades Políticas, y se procedió a incautaciones y depuraciones. Un grupo de cooperativistas de ALFA se manifiesta contra el expediente de incautación total: “(...) nos atrevamos a sugerir que para la reconstitución del negocio hubiese sido mucho más conveniente, incluso para el mismo Estado, que en lugar de un expediente de incautación contra la sociedad, esto hubiese constituido un expediente –ovarios- de responsabilidad civil contra la sociedad misma o contra los socios de ella que hayan recurrido en responsabilidad”. La fractura social estaba consolidada. La Ley de Responsabilidades Políticas vino a significar lo inverso a las conocidas leyes de obediencia debida, o a la Ley de Amnistía de 1977. Si en éstas se amnistiaban todos los delitos unidos, al régimen fenecido, en aquella se culpabilizaba a todos que de alguna forma habían estado al lado de la República<sup>1433</sup>.

Para acabar esta introducción quiero señalar la importancia que tiene la labor de juzgar con responsabilidad y con todas las garantías del Estado de derecho, para fundar una sociedad con dignidad humana. La arbitrariedad de los juicios franquistas se basaron en la aceptación “a priori” de una culpabilidad política, que asemejan a los delitos más horribles. Como faltó la capacidad de discernir entre el bien y el mal y al abandonar el sentido común, que para Arendt significa “compartir con los demás un mundo no-subjetivo, un mundo objetivo, el fascismo histórico español

---

<sup>1432</sup> CAÑAS, Dionisio. *Tomelloso en la frontera del miedo*. Diputación de Ciudad Real, 1992, p. 244.

<sup>1433</sup> Paloma Aguilar Fernández mantiene que “el franquismo nunca habría podido renunciar y de hecho no lo hizo, a su legitimidad originaria, pues una parte importante de la población había luchado en el bando franquista durante la Guerra Civil y no estaba dispuesta a olvidar su victoria, ni tampoco a repartir los beneficios de la misma con el enemigo, al que muchos seguían considerando como tal. La renuncia al momento fundacional y la reconciliación sincera con el adversario habrían acabado con un régimen que, durante tantos años, había amparado su política represiva en la exaltación bélica y el odio al enemigo. Finalmente, la reconciliación había supuesto irremisiblemente, como se vió posteriormente, la vuelta de la democracia”. AGUILAR FERNANDEZ, Paloma. *Memoria y olvido de la Guerra Civil*.

levantó un orden premoderno, dotado de valores nacionalistas y nacionalsindicalistas, que tuvo en régimen de “apartheid” a toda la población directa o indirectamente vencida en la guerra.

La generación de la inmediata posguerra fue la víctima de la falta de imaginación, en el sentido kantiano, del régimen fascista que impedía representar al otro, el chivo expiatorio de la falta de compasión, que o es otra cosa, que la falta absoluta de empatía y la subversión de la política por la regla y el hábito. En ello reside la banalidad del mal que se desplegó en España, como experimento fascista y que se prolongó el periodo suficiente para juzgarlo<sup>1434</sup> como lo que fue<sup>1435</sup>.

---

<sup>1434</sup> El juicio dice Arendt “se puede considerar, con bastante fundamento, la más política de las capacidades mentales del hombre. Es la facultad de juzgar “particulares” sin sustituirse por otros hábitos y reglas”. ARENDT, H. “El pensar y las reflexiones morales”. De la historia de la acción, pp. 109-137 en ensayo interpretativo de Ronald Beiner, ARENDT, H. Op. Cit., p. 191.

<sup>1435</sup> El régimen de Franco fue una dictadura fascista. Un autor dice: “Hay que aclarar que esta manera de definir el régimen dictatorial español (como franquismo) no es común fuera de España. En la cultura mediática y política, por ejemplo, de Suecia y Gran Bretaña y EE.UU., tres países en los cuales he vivido durante muchos años, el régimen dictatorial español se definía y continúa definiéndose como un régimen “fascista” permítanme que cite solo dos ejemplos. El New York Times (24 de diciembre de 2000), en un reseña sobre el señor Fraga Iribarne la definía como “Minister of the Interior of the fascist regime of General Franco”. Y dos meses antes una de las cadenas televisivas más importantes de EE.UU., ABC (20 de octubre de 2000), se refirió al señor Samaranch como “a leading figure of the Spanish fascist regime”.

## PERIODIZACIÓN Y PERFIL GENERACIONAL DE LAS COHORTES NACIDAS ENTRE 1930 Y 1945

Creo que en primer lugar en este capítulo, debo al Tribunal de tesis doctoral, en particular y al lector, en general, una argumentación sobre la acotación cronológica adoptada para esta generación. Estas fechas, como apunta Thomas Munk, si bien para otro contexto, no tienen más valor que de su conveniencia; como en toda periodización histórica, no existen ni un final ni un principio decisivos<sup>1436</sup>.

El hecho clave que articula el relato generacional es, en este caso, la guerra civil<sup>1437</sup>. No se trata del comienzo del relato ni tampoco de su final. José Carlos Somoza nos aclara este aspecto de la narratividad de la vida: “Yo había sido un hombre que había empezado en algún instante y que alguna vez finalizaría, pero, en el trayecto, mi historia tendría sentido, significaría algo y podría comprenderse al ser contemplada. Yo tenía argumento”. Ese lugar del trayecto se carga de significado, aunque aceptemos que este sentido es una construcción del sujeto, es a lo que llamo eje articulador del relato<sup>1438</sup>. Daniel Feienstein considera que los procesos de memoria “surgen como la posibilidad de construir un “presente recordado” otorgando sentido a la articulación de eventos y los estímulos pasados con las respuestas que resultan más efectivas, por lo que el eje articulador del relato coincide con los procesos de memoria de Daniel Feierstein, en definitiva, se trata de una reconstrucción, en la cual se asocian conjuntos de percepciones y estímulos de los diversos subsistemas<sup>1439</sup>, y se les otorga un “sentido” o “coherencia”<sup>1440</sup>. En este sentido Sam Savage declara que: uno nunca recuerda lo que pasó. Uno recuerda lo que recuerda. En este sentido seguramente las fotos e imágenes ayudan a dar forma al pasado. Tú recuerdas tu pasado, y el pasado de lo que habrá de ser tu futuro, es decir, las cosas que sucederán en el futuro tienen sentido en la manera en que recuerdas ese pasado. Como cuando un escritor mira atrás y ve las cosas que le hicieron escritor”. No hay duda que la guerra aun no siendo el recuerdo más nítido es el recuerdo fundamental<sup>1441</sup>, el

---

<sup>1436</sup> MUNK, Thomas. *Historia social de la Ilustración*. Crítica, Madrid, 2013, p.8.

<sup>1437</sup> ROMERA NIELFA, Juan Karlos. “Imágenes, significaciones y relato en el antifascismo histórico español (1939-1975) desde la actualidad (1996-2009)”. “Comunicación presentada por el autor en el 16º Congreso Internacional de la IOHA (International Oral History Association). Praga, 6-11 julio de 2010.

<sup>1438</sup> SOMOZA, José Carlos. *La ventana pintada*. 1999.

<sup>1439</sup> “Existe un “núcleo dinámico” de conexiones neuronales, que es el sustrato físico de la consciencia. El núcleo dinámico estaría constituido por la interacción de una serie de subsistemas, neuronales que permitirían su integración en la creación de un yo. Todos los estímulos, percepciones y rutinas de actuación desarrollan determinadas conexiones neuronales. La consciencia sería la interacción permanente de algunos de dichos subsistemas bajo “procesos de reentrada” múltiples, complejos y permanentes”. FEIERSTEIN, Daniel. *Memorias y representaciones*.

<sup>1440</sup> *Ibidem*.

<sup>1441</sup> Javier Cercas no tiene dudas al respecto: “Al principio uno piensa que la guerra civil es algo tan ajeno y tan remoto para él como la batalla de Salamina y al final descubre lo evidente, y es que el pasado no pasa nunca, que el pasado es el presente o la materia de la que está hecho el presente y que, nos guste o no, nada de lo que somos se entiende sin la guerra civil porque la guerra civil es nuestro mito fundacional”. Juan Benet dejó escrito: “La guerra civil fue, sin duda alguna, el acontecimiento histórico más



recuerdo que da sentido al resto o, al menos, en una parte considerable. Hannah Arendt escribe que “el resultado de la comprensión es el sentido, el sentido que nosotros mismos originamos en el proceso de nuestra vida, en tanto tratamos de reconciliarnos con lo que hacemos y padecemos”. El sentido de la posguerra no es otro que el originado por la guerra porque como manifiesta Bouthoul “la guerra es la más notable de todas las formas de transición de la vida social. Es una forma de transición acelerada”<sup>1442</sup>. Parece una contradicción que el tiempo acelerado, intenso pero fugaz, deje una permanencia tal en la memoria que no solamente perdura en sus continuas reconfiguraciones sino que dirige esta actividad ininterrumpida de construcción. La guerra intensifica los procesos de atención, que seleccionan un grupo determinado “dentro del casi infinito y caótico conjunto de estímulos ambiguos que permanentemente recibe cualquier ser vivo”<sup>1443</sup>. Pero que la Guerra Civil se constituya en el eje articulador de las narraciones de esta generación no supone, como suele ser habitual, la comprensión del fenómeno violento. Arendt reconoce que la comprensión “es una actividad sin fin (...) por la que aceptamos la realidad, nos reconciliamos con ella, es decir, tratamos de sentirnos en armonía con el mundo”<sup>1444</sup> para un poco después puntualizar: “(...) Pero frente al horror inusual del totalitarismo, descubrimos de inmediato la pérdida de nuestras herramientas de comprensión. Nuestra búsqueda de sentido es al mismo tiempo estimulada y frustrada por nuestra incapacidad para generar sentido”, hasta el sentido común se atrofia. Esta pérdida de hallar sentido desvanece todo intento de restaurar la razón social, que en el marco urbano se había desarrollado notablemente. Si bien la tradición y la costumbre enraizadas en un sistema caciquil ancestral dificultaron siempre la comprensión y el juicio, la arbitrariedad de la represión fascista agotó la capacidad de comprender lo que sucedía y por qué ocurría<sup>1445</sup>. Sin embargo Arendt aclara que “no existe más elección que proceder a un nuevo comienzo” y que “debemos prestar

---

importante de la España contemporánea y quien sabe si el más decisivo de su historia. Nada ha conformado de tal manera la vida de los españoles del siglo XX y todavía está lejos el día en que los hombres de esta tierra se puedan sentir libres del peso y la sombra que arroja todavía aquél funesto conflicto”. CERCAS, Javier. “Palos de ciego: Otra bendita novela sobre la Guerra Civil”. *El País Semanal*, 27-1-2010, p.8.

<sup>1442</sup> BOUTHOU, Gaston, op. cit., p. 6.

<sup>1443</sup> FUERSTEIN, D. Op. cit., p.

<sup>1444</sup> ARENDT, H. Op. cit., p.166. Esta definición se recoge en “De la historia a la acción”.

<sup>1445</sup> No solamente era la dominación física que el fascismo ejercía sobre los cuerpos y las vidas de los represaliados sino que iba más allá, pretendía la dominación mental y moral de los espíritus, extremo que en el caso de los niños, sobre todo en el de los internados, alcanzó cotas de crueldad inimaginables impidiendo toda resiliencia. Este crimen, moralicidio, es de una perversidad extrema y destroza todo sistema de valores. Boris Cyrulnik ha estudiado el alejamiento emocional que nos resulta de gran ayuda para analizar la brecha sufrida por los más desgraciados de los niños: enfermos, mutilados, huérfanos, abandonados, reclusos en Auxilio Social, enfermos mentales, inadaptados, etc: “Elaborar un proyecto para alejar el propio pasado, metamorfosear el dolor del momento para hacer de él un recuerdo glorioso o divertido, explica sin duda el trabajo de la resiliencia. Este alejamiento emocional, se hace posible mediante mecanismos de defensa costosos pero necesarios, como por ejemplo: la negación, el aislamiento, la huida hacia adelante, la intelectualización y, sobre todo la creatividad. Todos estos medios psicológicos permiten regresar al mundo cuando uno ha sido expulsado de la humanidad. La tentación de la anestesia disminuye el sufrimiento, pero aletarga nuestro modo de ser humanos; no es más que una protección (...) y es que regresar al propio hogar no es una vuelta al dulce hogar, es una prueba añadida. La vergüenza de haber sido una víctima, el sentimiento de ser manos, de no ser ya el mismo, de no ser ya como los demás, quienes, a su vez, también han cambiado durante el tiempo en que ya no pertenecíamos a su mundo”. CYRULNIK, Boris. *Los patitos feos*. Barcelona, Gedisa, 2002, p. 31.

atención a la capacidad del hombre para iniciar; el hombre es el ser cuya esencia reside en el inicio”<sup>1446</sup>.

La posguerra es un inicio con una forma de cognición nueva que, en términos arendtianos nos permite finalmente aceptar lo que irrevocablemente ha ocurrido y reconciliarse con lo que inevitablemente existe. Y para conseguirlo es necesaria la imaginación que permite la proximidad que posibilita la comprensión, y la distancia necesaria para el juicio. Pero en contra de lo que pudiera parecer a simple vista no hay despolitización del sentido de la vida, aunque haya una desinstitucionalización manifiesta de la razón crítica y de la razón democrática. La razón social oprimida es una primera expresión del alto nivel de sentido político de la existencia, porque no hay indiferencia y la capacidad de discriminar queda intacta. La burocratización de la dictadura fascista intentó fomentar desde el principio una especie de “despolitización a favor del régimen” lo que solamente logró en parte por esta vía en la década de los sesenta con la aparición del llamado “franquismo sociológico”, fenómeno complejo y de significación incierta, aunque sí es verdad que inactivó la respuesta política entre ellos.

Es por lo tanto el sentido hallado en la experiencia infantil de los años de guerra el punto de apoyo de casi todos los relatos recogidos y observaciones participantes realizadas entre personas de esta generación<sup>1447</sup>. Este sentido dado, esta representación de lo vivido, actúa a modo de resiliencia y cuando ha existido el afecto familiar podemos hablar de una infancia feliz, a pesar del hambre, la miseria y la enfermedad. La guerra intensificó los lazos familiares de amor filial, de tal manera que supera todo el dolor que engendró aquella, es más, cuanto más golpeó en lo físico más capacidad hay de afrontarlo mediante el amor de los padres y la solidaridad parental y vecinal<sup>1448</sup>. La necesidad hizo crecer unos vínculos de fraternidad que no solamente sirvieron para afrontar la adversidad<sup>1449</sup>, sino también para crear una estructura de acogida afectiva, intensa y continua, que

---

<sup>1446</sup> *Ibidem*, p. 168.

<sup>1447</sup> Sobre los niños que marcharon a la Unión Soviética es remarcado este sentimiento de comunidad: “Aquellos niños que, en el año 1937, en plena guerra civil, embarcaron en el puerto de Gijón con destino a la Unión Soviética, han proyectado reunirse próximamente en Gijón, para recordar juntos el gran viaje de sus vidas y organizarse. Porque pocas cosas, como una guerra inspiran, en lo que sobreviven, ese sentimiento de comunidad que permite a sus protagonistas sentirse unidos y no solos. LA VOZ DE ASTURIAS, 26 de mayo de 1988.

<sup>1448</sup> Otra realidad son las que viven los niños encarcelados con sus madres o reclusos en los Hogares Infantiles del Auxilio Social. Juan Marsé en el prólogo que escribió en 2006 para las narraciones gráficas de Carlos Giménez presta atención a un rasgo sutil en el aprendizaje de los niños reclusos en los Hogares de Auxilio Social. “Aquí la memoria viva y doliente del narrador-dibujante no hace concesiones, y al abordar el juego entre víctima y verdugo y establecer la ambigua relación entre inocencia y crueldad que la represión y el vil adoctrinamiento a los chicos ha propiciado, su testimonio es realmente patético: Si me das un higo te dejo que me hostias en la cara, o te doy un caramelo si te bebes un tintero lleno de tinta, o si me das dos me bebo el tintero con una tiza espachurrada dentro, o si me dejas el tebeo seré tu esclavo durante una semana. Es un eco de la otra crueldad, la de los mayores que rigen sus vidas. Y es que también dentro de los muros de un miserable Hogar falangista los niños aprenden lecciones prácticas para la vida que les espera en el exterior, y se procuran herramientas más útiles que rezar el rosario a todas horas o hacer instrucción”. MARSÉ, Juan, prólogo de GIMENEZ, Carlos. Barcelona, Todoparacuellos. Debolsillo, 2007, p.10.

<sup>1449</sup> Los valores ante la adversidad eran reconocidos en público. En el diario Eguna se podía leer en el encabezamiento en la publicación que se informaba sobre el bombardeo de Gernika. Lari-aldijetan agertu biar da sendotasuna. Jolas-aldian, edoñor da

en muchas ocasiones configuró “el país de las maravillas”, tal y como lo significa, si bien para otro contexto, el historiador brasileiro Benito Bisso, recogiendo el testimonio de María Regina, revolucionaria sudamericana de los años sesenta: “La prisión. Yo voy, voy a decir una cosa que a vosotros no les va a gustar, a mucho no les gusta, pero fue el mejor periodo de mi vida. Ahí, fue maravilloso (risas)”. Fue en ese lugar donde se moldó poco a poco en función de las luchas de las mujeres que allí habitaban, transformándose en el escenario del mejor momento de su vida”<sup>1450</sup>.

Teresa, que en 1939 tenía diez años concluye su testimonio diciendo: “Y para terminar me gustaría decir que los niños de la guerra que fuimos refugiados con los padres, con la madre, fuimos privilegiados<sup>1451</sup> porque los otros fueron solos. Yo tenía cuatro primos que fueron solos, sin ver a los padres. Y con mi madre creo que no tuvimos ningún problema”<sup>1452</sup>.

Analizando las diversas trayectorias de los niños de esta generación podemos observar como el “país de las maravillas” y el “oasis de felicidad” conviven con el “infierno”, la “mazmorra” y las “celdas del olvido” en sanatorios, hospicios, escuelas y calles<sup>1453</sup>, el uno al lado del otro, y a veces dentro. Las formas de representarlo en la senectud, cuando de alguna manera se ha vencido a aquel terror, la guerra que lo originó es el recurso con mayor valor explicativo de todo lo que les pasó. El esfuerzo de sus padres y el de ellos mismos por salir de ahí articuló el relato-epopeya, la gesta que cuenta que fueron vencidos pero no derrotados.

El infierno está definido por el sentimiento de culpa que impide la felicidad<sup>1454</sup>. En el infierno no hay estructura de plausibilidad, esto es, no existe en el un entorno con sentido para el sujeto que lo habita. En el individuo está sometido a la anomia o terror<sup>1455</sup>, cuando se ve sumergido en el mundo de desorden, de ausencia de sentido, pesadilla por excelencia.

---

baikor ta adoretzu”. Eguna, 18-4-1937, p. 1. El mismo subtítulo de la noticia del bombardeo decía: Aritza zutik gelditu da, ordea, ondamendi oietan. Zutikago euzkotaren gogoia, baña”.

<sup>1450</sup> BISSO SCHMIDT, Benito; DI LACCIO, Carolina Job y SHERER DA SILVA, Diego. “María Regina en el país de las maravillas: Género, violencia, política y resistencia cotidiana en la narrativa autobiográfica de una militante de izquierda. Brasil-Argentina, décadas de 1960 y 1970 desde el presente”. XVII Conferencia Internacional de Historia Oral, Buenos Aires, 2012, p. 8.

<sup>1451</sup> La idea de “oasis de felicidad” es ahora pertinente. Definida como el tiempo entre dos periodos turbulentos donde el recuerdo queda fijado con mayor facilidad. La memoria feliz queda resaltada entre las sombras que, la anteceden y continúan. En oposición a ella está la memoria infeliz o traumática, que también tiende a durar si no es sometida a la resiliencia. ROMERA NIELFA, Juan Karlos. “Imágenes, significaciones y relato en el antifascismo histórico español (1939-1975) desde la actualidad (1996-2009)”. XVI Congreso Internacional de Historia Oral, Praga, 2010.

<sup>1452</sup> Testimonio ofrecido por Teresa. Entrevista grabada el 11 de diciembre de 1996, en su casa de Bilbao por el autor. En la actualidad esta grabación se encuentra en el Archivo de Fuentes Orales de Eusko Ikaskuntza.

<sup>1453</sup> Aquí se hace necesario introducir el concepto de Karl Mannheim de “unidades generacionales, como grupos concretos dentro de la misma generación que extraen conclusiones específicas de sus vivencias comunes y que, por ello, comparten un “destino común”. AGUILAR FERNANDEZ, P. Op. cit., p. 28. Estas unidades generacionales pueden formarse tras haber experimentado algún acontecimiento peculiar que, por razones de formación, posición social, económica o profesional del grupo, les ha afectado de forma particular sirviéndoles, en adelante, de elemento aglutinante”.

<sup>1454</sup> Para Zygmunt Bauman la felicidad es el deseo más universal de la humanidad pero cree que nos hemos olvidado cómo alcanzarla. “Generamos una especie de sentido de la culpabilidad que nos los impide”. ALVAREZ, Pilar. El País, 12-6-2013, p. 56.

<sup>1455</sup> A juicio de Hanna Arendt el totalitarismo moderno se distingue de las tiranías clásicas en su uso del terror. Mientras que en éstas se utiliza como un simple medio para mantener el poder, en la modernidad se justifica como una necesidad para cumplir con las leyes de la historia. ARENDT, H. Diario filosófico (1950-1973).

El infierno es el lugar de la humillación, la aniquilación moral y el sentido de vergüenza que se quiso imponer en el corazón de cada niño, hijo de republicanos. El castigo psicológico fue aún más dañino que el castigo físico que se infringía a los niños. Además los mecanismo de resiliencia son costosos<sup>1456</sup>. Su identidad es inestable y su consciencia menor. La escuela, el cuartel, la cárcel, el manicomio, los colegios internos eran muestra de la sordidez, crueldad y violencia, que por otra parte reflejaban la realidad de la calle. Carlos Giménez<sup>1457</sup> lo afirma con rotundidad: “Sepamos que, en los años cuarenta y cincuenta, en España era completamente normal y cotidiano que en los cuarteles los sargentos pegasen a los reclutas, en el colegio los maestros maltratasen a los alumnos, en los talleres los oficiales y dueños abofeteasen a los aprendices y en las casas los maridos zurrasen a las mujeres y los padres apalizaran a los hijos. Los niños en las calles se zurraban unos a otros, y las dreas (guerras a pedradas) entre barrios eran completamente habituales. Los juegos infantiles eran con frecuencia muy violentos (...), pensados casi siempre para hacer sufrir al más débil”. El autor continúa: “La España de esos años como vemos y sabemos, era una sociedad muy dura y muy violenta. Se sumaban en ella factores tales como la proximidad de la reciente guerra civil, el talante de los vencedores<sup>1458</sup> y el miedo y la pobreza generalizados<sup>1459</sup>. Giménez habla de una sociedad monstruosa que desarrolla monstruos. Sin embargo otra testigo de la posguerra, la escritora, abogada y feminista Lidia Chacón “hizo compatible su exilio interior con la inevitable integración en la sociedad barcelonesa de la posguerra”. Se refiere a su madre, lo que nos hace reflexionar sobre la realidad que admite el exilio interior y la integración al mismo tiempo, un fenómeno muy importante para interpretar el pensamiento antifascista de las clases populares no militantes, a lo que hay que añadir ese fenómeno que trata de hallar una oportunidad en la desventaja<sup>1460</sup>. Esto último que parece una frivolidad tiene que ver con la fuerza que tiene la guerra para generar sentimientos extremos. En ella todo lo generoso es sublime y todo lo hostil infame. En los relatos de los testigos se observa la importancia del amor filial, la amistad y el noviazgo en tiempos de guerra, de hambre o de enfermedad, o la ruptura con la cotidianidad que contribuye a la formación de la memoria épica. Sin embargo la sensación de peligro no prevalece en la infancia<sup>1461</sup>.

---

<sup>1456</sup> Aunque los mecanismos de la defensa (de negación, de intelectualización, de huida hacia adelante, de aislamiento y de creatividad) puedan parecer menores la flexibilidad de la mente infantil puede hacer posible procesos de resiliencia exitosos convirtiendo la tragedia de la guerra en aventura extrema y una oportunidad para ser querido en la excepcionalidad de las situaciones de peligro.

<sup>1457</sup> Carlos Gimenez nació en Madrid en 1941, es el autor más importante de la historia española de las últimas tres décadas. Cronista de la transición política en la trilogía “España. Una, España. Grande y España Libre (1976-1977). Es, asimismo, el máximo exponente del tebeo autobiográfico con las series “Paracuellos” y “Barrio”, o en obras como “Rambla arriba. Rambla abajo”.

<sup>1458</sup> José Manuel Caballero Bonald define este talante como “persecución hasta la muerte del vencido”. El País, 19-11-2011, p. 20.

<sup>1459</sup> GIMENEZ, C. Op. cit., p. 22.

<sup>1460</sup> Como decía Holdeerlin: “allí donde crece el peligro, crece también aquello que salva”.

<sup>1461</sup> El periodista Ben Bradlee, vicepresidente y exdirector de “The Washington Post” en una entrevista realizada por Juan Cruz se refiere a esto mismo pero en relación a la Segunda Guerra Mundial: “Los jóvenes no entienden que la guerra haya sido tan importante para nosotros y para la gente de mi generación. ¡Fue lo primero que hicimos que fuera significativo! Primero íbamos a

Teresa cuándo le preguntamos si tenía idea de lo que la guerra suponía responde al instante: “No, nada. Vivíamos con inconsciencia. No te dabas cuenta ni del bombardeo... Fíjate que después de estar en Lérida fuimos a Vich y resulta que allí nos llevaron a un seminario a los de Euskadi. En Vich hay mucho convento y a nosotros nos tocó a un seminario y empezaron a bombardear los aviones a todos los campanarios porque sabían que ahí estaba la gente refugiada. Nosotros vivíamos arriba en el último piso al lado del campanario. Y cuando tocó la sirena íbamos a salir de la habitación. Nos tocó en el marco de una puerta y todo lo demás se cayó. Caía el polvo y las cosas que había por delante. Y nosotros quedamos allí, mi madre con sus dos hijos. Allí hubo heridos y de todo”<sup>1462</sup>.

La supuesta aceptación del estado de cosas tras la guerra nos hace reflexionar sobre el ámbito de la necesidad del discurso público y el ámbito de la libertad del discurso oculto, discurso que según el profesor James C. Scott no surge espontáneamente sino que es fruto de una elaborada preparación, a cargo, en nuestro caso, de la razón social<sup>1463</sup>. Por lo tanto los actos públicos de esta generación ocultan un discurso de la indignación, alentado por el dominio y las continuas ofensas que el poder fascista lanzaba a “los rojos”, a los “separatistas” y a todos los que se opusieron y de alguna manera sabían que se oponían a su dominio<sup>1464</sup>.

Después de argumentar a favor de un eje articulador del relato en torno a la guerra<sup>1465</sup> no parece coincidir 1930 con la apreciación anterior ya que, por ejemplo, Teresa, nació en 1929 y también Delfina, otra de nuestras informantes. Además de no pasar de ser una fecha aproximativa dentro de la Historia, intentamos cronologizar a partir de acontecimientos históricos de importancia en el desarrollo de los acontecimientos posteriores, y 1930 lo es. Es un año de fervor republicano en la sombra. Paul Preston expone que “en ese clima entre la marcha del dictador en 1930 y la proclamación de la Segunda República, se generaron muchas esperanzas y se creó un ambiente de ilusionada expectación<sup>1466</sup>. En efecto en este año se firma el Pacto de San Sebastián, por los principales partidos y grupos republicanos españoles, al que el PSOE se sumará en octubre de 1930.

---

la universidad y de ahí nos íbamos a la guerra. Pasé tres años en el Pacífico, a bordo de un barco, tengo medallas de esa época. Entonces me daba miedo admitirlo, pero me lo pasé muy bien. El barco era bueno, la gente era buena. ¿Qué otra cosa iba a hacer? Tenía 20 años, ¡y no era cosa de ponerme a trabajar en un banco!. El País. Domingo, 11 de enero de 2009, p. 3.

<sup>1462</sup> Testimonio de Teresa. Op. cit., p. 41.

<sup>1463</sup> SCOTT, James C. Op. cit. p. 29.

<sup>1464</sup> Al respecto es interesante lo que dice Luisa Etxenike si bien en el contexto de la primera década del siglo XXI: “Si tuviera que representar qué significa espiritual o internamente ser joven y sólo pudiera elegir un motivo, rasgo o condición diría que la juventud equivale a la confianza en que la vida no está escrita de antemano. O si se prefiere que la vida es un trama imprevisible y, sin embargo, susceptible de ser diseñada y construida (...) a base de inteligencia y dedicación. ETXENIKE, Luisa, El País. País Vasco, 18 de junio el 2006, p. 36.

<sup>1465</sup> Lidia Falcon es clara y contundente al respecto: “Pero la posguerra no podía ir deslindada de la contienda. Era no sólo la consecuencia natural de ésta, sino la ruptura total de un orden de cosas que marcó la vida de todo el país y de mi familia”. FLACON, Lidia. *Los hijos de los vencidos*. Madrid, Vindicación feminista, 1989, p. 13.

<sup>1466</sup> PRESTON, Paul mencionado por VILLENA, Miguel Angel “La República empezó a saciar el hambre de cultura”. Babelia, El País, 8 de abril de 2006, p.2.

En noviembre del mismo año culmina el proceso de unificación nacionalista<sup>1467</sup>, con el Pacto de Bergara donde Comución Nacionalista renuncia a sus siglas y entra en el PNV, y como consecuencia de ello surgirá Acción Nacionalista Vasca (ANV), escisión laica del nacionalismo vasco. En diciembre se produce el movimiento revolucionario republicano que fracasaría. 1930 que había comenzado con el regreso de exiliados como Miguel de Unamuno, el 9 de febrero de 1930 al que se le tributó un entusiasta recibimiento en Irún y donde trascurrió el famoso mitin donde Indalecio Prieto pronunció la célebre disyuntiva de “o con él (el rey) o con nosotros”<sup>1468</sup>. Y acabaría con la ya citada sublevación militar de Jaca del 12 y 13 de diciembre de 1930, conducida por los capitanes Galán y García Hernández. En palabras del profesor Tamames “no obstante su fracaso, el episodio de Jaca actuó como el resorte que habría de desencadenar el mecanismo definitivo del cambio de régimen (...). La Monarquía salió del juicio totalmente humillada por la justicia militar, que acabó por convertirla en la verdadera culpable de los sucesos, por su apartamiento, desde 1923, de la legalidad constitucional<sup>1469</sup>. También por estas fechas efectuó su reorganización el sindicato nacionalista Solidaridad de Obreros Vascos, cuyo primer congreso se había celebrado en Eibar en octubre de 1929 –punto de partida de la gran expansión del sindicato durante la siguiente etapa- “y para mediados de enero de 1930 poseían ya un Reglamento redactado, a la espera de su aprobación por parte del gobernador. La constitución definitiva se realizó el 26 de febrero de 1930.

Ciertamente 1930<sup>1470</sup> puede considerarse el inicio de algo nuevo porque era evidente que la monarquía se aproximaba a una situación de colapso, representada por la imposibilidad de volver al constitucionalismo marcado en la carta magna de 1876 tras la Primera Restauración borbónica. Ortega y Gasset manifiesta que “no hay creación estatal si la mente de ciertos pueblos no es capaz de abandonar la estructura tradicional de una forma de convivencia y además, de imaginar otra nunca sida. Por eso es auténtica creación. El Estado comienza por ser una obra de imaginación absoluta<sup>1471</sup>. La imaginación es el poder liberador que el hombre tiene<sup>1472</sup>. Se trata más de una imaginación productiva, en la concepción kantiana, que produce lo que nunca ha visto que de una

---

<sup>1467</sup> José María Lorenzo Espinosa aclara que “en ausencia de Gallastegui han sido los Manu Egileor y Ceferino de Jemein, quienes han liderado la unificación”. LORENZO ESPINOSA, 1992.. Op. cit., p. 288.

<sup>1468</sup> BARRUSO BARES, Pedro. “Indalecio Prieto y el socialismo guipuzcoano”. DE LA GRANJA SAINZ, José Luis (Coord.). Op. cit., p. 112.

<sup>1469</sup> TAMAMES, Ramón. Op. cit., pp. 20-21.

<sup>1470</sup> La crisis económica originada en la caída absoluta de la Bolsa de Nueva York marca el inicio de la Gran Depresión, que había tenido conatos durante la década de los veinte pero que ahora define un panorama desolador pero 1930 inaugura un tiempo nuevo de esperanza, dirigido en este caso a la creación del Estado republicano, lo que según Ortega, sea cual sea su forma el Estado es siempre la invitación que un grupo de hombres hace a otros grupos humanos para ejecutar juntos una empresa. ORTEGA Y GASSET. Op. cit.

<sup>1471</sup> Lo que está en perfecta consonancia con el mensaje más profundo de la Ilustración: no hay preguntas que no se puedan formular, no hay pensamientos que no puedan ser pensados.

<sup>1472</sup> ORTEGA Y GASSET. *La rebelión de las masas*.

imaginación reproductiva<sup>1473</sup>, que representa lo que ya ha visto. Ahora bien la imaginación productiva nunca lo es totalmente, como no lo era el modelo republicano azañista, prietista o de Alcalá Zamora, si bien en su aplicación a la realidad española sí exigía el despliegue de una imaginación productiva que relacionase el “ya no es” y el “todavía no es”.

1930 marca un inicio formador de una nación de un Estado nacional al que es preciso buscarle sentido desde la razón política democrática y no, como rechazaba también Ortega y Gasset, desde principios forasteros de carácter biológico o geográfico, que el fascismo elevaría a principios fundadores del Estado. Pero es falso que en la vida decidan las circunstancias. La generación de la inmediata posguerra, y volviendo a Ortega y Gasset, se encuentra con circunstancias ante las cuales tienen que decidir. Las circunstancias<sup>1474</sup> son el dilema ante las cuales ejercitamos la libertad de decidir lo que vamos a ser en este mundo<sup>1475</sup>. Pero si 1930 es el inicio del tiempo de la esperanza, 1945 es el final de ella. Veamos. Podríamos considerar 1937 en Bizkaia y Gipuzkoa como el confín de ese tiempo de posibilidades, pero la Guerra Civil no concluye totalmente hasta 1939, y con el estallido de la Segunda Guerra Mundial se agudiza la sensación que el poder de Franco podría ser efímero y que finalizaría con el triunfo de las potencias aliadas. Manuel González Portilla y José María Garmendia consideran el periodo 1939-1947 como cierta unidad<sup>1476</sup>, lo que en nuestro caso significaría la huelga general de Vizcaya de mayo de 1947, la fecha cierre de este periodo generacional. Por otra parte en agosto de 1945 se constituyó el Gobierno republicano presidido por José Giral al que Juan Negrín renunció a entrar como ministro, y Prieto mostró una postura muy reservada que desembocaría en la retirada de la confianza socialista al Gobierno Giral en el exilio en el invierno de 1946-47, que caería, en febrero de 1947. Para entonces, la línea marcada por la célebre Nota Tripartita (marzo de 1946) y la disposición de Prieto en el exilio de apoyar la restauración borbónica<sup>1477</sup> en la persona de Don Juan para derrocar a Franco, nos sitúan ya en otro

---

<sup>1473</sup> La imaginación reproductiva responde más a la idea de Györgg Kepes (1971): “Hacemos un mapa de los patrones de nuestra experiencia, un modelo interno del mundo exterior, y usamos esto para organizar nuestras vidas”. IBER, primavera 2013, nº 73, p.7

<sup>1474</sup> Paloma Aguilar Fernández menciona los estudios realizados en Estados Unidos para valorar la influencia que ciertos acontecimientos decisivos ha tenido sobre las distintas generaciones de un país, para entender “la variedad de actitudes adoptada ante la Guerra de Vietnam, dependiendo de si se ha vivido ésta o no”. AGUILAR FERNANDEZ, P. Op. cit., pp. 27-28.

<sup>1475</sup> Sin duda el significado de la guerra civil varía según la edad que se tenía entonces. Paulino Garagorri, discípulo y continuador de la obra de Ortega, afirmó que el hecho de “tener diez, cuarenta o sesenta años el día de Hiroshima -o en España el 18 de Julio de 1936- otorga a este hecho un valor y una resonancia personales absolutamente diversos”, y llega a definir a una generación como el grupo de hombres para quienes el presente, el pasado, el porvenir, en cuanto horizontes de vida, tienen análogos alcances”. GARAGORRI, 1970: 164-166 en AGUILAR FERNANDEZ, P. Op. cit., p. 29. Es ampliamente aceptado que la generación de posguerra no extrae las mismas conclusiones que aquellos que combatieron en ella.

<sup>1476</sup> 42 4

<sup>1477</sup> MEES, Ludger “Confluir desde la discrepancia. Indalecio Prieto y el nacionalismo vasco en el exilio”. DE LA GRANJA SAINZ, J. L. Op. cit., pp. 185-212.

contexto. En esta tesis doctoral<sup>1478</sup> la que Beltza ha denominado “los años dorados 1945-1947”<sup>1479</sup> son considerados como el inicio de la generación del plenofranquismo (1945-1960).

De 1930 a 1945 se sucedieron acontecimientos de una enorme importancia histórica que acunaron, y muchas veces, desasosgararon la venida al mundo de la generación más joven entonces<sup>1480</sup>. La generación de los padres (nacidos entre 1900 y 1915) es la generación que hizo la guerra y había crecido entre el timorato despegue de la Segunda revolución industrial, marcada por la electricidad, los primeros automóviles y el agua corriente en los centros urbanos. La generación mayor era exigua por la poca esperanza de vida<sup>1481</sup> a causa de las duras condiciones de vida y trabajo. Son los abuelos de los niños de la inmediata posguerra (nacidos entre 1870 y 1885) de los que los informantes, muchos de ellos dicen no haberles conocido, si bien suelen recordar sus nombres y procedencia. Son las dos generaciones anteriores la referencia, el ejemplo, por eso el perfil de la generación joven hay que estudiarlo en relación con el resto de generaciones vivas. José María Esparza Zabalegi escribía en un artículo periodístico algo que tiene que ver con los modos que la tiranía necesita para intentar establecer la dictadura: “No les basta con la victoria militar y económica. Si el nuevo orden quiere perdurar necesita otros triunfos más íntimos: derrotar los mitos, ridiculizar los iconos, emborronar la ética y la estética revolucionaria, enterrar los ejemplos”, es decir, imponer de arriba abajo una realidad absolutamente nueva, mejor dicho, una visión de la realidad acorde con la doctrina de los vencedores de la guerra. Ante esto Imanol Zubero aclara que “las visiones de la realidad son premisas, supuestos implícitos acerca del mundo, las personas, la sociedad; son una forma de causación, la base a partir de la cual se buscan los por qué de las cosas. De ahí que las visiones no dependan de los hechos, pueden mantener a pesar y hasta en contra de

---

<sup>1478</sup> Aunque optamos por el periodo aproximado de 1930-1945 como fechas de nacimiento de los miembros de la generación de posguerra el horizonte de socialización no podemos darlo por terminado hasta 1960. Es decir un miembro nacido en 1930 tendría 30 años en 1960 y uno nacido en 1945, 15 años. Como es natural hay un solapamiento entre la generación de posguerra en su horizonte de socialización último y los años de nacimiento de la generación del plenofranquismo, que no son sus hijos sino de los nacidos entre 1915 y 1930.

<sup>1479</sup> BELTZA. El nacionalismo vasco en el exilio 1937-1960. Donostia, Txertoa, 1977, pp. 21-62. El período estudiado por Beltza se inicia en 1945 cuando el Gobierno Vasco se reúne por primera vez en Nueva York y finaliza con la Huelga General de 1947.

<sup>1480</sup> Paloma Aguilar cree posible diferenciar al menos dos grupos dentro de esta generación: uno, el que vivió la guerra en su infancia o adolescencia sin edad suficiente para participar activamente en ella, y otro, el que nació en plena guerra y creció entre las ruinas, el hambre, la miseria el miedo de la posguerra. AGUILAR, P. Op. cit., p. 30. Siguiendo este criterio y atendiendo a la categoría de Mannheim, tendríamos dos unidades generacionales: Los nacidos entre 1930 y 1936, y los que vinieron al mundo entre 1936 y 1945. Los primeros serían propiamente niños de la guerra y los segundos niños de la inmediata posguerra, o bien podríamos incluir el primer subgrupo de 1930 a 1939 y el segundo de 1939 a 1945. Si consideráramos el final del frente norte podríamos establecer una unidad generacional que nace entre 1930 y 1937, y otra entre 1937 y 1945. Ahora bien la asociación mental entre guerra y posguerra es continua en los testimonios recogidos.

<sup>1481</sup> El profesor De Miguel dice al respecto: “Hay que tener en cuenta que en 1900 la esperanza de vida de un recién nacido eran tan sólo de 35 años. Pasó a 50 años en 1930, conservándose prácticamente igual en 1940, y alcanzó los 70 años en 1960, y los 73 años en 1975”. DE MIGUEL, J. M. Op. cit., p. 18. Según estos datos los abuelos con una esperanza de vida de menos de 35 años, 34,8 en 1910 según Tortella irían muriendo en las décadas precedentes a la Guerra Civil. Carmen, la principal testigo entrevistada en esta generación solamente recuerda a una amiga que tuviera abuelos. Se trata de la generación de donostiarras que nacieron ya con las murallas de la ciudad derribadas en 1864, o de bilbainos que eran muy pequeños o no habían nacido cuando se derribaron las murallas de Bilbao, en 1876. Es la generación inmediatamente postunamuniana, y que su primera unidad generacional nació o eran muy niños durante la Segunda Guerra Carlista (1872-1876).



los hechos, por lo que la transformación de la realidad puede no afectarlas en absoluto<sup>1482</sup>. Y son estas visiones sustentadas por un sustrato social, que en opinión de Javier Ugarte, no tiene por qué ser homogéneo, ni en el seno del mismo. No hay proceso de fascistización en la generación de posguerra porque el entramado institucional del poder, e incluso, mediante sus tentáculos de control parainstitucionales no pudieron destruir el vigoroso “ethos” antifascista y muchos menos aún enterrar los ejemplos más próximos<sup>1483</sup>. Es cierto que una generación es un conjunto de todas las personas que, nacidas en fechas próximas, han recibido influjos culturales y sociales semejantes,<sup>1484</sup> pero la definición no deja de ser externa. Para Hanna Arendt el asunto particular hay que llevarlo a campo abierto para verlo en todos sus aspectos, libre de los propios intereses privados<sup>1485</sup>, solamente así surgen el pensamiento representativo, magistralmente definido por la filósofa como “sigo hablando con voz propia pero mi juicio ya no es subjetivo. Desde este punto de vista la opinión es el pilar de la política, opinión que ha tenido en cuenta las opiniones de otras personas porque esta es la característica de todo pensamiento estrictamente político. En una sociedad despolitizada la opinión, el pensamiento representativo se debilita hasta el extremo, pero la sociedad de posguerra no era una sociedad despolitizada sino castigada, precisamente por no adherirse al dogma. Ahora bien es una política desplazada hacia el “ethos” grupal en el que lo particular se mezcla íntimamente a lo popular generando un “nosotros”<sup>1486</sup>. Casilda miliciana concluye su testimonio con una pregunta pertinente en este momento de la investigación: “¿Puede tener un valor determinado la actuación de una persona a través de su vida?” y responde: “Es posible. Pero en una guerra como la nuestra en que lo popular se mezcló íntimamente a lo particular me parece difícil. No lo sé. No lo creo. De todos modos, este punto litigioso lo deben resolver los demás”<sup>1487</sup>. Queda

---

<sup>1482</sup> H. Arendt habla del sentido como resultado de la comprensión, “el sentido que nosotros mismos originamos en el proceso de nuestra vida, en tanto intentamos reconciliarnos con lo que hacemos y podemos”. ARENDT, H. Op. cit., p. 166.

<sup>1483</sup> Si se produjo un olvido de los ejemplos públicos que políticos y sindicalistas habían representado, Se olvidaron más que los nombres, su identidad, quienes fueron Manuel Azaña, Largo Caballero, Negrín, Indalecio Prieto, Giral, etc. Según la idea kantiana de la validez ejemplar, el ejemplo revela la generalidad sin abdicar de su particularidad lo que en nuestro análisis vendría a significar que todo ejemplo particular de padre, madre, vecinos dibujaban una cosmovisión más general, la que denominamos pensamiento antifascista.

<sup>1484</sup> El cantante Miguel Bosé nos ofrece un apunte sugestivo sobre la posibilidad de cotejar una identidad de cierta composición generacional. “Y además con el tiempo comprendí que mi padre era un ser muy diferente del que aparentaba, es decir, él mismo era totalmente prisionero de una imagen, o más bien de una generación, era más prisionero de una generación que nada”. EPS. Fragmento de la entrevista a Miguel Bosé.

<sup>1485</sup> Para Hannah Arendt la facultad de juzgar puede perderse, debido al amor o a la desconfianza, y cuando esto ocurre se pierde con toda seguridad la orientación en el mundo. El miedo del sistema a traicionarse a sí mismo anuló el juicio por completo y con él todo el poder de la imaginación que le hubiera permitido ponerse en la mente de otros hombres. Sin el atributo de la libertad el contrato social pierde sentido, el ágora desaparece y la tiranía destruye el acuerdo, la mentalidad amplia kantiana y el pensamiento representativo. La esperanza de llegar a un acuerdo con el otro, ni se plantea.

<sup>1486</sup> La vinculación extrema del relato a lo vivido y sentido nos ofrece una fuente narrativa oral que podemos decir que es una representación de la memoria social del entorno, no memoria colectiva, ya que un entorno no es estrictamente un grupo o colectivo organizado aunque la homogeneidad de la red social de los informantes que eran niños en la posguerra es considerable. ROMERA NIELFA, Juan Karlos. “La historia contada por sus autores o cómo hacer visible lo invisible”. Ponencia para “Jornades les Fonts Orals. De la teoría a la práctica. L’aula com a espai de la memoria”. Tarragona, 13-14 febrero de 2009. Sin publicar hasta la fecha.

<sup>1487</sup> JIMENEZ DE ABERASTURI, Luis M. *Casilda miliciana*. Donostia, Txertoa, 1985, p. 81.

planteado el valor de la acción individual de los verdugos y de las víctimas. Hannah Arendt, en su concepción de la banalidad del mal, nos da la clave para entender también como las burocracias administrativas del régimen fascista español subdivididas a su vez en unidades muy pequeñas “en las que las decisiones y las opciones son ejercidas por, digamos, una no-iniciativa individual<sup>1488</sup>. La inacción en este contexto institucional, se convierte en acción. La ausencia de una elección activa sustituye a la elección misma, y así sucesivamente<sup>1489</sup>. El sistema en sus niveles de contacto con la víctima se vuelve ejecutor mecánico de órdenes que nunca enjuicia y que se cuida en cumplir con esmero. Esto parece confirmarse en los testimonios recogidos donde la represión casi no tiene nombres propios<sup>1490</sup>, no hay perfiles crueles, lo que hay es un escrúpulo ejecutor que parece liberar al verdugo de toda responsabilidad en el crimen que él ejecuta en último término. Se trata de la responsabilidad distribuida, que la burocracia diluye, y oscurece la responsabilidad moral individual, convirtiéndola en invisible<sup>1491</sup>. Ello no evitó la venganza, pero la convirtió en anónima, cotidiana y normativa. La categoría de totalitarismo de Arendt integra esta “suavización del crimen de Estado, que ella llamó “banalidad del mal”<sup>1492</sup>. Es un concepto muy incómodo para la razón crítica ya que no encontramos en el genocidio así perpetrado evidencia de intención y acción, responsabilidad o culpa colectiva. El historiador Tony Judt explica que “en los criterios legales e incluso éticos no se agotan los términos de que disponemos para la explicación histórica. Y sin duda resultan insuficientes a la hora de elaborar un relato de cómo y por qué personas anónimas, que llevaron a cabo acciones decididamente anónimas (...) con la conciencia absolutamente tranquila, pueden producir sin embargo un gran mal”<sup>1493</sup>. Ahora bien calificar al régimen dictatorial español como totalitarismo<sup>1494</sup> supone aceptar que fue un régimen que intentó organizar la totalidad de la sociedad alrededor de una ideología totalizante, y es, tras aceptar esta clasificación cuando podemos introducir si hubo o no “banalidad del mal” en su desarrollo. Sin embargo podemos caer en la

---

<sup>1488</sup> Hasta 1978 todos los funcionarios (desde los conserjes de los edificios públicos oficiales a los catedráticos) tenían que jurar lealtad al Movimiento Nacional. Ello redundaba en la prohibición de pensar. Según Arendt la incapacidad para pensar entraña consecuencias fatales para la facultad de juzgar. ARENDT, H. Op. cit., p. 177.

<sup>1489</sup> JUDT, Tony. *Pensar el siglo XX*. Madrid, Taurus, 2012, p. 46.

<sup>1490</sup> Arendt afirma que “la opinión pública parece estar de acuerdo con el hecho de que “nadie tiene derecho a juzgar al prójimo” y continúa: “Lo que la opinión pública (parece estar de acuerdo) nos permite juzgar e incluso condenar, son las tendencias generales, o los grupos de seres humanos -cuanto más amplios mejor- en resumen, nos permiten juzgar algo tan general que ya no cabe efectuar distinciones ni mencionar nombres”. ARENDT, H. Op. cit., p. 174.

<sup>1491</sup> JUDT, T. Op. cit., p. 45.

<sup>1492</sup> La banalidad abstiene de juzgar de manera responsable. La banalidad del mal es un “desafío al pensamiento” porque exige, el juicio, decidir en cada ocasión el acuerdo con las específicas circunstancias del momento”, porque ante los hechos sin precedentes no había normas”. *Ibidem*, p. 172.

<sup>1493</sup> *Ibidem*, pp. 46-47.

<sup>1494</sup> Como muy bien manifiesta H. Arendt “La comprensión es una actividad sin fin (...) por la que aceptamos la realidad, nos reconciliamos con ella, es decir, tratamos de sentirnos en armonía con el mundo”. Sin embargo, la actividad de reconciliación se torna problemática en el siglo del totalitarismo, esto es, con hechos con los que parece imposible toda reconciliación: “En la medida en que el surgimiento de los gobiernos totalitarios es el acontecimiento central de nuestro mundo, entender el totalitarismo no significa perdonar nada, sino reconciliarnos con un mundo en que cosas como éstas son simplemente posibles”. ARENDT, H. Op. cit., p. 166.

trampa de explicar lo nuevo y, el totalitarismo en los años treinta del siglo XX lo era, entendiéndolo desde los términos de lo antiguo.<sup>1495</sup> Una ideología totalizante<sup>1496</sup> exige la colaboración de la mediocridad, obediente y no crítica, no iletrada, sino con cierto conocimiento tecnócrata que va a poner al servicio del Señor. La conjunción de conocimiento y actitud acrítica configura una burocracia administrativa letal si el objetivo marcado por la élite dirigente o el caudillo único, es de carácter exterminador del adversario político, o del que piensa que lo fue, lo es, lo será, o simplemente “puede” serlo. En realidad el totalitarismo es el fin de la política porque sin el juicio que permite actuar a los seres humanos en tanto que seres políticos, porque pueden situarse en los potenciales puntos de vista de los otros y compartir el mundo con los otros al juzgar aquello que tienen en común, no hay acción concertada de una pluralidad de actores en un espacio público<sup>1497</sup>. La acción política queda suplantada por una escenificación fanática del único pensamiento admitido (dogma o doctrina) extendido mediante la propaganda<sup>1498</sup> más burda.

Hay en el totalitarismo también el anuncio del fin de la modernidad política, entendida ésta como razón crítica (humanista, cartesiana, ilustrada) en la medida que renuncia a la responsabilidad individual, de la que Arendt asegura que ésta se complementa con el abandono de la facultad de juzgar, y en definitiva a claudicar la política. Es una característica del fascismo español el interés puesto por Franco en desmovilizar a la población y también a los grupos adheridos al régimen<sup>1499</sup>. El triunfo de la política fascista en España consistía en conseguir barrer la política de todos los espacios<sup>1500</sup>. En el fondo se buscaba anular el criterio, el juicio y la opinión, lo que sí tiene que ver con la formación del nuevo hombre disciplinado, obediente y siervo. En resumen se aspiraba a demoler la razón crítica, la razón democrática y la razón social de arriba abajo<sup>1501</sup>.

---

<sup>1495</sup> Ni el juicio “normal” que emana del sentido común -afirma Arendt- es ya suficiente. ARENDT, H. *Ibidem*, p. 167.

<sup>1496</sup> El totalitarismo es un fenómeno que parece resistirse a la comprensión. “Las maldades sin precedentes del totalitarismo “han pulverizado literalmente nuestras categorías de pensamiento político y nuestros criterios de juicio moral”. *Ibidem*, p. 167.

<sup>1497</sup> ARENDT, H. *Op. cit.*, p. 164. Aquí se expone la primera teoría del juicio de la autora, la relativa al mundo de la praxis o la concepción del juicio desde la vida activa en el espacio público con otros.

<sup>1498</sup> Malefakis considera que el objeto de la propaganda era glorificar al líder, el partido y sus objetivos, esto es, crear un lazo místico con el dictador, pero nosotros consideramos, que también anulaba el juicio individual, atomizaba a la persona hasta tal punto que solamente el partido se mostraba garante de su cuidado. La propaganda anulaba la razón en favor de un irracionalismo brutal.

<sup>1499</sup> De hecho el Estado estaba controlado por una nomenclatura inicialmente basada en una fuerza política (FE y de las JONS) que paradójicamente a lo que pudo pensarse, no conquistó el poder sino que fue conquistado por una estructura altamente centralizada que utilizaba el discurso falangista nacionalsindicalista como mera retórica en defensa de sus intereses.

<sup>1500</sup> En la explicación de este politicidio debemos considerar dos cosas. La primera, el carácter sanguinario del régimen dictatorial español, al que Malefakis califica como una de las dictaduras más sangrientas de Europa occidental en el siglo XX, subrayando que asesinó a muchas más personas desde 1939 a 1941 (en una proporción de incluso 10.000 a 1) que el régimen fascista italiano en tiempo de no guerra y encarceló en términos proporcionales a más personas que el régimen nazi en tiempo de paz. La segunda es la mediocridad del régimen no entendida como falta de carisma del líder sino como banalidad del mal, en el sentido en que emplea el término Hannah Arendt.

<sup>1501</sup> La Iglesia católica, el Estado y el Movimiento Nacional intentaron organizar todas las dimensiones del quehacer humano, desde las áreas más íntimas como la sexualidad hasta la cultura y la enseñanza, así como el nacionalismo imperialista, resultado de la alianza con el Ejército.

El miedo a la política era consustancial a las autoridades castrenses que dirigieron el bando golpista que bajo el pretexto de no hacer peligrar la victoria militar impulsó el decreto del 25 de septiembre de 1936 que prohibía tajantemente. “toda actividad política... que signifique inclinación o parcialidad a favor de determinadas ideologías”. Unos días antes ya se había publicado el Decreto 108, BOE del 16 de septiembre de 1936 que prohibían toda actividad política y sindical republicana. El día 28 del mismo mes, Franco fue nombrado generalísimo de todos los ejércitos y jefe del gobierno y del Estado nacionales<sup>1502</sup>. La consecuencia fue la desideologización política de la estructura de poder, lo que, en una lectura crítica de lo que este programa desideologizador significa como confín de la política, anuncia el verdadero objetivo totalizador del fascismo español, precisamente por eso, por convertir al proyecto político en un mero caparazón que reflejaba su origen histórico, reproducido en su retórica.

Ahora bien la desideologización política<sup>1503</sup> en el sentido de anular la razón crítica democrática aumentó, en vez de disminuir, la intensidad de los esfuerzos puestos por el régimen en invadir todas las dimensiones de la sociedad y del ser humano. La ideología totalizante precisa de la desideologización política precisamente para configurar el orden fascista. Y es en este proceso donde la generación de la inmediata posguerra del orden republicano va a ser atacada, agredida, humillada y vilipendiada. Simbolizar la Anti-España era algo que Iglesia, Ejército, Falange y Estado no pasaron por alto, empleando la delación, el adoctrinamiento y la represión como métodos de reeducación<sup>1504</sup>. La joven generación, y así se significa en los relatos orales, fue o intentaron adoctrinarla, en un nacionalcatolicismo que erradicara cualquier vestigio laico heredado del régimen republicano, configurando a su gusto todas las dimensiones humanas desde las interrelaciones personales, la autoestima, el autoconcepto y los juicios. Volvemos aquí a lo planteado por Casilda miliciana pero con un matiz nuevo: el significado biográfico de una experiencia particular<sup>1505</sup>. Siguiendo a Mannheim “a la hora de calcular el significado biográfico de una experiencia particular es importante saber si fue vivida por el individuo como experiencia

---

<sup>1502</sup> ELLWOOD, S. M. “Falange y franquismo”. FONTANA, J. Op. cit., pp. 41-42.

<sup>1503</sup> Quiero que se me permita dar un salto en el tiempo para aclarar aún más lo que las desideologización política fascista supuso. No es ni mucho menos lo antipolítico o lo apolítico libertario. Casilda miliciana en su hermoso testimonio llega a decir: “En mi hogar (nace en San Sebastián en 1914) no había ideas políticas. Tolo lo que he conocido en mi vida ha sido antipolítico o apolítico”. Y a continuación comenta: “A mi madre y mis tíos, a todos ya desde niña, y, le veía venir a casa a discutir y animarse mutuamente”. No hay mejor testimonio para la razón crítica. No sé si puede ser paradigma de lo que sucedió en los hogares antifascistas después de la guerra, si bien por causas diferentes. La razón crítica no perece cuando se proscriben las libertades políticas. JIMENEZ DE ABERASTURI, L. M. Op. cit., p. 16.

<sup>1504</sup> La misma palabra tiene resonancias diabólicas. En palabras de Pío XII “la heroica España, nación elegida por Dios desde tiempos inmemoriales” acababa de dar a los prosélitos del ateísmo materialista de nuestro siglo la prueba más excelsa de que por encima de todo están los valores eternos de la religión y del espíritu”. *Ibidem*, p. 160.

<sup>1505</sup> Para Arendt “Por su modo de juzgar una persona se revela a sí misma, muestra su modo de ser, y esta manifestación, que es involuntaria, gana validez hasta el punto de liberarse de las meras características individuales”. Incluso las cualidades personales son potencialmente no subjetivas, en la medida que establecen la posibilidad de la “compañía” intersubjetiva y válida de quienes comparten el juicio. ARENDT, H. Op. cit., p. 185.

decisiva de la infancia o después, acumulada sobre otras impresiones tempranas y básicas. Las impresiones tempranas tienden a constituir una visión natural del mundo. Todas las experiencias posteriores tienden a obtener su significado de este entramado original. De esta forma, la generación que vive la guerra a una edad adulta, había recibido otras impresiones previas en los momentos claves de la configuración de su personalidad; sin embargo la generación que vive la guerra y la posguerra en la infancia, recibe la impronta más profunda de esta experiencia y le resulta difícil concebir algo distinto, puesto que es lo primero que conoció: las ruinas y todas las secuelas psicológicas de la violencia”<sup>1506</sup>. Desde este punto de vista se configura una cultura generacional, si bien aceptamos que el término es conflictivo y exige una, o más de una explicación. Ronald Beiner analizando la facultad de juzgar en el pensamiento político de Hannah Arendt manifiesta que lo cultural y lo político implican el cuidado del mundo y que ambos convergen en el interés por la esfera pública. Esto que a primera vista podría ser una contradicción con el hecho de la desaparición del ágora ciudadana como espacio para el juicio y la opinión política, no lo es, si consideramos que la cultura y la política “se interesan por el aspecto del mundo, por cómo se muestra a quienes lo comparten; ambas se ocupan de la calidad de la morada que nos ofrece el mundo que nos rodea”<sup>1507</sup> y en la que pasamos nuestra existencia mortal”<sup>1508</sup>. Una generación es por definición un fenómeno del mundo público y queda matizado por Immanuel Kant que ve en el juicio político cierta subjetividad “por el mero hecho de que cada persona ocupa un lugar propio desde el que observa y juzga el mundo” pero a continuación confirma que el juicio político y la decisión que entraña “también deriva del hecho de que el mundo mismo es un dato objetivo, algo común a todos sus habitantes”<sup>1509</sup>. Pero podemos objetar que ese mundo objetivo es compartido por más de una generación viva lo que puede anular la idea misma de cultura generacional. Sin embargo aunque el mundo pueda considerarse un dato objetivo cada persona ocupa un lugar propio desde el que lo observa, lo piensa y lo interpreta. Si este lugar propio es compartido, aunque de manera parcial por

---

<sup>1506</sup> AGUILAR, P. Op. cit., p. 30.

<sup>1507</sup> El sentido que había tenido la guerra civil para los republicanos nos confirma en la idea de que la guerra de España dió sentido a muchas vidas. Bul Preston menciona a Herbert Rutledge Southworth: “Cuando estalló la guerra civil, empezó a hacer la crítica de los libros editados sobre el conflicto en el Washington Post. Afectado ya emocionalmente por la lucha entre el fascismo y el antifascismo, solía decir más tarde que los acontecimientos de España dieron sentido a su vida. Sus artículos hicieron que el embajador de la República, Fernando de los Ríos, se fijara en él y le pidiera que trabajara para la Oficina Española de Información”. PRESTON, Paul. “El lavado de cerebro de Francisco Franco”. El País, 21-11-1999, p. 15.

El mismo Mao escribió una carta abierta al pueblo español el 15 de mayo de 1937: “De no ser porque tenemos enfrente al enemigo japonés, iríamos con toda seguridad a integrarnos en vuestras tropas”. GELL, Carlos. “El soldado Xrel Weijin contra Franco”. El País Domingo, 2-6-2013, p. 10. La “noble lucha antifascista” guió a las Brigadas Internacionales,, creadas por la II Internacional (combatientes de más de 53 países) en ese generoso pensamiento. “El mundo es nuestro hogar” (bandera de los brigadistas chinos).

Este sentido permanece latente durante la Segunda Guerra Mundial en la generación que hizo la guerra, y en ese sentir vivieron la infancia la generación de la inmediata posguerra.

<sup>1508</sup> ARENDT, H. Op. cit., p. 181.

<sup>1509</sup> *ibidem*, p. 184.

un grupo de edad el concepto de cultura generacional podría tener un sentido<sup>1510</sup>, aunque solamente sea para el análisis, una especie de entelequia intelectual para aproximarnos al fenómeno grupal público que ninguna tiranía puede extirpar. Sin duda la falta de libertades políticas y civiles obstaculiza el desarrollo de la razón crítica, que es por definición, intersubjetiva, porque presupone el espacio interrelacional para su ejecución, pero compartir y expresar en compañía, con todas las restricciones que se quieran se sobrepone a todo intento represivo del poder despótico. Una generación sabe cuidar, conservar y admirar su mundo, a la vez que decide, rechaza, construye y destruye, desde su propio juicio pero también desde las significaciones y aprendizajes adquiridos y fijados por el conocimiento, pero con gran importancia de la afectividad y los vínculos establecidos en la primera infancia.

Como hemos hecho hasta el momento en nuestro análisis consideramos siempre todas las cohortes generacionales<sup>1511</sup> que conviven en Bizkaia y Gipuzkoa, si bien el estudio se centra en los nacidos entre 1930 y 1945, pero cuyos rasgos generacionales dependen en gran medida de la educación procesada por sus mayores. La proporción entre las generaciones en el número de miembros tampoco es algo que debamos dejar de lado. Veamos:

Siguiendo al profesor De Miguel “A principios de siglo, las niñas y los niños muertos antes del primer cumpleaños representaban la cuarta parte de los entierros, mientras que en la década de los setenta eran ya sólo el 4%. Aparte de 1918 (cuya gripe “española” afectó a la infancia ese año y los dos siguientes, la mortalidad infantil desciende linealmente entre 1900 y 1980 desde el 20% de los nacidos hasta alrededor del 1%. La excepción más importante es la posguerra civil: desde 1936 hasta 1942 la tasa de mortalidad infantil aumentó considerablemente, y realmente hasta 1947 no recupera su evolución normal descendiente. En 1941 la tasa subió a cotas que no se habían alcanzado desde 1923”<sup>1512</sup>. En los testimonios se narran casos que los testigos conocieron de niños internados en sanatorios por tuberculosis, e incluso, casos de muerte por contagio<sup>1513</sup>. Por causas

---

<sup>1510</sup> La profesora argentina Liliana Barela afirma con seguridad que “construir identidad no es homogeneizar sino convivir en la diversidad y preservarla. Voces Recobradas nº 31, Patrimonio e Instituto Histórico, Buenos Aires, diciembre 2011, p. 69.

<sup>1511</sup> Según Simmel la separación temporal de las generaciones no impide que su sucesión no forme, para nuestra representación, un todo ininterrumpido. Una cosa es que tanto los miembros del grupo como los observadores exteriores (y entre ellos el sociólogo, que necesita identificar o delimitar la realidad objeto de estudio se representa una unidad ininterrumpida) y otra, bien distinta, es predicar la existencia de una esencia que permanece a lo largo del tiempo.

<sup>1512</sup> DE MIGUEL, J. M. *La amorosa dictadura*. Barcelona, Anagrama, 1984, pp. 17-18.

<sup>1513</sup> En los testimonios se menciona la gran mortalidad que trajo la gran gripe de 1918 porque lo habían escuchado de sus padres. Un cálculo del Colegio Médico de Vizcaya estimó “como probable que han sido atacados por la gripe unos 200.000 habitantes de los 300.000 que existen en la provincia, cifra que parecía a primera vista exagerada pero que no lo es”. Las más afectadas fueron mujeres jóvenes entre 15 y 45 años”. Se atribuyó el hecho a la falta de inmunidad de dichas personas que no habían pasado como las de edad avanzada por las epidemias anteriores. Recordemos que la fiebre amarilla todavía causaba enormes bajas a principios del siglo XIX, sobre todo en Andalucía y las epidemias de cólera se sucedieron a lo largo del siglo. También se achacó la mayor vulnerabilidad de la mujer “por su más prolongada permanencia dentro de la casa y su mayor contacto con los atacados dentro del domicilio. Sólo en Bilbao el número de fallecidos por gripe se calculó en 818 personas (en octubre de los años anteriores se inhumaban en el cementerio bilbaíno de “Vista Alegre”, en Derio entre 140 y 150 cadáveres, y en el de 1918 se contabilizaron 803 entierros. MONTERO, Manuel. “La gran gripe”. *El Correo*, 23-1-2000, p. 10.

varias la población infantil menor de catorce años se fue reduciendo paulatinamente en España hasta 1950<sup>1514</sup>. En 1940 el 30% de la población tenía menos de quince años y aglutinaba a hijos de padres nativos y de padres inmigrantes en el período que va de 1911 a 1931 donde Bizkaia había tenido un saldo migratorio positivo al igual que Gipuzkoa<sup>1515</sup>, si bien concentrado en las áreas más industrializadas y urbanizadas. Para entonces el territorio vizcaino y guipuzcoano no tenía ya grandes soledades y la cercanía de la calle “kalea” posibilitaba una interrelación entre los niños baserritarras y los kaletarras, sobre todo en esas zonas próximas a la periferia de las grandes poblaciones, como observamos en los testimonios de Carmen (nacida en el barrio de La Peña), Teresa (nacida en Basauri), Delfina (nacida en Llodio pero vivió la infancia en Basauri), etc. Como hemos dicho la población infantil, se redujo durante este periodo pero sigue siendo en 1940 el 30%, frente al 28% en 1970, lo que supone casi un tercio de la población, con una esperanza de vida que apenas superaba los cincuenta años<sup>1516</sup>.

El profesor De Miguel enumera cuatro puntos que definen “la amorosa dictadura”<sup>1517</sup>, que los adultos ejercen sobre la infancia durante el periodo global que incluye esta tesis doctoral: “a) La creación de un modelo único de familia en que tanto la mujer como los niños y niñas se ven sujetos a la autoridad del varón-adulto. En el caso de un hijo-varón incluso la mujer aparece subordinada a él. b) Se despoja a la niñez del control sobre su propio cuerpo declarando que la infancia es una especie diferente, inferior e imperfecta. c) Se divide de por vida a la infancia en dos grupos distintos e irreconciliables: niñas y niños. d) Se establece en toda la sociedad la ley de la autoridad, y se jerarquiza a la infancia según clases sociales, y grupos étnicos. Se tiende a deificar los principios de autoridad, disciplina y austeridad a todos los niveles. El placer se considera como algo pecaminoso y antinatural”<sup>1518</sup>. Si bien valoramos el esfuerzo enunciativo de la sociología, el retrato generacional está lleno de complejidad. Lévi-Strauss decía que el término identidad “se aplica a los individuos,

---

Delfina también menciona la gripe: “Mi ama, eran ... seis, pero se le habían muerto dos o tres a la abuela, y por parte de mi padre eran tres, pero también se les debió de morir cuando la famosa gripe unas dos hermanas”. Testimonio de Delfina, 1996, p. 59. A la pregunta de si era la mayor de tres hermanos explica: “De cuatro. Soy la mayor. Eramos un chico, luego otra chica, que murió de niña en la guerra, cuando entraron... Cogió una bronconeumonía muy rara, incluso le trajeron medicina de Francia. Le pudieron pasar las medicinas y entonces había un médico, me parece que era un tal Juan de Dios, que era buen especialista en niños. Pero, claro, era imposible que se salvase y se murió la niña. Y con esas medicinas que trajeron de Francia se salvó la hija de un enterrador de Llodio, que era muy pobre. Le dieron aquellas medicinas y se salvó, en cambio, mi hermana murió. A los dos o tres meses de morirse nació la otra niña”. *Ibidem*, p. 60.

<sup>1514</sup> Según el profesor de Miguel en 1910 el porcentaje de población menor de quince años era del 34% frente al 26% en 1950.

<sup>1515</sup> Según la fuente III Plan de Desarrollo en el período 1911-1920 el saldo migratorio de Bizkaia era de + 18.997 y de + 8.174 en Gipuzkoa. En la década 1921-1930 Bizkaia baja levemente a + 18.290 mientras que Gipuzkoa sube + 12.732. Sin embargo en los años treinta el saldo migratorio de Bizkaia es negativo -1.350 debido al éxodo motivado por la ocupación y la pérdida del Frente Norte. En Gipuzkoa se mantiene positivo 9.964.

<sup>1516</sup> En 1900 la esperanza de vida de un recién nacido era tan sólo de 35 años. Pasó a 50 años en 1930, conservándose prácticamente igual en 1940. Alcanzó los 70 en 1960, y los 73 años en 1975.

<sup>1517</sup> El autor reconoce una relación amorosa de los adultos hacia los niños lo que no significa que por amoroso la dictadura sea menos dictadura; “puede ser incluso más difícil de entender y combatir”. DE MIGUEL, J.M. *Op. cit.*, p. 12. En origen es un término del ámbito conservador. *Ibidem*, p. 204.

<sup>1518</sup> *Ibidem*, p. 12.

no a las colectividades: “se declina en plural” identidades y nunca en singular”. Para el célebre antropólogo olvidar esto reducía, él hablaba de nación, el grupo a un fondo común. Una de los combates de la vida de Lévi-Strauss fue la lucha contra la pasión, el veneno, la prisión de la identidad y alertó contra la tentación de reducir un sistema social, siempre más rico y complejo, a su pretendida identidad<sup>1519</sup>. En efecto el catálogo estereotipado aunque ofrece un esfuerzo analítico considerable no responde a la complejidad de rasgos de esta generación, que seguimos llamándola así por el fuerte vínculo existencial con la guerra y sus consecuencias, más que por las casuísticas y circunstancias personales que fueron muchas y variadas.

Sobre el primer rasgo enunciado por el profesor De Miguel se estrellan los datos empíricos que reflejan, sí, es verdad, por necesidad pura y dura, una amplia variedad de modelos familiares. Podríamos mencionar los casos de los niños que perdieron a sus padres en la guerra. En caso de perecer ambos crecieron con la abuela, la tía o algún familiar más lejano. En caso de vivir uno de ellos las unidades familiares transitaron por la forma monoparental, hubo casos de adopción, de convivir con algún hermano o hermana mayor, niños depositados en inclusas, sanatorios, hospitales, niños alojados en familias en el extranjero o en colonias o colegios. Hay casos de niños internos en colegios, recogidos por vecinos<sup>1520</sup>, o niños que sufrieron una ilegitimidad injusta al no ser reconocidos los matrimonios civiles de sus padres. Las estancias de niños en verano en los lugares de procedencia de los padres, así como colonias infantiles de verano de la Caja de Ahorros también hay que considerarlas como parte de una movilidad y una socialización amplia y variada. Un caso muy interesante es el de “madrinaje”<sup>1521</sup>.

Sobre la segunda característica tenemos que diferenciar entre el destierro del niño a la niñez, lo que es en sí un logro rousseauiano, no ver en el niño el adulto pequeño trabajador y sin mundo propio,

---

<sup>1519</sup> LEVY, Bernard Henri. “Para el debate sobre la identidad”. El País Domingo, 10-1-2010, p. 18. Alfonso Pérez Agote cree que las teorías sobre la identidad siempre se hallan insertar en una interpretación más general de la realidad; están “empotradas” dentro del universo simbólico y sus legitimaciones teóricas. Odo Marquard en su paradigma de la filosofía escéptica de la finitud humana cita al pluralismo como una de las cosas importantes filosóficamente. “Los seres humanos necesitan pluralizaciones. Mediante la pluralización de la vida mitigamos incluso esa carencia de tiempo que surge del hecho de que sólo tenemos una vida: la mitigamos porque tenemos congéneres, y mediante la comunicación con ellos también vivimos un poco sus vidas, (...). Esta pluralización de la vida distribuye en varios hombros el peso de la vida. MARQUARD, D. Op. cit., pp. 20-21.

<sup>1520</sup> María Isabel Diez Gil y Dolores García Saínz lo documentan en uno de sus trabajos: “Cuando las tropas de Franco llegaron a Bilbao, los que escapaban buscaron refugio en la provincia republicana más próxima; algunas familias del Valle (Valle de Camargo) fueron obligadas a acoger y mantener a varios de estos refugiados en sus casas (...). Otras veces las acogidas se produjeron de forma voluntaria, cuando los vecinos se hacían cargo de los niños a quienes la muerte o la cárcel había dejado casi sin familia”. DIEZ GIL, María Isabel y GARCIA SAINZ, Dolores. “Alimentación y sociedad”. Testimonios orales (Camargo) pp. 149-159, en TRUJILLANO SANCHEZ (ed.). Jornadas “Historia y Fuentes Orales”. Actas III, Seminario de Fuentes Orales, Avila, abril 1992, p. 154.

<sup>1521</sup> Las fuentes orales utilizadas por Isabel Alonso Dávila ilustran el caso del madrinaje en el Casco Antiguo de Alicante, que, si bien con reservas podríamos trasladar el modelo a Bizkaia y Gipuzkoa, en el caso de las madres solteras, madrinas de los hijos de las prostitutas, en el caso de huérfanas, o en el caso de mujeres que tenían muchos hijos, o que realizaban un trabajo extradoméstico que las ocupaba gran cantidad de horas del día”. ALONSO DÁVILA, Isabel. “La fuente oral instrumento privilegiado para el estudio de las redes sociales. El Casco Antiguo de Alicante en la Posguerra española”, en TRUJILLANO SANCHEZ (ed.) Actas III. Op. cit., pp. 181-189.



del despojamiento del cuerpo propio y la colonización mediante normas inflexibles de su gestión. El castigo corporal en la escuela franquista, en Auxilio Social, etc. son ejemplos lamentables.

La tercera es a todas luces cierta. La segregación por sexos en la escuela autoritaria nacional y en los colegios religiosos privados o de caridad marcó distancias sociales y psicológicas abismales, aunque en el barrio y vecindario todo era más próximo. Las familias practicaron también una separación manifiesta entre los hijos y las hijas, más como pertinaz inercia de una tradición no transformada por la razón social, sin duda, por el escaso tiempo que la razón democrática<sup>1522</sup> pudo legislar y gobernar en España. No hubo tiempo de comprender que la coeducación en el hogar no era un peligro sino un problema nuevo. Manuel Montero lleva razón cuando dice que las condiciones en que surgió la clase obrera influyeron decisivamente en sus iniciales expresiones sociales y políticas, en los ritmos de expansión que éstas tuvieron y en las formas organizativas. El actor nos dirige hacia el complejo imaginario personal que la Revolución industrial ayudó a desarrollar: un modelo productivo basado en el dominio de la naturaleza y un modelo reproductivo basado en una autoimagen social adultista, masculina y economicista<sup>1523</sup>. Pero este modelo ejerce una influencia filtrada por el conjunto de relaciones que el individuo mantiene en el ámbito doméstico más próximo, en el círculo de parientes, vecinos, amigos y también las relaciones con los profesionales (médico, personal de la Caja de Ahorros, personal del tranvía, lechero, cobradores) e instituciones (escuela, primeros trabajos, Iglesia...) La vida social de esta generación vizcaína y guipuzcoana está trazada por círculos de relación social, próximos y bastante homogéneos, lo que nos da pie a plantear una de las hipótesis de investigación más arriesgadas de esta tesis doctoral, la vinculación entre red social y pensamiento político antifascista. También queremos insistir que una red social<sup>1524</sup> es mucho más amplia que una red de solidaridad pero la extrema relación que han establecido algunos trabajos de Historia Contemporánea entre red de solidaridad y pensamiento político exige, al menos, una reelaboración porque cooperar no significa pensar de la misma manera. Las redes de parentesco vehiculan la solidaridad consanguínea por lazos de urdimbre familiar, saltando las ideologías, incluso contrapuestas, de sus miembros. Del mismo modo también hay una especie de solidaridad, ayuda o colaboración, por ejemplo, entre los señores y el servicio, más de

---

<sup>1522</sup> Para Jorge Semprún, la razón democrática, término extraído de su jerga personal filosófica es el núcleo de valores esenciales. SEMPRUN, Jorge. *La escritura o la vida*.

<sup>1523</sup> Se trata de la razón industrial, término cogido del estudio preliminar de Manuel Montalvo a la obra de Adam Smith, la riqueza de las naciones. La razón industrial amplifica el concepto de lo estrictamente económico y lo eleva a una dimensión filosófica. SMITH, Adam. *Una investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. Madrid, Tecnos, 2009, p. 13.

<sup>1524</sup> Una red social no solamente es más amplia que una red de solidaridad sino que puede contener en su seno distintas obras de redes solidarias, así como una fundamentación distinta, bien se trate de una red de parentesco, vecinal u obrera. Tampoco una red de solidaridad se circunscribe a un radio de acción de red social del individuo, es decir, aunque no es lo habitual en este periodo, la red de solidaridad puede tener ramas que no están incluidas en la red social individual, tal como la define E. Bott.

tipo paternalista, pero que demuestran hasta que punto la solidaridad<sup>1525</sup> se ejerce de forma independiente a la ideología. Sobre estos aspectos profundizaremos en el segundo y tercer capítulo de este capítulo cuarto.

Continuando con el perfil generacional, y también utilizando el aparato conceptual de Elisabeth Bott, los cónyuges, el padre y la madre, de los niños de la inmediata posguerra tienen redes segregadas, es decir, los cónyuges realizaban todas las tareas posibles separada e independientemente el uno del otro, con una estricta división del trabajo en el hogar, y en la que el marido ponía una cantidad de dinero para la casa mientras que él gastaba el resto sin que la mujer supiera en qué. Salvo en las visitas a los parientes pasaban muy poco tiempo libre juntos<sup>1526</sup>. Bott descubrió que sólo las familias de clase obrera se aproximaban al extremo de la segregación; es decir, la pertenencia a la clase obrera era una condición necesaria, pero no suficiente, para los grados más extremados de segregación, puesto que algunas familias de clase obrera disponían de redes con cierta conjunción<sup>1527</sup>, como es el caso de la mayoría de los testimonios recogidos para esta tesis doctoral.

El papel o rol separado no fue una invención de la posguerra sino que respondía a inercias antiguas de segregación por sexos del trabajo doméstico y el tiempo libre. La profesora Pilar Díaz Sánchez explica que “las mujeres realizaban el trabajo de la casa ellas solas a no ser que tuvieran una hermana soltera o menor, entonces vivían juntas y ayudaban a la madre a criar sus hijos. No se concibe la idea en los pueblos de que una mujer joven viviera sola, soltera teniendo una hermana y unos sobrinos que cuidar (...) Si vivían los padres la hermana soltera se encargaba de cuidarlos, cuando morían se trasladaba a casa de su hermana. Existía una organización jerárquica entre los hijos (...) Las hijas ayudaban a la madre. La hija mayor era la que en muchos casos criaba prácticamente a los hermanos más pequeños<sup>1528</sup>”.

Mary Nash en su excelente investigación sobre la continuidad y el cambio en el discurso de género durante la guerra civil en la zona republicana reconoce que la mujer consiguió un rol social más allá de los fines del hogar pero “nunca se cuestionó seriamente el núcleo del discurso de género (...) Las pautas de cambio y continuidad con respecto a la situación general de las mujeres durante la Guerra Civil estaban todavía modeladas por las restricciones imperantes de las normas de género que limitaban seriamente los cambios en las relaciones de poder entre los sexos<sup>1529</sup>”. Algo se estaba

---

<sup>1525</sup> Adam Smith hace de la “simpatía”, sentimiento clave en la ética de Hume: según expresión de Manuel Montalvo, el cemento que todo lo aglutina en el mundo moral.

<sup>1526</sup> Los testimonios recogidos por nosotros contradicen esta afirmación de Elisabeth Bott. El auténtico día libre era el domingo. Por las mañanas los hombres solían tomar unos chiquitos, y a las tardes solían ir con la mujer y los hijos a los chacolís de la zona.

<sup>1527</sup> Prefacio de Max Gluckman a BOTT, E. Op. cit., p. 18.

<sup>1528</sup> La historiadora Pilar Díaz da estos datos para la familia en la Segunda República, pero bien pueden valer para el período siguiente. DIAZ SANCHEZ, Pilar. *Familia y cambio social en la II República española*. TRUJILLANO SANCHEZ, J. M. Op.

<sup>1529</sup> *Ibidem*, p. 253.

desplazando del núcleo ideológico al “ethos” antifascista<sup>1530</sup>. El testimonio de Casilda<sup>1531</sup> nos aclara parte de la cuestión: “En el frente de Aragón las mujeres teníamos siempre adjudicada la segunda categoría o la tercera; hablo de la mayor parte. En algunas ocasiones se nos permitía ayudar en las faenas de la cocina y, en otras, intervenir en los combates. Es muy complicado contar todo esto, porque en aquellas circunstancias las mujeres empezábamos a tener otra personalidad, completamente diferente de la que habíamos tenido hasta entonces (...) En este frente de Aragón ya no era “la mujer”, sino “una combatiente”: fuese en cocinas, en limpiezas, en acción guerra o en instrucción de niños. Había muchas milicianas de la cultura que tanto bien hicieron en pro de la educación de los soldados y de los niños (...) Así colaboraban al nuevo mundo que se estaba preparando”.

En las milicias libertarias, y no solamente en éstas, el frente alejó el discurso de la domesticidad y la dependencia del hombre que había tenido la mujer. El desarrollo ideológico de la Idea había llegado a cambiar, aunque no del todo, los rasgos culturales de los grupos antifascistas. El hecho puede ser claro para la mujer miliciana, combatiente y militante, sea en labores de vanguardia o retaguardia. Es más problemático extender este cambio de rol a la mujer que no había tenido responsabilidades civiles, públicas<sup>1532</sup>. Y en todo caso los nuevos códigos de los vencedores sobre el compartimiento de la mujer colapsaron la conquista del núcleo central del “ethos” antifascista, que, por otra parte, se había desarrollado sobre los ejes de libertad, igualdad social y solidaridad, olvidando, o dejando de lado la igualdad entre hombres y mujeres. No queremos pasar por alto la generación de librepensadoras, laicistas y sufragistas. Concha Fagoaga expresa que el sufragismo fue un movimiento internacional, “que acabaría modificando las pautas de la condición ciudadana” y continúa explicando que “nace originariamente allí donde los efectos de la Ilustración han tenido peso en la organización social, en territorios industrializados y en los que la Reforma desplaza la dominancia católica”, por lo que concluye que “su manifestación en España plantea cierta

---

<sup>1530</sup> Hasta que punto coinciden ideología y política es complejo. El pensamiento político podría coincidir con la ideología en la versión de Manheim pero la política, y apelamos a Hanna Arendt, es la actividad libre de los ciudadanos, por lo que en el franquismo la actividad política quedó desactivada junto a la destrucción que el poder hizo de las comunidades políticas. Sin embargo, recogiendo el concepto de ideología en la teoría marxista que abarca a “toda la gama de las prácticas sociales que reproducen y transfiguran, en forma ideológica, las relaciones sociales de producción que, en las sociedades de clases, son relaciones sociales de dominación, podemos confirmar la supervivencia de la razón social en las clases populares no militantes durante la dictadura fascista de Franco.

<sup>1531</sup> JIMENEZ DE ABERASTURI, L. M. Op. cit., p. 49.

<sup>1532</sup> La maternidad era una imagen poderosa con la que se identificaban las mujeres españolas. Es de destacar que la visión de género y la subjetividad femenina marca a menudo su expresión del tiempo, ya que la noción de tiempo futuro se establece a partir de una genealogía maternal. La maternidad combativa no sólo entrañaba la participación activa de las madres en el esfuerzo bélico sino que les daba autoridad moral e incluso fuerza para obligar a sus hijos a luchar. También contenía una dimensión universal. El sacrificio, el dolor y el coraje de las mujeres españolas debía proyectarse para abrazar a toda la especie humana. Sin embargo las hijas permanecen invisibles en estas imágenes de la maternidad. Se advierte un universo decididamente masculino en el imaginario de la guerra y la representación de la maternidad. Por otra parte la maternidad se politizó al tiempo que se reconocía un nuevo contenido a los conocimientos y capacidades de las mujeres, dándoles un mayor prestigio y un objetivo político más claro. NASH, M. Op. cit.

especificidad<sup>1533</sup>. Hay algo clave en este análisis y es que “la construcción de la ciudadanía debe articularse por tanto en la educación en un sistema de valores que no pase por el control que ofrecía en ese momento la jerarquía de la iglesia católica”<sup>1534</sup>.

Finalizamos el análisis de la tercera característica que ofrece el profesor De Miguel y pasamos a la cuarta y última.

El giro autoritario marcado por el militarismo y el nacionalcatolicismo se basó en la jerarquización extrema de todo tipo de relaciones (filiales, escolares, con la institución médica, etc.) y el pensamiento único. Un sistema basado en la obediencia al dogma es un obstáculo para el desarrollo de la civilidad, la ciudadanía y la democracia. En el análisis de los testimonios no parece observarse gran influencia de los alardes públicos ideológicos en la mentalidad de los niños, sí, se observa, la enorme erosión del pensamiento que supuso la metodología empleada basada en el miedo<sup>1535</sup>. El autoritarismo obstruye la asunción de responsabilidades libremente, la iniciativa, la creatividad y la mismísima lealtad. Potencia la desconfianza y dirige las acciones de los sometidos no a superar el sistema sino a engañarlo. Y estos hábitos se hicieron crónicos<sup>1536</sup>.

La generación de la inmediata posguerra cuenta con gestos de sus mayores, directos y expresivos en su modestia y ocultamiento, que no confunde al grupo en su característica principal, que ellos son los hijos de los vencidos, pero a la vez herederos de la razón social en la sombra. Poseen fragmentos del mundo que les precedió. Siempre hemos dicho que todas las infancias estrenan el mundo, pero a su vez heredan trozos del pasado por vías diversas. Ningún niño vive el declive de un mundo porque, simplemente, no lo habitó nunca. Todo es nuevo en el alba<sup>1537</sup>. Lo que no podemos olvidar que nunca hay solamente una generación sobre la tierra, lo que significa que se comparten pasado, presente y futuro. No se unifican del todo porque no es lo mismo vivir el mundo

---

<sup>1533</sup> Lo que nos interesa más en esta investigación es el perfil de los niños y niñas de la generación de la inmediata posguerra que está relacionado con los perfiles de su padre y su madre. Nos preguntamos hasta qué punto la ideología pudo mantener unos perfiles de padre y madre menos segregados, más aún en un sistema político fascista que admitía un solo modelo y reprimía con todas las armas en su poder a otras posibles opciones: la madre soltera, la mujer sin hijos, la “solterona” la arimada, la casada embarazada, el hombre permisivo “calzonazos”, etc. Parece ser cierto que la ideología sustenta la integración de un grupo no sólo en el espacio sino también en el tiempo, pero en un sistema represor de todo lo ideológico explícito parece existir una deriva hacia la formación de sistemas de valores que proceden de las ideas pero se han vuelto “ethos” grupal, hasta el punto que a veces se olvida hasta la procedencia de ciertos gestos y conductas. No es desideologización sino proces de formación del ““ethos””.

<sup>1534</sup> *Ibidem*, p. 173.

<sup>1535</sup> Miren Barandiarán cuenta que mientras muchas familias (se refiere a Amorebieta-Etxano) se convirtieron en transmisoras del ideal nacionalista, “otras familias, sin embargo, optaron por olvidar. Dejar atrás una etapa en la que se habían sumado a la “comunidad nacionalista y su ideal, un ideal que se había convertido en fuente de sufrimiento. Ahora, en un intento por proteger a los suyos, callaban y se alejaban del mundo de la política”. BARANDIARAN CONTRERAS, Miren. *Op. cit.*, p. 230.

<sup>1536</sup> El terror y el poder dictatorial supuso el ocaso de la civilidad política, es decir, de los componentes políticos explícitos de participación pública. Sin embargo la civilidad que guía la vida social en común y es, en parte, heredera del mundo anterior, conformó los valores sociales y las actitudes de la generación de posguerra. La educación en valores forma parte de la comprensión racional de la civilidad y no hay nada que no nos haga suponer la genuinidad política de ésta.

<sup>1537</sup> La contemporaneidad es poderosa: Las formas que adquieren lo político al sumergirse en lo enteramente social parece depender más del tipo de crisis que se plantee y del abanico de alternativas que estén en ese momento disponibles que de las causas estructurales, como lo insinúan las líneas argumentativas de Orruño y Javier Ugarte. Se establecen relaciones entre el endogrupo y el exogrupo, a veces hostiles, otras paralelas, y en alguna ocasión, reconciliables.

a los siete años que a los cincuenta. Hay un presente igual para todos con connotaciones distintas a nivel generacional o grupos del tiempo. Pero la explicación debe matizarse. Siguiendo a Ricoeur en la idea de modernidad la que predomina no es la concordancia con las ideas del tiempo, sino la insatisfacción y la discrepancia con el tiempo presente. El filósofo distingue a “nuestro tiempo”<sup>1538</sup> de los otros tiempos”, como el “ahora” y el “aquí” de la experiencia viva se opone a “en otro tiempo” y a “allí”. Sin embargo el concepto “nuestro” tiempo no queda definido. ¿Un tiempo generacional podría equivaler a “nuestro tiempo”? y de ser así, ¿cuál es su prolongación? ¿Actúa el tiempo generacional a lo largo de toda la vida de sus componentes? Entonces convivirían varios “nuestro tiempo” en un mismo tiempo cronológico. Lo que parece ocurrir es la primacía de un tiempo formador en el momento en que la generación joven se acerca al mundo adulto. Cuando este tiempo generacional o “ahora de juventud” coincide con el tiempo real cronológico queda establecida la modernidad actual. En contraposición a ella está la modernidad “anterior”, es decir, “la cronología en la que la fecha de los pensamientos y de los hechos corresponde a su significación, no al calendario”<sup>1539</sup>. De esta forma la modernidad de la generación de la inmediata posguerra ya no sería la modernidad de la generación republicana. Está claro que pasamos por alto la cronología filosófica que ubica la modernidad en la época del triunfo de la razón<sup>1540</sup>. Ello supone aceptar cierta relatividad en el término de modernidad y que todas las generaciones tienen su belleza<sup>1541</sup> y marcan una época, “eso quiere decir” una forma de comprender la moral, el amor, la religión, etc. Pero también esto exige una explicación matizada porque diferenciar entre cronología según las fechas y cronología según el contenido no es suficiente si observamos, como lo hacemos, que el conjunto de contenidos fascistas no puede acceder al calificativo de modernos por el sólo hecho de ser contemporáneos. Más aún si existen subculturas antifascistas resistentes a la aculturación y asimilación por el sistema de poder. La significación de la época en los entornos de socialización primaria retorna a contenidos de la generación anterior, al menos en cuanto al conjunto de valores se refiere, haciendo frente a la propaganda y al adoctrinamiento institucional. Del mismo modo el fascismo español no fue identificación. Por lo tanto el giro autoritario es un rasgo de la época pero que no coincide con el proceso de cambio de actitud hacia la tolerancia y la socialización de niños y niñas que se emprendía en Europa tras la Segunda Guerra Mundial, y no

---

<sup>1538</sup> Paul Ricoeur es de la opinión de que “lo que llamamos “nuestro tiempo” se distingue del tiempo de los otros, de los otros tiempos, hasta el punto de que estamos en situación de distinguir nuestra modernidad de las modernidades anteriores”. RICOEUR, P. Op. cit., p. 414.

<sup>1539</sup> Paul Ricoeur se basa en un ensayo consagrado a los empleos contemporáneos del término “moderno” de Vincent Descombes, “Une question de cronologie” cit. En RICOEUR, P. Op. cit., p. 411-412.

<sup>1540</sup> Horkheimer y Adorno aceptan el diagnóstico de Weber: la modernidad, la Ilustración es un proceso progresivo e irreversible de racionalización de todas las esferas de la vida social, proceso que comporta a la vez, la progresiva funcionalización e instrumentalización de la razón, con la consiguiente pérdida de sentido y libertad.

<sup>1541</sup> Descombes cita a Herder “Todos los siglos y todos los pueblos tienen su belleza; nosotros tenemos inevitablemente la nuestra” y también “Hay tantas bellezas como maneras habituales de buscar la felicidad”. RICOEUR, P. Op. cit., p. 413.

solamente en Europa, sino en lo que podemos denominar democracias posbélicas<sup>1542</sup>. El autorismo y la represión fueron los responsables del raquíico desarrollo de la ciudadanía política en esta generación pero, muy a su pesar, no consiguió muchos prosélitos en los hijos e hijas de las familias antifascistas en Bizkaia y Gipuzkoa<sup>1543</sup>.

---

<sup>1542</sup> El profesor De Miguel cita el libro de Benjamín Spock de 1945 *The Common Sense Book of Baby and Child Care* como iniciador de esta tendencia. El autor añade “coincide aproximadamente con el “informe Kinsey” sobre la sexualidad del varón (1948). Marcan pues una época de cambio en la consideración de la infancia y la sexualidad. En este sentido el pensamiento norteamericano fue precursor.

<sup>1543</sup> Hubo en Bizkaia y Gipuzkoa fascista, falangistas, requetés, ultracatólicos, nacionalsindicalistas y familias de la oligarquía minera e industrial afin al régimen pero en el seno de las familias nacionalistas, socialistas, comunista, libertarias, republicanas o simpatizantes del movimiento obrero no hubo un nivel de fascistización considerable.

## PROCESOS DE SOCIALIZACIÓN PRIMARIA Y SECUNDARIA: LA FAMILIA, LA ESCUELA, LA IGLESIA Y LA CALLE.

La socialización viene a ser en el plano social lo que el texto es para el lenguaje y como el lenguaje se organiza en torno a una sintaxis, el plano social se dinamiza en redes intersubjetivas de relación. En vez de palabras contiene acciones que se desarrollan en el entorno social inmediato o distante. El entorno consiste en una red de diferentes relaciones con ciertas personas y con determinadas instituciones sociales. El entorno social inmediato de esta generación está formado, sobre todo, por los parientes, amigos, vecinos y compañeros de trabajo, constituyendo, en términos de Elisabeth Bott una red social bastante trabada. La relación que pueda existir entre la forma, densidad, intensidad y extensión<sup>1544</sup> de la red social del individuo y su forma de pensar lo social y lo político, es un punto de partida para el estudio del pensamiento antifascista en la generación de posguerra. Sin embargo la estructura externa de la sociabilidad<sup>1545</sup> de posguerra no es causa suficiente para explicar la perdurabilidad de un imaginario contestatario sino, como indica el profesor argentino Pablo Pozzi hay que buscar indicios que revelan valoraciones, significados y contenidos<sup>1546</sup>. Y a su vez, hay que estudiar el exoespacio o sistema social en que la estructura de sociabilidad se incluye, con o contra él, pero en dialéctica con él, sobre todo el Estado, la Iglesia, instituciones y medios de comunicación<sup>1547</sup>.

Debemos advertir que el relato de la pobreza, realidad pura y dura de los años cuarenta en España, sin tener otro objeto que la narración del racionamiento, el estraperlo y el hambre, nos desvía del verdadero sentido de las redes de solidaridad surgidas. En el trabajo anteriormente citado de Isabel Alonso Dávila, que he utilizado en varias de mis investigaciones, y que considero muy interesante y sugerente, se mencionan varios tipos de solidaridad en el marco del casco viejo alicantino y que podemos generalizar como el barrio solidario con las casas permanentemente abiertas<sup>1548</sup>.

---

<sup>1544</sup> La extensión de la red social es importante en la medida que mayor número de personas que interactúan con el sujeto más referentes se crean. Claro, al número habría que añadir su heterogeneidad, si bien en un amplio número de individuos siempre hay más probabilidades de encontrar diferencias. A su vez, un referente es una posible fuente de pensamiento, un estímulo a la atención.

<sup>1545</sup> Concepto desarrollado en el trabajo de investigación del curso de doctorado, que podría definirse como el mundo no organizado de la cotidianidad y que es generador de unas culturas políticas que a la vez operan en la transformación del espacio público y las estructuras del poder oficial. ROMERA NIELFA, Juan Kalos. "Estructura de la sociabilidad en la Transición española en Bizkaia. Aproximación desde el marco urbano" para el Departamento de Historia Contemporánea de la Universidad del País Vasco, 1996, p. 2.

<sup>1546</sup> POZZI, Pablo. "¿Qué era el socialismo para mí? Cultura, política y memoria en los testimonios setentistas". Historia, Voces y Memoria. Revista del Programa de Historia Oral, nº 4, Buenos Aires, 2012, p.82.

<sup>1547</sup> Dionisio Cañas menciona que "en Tomelloso, tanto el poder instituido como la Iglesia Católica, y las organizaciones de la Falange, cumplirían un papel fundamental en el campo de auxilio social; aunque no hay que perder de vista que el adoctrinamiento religioso y político era una parte integral de cualquier tipo de ayuda a los desamparados. Y que, por otro lado, una fuerte represión política estaba teniendo lugar en aquellos mismos años". CAÑAS, Dionisio. Op. cit., p. 295.

<sup>1548</sup> ALONSO DAVILA, Isabel, op. cit., p. 182.

Ahora bien las relaciones establecidas para afrontar momentos difíciles y las estrategias de supervivencia sirvieron también, y Alonso Dávila, lo menciona, para ensanchar los espacios considerados como femeninos<sup>1549</sup>. Y no solamente esto, sino que son ejercicios de ciudadanía política en la sombra que responden a un imaginario común derivado de la razón social.

La desideologización sistemática es un crimen de Estado que acompaña al memoricidio, por eso las redes de solidaridad son una construcción del “nosotros” activa, donde las acciones de mutua ayuda están impregnadas de sentido social y también político, en el sentido original del término<sup>1550</sup>. En cierta forma podemos calificar a las redes de solidaridad como el último reducto de la razón social. No deja de ser una forma primaria de organización social para sostener el horizonte moral. Más allá de la supervivencia física<sup>1551</sup> estas redes están llenas de sentido ético y el ejercicio de la libertad, aunque en pequeña escala, pervive, así como los otros dos valores de la triada ilustrada, la igualdad y la fraternidad. Bajo esta lectura de comunidad del dolor, castigada por la muerte, la enfermedad, el hambre y la represión, se esconde un sentido de resistencia. No es el subdesarrollo de sociedades pre-ilustradas la causa de su sufrimiento, ni la situación de penuria posbélica efímera, como la europea tras la Segunda Guerra Mundial, sino el enquistamiento de un estado de guerra. Mas doloroso que el hambre es la fuente que la origina: no ser aceptado en los trabajos por simpatías republicanas, haber sido expoliados de bienes muebles e inmuebles, no poder acceder sus hijos al estudio, negar la validez de los contratos matrimoniales civiles con la desprotección añadida, etc. El no contar con el sueldo del padre de familia por haber sido fusilado, obligado a exiliarse o a huir, por estar represaliado o en la cárcel empeora aún más las condiciones de vida de las clases populares urbanas y rurales de Bizkaia y Gipuzkoa.

Sin embargo la vida relacional dentro de una red social, y en esta generación eran muy visibles, necesita de lo que Bott denomino parientes conectores<sup>1552</sup> y, yo, por extensión al barrio solidario con las casas permanentemente abiertas de esta época, añadido el de vecinos conectores. Veamos primero lo que dice la antropóloga sobre los parientes conectores y que suscribimos en su totalidad,

---

<sup>1549</sup> FRASER, Ronald. Op. cit., y citado en ALONSO DÁVILA, I. Op. cit., p. 186.

<sup>1550</sup> La estructura ideológica es condición necesaria para alcanzar la cohesión organizativa. Las redes de solidaridad entre vecinos no dejan de ser formas de racionalización políticas. No es una emanación natural sino una construcción organizativa y por lo tanto política. En el fondo la solidaridad se institucionaliza de manera semiformal en estas redes de apoyo.

<sup>1551</sup> Hay un nivel de ayuda mutua entre los parientes que se ven los unos a los otros frecuentemente en caso enfermedad, desempleo o cualquier otro problema. Elisabet Bott considera que “debido a esta interacción constante, habían desarrollado de forma manifiesta un conjunto compartido de valores y opiniones, tales valores compartidos, a su vez, facilitaban la continua interacción entre ellos y también podían ejercer una presión social efectiva (...). Siempre cabía la posibilidad de no participar. No obstante, si se quería aprovechar los beneficios de la camaradería, el apoyo emocional o la ayuda en los momentos de crisis, era necesario avenirse a los valores de los parientes”. BOTT, E. Op. cit., p. 175.

<sup>1552</sup> Las familias de clase trabajadora de la posguerra española, mantienen muchos contactos con sus parientes. Los niños de esta generación mantenían relación con sus tíos, abuelos y primos cuando vivían en un espacio próximo. En palabras de Elisabeth Bott “la proximidad física de los parientes con respecto a una familia posibilita la intimidad pero no la hace inevitable. Es muy difícil para una familia especialmente si tiene niños pequeños, mantener relaciones íntimas con parientes geográficamente distantes, ahora bien, si los parientes viven cerca, dicha familia puede mantener un estrecho contacto con ellos, aunque no está obligado a hacerlo”. BOTT, E. Op. cit., p. 170.



para el caso de la generación de posguerra: “En todas las familias consideradas, los padres y los abuelos habían actuado en épocas pasadas cuando nuestros informantes eran niños, como parientes conectores<sup>1553</sup> poniéndolos en contacto con unos parientes e ignorando a otros. En el presente podían observarse vestigios del pasado. Los parientes efectivos de nuestros informantes eran normalmente aquellos a los que habían conocido y visitado de niños. Se daban, además, muchos casos de parientes que en otro momento fueron efectivos y que se habían convertido con el tiempo en no efectivos, por el contrario, eran muy pocos los casos inversos de parientes no efectivos durante la infancia que hubieran alcanzado el rango de efectivos en la madurez, excepto por breves periodos durante la guerra. Así pues podemos afirmar que una familia no está unida a sus parientes de una manera uniforme. Unas relaciones las mantiene directamente aquella; otras se mantienen más indirectamente, a través de parientes conectores<sup>1554</sup> que sirven de mediación. Los parientes conectores son para la red de parentesco lo que un líder es para un grupo organizado<sup>1555</sup>. Controlan y dirigen el flujo de actividades y de relaciones sociales<sup>1556</sup>. No obstante el papel pariente conector no es ni obligatorio ni inevitable. Algunos individuos tienen más talento y afición para ello que otros, y no hay normas fijas sobre como desempeñar este papel ni fuertes sanciones que obliguen a una persona, por ocupar una determinada posición, a desempeñarlo de una forma determinada. Dentro de los límites marcados por los lazos económicos, el domicilio y las obligaciones respecto a los padres<sup>1557</sup>, se permite la libre expresión de las simpatías o antipatías personales, de forma que las familias se ven afectadas no solamente por sus propias preferencias, sino también por las preferencias de sus parientes conectantes<sup>1558</sup>, es decir los parientes y vecinos conectores diseñan el mapa de las relaciones entre los parientes, en el primer caso y con los vecinos, en el segundo, dan dirección a la relación social, marcan su densidad e intensidad o frecuencia. Las preguntas que se os plantean ahora son varias: ¿Es el interés por las normas y los valores de parte de la red de parentesco o red vecinal, en su caso, lo que determina el rumbo de las relaciones sociales más intensas y densas? En este caso esa zona de la red social del individuo coincidiría con un grupo de

---

<sup>1553</sup> Firth los llama “parientes bisagra” (pivota relatives). FIRTH, 1956 y Lewin encuentra el término de “porteros” (gatekeeper). LEWIN, 1948.

<sup>1554</sup> En la mayoría de los testimonios analizados son las madres las que tienden a desempeñar este papel con más frecuencia que los padres.

<sup>1555</sup> En nuestra investigación, las madres tendían a desempeñar este papel con más frecuencia que los padres hasta el punto que muchos parientes de la red familiar del padre eran ignorados por los hijos mientras que se relacionan hasta con ramas colaterales de la red familiar materna.

<sup>1556</sup> La tesis más extendida sostiene que las situaciones de crisis refuerzan las redes de apoyo familiar. Considero que la actividad que despliegan los parientes conectores mantienen la red siempre en un punto óptimo que puede materializarse en ayudas concretas, pero no es la crisis la que dispone la estructura de ayuda sino que ésta es la plataforma previa para encarar las crisis.

<sup>1557</sup> La interacción entre parientes no deja de expresar, siguiendo las apreciaciones de Alain Finkielkraut, el culto a la pertenencia, la adscripción genealógica, la sangre, la locura del arraigo y, en general, la gratitud hacia lo dado. FINKIELKRAUT, Alain. La humanidad perdida. Barcelona, anagrama, 1998, pp. 142-144.

<sup>1558</sup> BOTT, E. Op. cit., pp. 184-185.

referencia<sup>1559</sup>, interno y primario, pero que presupone cierta atracción, ideológica o conductual para el sujeto y que utiliza “para comparar o evaluar su posición con la de los demás, y para justificar o explicar su comportamiento<sup>1560</sup>. Puede que este modelo sea más aceptable para la red vecinal que la red de parentesco<sup>1561</sup>. Otra pregunta es ¿hasta qué punto una red vecinal densa no adopta un comportamiento correspondiente a la red de parentesco igualando el vínculo al lazo de sangre, donde los individuos esperan de los vecinos, incluso más que de los parientes?

En Bizkaia y Gipuzkoa observamos tanto en el ámbito urbano y la periferia industrial como en el medio rural sociedades de familias fuertes, que suelen tener mayor cohesión social y que suelen ser más conservadoras en lo estrictamente social, que en lo político, que aquellas sociedades de familia débil. Tradicionalmente se han considerado sociedades más pasivas suponiendo que su estructura troncal en el caserío o de familia amplia en entornos de barrio obrero se interponía entre el individuo y la sociedad civil, como una defensa protectora dirigida a cubrir una buena parte de las necesidades del individuo. Esto refuerza los mecanismos de solidaridad entre sus miembros y cierto gregarismo grupal, pero no existe una relación unívoca entre conservadurismo social y político, incluso la aceptación del autoritarismo paternal no presupone ningún enlace con las doctrinas autoritarias del fascismo. Lo que sí parece evidente es la importancia de la familia fuerte en la socialización primera del individuo y en el proceso de aprendizaje más temprano, pero no por ello podemos concluir que son más cómodas, conformistas y aburridas que las familias pertenecientes al modelo de “familia débil”. Si parece claro que la transmisión del “ethos”<sup>1562</sup> que manifiesta la familia fuerte es más exitosa que la que ejerce la familia débil aunque la dirección ideológica depende más de la trayectoria de la razón social heredada.

Por otra parte la casuística es amplia. La familia nuclear, formada por los padres y los hijos era habitual en los matrimonios de emigración pues los ascendientes se encontraban en sus lugares de origen. Ello era la causa de los movimientos de padres o a veces, de algún hijo en solitario de la ciudad al pueblo de procedencia, y a la inversa, aunque menos<sup>1563</sup>.

---

<sup>1559</sup> Las personas necesitan referentes y tradiciones, y no solamente a nivel de relaciones sociales por ejemplo sin ir más lejos la relación con la tierra, con el lugar, con el paisaje y hasta con el clima. Además estas instancias suele aparecer muy simbolizadas por lo que toda modificación puede ser causa de conflicto. Para Jon Juaristi actúa como placenta mágica que puede aliviarnos del dolor de la vida a costa de impedirnos crecer. JUARISTI, Jon. *Sacra Némesis*, 1999. El autor citado observa en la cultura política abertzale vasca la exacerbación de las tendencias ruralistas pero la búsqueda de referentes es una capacidad, y yo diría, también una necesidad de la persona, es decir, intentar encontrar relato, narración, relación, antecedente, es decir, referencia. Referir es estar en comunicación, en relación con alguien o algo. En realidad “toda persona por virtud de su propia cualidad, es automáticamente referida a una determinada posición en su medio social”. LAROUSSE, vocablo “sociación”.

<sup>1560</sup> BOTT, E. Op. cit., p. 210. Este concepto de grupo referencial es defendido por Einsenstadt.

<sup>1561</sup> No es tanto problema la causa de la solidaridad vecinal en la periferia urbana obrera como sino la conciencia de pertenencia a esa comunidad. El problema aglutina pero no crea comunidad.

<sup>1562</sup> Sea éste cual sea si se trata de un “ethos” socialista o se trate de un “ethos” nacionalista, el niño se va a ver más inmerso en unas tramas de significado más homogéneas, duraderas y pertinaces.

<sup>1563</sup> Testimonio de Carmen de cuando iba de niña a Quintanilla con el soldado.

Podemos afirmar que la estructura del sistema familiar en sí no es neutral aunque tampoco determina los niveles de asociación voluntaria y solidaridad grupal.

La naturaleza del sistema familiar puede hacer prevalecer a la familia sobre el individuo o marcar la primacía del individuo, y ello contribuye a caracterizar las sociedades que les sustentan. Mientras los sistemas familiares del mundo anglosajón, de Francia, de Alemania, Holanda, Bélgica y los países escandinavos se derivan hacia la autonomía temprana de los jóvenes respecto a la familia, en el sur de Europa<sup>1564</sup>, y en España de forma consciente y elaborada, promovida y exigida por el régimen, el grupo familiar más que el individuo domina el proceso de socialización de los jóvenes. De forma que se percibe la familia como una defensa de sus miembros ante las dificultades impuestas por las realidades sociales y económicas, lo que no era obstáculo para la emigración juvenil temprana, si bien estos jóvenes emigrantes se alejaban en casas de hermanos o familiares que habían emigrado anteriormente. En Bizkaia y Gipuzkoa al hijo se le da cobijo hasta el momento de su definitiva salida del hogar que llega junto a su matrimonio, permaneciendo a veces, algunos años en la casa familiar.

La familia es una institución mucho más compleja de lo que cabría suponer y es guardiana de significados generales pero también particulares<sup>1565</sup>. La estructura<sup>1566</sup> no lo es todo. Las actitudes ante la familia y ante el individuo forman parte del tapiz cultural propio de las sociedades, y por lo tanto son modelos que se aprenden a edades muy jóvenes y que las sociedades en su conjunto – individuos, familias, instituciones- se encargan de perpetuar.

El aprendizaje de estos comportamientos constituye la piedra angular en la socialización de los niños. Son actitudes muy resistentes a los procesos de modernización y son tenaces en el

---

<sup>1564</sup> Podemos dar por diferenciadas estas áreas desde el siglo XVII que es desde cuando contamos con datos empíricos. El grado de romanización o de influencia islámica en el continente pudieron influir en la gestación de la “familia fuerte”. Las explicaciones sociales, económicas y demográficas no explican con claridad la cuestión. Por otra parte al modelo de “familia débil”, no sólo se contraponen el de “familia fuerte” del sur de Europa sino también el modelo asiático corporativista basado en familias –linajes y clanes-. La familia troncal vasca es en origen familia-linaje pero se manifiesta más como “familia fuerte”.

<sup>1565</sup> Los profesores Carlos Salinas y José Ramón Valero recogen la autoidentificación de los viejos comunistas con características muy marcadas. Respecto a la socialización familiar expresan: “La influencia familiar como medio de socialización fue decisiva en la mayoría de los entrevistados, crecidos en una época de menores influencias mediáticas que el mundo actual. Como rasgos definitorios destaca la fortaleza de las raíces familiares, la fidelidad al compromiso familiar cuando se vincula a padecimientos y represiones durante el franquismo, el recuerdo mítico de algún personaje cercano, la alta valoración que los varones conceden a la esposa, se destaca el origen obrero y popular, y se lamenta que la militancia comunista haya recortado su vida familiar o que los jóvenes actuales sean menos combativos, el esfuerzo, la honradez, la solidaridad, la tolerancia y el amor a la cultura constituyen sus valores más apreciados y la influencia religiosa ha sido escasa en su ámbito familiar. SALINAS, C. , VALERO, J. R. “Los viejos comunistas: rasgos de una autoidentificación”. V Jornadas “Historia y Fuentes Orales, SFO, Ávila, 1996.

<sup>1566</sup> La familia para el régimen fascista español era un aparato ideológico del Estado, término formulado por Louis Althusser a partir de su relectura de Marx. Dentro del sistema familiar propugnado por Falange y la dictadura destacaba la concepción de la madre nacionalsindicalista. El profesor De Miguel menciona el librito titulado “Infancia de hoy, juventud de mañana: Guía de la madre nacionalsindicalista” de Mercedes Suárez-Valdés, editado en Madrid en 1940 en cuya página VI se podía leer: “De un lado el cariño hacia los niños, y de otro el cariño hacia la Falange de Jose Antonio y el entusiasmo por su política nacionalsindicalista, me hicieron escribir esta pequeña obra y reunir en ella los acontecimientos más esenciales para criar un niño robusto y sano para hacer de él un buen cristiano y un buen falangista, educándole en la doctrina de Cristo y de la Falange”. DE MIGUEL, J. M. Op. cit., p. 65.

mantenimiento del perfil histórico de la familia. Ahora bien como venimos diciendo la estructura no lo es todo. Milan Kundera nos lleva al terreno de la relación interpersonal que es favorecida por la estructura familiar donde surge, pero no deriva obligatoriamente de ella: “Cuando dos seres viven en la misma vivienda, se ven todos los días y, además, se quieren, sus conversaciones cotidianas van reajustando las dos memorias: por consentimiento tácito e inconsciente, dejan en el olvido amplias zonas de sus vidas y hablan y vuelven a hablar de unos cuantos acontecimientos con los que van tejiendo el mismo relato que, como una brisa entre las ramas, murmura por encima de sus cabezas y les recuerda continuamente que han vivido juntos”. En otro párrafo el escritor citado escribe: “Después de la muerte de su mujer, José comprobó que sin conversaciones cotidianas, el murmullo de su vida pasada iba debilitándose. Por lo tanto la estructura del sistema familiar son la base de las relaciones del parentesco<sup>1567</sup> y de importantes procesos de socialización que transmiten, fijan y consolidan la memoria. Cuando procesos de socialización similares se ubican en contextos culturales parecidos elaboran una memoria social común a los miembros de la comunidad. Nuestra aclaración es oportuna para analizar los procesos de socialización como constructores de memoria social, y no a la inversa, si bien la memoria social compartida va a reforzar el desarrollo del proceso de socialización.

Es obvio que el proceso de socialización familiar de los niños de la posguerra estuviera obstruido por el miedo. El miedo oculta lo que protege por lo que no es una carencia de gesto, un vacío, sino una comunicación no explícita<sup>1568</sup>. Javier Sánchez Erauskin<sup>1569</sup> explica que el silencio familiar es sólo aparente, “es un silencio hecho de guiños de complicidad y constituye un auténtico contrapunto contestatario”. El miedo<sup>1570</sup> no es una opción pero tampoco una derrota total. Las formas de oposición que el silencio activo puede adoptar distancian a éste de la interpretación clásica que ve en el silencio una forma de colaboración, de “mirar a otra parte” o de cierta pasividad ante lo que ocurre. La interpretación del miedo como mecanismo que protege lo que oculta mediante el silencio, que no la indiferencia, ni la claudicación, nos permite hablar de una forma de resistencia

---

<sup>1567</sup> Las relaciones de parentesco entre familias de clase obrera estables geográficas y socialmente, dice la antropóloga social E. Bott muestran que hay una segregación sexual acusada, a la vez dentro y fuera de la familia nuclear. “El marido tiene sus propias relaciones fuera de la familia, y la esposa las suyas. Por lo común, cuando los autores describen las redes muy unidas con el suficiente detalle como para saber quien pertenece a ellas, se descubre que los parientes desempeñan un papel importante, aunque también pueden estar incluidos los amigos”. BOTT, E. Op. cit., p. 299.

<sup>1568</sup> Miren Barandían intenta también dar un significado al silencio de parte de los antifascistas: “(...) el silencio se convirtió en muchos casos en una forma de transmisión pasiva del ideal, pues las nuevas generaciones, comprendiendo que algo sucedía, que sus padres se negaban a hablar de un pasado todavía reciente, buscaron en el exterior los referentes necesarios para su lucha”. BARANDIARAN CONTRERAS, M. Op. cit., p. 230. Esta búsqueda en el exterior es característica de la generación del plenofranquismo más que de la generación de la posguerra.

<sup>1569</sup> SANCHEZ ERRAUSKIN, J. Op. cit., p. 232.

<sup>1570</sup> José Manuel Sabín apunta que “el exterminio del adversario... (fue para el franquismo) algo primario y demostrativo de la fortaleza del régimen al pretender ser ejemplificante”. La violencia fue el verdadero baluarte del régimen de principio a fin por lo que la idea de que el franquismo solamente fue un régimen autoritario personalista no se sostiene. De hecho como afirma Ashford Hodges, “muchos aspectos de las políticas de Hitler reflejan la actitud de Franco hacia los Republicanos” en ALVAREZ FERNANDEZ, J. I. Op. cit., p. 13.

sutil a la formación ideológica escolar, los mensajes de la calle y los escritos y proclamas de prensa y radio. Sánchez Erauskin, nacido en 1935 y miembro de esta generación de posguerra, no duda al afirmar que el silencio familiar habla mediante gestos, miradas o susurros extremadamente elocuentes, y escribe: “Los niños entendían perfectamente este mensaje familiar”, es decir, no hay falta de transmisión si bien los núcleos ideológicos del republicanismo, del socialismo y del nacionalismo quedaron muy erosionados. En los testimonios recogidos y en la tarea de investigación mediante la observación participante, constatamos la falta de mención de nombres propios de la etapa republicana y un exiguo desarrollo de las elaboraciones teóricas de la razón social. Sin embargo no se empleó el olvido consciente como mecanismo de defensa, al contrario, se recurre a la conservación de la memoria que permite una “existencia diferente, oculta y sigilosa bajo el triunfalismo del discurso oficial. A esta memoria silenciada la hemos denominado, memoria resistente y es la misma que nutre de significado a los gestos y comportamientos de los padres ante sus hijos. La memoria resistente es la voz del silencio de los que perdieron la guerra y la que dota de significación a los procesos de socialización familiar de los niños de esta generación, es decir, les da identidad, ya que no hay identidad sin memoria<sup>1571</sup>. Hay que decir que el fascismo español se engarzó a prácticas arcaicas de caciquismo rural y oligarquía industrial, por lo que parte de la intransigencia y autoritarismo del espacio público más cercano a los niños eran crónicas en la sociedad del momento. La república había supuesto un intento de renovación laica y democrática pero el poder del púlpito, del patrón, de la autoridad local y de los notables de las instituciones, ligas y asociaciones continuó. El fascismo dotó a este autoritarismo crónico de unos niveles de poder decisivo sobre la vida de las personas, absoluto y sobre todo arbitrario. La acusación por “rojo” va a ser la vía más rápida de ajuste de cuentas, de venganzas personales y de eliminación de las personas. Reflexionando sobre el tema se nos plantean preguntas, cuya tentativa de contestación no está documentada, por ejemplo ¿Hasta qué punto la arbitrariedad vista, sentida y sufrida hace mella en la visión social de los niños? ¿Puede ser la falta de sentido un elemento perturbador en la vida del niño? ¿Pudo las acciones del régimen hacer de las ideologías y de los partidos políticos realidades hostiles tal y como el totalitarismo las presentaba?<sup>1572</sup>

---

<sup>1571</sup> ALVAREZ FERNANDEZ, José Igancio. Op. cit., p. 9.

<sup>1572</sup> La respuesta generacional manifestada en la Transición nos muestra un perfil a favor del sufragio universal y de la democracia, pero con cierta desconfianza hacia los partidos políticos. Las causas expiativas pueden ser varias: la falta de ejercicio democrático impuesto por el régimen, la edad madura que ya por entonces tenían, el discurso permanente de la dictadura antiparlamentaria y contraria a las libertades cívicas y políticas. Lo que sí parece claro es que el colapso de la práctica política, prolongado durante cuatro décadas esclerotizó la razón social sobre todo en lo que a dinámica política se refería. Los partidos y comunidad lograron adhesiones desde la identidad grupal más que desde el discurso político, por otra parte, característica de aquellos.

A esta generación de niños al duelo constante entre tradición y modernidad<sup>1573</sup> se le unió el antagonismo entre la socialización familiar<sup>1574</sup> y la socialización que la escuela y la catequesis promovían en sus contenidos y prácticas. Al mismo tiempo que el perfil de edad podía enfrentarles a la generación de sus padres, una unidad intergeneracional hacía resistencia a la asimilación que pretendía el régimen. El cambio de tiempo se mostró menos radical que el cambio de régimen, incluso eran inversamente proporcionales pues mientras la Europa de posguerra avanzaba hacia parámetros nuevos de modernidad la España de Franco retrocedía a modelos pretéritos.

En la interpretación de los testimonios de miembros de esta generación observamos que las creencias y la moral están muy unidas a la socialización no reglada, sobre todo la familiar, si bien en la adquisición de costumbres y aprendizajes de contenido no moral<sup>1575</sup>, de carácter instructivo toman parte instituciones como la escuela, la Iglesia, el taller, etc. Analizar la procedencia de las ideas políticas es una tarea muy compleja. El pensamiento político está vinculado a la interpretación de la realidad que una conciencia personal realiza. Los elementos que se articulan pueden ser de diversa procedencia pero la conciencia se ha gestado en la red social del individuo<sup>1576</sup> porque es en la plaza pública donde se genera experiencia intrasubjetiva e intersubjetiva y que individualmente interpretaremos a partir de la red mental que tenemos configurada en ese momento. Por lo tanto podemos suponer cierta primacía de la memoria heredada y la memoria experiencial semantizada, articulada y comprensiva<sup>1577</sup>, en la elaboración de una idea política, siempre en el marco de la interactuación con el mundo que nos proporciona la información, el hecho, el dato. La opinión es el valor añadido a una realidad mostrada, y como vimos en el capítulo tercero, es la base de todo el desarrollo de la razón social, el alba de la modernidad política. En el momento que los miembros de una generación deliberan sobre lo social, lo económico, lo político, lo humano y lo divino, con afán crítico transformador se está configurando, a pesar de la prohibición, la política. Este renacer de la cultura deliberativa se produce en los miembros, sobre todo masculinos y de clase obrera industrial, socializada en cuadrillas, o grupos afines unidos por el chiquiteo a partir de cierta edad juvenil.

---

<sup>1573</sup> El poder de la contemporaneidad es inmenso. Pedro Ugarte lo expresa muy bien cuando escribe: “No nos queda más remedio que vivir (el tiempo) que nos toca, experimentar la crueldad de que nuestra memoria termine anclada en un punto de la historia que se va dejando poco a poco”. UGARTE; Pedro.

<sup>1574</sup> No solamente la socialización familiar sino toda socialización que procede de un aprendizaje no reglado, cuyos sistemas de transmisión se originan en los grupos afines por edad, por profesión de los padres, por situación social, por localización y cuyos contenidos en términos generales, “afectan o corresponden a ámbitos socialmente inmediatos, muy profundos y en general íntimos. LARREA SAGARMINAGA, María Angeles, MIEZA y MIEG, Rafael M<sup>a</sup>. “Culturas vascas y educación”. País Vasco. El Mundo, nº 16.

<sup>1575</sup> La escuela nacional de posguerra, impregnó de un carácter moralizante católico y patriótico a toda la instrucción académica lo que no impidió que los valores recibidos en la intimidad de los grupos afines prevaleciera.

<sup>1576</sup> Ricoeur, comentado a Mannheim, expone que “decir que algo es ideológico no es nunca un mero juicio teórico, pues implica cierta práctica. Cada ideología es estrecha, cada una representa cierta forma de experiencia”. RICOEUR, Paul. Ideología y utopía. Barcelona, Gedias, 1997.

<sup>1577</sup> El mismísimo lehendakari Agirre había dicho: “ningún régimen de dictadura moderna penetró menos en el espíritu popular” refiriéndose a la dictadura de Franco. “Mensaje del Presidente Aguirre en el XIV aniversario del Gobierno Vasco”, octubre, 1950. Recogido en “Obras Completas”, tomo II, p. 819 en GONZALEZ PORTILLA, M. y GARMENDIA, J. M. Op. cit., p. 261.

La socialización<sup>1578</sup> ofrece a la persona algo no construido a primera instancia por él, no escogido y no necesariamente deseado, pero en opinión de Améry “no es, ipso facto, opresivo o alienante. Todo lo que condiciona su ser no pertenece al orden del condicionamiento: hay unos límites del poder de cada cual sobre su vida, que poseen la paradójica virtud de hacer que la libertad sea posible”<sup>1579</sup>. Desde esta forma de mirar la socialización guarda una clara relación con la ideología<sup>1580</sup> y Manheim explica que la realidad no está constituida solamente por objetos sino que comprende a los seres humanos y su pensamiento. La realidad inevitablemente incluye toda clase de apreciaciones y juicio de valor. Nadie conoce la realidad fuera de la multiplicidad de maneras en que está conceptualizada, puesto que la realidad siempre está metida en un marco de pensamiento que es él mismo una ideología<sup>1581</sup>. Si tomamos en consideración esta observación de Manheim y la aplicamos al análisis de los marcos de socialización<sup>1582</sup> de los niños de la posguerra mostraban juicios de valor sobre la realidad, muchas veces, antagónicos, lo que la aceptación de fragmentos de uno u otro marco daba lugar a elaboraciones personales donde la contradicción desaparece por la articulación del pensamiento personal que admite síntesis como personas existen. La oposición política a la dictadura podía ir acompañada, y de hecho, solía ocurrir, con ideas que tienen los hombres sobre el rol que deben cumplir las mujeres, respecto al noviazgo, el matrimonio o la muerte, muy conservadoras<sup>1583</sup>.

Lo que nos interesa en esta relación entre proceso de socialización y categorización social es que el propio individuo es un agente activo. Elisabeth Bott diferencia entre los grupos de referencia directa en los que el referente es un grupo real y los grupos de referencia elaborados<sup>1584</sup> aquellos en los que el referente es más bien una abstracción o una categoría social, en este caso el grado de elaboración y de proyección de normas es relativamente alto. Si consideramos la ideología como un conjunto de ideas políticas explícitas, el pensamiento político de las clases populares antifascistas dependería

---

<sup>1578</sup> La socialización mediante las estructuras de la sociabilidad, lo intersubjetivo y cotidiano, intervienen en la formación racional del pensamiento político individual, de forma consciente, o inconsciente, a veces.

<sup>1579</sup> En FINKIELKRAUT, Alain. Op. cit.

<sup>1580</sup> La socialización no determina la ideología, están relacionadas de forma estrecha o más suelta, según los casos.

<sup>1581</sup> RICOEUR, P. (199?). Op. cit.

<sup>1582</sup> Desde este punto de vista de Mannheim el concepto de ideología se aproxima al de “ethos”, cobrando la socialización primaria una importancia grande en la formación del pensamiento político no militante.

<sup>1583</sup> E. Bott en referencia a la adopción de clase como categoría social distingue tres etapas que nos parecen válidas para cualquier construcción de idea o categoría social: “Primero, el sujeto internaliza las normas de sus grupos de pertenencia primarios –lugar de trabajo, amigos, vecinos, familia-, junto con otras nociones recogidas de libros y de diferentes medios de comunicación; segunda, lleva a cabo un proceso de generalización reduciendo estas normas, relativamente inconexas y a menudo contradictorias, a un común denominador; tercera, vuelve a proyectar sobre la sociedad global estas generalizaciones”. BOTT, E. Op. cit., p.211.

<sup>1584</sup> BOTT, E. Op. cit., p. 212. En el estudio de Elisabeth Bott se consideran a las clases sociales como grupos de referencia elaborados. “Los individuos las utilizan para organizar su mundo social, y para comparar y valorar su propia conducta y la de los demás. Aunque puede que estas abstracciones no tengan realidad objetiva son reales psicológicamente, en el sentido de que influyen en la conducta del individuo.

más de los grupos de referencia elaborados<sup>1585</sup>, sobre todo lo referente a la categoría de clase obrera y sus derivados. Si tomamos el “ethos” como constituyente principal del pensamiento político de los antifascistas de esta generación la importancia hay que atribuírsela a los grupos de referencia directa que pueden ser incluso grupos de no pertenencia, cuyas normas hayan sido internalizadas por el individuo. Miren Barandiaran valora el papel transmisor que desempeñaron las familias, en concreto menciona, por ser su tema de investigación, a muchas familias de Amorebieta-Etxano<sup>1586</sup>: “Los padres enseñaron a sus hijos a valorar su pasado, la cultura vasca y el euskera, que pudo sobrevivir en las nuevas generaciones, gracias a los mecanismos de transmisión familiar. A pesar de que el temor a la represión hiciera que en la mayoría de los hogares jamás se incitara a los hijos a la acción directa, la familia contribuyó con un ritual de gestos a suscitar en sus miembros actitudes de resistencia. A ello contribuirían, por ejemplo, las escuchas clandestinas de Radio Euzkadi a partir de 1946, las retransmisiones del padre Olaso desde la BBC, Radio París, Radio España Independiente... emisoras que cada noche reunían a las familias en torno al receptor de radio, en busca de un rayo de esperanza<sup>1587</sup>.”

Otro espacio de socialización de niños y jóvenes era la escuela. Es un espacio de socialización de carácter institucional pero en ella se dio un flujo importante de relaciones entre iguales, y de padres y niños entre sí. Como institución se basaba en la orden del 19 de agosto de 1936 que establecía que “La escuela de instrucción primaria, como pieza fundamental del Estado, debe contribuir no sólo a la formación del niño en el aspecto de cultura general, sino a la españolización de la juventud del porvenir que, desgraciadamente en los últimos años han sido frecuentemente orientados en sentido inverso a las conveniencias nacionales<sup>1588</sup>.”

En Bizkaia los maestros y las maestras de La República sufrieron una persecución especial<sup>1589</sup>. Fueron suspendidos de sueldo y empleo, y sustituidos “por un cuerpo de maestros y maestras dócil respecto a los dictados de la autoridad, cuyo objetivo era crear una escuela que sirviera de agencia

---

<sup>1585</sup> Los grupos de referencia elaborados, según Elisabeth Bott, son más bien una abstracción que los individuos utilizan para organizar su mundo social, y para comparar y valorar su propia conducta y la de los demás. La clase obrera es un grupo de referencia elaborado. Diferente es la comunidad ideológica que se sirve de los grupos de referencia elaborados pero tiene una existencia real cerrada o semiabierta, según sus componentes sean militantes o simpatizantes, respectivamente.

<sup>1586</sup> Aún aceptando que la represión, y el consiguiente miedo, confinaron al nacionalismo a la esfera privada, en la que la familia adquiere un especial protagonismo.

<sup>1587</sup> BARANDIARAN CONTRERAS, M. Op. cit., p. 230. Radio Euzkadi nació en 1946, de la mano del nacionalista Joseba Rezola, emitiendo desde Iparralde. Allí permaneció, con la complicidad del gobierno francés, hasta 1954, año en el que éste le restó su apoyo ante el cambio de la coyuntura internacional –que comenzaba a reconocer oficialmente al régimen de Franco. En 1965 se restablecían las emisiones, esta vez desde Venezuela. Esta segunda etapa duraría hasta 1977, año en el que se decidió su clausura (...).

<sup>1588</sup> BODDNE, 21 de agosto de 1936, cit. en BARANDIARAN CONTRERAS, M. Op. cit., p. 223.

<sup>1589</sup> Testimonio de Delfina sobre sus padres maestros, op. cit., p. 61: “Hicieron oposiciones y estuvieron por las escuelas de barriada, por Carranza,... de interinos, hasta que luego, ya por fin, me parece que fue mi padre el primero que se quedó fijo en Basauri, y luego mi ama, los dos. Estuvieron primero en Ariz, y luego en Etxerre hasta que a mi padre le castigaron después de la guerra por ser nacionalista y le desterraron a Zaramillo. El estuvo en Zaramillo y mi ama en Basauri. Por eso vinieron a vivir a Bilbao, porque desde esta casa cogía mi madre el tranvía de Arratia, ahí enfrente, y mi padre cogía el tren de Santander (...).”



de control social y aparato de socialización política al servicio del poder y de los grupos dominantes”<sup>1590</sup>, es decir el adoctrinamiento escolar nacionalcatólico. Llegados a este punto surge la polémica entre si el carácter ultracatólico nacional del régimen era más conservador que fascista. El ideario falangista podía compartir fácilmente la máxima nazi “no eres nada, tu pueblo lo es todo”, es decir una educación revolucionaria para ser un idealista falangista joseantoniano. Sin embargo, el nacionalcatolicismo también destruyó la ciudadanía, la individualidad, al añadir a su ideario católico, apostólico y romano, la idea de cruzada contra el infiel, identificado con el comunismo y por extensión con todos los opositores a la dictadura.

De esta forma se identifica con el ideal totalitario, aquél que dispone “en nombre de la causa supuestamente superior, a sacrificarlo todo: su vida, su individualidad, su sensibilidad cívica, su humanidad y su moral”<sup>1591</sup>. La destrucción del individuo soberano y la proclama de su nulidad política ya que el jefe de Estado sólo se consideraba responsable “ante Dios y la Historia” tuvo más éxito que el objetivo de crear idealistas falangistas<sup>1592</sup>. Antonio Viñao explica esta pugna entre la Iglesia y la Falange, repartiéndose la Educación Nacional para la primera y “buena parte de la educación no formal, la relacionada con la adolescencia y juventud” para la segunda “a través del Frente de Juventudes y de su Sección Femenina”<sup>1593</sup>. La falange aspiraba al estado corporativo por lo que a las dos instituciones mencionadas habría que añadir el Auxilio Social, el Auxilio de Invierno, las Mujeres de Frentes y Hospitales y la Obra de Asistencia al Frente. Sin embargo el carácter de adoctrinamiento estaba presente en ambos. El Ministerio de Educación Nacional organizó la Enseñanza Patriótica, una de cuyas asignaturas, la educación física, recomendaba que los niños no practicasen deportes exóticos, sino juegos españoles como la pelota, los bolos o la comba. Está claro que la idea grupal en torno a la Patria quería construir una identidad excepcional<sup>1594</sup> concebida por el partido totalitario<sup>1595</sup>. El fascismo mitificó ciertos hechos

---

<sup>1590</sup> BARANDIARAN, M. Op. cit., pp, 222-223.

<sup>1591</sup> MARQUARD, ODO. Op. cit., p. 29. Odo Marquard califica a este objetivo educativo de negación del civismo burgués, de la ciudadanía. “Por eso el remedio no era y no es una neuva (y socialista negación de la ciudadanía, sino al contrario: el coraje de la ciudadanía. Al decir esto empleo un concepto muy amplio de lo cívico: por ejemplo, al mundo burgués pertenece también, junto a la emancipación del “tercer estado”, la disolución del “cuarto estado” y por tanto frente a esa exclusión del proletariado de la ciudadanía que pronosticaba la teoría de la pauperización, forma parte del mundo burgués esa “incorporación del proletariado a la ciudadanía burguesa”. MARQUARD, O. Op. cit., pp, 30-31

<sup>1592</sup> En el fondo, como bien expresa Rachel Sharp “una teoría adecuada de los significados culturales (...) implica un análisis entre la cultura y lo que no es cultura, es decir los elementos sociales de la vida escolar, familiar y vecinal interactúan de modo que el valor de los contenidos apologéticos objeto de la enseñanza podrían activarse o desactivarse conforme al marco de las relaciones sociales citadas. SHARP, R., p. 14.

<sup>1593</sup> VIÑAO, Angel. Op. cit., p.

<sup>1594</sup> La identidad excepcional no deja de ser fruto de la reacción romántica que enseñaba, que una religión de la humanidad “an sich” más allá de todo carácter específico cultural o étnico, conducía a un cosmopolitismo exangüe (muerto, sin vida, aniquilado, sin fuerza) y que las culturas concretas basadas en la tierra, folklóricas, con sus idiosincrasias, debían ser veneradas y preservadas no sencillamente como los idiomas convenientes de una verdad universal, sino como fenómenos supremamente valiosos en sí mismos. En realidad el romanticismo volvió a la comunidad una realidad antiilustrada cuando, en realidad, era simplemente pre-ilustrada.

históricos configurándolos de una manera nueva y con las explicaciones y definiciones que sacó de ello, quiso poner los pilares de la identidad española, repitiéndolos sin cesar. Hasta qué punto un argumento que se repite sin cesar acríticamente se vuelve verdad rebelada no puede menos que inquietarnos. Ahora bien como expresa Geertz, las interpretaciones, él se refiere a la de los científicos sociales y nosotros las aplicamos a los escolares socializados en un sistema coherente de explicación de la historia nacional que realizaba el maestro fascista y el sistema educativo oficial, no pueden estribar en la tenacidad con que las interpretaciones se articulan firmemente o en la seguridad con que se las expone, y de hecho no ocurrió así. En esto hay que atender a las fórmulas que los escolares usan para definir lo que les sucede, hay que reparar en la conducta, en el fluir de la acción social, donde según el antropólogo norteamericano “las formas culturales encuentran articulación”<sup>1596</sup>. De esta forma, los enunciados que el régimen se esforzaba en transmitir<sup>1597</sup> no dejaban de ser un intento baldío, en manos de los maestros, a los que los alumnos categorizaban como parte del exogrupo.

Sirva de ejemplo este fragmento sobre la bandera: “La bandera es la enseña gloriosa de la Patria; es reliquia santa que el militar adora, en la que cifra su orgullo, por la que pelea con ardor y llega al heroísmo, y por la que da hasta su última gota de sangre. Cada corbata que cuelga de su asta es un timbre de gloria ganado en los campos de batalla; y con tantos como nuestros soldados consiguieron se esmaltó la historia patria<sup>1598</sup> y se ha tejido la brillante corona de nuestra querida España”<sup>1599</sup>. En la enciclopedia escolar de Tercer Grado, en Historia de España se leían textos como el siguiente: “(...) Don Francisco Franco Bahamonde que con admirable acierto está rescatando la nación de las garras del comunismo, y con no menos sabiduría dirige la vida de la Patria liberada”. “En el espíritu y en el programa de los que se alzaron contra las aberraciones del comunismo importante de Rusia, ocupa (...)”<sup>1600</sup>. Ahora bien, si este intento de adoctrinamiento intenso no logró su objetivo de fascistizar a la población escolar, otras medidas, de tipo estructural: “se prohibió la coeducación, se reintrodujo la religión católica como materia obligatoria en todos los niveles educativos; se restableció el derecho de inspección de la Iglesia católica sobre todo tipo de enseñanza; se

---

<sup>1595</sup> Tonnies distingue entre comunidad y sociedad. Mientras que el partido especializado se refiere a la segunda el partido totalitario se ve a sí mismo como partido cerrado, homogéneo y sagrado, por la naturaleza sagrada que toman en él los lazos de solidaridad. El partido totalitario no distingue entre la vida, pública y la vida privada no hay más que una vida dedicada al partido. El partido totalitario brinda a sus componentes, sobre todo un marco general de ideas, un sistema total de explicación del mundo.

<sup>1596</sup> GEERTZ, C. Op. cit.

<sup>1597</sup> Antonio Viñao se refiere a ello como totalitarismo nacionalista y patriótico, que aunaba lo religioso y lo militar culminando con el culto carismático al “caudillo” VIÑAO, A. Op. cit., p. 60.

<sup>1598</sup> Gregorio Peces Barba comenta al respecto: “La historia nos ha mostrado en esa materia otros horrores derivados de los fascismos y del nazismo, en forma de patriotismo de pureza de raza, de integrismo religioso o de raíz militarista. Muchos crímenes y muchas agresiones se han cometido en su nombre”. El País, 11 de noviembre de 2011, p. 35. Peces Barba. “Reflexiones sobre España”.

<sup>1599</sup> Lecciones del padre, pp. 12-13.

<sup>1600</sup> Enciclopedia escolar. Tercer grado. Op. cit.

declararon obligatorias, en la escuela primaria, toda una serie de prácticas de devoción y culto; se convirtió a los maestros y maestras en colaboradores de la labor parroquial, y se suprimieron los consejos escolares, la inamovilidad de los inspectores de enseñanza primaria, y 38 de los institutos de bachillerato creados durante la República<sup>1601</sup>, surgieron efecto. Con todo ello se pretendía, desde la desconfianza y el recelo, convertir el sistema educativo formal en un instrumento de adoctrinamiento y legitimación ideológica del nuevo régimen y para ello procedió a la depuración<sup>1602</sup> del magisterio al mismo tiempo que instauraba la pedagogía del terror y del miedo entre los docentes “en especial entre los maestros, a través de la nueva Inspección de Enseñanza Primaria. Junto a ello fue necesario el adoctrinamiento del magisterio, su formación en los valores de la “España eterna”<sup>1603</sup>, lo que suponía un retroceso de siglos en la elaboración de la razón social. De partida, con ello el fascismo ofrecía un paradigma educativo que obviaba el contexto social de los sistemas intelectuales y esquivaba el nivel científico que la ciencia de la educación había alcanzado a partir de Pestalozzi y Rousseau, y que el institucionalismo y la Escuela Moderna habían profundizado hasta el momento de la Guerra Civil<sup>1604</sup>. Pero sobre todo convirtió la educación formal en una obsesión antirrepublicana, en una operación de castigo sobre todo lo que no fuera pensamiento único, el que representaba la dictadura. Gregorio Cámara Villar catedrático de la Universidad de Granada escribe en el prólogo al libro de Andrés Sopena Monsalve, *El Florido pensil*, haciendo referencia a aquella “(des) educación”: “Y, como suele decirse, de “aquellos polvos, estos lodos” (...) Tenemos la íntima convicción de que aquel fascismo trasnochado y ridículo que se nos imponía en nuestra infancia con recitados, lecturas y una buena dosis de palmetazos mientras nos suplementaban la escasa dieta con leche en polvo y queso de los

---

<sup>1601</sup> VIÑAO, Antonio. Op. cit., p. 60.

<sup>1602</sup> La depuración fue arbitraria y de carácter general porque como explica Antonio Viñao “la persecución y represión de que fue objeto el magisterio no se corresponde con el alcance e intensidad real de su identificación con dicho régimen, medida a través de su afiliación o simpatía con los partidos o sindicatos del bando republicano. Sólo se entiende por su finalidad preventiva y atemorizadora en relación con los tibios e indiferentes. VIÑAO, A. Op. cit., p. 64.

<sup>1603</sup> Un adoctrinamiento mediante cursillos formativos cuyo contenido sería marcado por el “curso de orientaciones nacionales de la enseñanza primaria” celebrado en Pamplona durante el mes de junio de 1938. Un curso en el que el jefe del Servicio Nacional de Primera Enseñanza, Romualdo de Toledo, renegaba de Rousseau, del individualismo liberal, del krausismo, del institucionalismo, del laicismo y del sensorialismo de Decroly; en el que proponía volver a la pedagogía imperial de un Vives y un Huarte, de San Juan, expurgados y mixtificados, y a la figura del fundador de las Escuelas Pías y futuro patrón del magisterio primario, San José de Calasanz, y en el que presentaba como modelo pedagógico, frente al dispendio de los viajes al extranjero, al Padre Manjon y sus escuelas del Ave María. VIÑAO, A. Op. cit., p.64.

<sup>1604</sup> Antonio Viñao señala al respecto. “Si en cuanto a la pedagogía, es decir, al estudio científico de la educación la España de los años treinta ha sido calificada como la edad de oro de este ámbito académico y científico, no es ocioso advertir que, al igual que sucedió en otros ámbitos, basta mirar las listas de exiliados exteriores e interiores y depurados –también con alguno excepción– para conocer los nombres de los pedagogos y psicopedagogos más relevantes de dicha época, así como de los profesores y maestros más renovadores y atentos a las reformas e innovaciones que se estaban produciendo. De entre los primeros destacan en una lista no exhaustiva, los nombres de Joaquín Xirau, Juan Roura Parella, Santiago Hernández Ruíz, Domingo Tirado Benedí, Domingo Barnés, Juan Comas Camps, Margarita Comas Camps, Regina Lago García, José Peinado Altable, Antonio Ballesteros, Emilia Elías Hernández, Luis de Zulueta, Lorenzo Luzuriaga, María Luisa Navarro, Herminio Almendros, Luis Álvarez Santullano, Mercedes Rodrigo y Emilio Mira, que desde la universidad, las escuelas normales, la administración educativa, la actividad privada o, incluso, los organismos educativos internacionales siguieron dedicándose al estudio y la enseñanza de la pedagogía. VIÑAO, A. Op. cit., p. 58.

americanos, tiene mucho que ver con las mentalidades y actitudes que hoy componen el mosaico macro y microfísico de los diversos poderes y formas de vida hispanos (...)»<sup>1605</sup>.

En este orden de cosas lo “vasco” fue perseguido y sometido a un estricto control dentro de un régimen extremadamente centralista, “intérprete de una monolítica visión de españolidad en términos de unidad inquebrantable”<sup>1606</sup>. La lengua vasca fue proscrita en las instancias oficiales, la enseñanza y los medios de comunicación. En el caso de Bizkaia y Gipuzkoa la mentalidad ruralista del nuevo régimen no identificó la tradición con la lengua<sup>1607</sup>, sino que vinculó la lengua vernácula con el nacionalismo, y por tanto debía ser represaliada, incluso en los núcleos donde el conocimiento del castellano era casi nulo. Se trataba de algo más que la imposición de una política lingüística única, era un castigo ejemplar y mas aún supuso un freno al aprendizaje sobre todo en los vascoparlantes que tenían el euskera como lengua materna. Pero lo más severo fue la pérdida de la confianza, y como ya expresamos en otro lugar de la tesis doctoral, la confianza es la sustancia que sirve para cohesionar las sociedades y facilitar la convivencia. El tema es muy complejo. Antonio Muñoz Martín dice algo muy significativo sobre Koestler<sup>1608</sup> que nos puede ayudar a reflexionar sobre el desplome de mundos en la infancia “Koestler nació en ese “mundo de ayer” que invocó con tan poderosa melancolía Stefan Zweig: en 1905, en Budapest, en un barrio acomodado, en una familia judía y burguesa. Ya no sabemos imaginar la sensación de permanencia y confortabilidad más bien sofocante que tendría un niño criado en esas circunstancias, tampoco el derrumbe a que asistiría antes de haber salido de la infancia, cuando la guerra arrojó a la familia a la ruina, cuando de un día para otro la derrota militar, la inflación, el desastre económico universal, le hicieron pasar de privilegiado a paria, condenándola a una errancia de la que probablemente no se curó nunca, porque nunca pudo estar seguro de la estabilidad de nada”. El derrumbe al que asisten los niños de la posguerra es una pérdida del mundo anterior y desde entonces nada es igual. Un

---

<sup>1605</sup> SOPEÑA MONSALVE, A. Op. cit., p. 15

<sup>1606</sup> BARANDIARAN CONTRERAS, M. Op. cit. p. 223.

<sup>1607</sup> Para Caballero Bonald la derecha española está “anquilosada en una tradición deplorable. Las lacras históricas de nuestro conservadurismo están ahí, no se han acabado nunca de extirpar; una situación muy peculiar, muy española, que viene de los Reyes Católicos y llega hasta el general Franco”. CRUZ, Juan “José Manuel Caballero Bonald: Ante lo que pasa estoy perplejo, entre atónito y desconcertado”, entrevista en *El País*, 19-11-2011, p.20. La vinculación entre lengua y patria es antigua. Emilio Castelar escribió: “(...) todas las lenguas son humanas, pero no son aquella lengua de la cual nos valemos para decir ¡madre mía! Y con la cual en los labios queremos presentarnos al juicio de Dios; que todos los recuerdos más santos y todas las esperanzas más consoladoras se concentran en el culto de la patria y toda el alma de la patria en su lengua”. En el libro en que está contenido este fragmento se dice en el prólogo: “Convencidos de que el estudio de la lengua nacional es, después de la instrucción religiosa el más importante de cuantos se cursan en la enseñanza primaria (...) En otro texto de esta misma edición perteneciente a Miguel Mir se puede leer: “(...) lengua, enfin, incomparable por su magnificencia y sublimidad, hecha para interpretar las aspiraciones más nobles del hombre para declarar a los mortales los misterios y las grandezas de la Divinidad, y en cuyos sonidos parecen vibrar destellos de las armonías del ciclo”. Lecciones de lengua española, Segundo Grado, G.M. Bruño, Sexta Edición, La Instrucción Popular S.A., Barcelona, 1935, p.222, p.5 y p.225 respectivamente.

<sup>1608</sup> Arthur Koestler, escritor húngaro en lengua inglesa, nacido en Budapest en 1905, nacionalizado británico. Fue corresponsal del “Neve freie Presse” y después del “News chronide”, sobre todo en España durante la guerra civil. Perteneció al partido comunista, pero lo abandonó en 1937. En su obra novelesca refleja el drama de los refugiados, del individuo a merced de las concepciones políticas modernas. Es autor, entre otras, de *Testamento español* (*Spanish testament*, 1938), *El cero y el infinito* (*Darkness at noon*, 1941), *La escritura invisible* (*The invisible writing*, 1953) y *El loto y el robot* (*The lotus and the robot*, 1960)

autor recoge la hora siguiente al bombardeo de Gernika: “Robaron su mundo, llegaron a casa y no tenían casa, ni padres, ni nada de nada”. Perder un mundo significa perder las referencias vitales pero no la derrota de los valores enraizados. Paul Preston afirma: “Se puede decir que la dictadura enterró los valores republicanos de honradez, de liberalismo, de regeneración moral... Pero no pudo eliminarlos porque millones de personas se habían aferrado a la República como la gran esperanza para el futuro, para un futuro que tardó mucho en llegar. Desde sus casas, desde las prisiones, desde la clandestinidad o desde el silencio ese espíritu de resistencia sobrevivió y salió a la superficie durante la Transición”<sup>1609</sup>. Josep María Esquirol habla de resistencia íntima. “Íntima” no en cuanto interior, sino en cuanto próxima, y también en cuanto central, nuclear, del “sí mismo”, y luego utiliza una comparación muy ilustrativa: “La resistencia íntima se parece a la eléctrica en que, paradójicamente, al resistir el paso de la corriente, dá luz y calor a los que están cerca; una luz que ilumina el propio camino y que sirve de candil para los demás, guiando sin deslumbrar”<sup>1610</sup>.

La pregunta que nos asalta es si los medios de socialización fascista, como la escuela, tuvieron repercusiones importantes en el imaginario de los niños y jóvenes o fue un barniz superficial que lo impregnó todo y no caló en nada. A primera vista parece que cuando el contexto es aparentemente el mismo en todas partes, se uniformizan los mundos interiores. Pero no hay que olvidar que el contexto exterior, y la escuela lo es, se enfrentaba en el caso de los antifascistas a una socialización primaria antagonica. Pero la realidad es diversa y más compleja de lo que parece a simple vista.

La educación nacionalcatólica<sup>1611</sup>, en esto como todos los sistemas educativos no racionalistas solamente va a superar el estereotipo cuando la realidad va claramente en contra de él, pues entonces no es muy difícil para el profesor y otras instancias educativas superar el estereotipo y formar una expectativa específica adecuada para el individuo. En este sentido el niño pobre, hijo de los vencidos, pero aplicado y con capacidades para el estudio, rompía el estereotipo, lo que podía facilitar unas expectativas positivas por parte del profesor del régimen<sup>1612</sup>. Pero no hay que pasar por alto que la expectativa que el profesor tiene del alumno depende en gran medida de la expectativa que tiene de su propia capacidad para controlarlo. Los profesores suelen identificar como alumnos incapaces de aprender a quienes ellos ven incapaces de enseñar<sup>1613</sup>.

---

<sup>1609</sup> VILLENA, Miguel Antel, “Paul Preston: “La República empezó a saciar el hambre de cultura”, Babelia, 8 de abril de 2006, p.2.

<sup>1610</sup> ESQUIROL, J.M. Op.cit., p.16.

<sup>1611</sup> Menéndez y Pelayo afirma que “la iglesia es el eje de oro de nuestra cultura: cuando todas las instituciones caen, ella permanece en pie; cuando la unidad se rompe por guerra o conquista, se levanta como la columna de fuego que guiaba a los israelitas en su peregrinación por el desierto. Con nuestra iglesia se explica todo; sin ella la Historia de España se reduciría a fragmentos”. Enciclopedia escolar, tercer grado, op. cit. p.365.

<sup>1612</sup> Es el caso de los buenos estudiantes, que reciben diplomas y felicitaciones a pesar de sus orígenes humildes, y del bando republicano.

<sup>1613</sup> Crano y Mellon, 1977; Cooper, 1977; Díaz Aguado, 1993; Brophy, 1985; Meyer, 1985.

Por otra parte la estructura familiar rígida y autocrática, que a veces comparten fascistas y comunistas<sup>1614</sup>, suele tener actitudes falangistas, una definición muy estricta de los roles masculinos y femeninos, valoran más la obediencia, tienen un nivel de autoestima muy bajo y existe cierta desconfianza hacia otros grupos sociales. En la estructura familiar más democrática, igualitaria y flexible –este modelo también se da en familias proletarias- la separación de roles entre hombres y mujeres es menor y la confianza hacia otros grupos aumenta. La educación nacionalcatólica se apoyaba en estos esquemas autoritarios de orden familiar y social y además como dice Adam Smith en su libro de 1759, “La teoría de los sentimientos morales”, el cristianismo tradicional (el nacionalcatolicismo se autoproclamaba “luz de Trento” por lo que dos siglos después de haberlo escrito se puede aplicar el mismísimo escrito de Adam Smith) es propagador del desprecio del mundo: “(...) por una parte, reserva el cielo a los monjes o a aquellos que tienen sus mismos hábitos y costumbres; y por otra, manda al infierno a todos los héroes, hombres de Estado, legisladores, poetas, filósofos; a todos los que han inventado y perfeccionado las artes, sostén, consuelo y ornamento de la vida”<sup>1615</sup>. En un libro de texto de tercer grado de la posguerra se enaltecía la Iglesia de la Edad Media: “La Iglesia, en verdad lo domina todo, pero sin oprimir: era su dominación solicitada y querida por todos, como lo es la de una madre”<sup>1616</sup>.

Pero las culturas antifascistas estaban desacralizadas<sup>1617</sup>, e incluso, algunas eran ateas, y casi todas anticlericales. Sin embargo como se había planteado Max Weber<sup>1618</sup> no era la dogmática lo que le interesaba, sino los efectos de aquélla sobre la configuración del modo de vida de los creyentes, es decir, en nuestro caso, se trata de indagar no el propio contenido religioso ni las prácticas educativas religiosas, ni las mismísimas prácticas religiosas, sino las consecuencias que las tres tienen para la vida. Se trata de intentar conocer los estímulos psicológicos que producen para llevar una determinada conducta religiosa o antirreligiosa, según los casos. Ahora bien el comportamiento más ideológico insiste en que la religión es el opio del pueblo y critica con saña la caridad y la limosna<sup>1619</sup>. En el Manifiesto Comunista está escrito: “De la misma forma que los curas y los nobles están siempre juntos, el socialismo feudal y el socialismo clerical también caminan juntos. Nada más fácil que dar al ascetismo cristiano (contra la propiedad privada, contra el matrimonio, contra el

---

<sup>1614</sup> “El rol tradicional de madres y esposas, apenas violentado (en el medio rural) por el talante laico y democrático de la escuela republicana tiende a reproducirse, bajo otras formas o apariencias, en el mundo viril de la guerrilla rural y en el mundo secreto de la lucha política, clandestina ambos aislados de otras influencias e interacciones sociales. VIDAL CASTAÑO, José Antonio. *La memoria reprimida. Historias orales del maquis*, Universitat de València, 2004, p.56.

<sup>1615</sup> SMITH, A. “Una investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones”, Madrid Tecnos, 2009, p.26.

<sup>1616</sup> Op. cit p.365.

<sup>1617</sup> Este proceso de desacralización se inicia antes que la Ilustración. Ya el filósofo e historiador francés Pierre Bayle defendió la tolerancia religiosa, e incluso, fue tachado de heterodoxo y ateo. El País, Babelia, 28-9-2013, p.13.

<sup>1618</sup> WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2010, pp.27-28.

<sup>1619</sup> Pero al mismo tiempo había un sustrato arcaico, que en algunas cosas enlaza hasta con la cosmovisión que Menocchio, el de Ginzburg, ya tenía en el siglo XVI: “También Menocchio contrastaba la Iglesia rica y corrupta que veía, con la pobreza y la pureza”.

Estado) un barniz socialista (...) ¿No predicó frente al Estado la caridad y la limosna, el celibato y la mortificación de la carne, la vida monástica y la Iglesia? El socialismo cristiano no es más que el hisopazo con el que el clérigo bendice el santo cabreo del aristócrata<sup>1620</sup>. Pero esto clarifica más la conducta anticlerical que el ateísmo, aunque el ateísmo proletario tenía igual o menor consistencia que la superstición campesina. Volviendo a Weber, éste plantea que hay algo en la religión (él analizó el calvinismo ascético como la base religiosa para una moral) que configura el modo de vida, si bien el filósofo Javier Sádaba<sup>1621</sup> lo anuncia a la inversa cuando deja escrito que “la creencia religiosa, a pesar de sus peculiaridades, no es, en modo alguno, algo cerrado, sino que está inmersa, en un determinado tiempo cultural y social”.

Para Sádaba, “los hombres no suelen creer en cualquier cosa aisladamente, lo hacen en grupos, en comunidades sujetas a las condiciones que les toca vivir. Lo que importa es que tanto Weber como Sádaba se acercan a la religión como filosofía. El primero para explicar por qué los creyentes calvinistas desarrollaron un modo de vida caracterizado por el autocontrol y la sistematización<sup>1622</sup> y Javier Sádaba para saber si creer y comprender son ambos compatibles.

Está claro que el proyecto escolástico era antiilustrado, es decir, se oponía al proyecto ilustrado, que en palabras del filósofo Muguerra “consistía en emancipar a la humanidad de los yugos de la superstición, el oscurantismo y la pleitesía al altar y al trono mediante la difusión de la luz de la razón”, y claramente antikantiano ya que se oponía a dar con una moral de alcance universal<sup>1623</sup> en que se defendiera el respeto y la dignidad de cualquier ser humano por el mero hecho de serlo. La escuela, desde este punto de vista, ahonda en la visión que Savater<sup>1624</sup> denomina comunista, y que se caracteriza por establecer las fronteras según la identidad y trascendentaliza el demos como destino compartido (“unidad de destino en lo universal”, dijo un precursor) frente al republicanismo anterior para el que las fronteras son cimientos para asegurar justicia y libertad, es decir ciudadanía, algo parecido a lo que Pío Baroja decía sobre el ideal, que según él sería “un lugar sin curas, sin moscas y sin carabineros”.

En la escuela franquista el nacionalcatolicismo<sup>1625</sup> quería derribar a la vez el antinacionalismo de la izquierda y el anticlericalismo convirtiendo la metáfora de las dos Españas en una realidad ancestral, no coyuntural “casi tectónica, y ajena, por tanto, a la voluntad de los individuos”.

---

<sup>1620</sup> MARX, K (2011) Op.cit. p.55

<sup>1621</sup> SADABA, Javier. ¿Qué es un sistema de creencias? Margen cultural, Madrid, 1991,p.7.

<sup>1622</sup> WEBER, M. Op. cit. p.28.

<sup>1623</sup> Paradójicamente contraponen la universalidad imperialista y misionera de España a los regionalismos cuando la razón no puede sostener una universalidad española que no ofenda a la universalidad en sí, por definición, aplicable a todas la humanidad.

<sup>1624</sup> SAVATER, Fernando. “La seducción inexplicable”, El País, Babelia, 10 de febrero de 2007, p. 17, sobre el libro de Felix Ovejero Lucas: Contra Cromagnon, Barcelona, Montesinos, 2007.

<sup>1625</sup> Y también todo nacionalismo peninsular que no fuese el nacionalcatolicismo.

Ahora bien, si por una parte se intenta evadir el estricto control ideológico que el poder político ejerce adaptándose a sus formas: cantos, rezos, formaciones, símbolos<sup>1626</sup> sin ir más allá, las familias tomarán muy en serio la labor instructiva de la escuela, sobre todo la lectura, la escritura y las cuatro reglas<sup>1627</sup>. En el fondo es una continuación de la razón social que desde sus orígenes había insistido en la instrucción y en la educación como forma de emancipación de las personas. Como afirmaba Bernstein “el proceso de transmisión tiene tanto macro como microdimensiones<sup>1628</sup>, y en la escuela se tejen redes microdimensionales que en la infancia prevalecen sobre los códigos culturales dominantes y dominadores de la institución escolar. Las prácticas, los procedimientos y las rutinas sociales protagonizadas por la interactividad entre profesores y alumnos van a marcar el proceso de socialización escolar. Y es en el aula donde se encuentran profesor y alumno. “En ella tienen lugar hechos muy profundos de los que depende el futuro maduro de un largo proceso que se gesta en la relación interpersonal entre el que enseña y el que recibe tal enseñanza”<sup>1629</sup>. En la misma línea Víctor Morales y Teresa Pereira mantienen que “más allá de los métodos docentes comunes, y del cuerpo social del que emanaban las escuelas, la figura del maestro, del profesor carismático a veces, que oxigenaba subrepticamente y con la complicidad de los alumnos la rigidez de la vida escolar, descubriendo los horizontes apasionantes del conocimiento con un despliegue de humanidad personal y transferible”<sup>1630</sup>. Los autores destacan la impronta dejada en el recuerdo de algunos entrevistados. Teresa, una de las testigos entrevistadas por nosotros cuando le preguntamos: ¿Cómo fue la incorporación a la escuela? (después de la Guerra) contesta: “Pues fuimos a vivir a Basauri y empezamos a ir a la escuela. Chicos y chicas separados. Anteriormente lo poco que fui a la escuela en el Calero habíamos estado juntos chicos y chicas pero éramos muy jovencitos porque los mayores estaban también separados. Yo estaría en párvulos entonces pues tenía siete años y con esa edad se iba por primera vez a la escuela. También me acordaba de la maestra que tuve de primeras y que luego vi alguna vez en los tranvías y así. Y no me atrevía a hablarla, y ¡qué ganas de hablarla! La maestra siguió ejerciendo pero claro yo no fui a esa zona a vivir. Se llamaba Doña Carmen”<sup>1631</sup>. Delfina, otra de nuestras testigos nos cuenta así el ambiente del instituto: “(...) en el

---

<sup>1626</sup> Optamos por la ideología como prácticas materiales incorporadas en rituales y rutinas, más que como conjunto de ideas.

<sup>1627</sup> Víctor Morales Lezcano y Teresa Pereira Rodríguez nos sitúan en la línea que queremos investigar: “La escuela de antaño proporcionaba, aparte de un entrenamiento para la vida social, la enseñanza de unas habilidades básicas en la organización del conocimiento, tales como el desarrollo del lenguaje, el razonamiento matemático y el adiestramiento de la memoria erudita, y se proponía la transmisión de valores éticos, más o menos supeditados a la influencia religiosa”. MORALES LEZCANO, Víctor; PEREIRA RODRIGUEZ, Teresa. Op. cit. p.65.

<sup>1628</sup> SHARP, R. Op. cit. p. 46.

<sup>1629</sup> El autor continúa diciendo que el aula es el único lugar de “encuentro”, “contacto” y “comunicación para las dos personalidades que intervienen en el complejo proceso educativo: profesor y alumno. Es una interacción profunda, pero que, por ser humana, se asienta sobre realidades tangibles que la pueden favorecer o malograr” RIOS GONZALEZ, José Antonio en el prólogo a MARLAND, M. *El arte de enseñar*, Morata, Madrid, 1985, p.9.

<sup>1630</sup> MORALES, V; PEREIRA, T. Op. cit. p.65.

<sup>1631</sup> Testimonio de Teresa, recogido en 1996, para el Departamento de Historia Oral de Eusko Ikaskuntza, p.6.



instituto, dentro de eso, éramos un poco... no sé... Yo me acuerdo que hasta había un profesor que fue director, Don Julio Ortega, que a unas chicas de aquí de Zeanuri, que hablaban muy bien euskera y eran unas eminencias las dos hermanas, les decía por qué no estudiaban filología en euskera, fijate en qué época. Don Julio Ortega, no se me olvida nunca”. El impacto emocional positivo que tales maestros y maestras, profesores de los jóvenes causaron lo testimonia el lugar que ocupan en la memoria individual de los testigos, y que, sin embargo, no ha tenido una visibilidad en la construcción de la memoria colectiva de los antifascistas. El modelo pedagógico y personal de los maestros republicanos no aparece en los relatos de esta generación porque apenas pudieron conocerlos.

La imagen que perdura no es nada ideológica y anteponen lo vivencial y cotidiano otro tipo de elaboraciones. Es verdad que la escuela de posguerra no se limitaba a calificar los conocimientos ya sesgados de por sí, sino que califica la conducta y aplica castigos físicos<sup>1632</sup> y humillaciones como “mirar contra la pared, arrodillarse con los brazos en cruz, o sosteniendo libros con las manos, repetir una misma frase, texto o lección hasta la saciedad, el uso del “anillo” para delatar al que hablase en euskera. El principio de obediencia ciega a las normas y a la jerarquía, y la exigencia de silencio continuo reprimió con fuerza el desarrollo de la creatividad<sup>1633</sup> y la autonomía de los niños<sup>1634</sup>. Pero por encima de las medidas macroestructurales como la desaparición de la coeducación, un curriculum inspirado en las ideas católicas, formas militares y una idea panegírica de la patria España “una, grande y libre” y de medidas de represión micro, el gran daño que se operó sobre los niños y niñas de las clases populares fue la imposibilidad de poder cursar estudios medios<sup>1635</sup> y superiores. Teresa nos cuenta que “entonces iban muchos al seminario por mediación de los curas. Mi hermano era listo, pero no era orador, no tenía facultad de palabra y ya sabes los curas tienen que subirse al púlpito y mi hermano ha sido poco hablador. Yo creo, y no es que me lo haya dicho nadie, pero para mi intuición que mi hermano no fue al seminario por eso. Se expresaba

---

<sup>1632</sup> Dionisio Cañas nos habla de Tomelloso: “Yo mismo recuerdo, que todavía en los años cincuenta y sesenta, recibía pequeños palmetazos, correazos, azotes con varas y bofetadas que se me daban por cualquier error cometido al hacer las tareas o al no cumplir la disciplina aplicada por los maestros de escuela; el miedo al castigo era la forma de imponer la cultura en escuelas nacionales y privadas”. CAÑAS, D. Op. cit. p.339.

<sup>1633</sup> “Como arengaba Sainz Rodríguez a los maestros, aquella concebida “nueva milicia de la cultura”, no se trataba de afirmar esa idea liberal y rousseauiana de que hay que respetar la consciencia y la libertad del niño y del maestro, sino de pensar en que la idea contraria es precisamente “el eje de toda la filosofía de la educación patriótica”. Gregorio Cámara Villar en el prólogo SOPENA MONSALVE, A. Op. cit. p. 17.

<sup>1634</sup> Se erosionó letalmente capacidades como las de tomar decisiones informadas, participar libremente en la vida social, económica, cultural y política y de contribuir a apoyar soluciones a los problemas a los que tenga que hacer frente desde una cultura de paz. Inspirado en la comparación realizada sobre un artículo educativo contemporáneo. CARPENTE, Laura; LOPEZ FACAL, Ramón. “Argumentación y competencias en la enseñanza de las ciencias sociales”. IBER, verano 2013, p.43. Por otra parte la ausencia de un ambiente gratificante, estimulante, positivo dificulta que el alumno se encuentre cómodo y sereno, y como dice José Antonio Ríos González, profesor de la Universidad Complutense de Madrid, en 1985 y director de Stirpe, impedirlo es “poner trabas al aprendizaje”.

<sup>1635</sup> “El número de institutos permanecería estancado en los 119 existentes en 1940, una cifra que permanecería invariable hasta 1956 con gran satisfacción de la Iglesia católica y de las órdenes, congregaciones e institutos religiosos dedicados a la enseñanza en este nivel educativo”. VIÑAO, A. Op. cit. p. 69

mejor con la pluma, el trabajo... pero el hablar no era su fuerte. Muchos fueron al seminario y no llegaron a ser curas, pero hicieron su carrera allí. Y mi hermano a los catorce años ya fue a trabajar, el hombre (...)<sup>1636</sup>.

La educación nacionalcatólica tenía por objeto formar hijos para la patria, si bien no con el radicalismo nacionalsocialista alemán. El partido único aspiraba a custodiar a los infantes con el deseo de educarles en el ideario nazi. En el fascismo español el peso de la familia católica en la educación, ayudados de la Iglesia y la escuela nacionalcatólica, ejercieron esa tarea directamente. Sin embargo la fascistización de los niños por la vía escolar cuando las familias no eran adeptas al régimen, simplemente, no ocurrió.

Lo importante de los relatos orales recogidos, en su parte referente a la escuela es, sobre todo el significado y valor que conceden al detalle narrado, cómo lo vivieron y cómo lo interpretan. Entonces observamos vivencias de enorme calado emocional. Carmen nos relata sus años de escuela destacando detalles que parecen periféricos pero de gran contenido emocional: “Jugábamos en el patio... Había un patio muy bonito. Eso sí que teníamos, un patio muy bonito y una tejavana, y nos dejaban jugar a los chicos y a las chicas. Y me acuerdo también que el abuelo cuando llovía, igual cuando salía yo de casa no llovía y luego llovía. Entonces me iba a buscar a la escuela, en la puerta de la escuela había una portería, había una portera y todo, y me llevaba las botas katiuskas. Fíjate el pobre, iba allí con las botitas para que no me mojaría”<sup>1637</sup>.

Parece evidente que el proceso de socialización escolar está en relación con el resto de socializaciones y adquiere sentidos diversos según el individuo. Las tramas de socialización se presentan intrincadas en las redes sociales de la persona y en su red cognitiva, material la primera e inmaterial la segunda.

Otro espacio de socialización fue la catequesis y la Iglesia católica. El adoctrinamiento religioso no sólo pretendía el monopolio de la religión católica, apostólica y romana, sino que penetró en todas las normas de conducta y ética personal y social a través de un clero autoritario y dogmático, y la enseñanza del nacionalcatolicismo<sup>1638</sup> y su visión del rico, del pobre, de la buena hija, la buena madre, de la resignación, la culpa, el sentido patriótico-nacional, la vida, la muerte, los sacramentos, el valor de la raza de cristianos viejos, la hispanidad, la caridad, la curiosidad, la victoria, el liberalismo, el rezo, etc.

---

<sup>1636</sup> Testimonio de Teresa, op. cit. p. 54.

<sup>1637</sup> Testimonio de Carmen (2008)

<sup>1638</sup> “(...) el nacional-sindi-catolicismo” fue, ciertamente, una ideología de aluvión, de un gran esquematismo sibólico, abigarrada, simplista, a veces contradictoria, claramente maniquea y de una tosquedad verdaderamente aplastante, en la que pueden escubrirse especialmente operantes componentes de mentalidades típicas de orden, tradicionales, ensoñaciones fascistoides y contenidos y recursos ocultos de santificación del “statu quo”, de lo que había, ingredientes que, junto con un exacerbado y xenofobo nacionalismo y un virulento rechazo del liberalismo, la democracia, el socialismo, el comunismo y el anarquismo, formaban un conjunto ideológico orgánico estructurado en torno a la interpelación religiosa católica en su versión más ultra. Un magma, como se ha dicho, sin vigor y sin vigencia intelectual alguna. Pero fue, al cabo, ideología”. CAMARA, G. Op. cit. pp. 20.21.

La enseñanza de la religión en escuelas y catequesis parroquiales hizo el dogma católico omnipresente en la vida social de mayores, niños y jóvenes convirtiendo las relaciones sociales en confesiones catequéticas y expuestas a la vigilancia del poder civil y del clero, porque como bien expresa Cámara Villar: “(...) nos ocultaron las relaciones sociales reales y alinearon nuestras conciencias con el paniagudo alimento que para nuestra imaginación y nuestra naciente vida era ese credo amalgamado que ahora llamamos nacionalcatolicismo”<sup>1639</sup>. Pero la introducción insistente de la religión en la vida de los niños y jóvenes se convirtió en una rutina, en un hábito, y a veces en nada más que eso. El asistir al cura de monaguillo o ir a misa los domingos eran parte de la invención de la cotidianidad que realiza esta generación de posguerra, participando de los ritos sin ritualizarlos, envolviéndolos en un manto de socialización y apertura intersubjetiva, donde el valor asignado a la religión era superficial, al menos en las clases populares antifascistas no nacionalistas vascas. Teresa responde a la pregunta de si solían ir a la iglesia: “Si, desde que vinimos de Francia íbamos a la iglesia. Mi hermano se metió monaguillo porque como era tan inteligente y buen estudiante también le ponían buenas notas por la religión. Antes de ir a la escuela tenía que ayudar en misa. Una vez tuvimos que ir a las cuatro de la mañana a la iglesia porque vinieron unos curas de fuera. ¿Cómo lo llamaban a eso? Hicieron como una peregrinación. Mi padre no era de Iglesia, mi madre ha sido más, y a él le estaban convenciendo de que era una cosa muy importante y no sé si bajó alguna vez a esas horas. Ponían una cruz iluminada en la iglesia. No sé que de Los Ríos. La Iglesia estaba muy presente entonces. Íbamos a misa los domingos, los demás no teníamos tiempo. Y fíjate, me gustaba que llegara el domingo para levantarme un poco más tarde a las siete y media, para ir a misa de ocho. Claro, para ir a trabajar me levantaba a las seis de la mañana. Después de salir de misa íbamos a vender las frutas<sup>1640</sup>, los puerros, pimientos. Ibamos con la carga en la cabeza a vender”<sup>1641</sup>. Delfina de familia nacionalista y religiosa, contesta a la pregunta de si el entorno que le rodeaba era religioso: “Sí, sí. Eso por todos los lados. El rosario se rezaba todos los días, era una cosa que no se dejaba. Aquí, en esta casa<sup>1642</sup>, se rezaban hasta cuarenta avemarías cuando era Navidad. Había unos primos que habían estado aquí construyendo Cruces. Eran marmolistas, de

---

<sup>1639</sup> CAMARA VILLAR, Gregorio en SOPEÑA MONSALVE, A. Op. cit. p.20.

<sup>1640</sup> “Mi madre se marchaba a Gernika y por ahí a comprar género. Y yo me quedaba en casa, haciendo la comida y ayudando a mi madre a traer el género, en la cabeza desde la estación de Ariz hasta Etxebarri, viajes y viajes. Mi hermano también, los sábados, por ejemplo, salía al mediodía y como mi madre iba los sábados a Durango le ayudaba a traer el género”. Testimonio de Teresa, p.48.

<sup>1641</sup> TT pp.53-54. El hermano de Teresa, ya de mayor confesaba creer en Dios pero no en los curas y jovialmente solía decir que no iba a misa porque bastante había ido ya de monaguillo. Por otra parte el tono de Teresa en relación a la Iglesia es un poco distante, utiliza la tercera persona, excluyéndose.

<sup>1642</sup> La religiosidad constituía una solidificación de lo social-familiar en torno a la creencia religiosa, más hábito y rito comunicativo-identitario que liturgia religiosa propiamente dicha. El rezo del rosario es el paradigma de la costumbre hecha ley, y que se desplaza con facilidad del ámbito religioso al profano. El rezo del Angelus, la Cuaresma, etc., pueden significar también la ritualización profana de lo religioso, si bien aquel no anula el significado de éste.

Oiartzun, y a uno de ellos no se le olvida nunca los rosarios y las avemarías que rezó en esta casa. La abuela de Leza también era muy religiosa. Porque en aquella época no creas que en los pueblos de la parte esa eran todos religiosos, había unas familias que sí, pero otras, vaya. La abuela lo era mucho”<sup>1643</sup>.

Javier Sánchez Erauskin analiza la situación de la Iglesia vasca tras la Guerra y apunta que “el nuevo régimen no puede contar con el apoyo de esa iglesia por lo que se impone una feroz operación depuradora que afecta a innumerables sacerdotes incluida la propia cabeza de la diócesis, el obispo Múgica. Por lo tanto el nacionalcatolicismo vascongado “no busca primordialmente, como en el resto de la península, reimplantar la influencia de la iglesia sino la de una iglesia esencialmente española (...)”<sup>1644</sup>, reconvirtiendo en un intenso proceso de inculturación las clásicas referencias del confesionalismo nacionalista vasco. Al preguntarnos por el fracaso de este tenaz esfuerzo de inculturación tenemos que contemplar las vías de acceso de las ideas para prefigurar primero y consolidar después un nuevo imaginario, en este caso patriótico-religioso. Montaigne es rotundo al afirmar que “en efecto, los hombres son todos de la misma especie y, salvo diferencias de más o menos, están provistos de útiles e instrumentos similares para entender y juzgar. Pero la variedad de opiniones sobre las cosas muestra claramente que éstas sólo penetran en nosotros con una transacción”<sup>1645</sup>. Esta transacción pertenece al modelo intersubjetivo y admite más de un nivel en el proceso de construcción. Podíamos estar ante un proceso inaugural como vivió el socialismo en el siglo XIX, y hemos estudiado en uno de los apartados del tercer capítulo de esta tesis doctoral. Pero la distancia existente entre el centro del mundo antifascista representado en la razón social y el proyecto nacionalcatólico podría no ser la mayor distancia concebible pero sí la más difícil de recorrer desde la postura de querer edificar el fascismo<sup>1646</sup> en una población sometida por él. Los procesos de la Alemania nazi, paradigma del proceso de fascistización, tuvieron como diana de sus atenciones una población sino fiel totalmente en un principio, sí vacilante y confusa, cosa que no ocurría en el bando de los perdedores de la Guerra Civil.

---

<sup>1643</sup> TD p.63.

<sup>1644</sup> SANCHEZ ERAUSKIN, Javier. “El nacionalcatolicismo como instrumento cultural y legitimador del franquismo en el País Vasco (1936.1945)” en IV Jornadas de estudios histórico locales: formas de transmisión social de la cultura” Eusko Ikaskuntza. Vasconia nº 27, 1998, pp. 235-244.

<sup>1645</sup> MONTAIGNE, M. Op. cit. p. 347.

<sup>1646</sup> El adoctrinamiento y la propaganda repetida hasta la saciedad puede fanatizar a parte de la población que digamos está situada en la zona próxima de fanatización, bien por haber sufrido represión por parte de las fuerzas gobernantes durante la República o estar sujetas a traumas emocionales causados por pérdida de seres queridos en la contienda contra los republicanos, o por diferentes causas que exigiría análisis más profundos de psicología social. Pero por lo general todo proceso de edificación política necesita entramados intermedios de transacción, lo que permite explicar la más exitosa empresa de Acción Católica en sus labores asistenciales que de las parafernalias nacionalcatólicas organizadas en el espacio público. Podría decirse que la propaganda es para el adepto o el indeciso, pero nunca para el no adepto y menos para el declarado enemigo. Para éstos la propaganda es un recuerdo de quien manda y un aviso disuasorio para el opositor. La propaganda es un vehículo de expresión y diferenciación, vital para dirigir a la población con mano firme “con ideas y valores concisos que mantuvieran en todo momento la convicción y la fé en la patria y ahuyentaran la desmoralización y la crítica”. El Mundo, presentación de su colección La iconografía de la mayor contienda de la historia, p. 3.

Pero como dice Gregorio Cámara Villar en el prólogo al *Florido Pensil*: “(...) el problema no era el de la eficacia de tales mensajes explícitos. El problema era muy otro, del que no podíamos ser entonces conscientes: si tales ritos y proclamas se tomaban en buena partea chufía y, por tanto, no producían los efectos perseguidos por quienes los promocionaban, constituían sin duda un importantísimo factor de ocultación y de falseamiento de la realidad social del país y, en consecuencia, de invencible dominación ideológica, porque podrían comprometer hondamente el espíritu infantil apenas este comienza a reflexionar. Esto lo dijo Gramsci y, por supuesto, estoy muy de acuerdo con él. Y, sobre todo, porque nos cortaron de raíz el acceso no ya al estudio, sino a la mera información sobre la existencia de otras ideologías, otras religiones, otras formas de vida, otras interpretaciones de nuestra historia”<sup>1647</sup>. Jesús M. de Miguel completa este cuadro con características del sistema que se imponen a los niños. “Se entroniza la disciplina como una virtud moral excelsa, y la represión y la austeridad como los dos valores naturales. El antihedonismo, continúa el autor, es similar a lo que Erich Fromm denomina “autoridad anónima”; es decir, la sustitución de una autoridad de “fuerza” por una autoridad “fuerte”, pero que utiliza otros medios: persuasión, manejo psíquico, sugestión, coacción disimulada”<sup>1648</sup>. Es patente la idea de sumisión a la autoridad<sup>1649</sup> en tres niveles: la autoridad basada en la disciplina y austeridad, la autoridad del padre-varón y la autoridad de los sistemas político<sup>1650</sup> y religioso, y se articula un sistema de castigos<sup>1651</sup> desde la más tierna edad, para los que no cumplan las normas<sup>1652</sup>. Reproducimos a continuación un catecismo de urbanidad anterior a la Guerra Civil que definía así la autoridad de los superiores y la obediencia que se les debía:

¿Quiénes son nuestros superiores?

<sup>1647</sup> CAMARA, G. en SOPEÑA MONSALVE, A. Op. cit., pp. 19-20.

<sup>1648</sup> DE MIGUEL, J. M. Op. cit., p. 183.

<sup>1649</sup> La idea de sumisión ciega y continua a la autoridad prepara el terreno a la aceptación de la tiranía, que siempre se presenta como salvadora. John Locke ya establece en el Segundo Tratado la diferencia entre obediencia a la autoridad y resistencia a la tiranía: “(...) sólo puede emplearse la fuerza contra otra fuerza que sea injusta e ilegal; quien ofrezca resistencia en cualquier otro caso hará recaer sobre sí la justa condena de Dios y del hombre”. LOCKE, J. Op. cit., p. 197.

<sup>1650</sup> El punto cuarto de “los doce puntos de la OJ (Organización Juvenil de la Falange), que se recomienda enseñar a los niños y niñas de los años cuarenta, decía: “El Caudillo es mi Jefe, le querré y le obedeceré siempre”. DE MIGUEL, J. M. Op. cit., p. 191.

<sup>1651</sup> Carmen nos cuenta como en su feliz estancia en las Colonias de Verano de Pedernales sufrió un terrible castigo que no se le olvida: “La abuela fue y me apuntó y me llevaron de balde, ¡eh! Estuve un mes en verano, muy bien, ¡eh! Lo único que a mí me...el bacalao fue lo malo, cuando me dieron el bacalao y me encerraron allí en un cuarto, de noche; toda la noche estuve porque me negué a comerlo. Yo el bacalao no lo puedo ni ver, es que me pongo mala, y... Yo sola en un cuartito chiquitín me dejaron... Eran monjas rebeldes...rebeldes, rebeldes, rebeldes, rebeldes de estas que no tienen piedad, ¿no sabes? Y llegó un día que... luego no me dijeron más, no me acuerdo si es porque me pasó eso o porque no me pusieron más, “pero que lo coma, que lo coma y yo: “Que no, que no. No lo podía comer, es que devolvía, no podía. “Y ahora vas a ir a ese cuarto y me metieron en un cuarto oscuro, majo, pequeñito era, me acuerdo como si sería ahora”. Toda la noche llorando me pasé. No había nada, el cuarto vacío allí en un rincón me puse y llorar, llorar y llorar, era chiquitina. Al día siguiente me sacaron. (Preguntando a la testigo si pudo ser toda la noche reconoce que tal vez no fue tanto pero que a ella se le hizo eterno).

<sup>1652</sup> La idea de sufrir el castigo no es otra más que las caras del espíritu de sacrificio y sufrimiento expresado en la concepción de que la vida es una cruz, una enojosa y pesada carga, “la cual tiene que tolerarse hasta que la providencia se harta de vernos sufrir”. DE MIGUEL, J. M. Op. cit., p. 202.

Son nuestros superiores los que tienen derecho a mandarnos.

¿Quiénes gozan de dicho derecho?

Los padres, dentro y fuera de la familia; los directores, profesores y auxiliares en actos de Colegio; y en la sociedad, las autoridades legítimamente constituidas.

¿Y los ancianos?

Los ancianos deben considerarse en todas partes como superiores, debiéndoles toda clase de atenciones y deferencias, pues las canas son siempre veneradas.

¿Cuáles son los deberes que tenemos para con los superiores?

Los deberes que tenemos para con los superiores son la obediencia y el respeto.

¿Qué exige la obediencia?

La obediencia a los superiores exige que, acatando sus disposiciones, cumpla siempre sus mandatos y siga dócilmente sus consejos e insinuaciones (...).

¿Cómo debe hablarse al superior?

Al superior debe hablársele con la cabeza descubierta, permaneciendo en pie y guardando noble compostura”<sup>1653</sup>.

La sociedad autoritaria fascista llevará este catecismo a extremos cuartelarios, imponiendo una sola manera de ser y pensar el cuerpo y el alma: Sociedad jerárquica, antihedonista, represora de la sexualidad, tiránica, dura y dictatorial. De Miguel explica que la autoridad venía tradicionalmente acompañada del miedo a un varón: el “coco”, el “sacamantecas”, “el hombre del saco”, el “camuñas”, e incluso el “lobo” y el “demonio”. “Esa creencia popular se explota creando temor y disciplina respecto de una autoridad paternal lo mismo que una dictadura política”<sup>1654</sup>. Rafael Ramos escribía en 1941 que “si el español siendo sano, es disciplinado, se logrará la unión sagrada en la Patria. Esta vinculación entre la obediencia a los padres, a los maestros, jefes y mayores y la subordinación incontestable al Estado que gobierna es un intento de régimen a través de la puericultura de consolidar una sociedad autoritaria, clasista y jerarquizada de subordinados. La carga antirousseauiana y antimoderna de esta concepción de la infancia tiene resonancias en el trato de usted que algunos testimonios sacan a la luz, así como una idea de la autoridad como necesaria para establecer la disciplina que en versión cuartelaría franquista<sup>1655</sup> no era más que

---

<sup>1653</sup> RIBA, Salvador. Elementos de urbanidad. 4ª edición, Imprenta Elzeviriana y Librería Cami, Barcelona, 1926, pp. 73-75. La primera edición es de 1906 en DE MIGUEL, J. M. Op. cit., p. 180.

<sup>1654</sup> DE MIGUEL, J. M. Op. cit. p. 191.

<sup>1655</sup> “Un manual popular de pediatría-puericultura de 1940 recomendaba a las madres: “Enseñad a vuestros hijos los puntos de la Falange y los discursos de Jose Antonio: en ambas cosas se encierra la doctrina nacionalsindicalista. Haced entre ellos pequeños concursos, para ver cuál sabe más frases de Jose Antonio, y cuál las entiende y explica mejor. Haced que sepan amoldarse al escueto, lacónico, tajante y seco estilo militar de la Falange, la cual es una mezcla de orden religioso y milicia. La Falange no es

subordinación total al superior, reprimiendo toda forma e conducta no hegemónica. Es por lo tanto esta idea del autoritarismo no solamente antimoderna sino antiliberal en el más amplio concepto del término, y en la medida que las democracias europeas de posguerra se encaminaban hacia una “resolución del concepto de infancia” sobre precedentes ilustrados y posilustrados del siglo XIX y XX de la pedagogía crítica democrática y moderna.

La representación de la infancia que hacía el fascismo español supuso una involución letal en los objetivos de la educación y en las técnicas educativas.

Los testimonios recogidos describen y narran la experiencia vital pero se escapa el análisis de lo que esto supuso. La depuración del magisterio republicano que había deseado el mejoramiento del pueblo a través de la educación y habían supuesto una lección de fe en la humanidad, inspirada en la razón crítica y deliberativa, representaba el odio a la Ilustración en una actitud manifiestamente antiintelectual.

El esfuerzo educativo no es un atributo de la razón crítica, sin más, sino que es directamente su consecuencia primera. El vuelo de la mente crea ideas, y éstas son móviles por definición, tienden a crear relaciones con otras ideas, sin saber donde está su límite creativo. Tener ideas y expresarlas es la condición “sine quantum” para ser ciudadano. Ya en los albores de la razón crítica y de la modernidad política existe un intento de recuperar el ágora, la anteiglesia, la república<sup>1656</sup>. Contra el ágora se alza el altar donde se expresa el dogma de fe, incuestionable, permanente e invariable, que exige creencia y obediencia ciega. Entre el ágora y el altar se encuentra ese lugar incómodo, profano y sagrado a la vez, que es el púlpito, donde se extiende el dogma religioso en forma de moral, invadiendo las prerrogativas del foro. Entre el laicismo y la teocracia el totalitarismo franquista extiende la moral de clerecía sustituyendo al ciudadano por el devoto, que no es un feligrés sin más, sino un civil ordenado en esa amalgama cívico-religiosa llamada nacionalcatolicismo. Como manifiesta Ángel Bahamonde “la Iglesia se había implicado hasta tal extremo con el régimen que su concurso es inseparable de la propia evolución de la dictadura<sup>1657</sup>, sobre todo con su poder en educación, prensa y asociacionismo católico<sup>1658</sup>. Ahora bien, a pesar de

---

un partido donde se ruega y se suplica a los afiliados que hagan tal o cual cosa; Falange “ordena” y castiga la falta de disciplina”. SUAREZ-VALDES, Mercedes. Infancia de hoy, juventud de mañana, Madrid, Aldus, 1940 en DE MIGUEL, J. M. Op. cit. p.191.

<sup>1656</sup> Odo Marquard apoya el pensamiento de Joachim Ritter (1903-1974) en cuanto que éste muestra que la filosofía metafísica de Aristóteles conduce a una ética institucional de la “vida burguesa”. Esta “se compromete con la praxis humana que, a través de la razón y la ciencia, se convierte en la realidad humana en la familia y la casa, en la sociedad económica, en la ciudad y el Estado”. MARQUARD, Odo. Op. cit. p. 134.

<sup>1657</sup> BAHAMONDE MAGRO, A. Op. cit. p. 19.

<sup>1658</sup> A lo que había que añadir el parte de noticias de la radio, el ambiente parroquial, la revista religiosa, las consignas de la congregación mariana, el sermón del párroco, el confesionario, la catequesis, la velada teatral o la procesión presidida por las autoridades. Esta compleja trama que Sánchez Erauskin denomina baño lustral tuvo mucha más repercusión en el terreno

los nuevos aires que a partir de 1945, o el cambio mayor de tendencia desde 1959 se produjo en el seno del nacionalcatolicismo, es esta amalgama ideológica fascismo y no, como se ha intentado justificar, la razón de que el franquismo no lo sea. La carta de los obispos españoles aprobando la sublevación<sup>1659</sup> es un ejemplo de ello. Jesús Lezaun en su análisis de la Iglesia en Euskal Herria considera que fueron los curas los que prepararon el ambiente en Navarra, justificaron el levantamiento y hasta tomaron parte directa en él, y expresa la inquietante duda de que “sin ellos, quizá, no hubiera sido posible, o al menos no habría tomado las proporciones que aquí tuvo y, sin duda, no hubiese sido tan popular”<sup>1660</sup>.

La liberalización del anticlericalismo que el régimen fascista concedió a la Iglesia, a la vez que sus mensajes de orden tradicional y social, el apoyo a la familia cristiana y el respeto a, las jerarquías de poder hicieron vascular a la Iglesia de un antiliberalismo crónico a un nacionalcatolicismo que veía en el alzamiento de Franco una cruzada contra el infiel<sup>1661</sup>.

“Cuando llegó la posguerra, la Iglesia no hizo el menor gesto para detener el derramamiento de sangre ni formuló propuestas reconciliadoras ni aceptó la amnistía – en ello coincidía con el dictador-, sino que, muy al contrario, siguió colaborando con la maquinaria represiva y guardó el más sepulcral silencio ante los “paseos” y ejecuciones, ante los encarcelamientos masivos, los trabajos forzados, las torturas y demás excesos del régimen”<sup>1662</sup>. Pero a pesar de todo, como dice, Javier Sádaba, las expectativas del hombre suelen superar con mucho lo que la evidencia es capaz de garantizar<sup>1663</sup> y puede hacer posible la creencia religiosa con el pensamiento racional e incluso la fe con el más ardiente anticlericalismo, del que según más de un testimonio se salvan los misioneros-as y los curas buenos que se sacrifican por la comunidad. En el fondo la idea de sufrimiento como purgativo de la maldad de este mundo tenía un origen cristiano. Carlo Ginzburg evoca la misma imagen en su *Menocchio* que contrastaba la Iglesia rica y corrupta con la pobreza y la pureza de una mítica Iglesia primitiva: “Quisiera que la Iglesia fuese gobernada amorosamente

---

psicológico que en el pensamiento político, e incluso más eficaz en la extensión de unas prácticas sociales que en sus labores pastorales propiamente religiosas, al menos así parece observarse en los testimonios recogidos por observación participante y mediante grabación de la entrevista.

<sup>1659</sup> Muchos clérigos se incorporaron a la sublevación en defensa de la religión y de la patria y al grito de “Viva Cristo Rey” cometieron muchas fechorías. LEZAUN, J. Op. cit. p. 9.

<sup>1660</sup> *Ibidem*, p. 10.

<sup>1661</sup> Entrevista realizada por Lorena a sus abuelos paternos. Pedro A, jornalero nacido en 1928 y Victoria G, ama de casa, nacida en 1931. Ambos naturales de un pueblo de Toledo donde vivieron hasta que emigraron a Madrid en 1973:

“V.- Todos los domingos se iba a misa por la mañana y no sé, como no te obligaban todos los días.

P.- ¡Porque entre semana era más importante el trabajo que Dios!

V.-Anda, anda, calla que muchos iban.

P.- Los que vivían del cuento.

L.- Pero era en latín, ¿la entendíais?

P.- No, pero ponías buena cara y hacías lo que los demás.

L.- Pero Franco ¿os obligaba a ir a misa?

P.- Y a muchas cosas que no querías.

<sup>1662</sup> JULIA, S (Coord) Víctimas de la Guerra Civil, Madrid, Temas de hoy, 1999, p. 351.

<sup>1663</sup> SADABA, J. Op. cit. p. 7.



como fue instituida por nuestro Señor Jesucristo (...) son misas pomposas, Jesucristo no quiere pompas”<sup>1664</sup>.

Podemos denominarla autárquica o antieuropea. La vinculación entre falangismo, nacionalcatolicismo y tradicionalismo en las costumbres<sup>1665</sup> apoyaron un concepto de niño malo “por naturaleza”, como lo suponía la teoría del pecado original, desobediente y no disciplinado. Ahora bien, en el sistema social familiar de las clases populares antifascistas la realidad tenía matices diversos, porque una cosa es el ideario de la dictadura y otra las síntesis diversas que los colectivos humanos hacen de lo público y de lo privado.

Al preguntar a Delfina si el ambiente que vivió en casa fue autoritario responde: “- No, no. Mi padre era muy avanzado. Era como te diría yo... fijate, yo ya oía decir a mi padre que teníamos que ir todos a Europa; fijate tú si son años que comentaba esto de ahora de Europa. Y tenía un trato muy bueno, fijate en aquella época: libros, cuentos... Me acuerdo que había tebeos, fijate que mi padre estuvo castigado y no ganaba. Compraba todos los tebeos: flechas, pelayos, chicas y chicos, en cuantos nos daban vacaciones y nos marchábamos a Llodio, porque luego, íbamos todos, ya, a Leza, todos juntos. Tenía una mesa de despacho muy buena y teníamos todos los tebeos y libros, y no nos faltaba de nada. Para eso<sup>1666</sup>... Teresa nos cuenta: “Más tolerante siempre la madre. Mi padre no es que fuera muy autoritario. Mira, éramos mi hermano y yo y cada uno teníamos un sitio en la mesa para comer. Y cuando te reñían o así, pues me entraba la risa y mi padre: “¡Cómo!, ¿otra vez riendo?, y como mi hermano estaba más arrinconado él llevaba los palos. No nos daban mucho, la verdad. Y mi madre: “Esa, ¿no ves?, como es más lista se marcha. Claro, mi hermano era también más pequeño. Bueno eso recuerdo que nos pasó una vez, que no nos pasaba siempre. Me acuerdo que una vez que fui a bailar a Basauri y era mucho trayecto, porque veníamos de Basauri a Etxebarri andando y de noche. Las amigas no querían venir y a mí se me hacía la hora. Al final tuve que venir sola porque las otras no tenían padre y las madres siempre tenemos menos autoridad. Me salió al camino y me dio unos cintazos... Ya tendría yo unos dieciocho años”<sup>1667</sup>.

El principio de autoridad del “pater familias”, sobre los hijos supone más un desplazamiento del sexo al género, es decir del género varonil al rol masculinizante, apoyado por el sistema educativo

---

<sup>1664</sup> GINZBURG, C. El queso y los gusanos. Op. cit. p. 150.

<sup>1665</sup> El ejercicio de la tiranía sobre el niño si bien es exaltada por el fascismo español se alza sobre una tradición arcaica y poco tocada por los programas ilustrados pedagógicos, que sí tuvieron representación en España pero no llegaron a ser hegemónicos y su influencia se redujo a círculos limitados. La II República hizo un esfuerzo ingente en este sentido, pero que la Victoria de los nacionales truncó hipotecando la modernidad pedagógica durante varias generaciones.

<sup>1666</sup> Como dice Mary Nash: “Las convenciones patriarcales estaban insertas en las estructuras sociales y las normas culturales” Engloba un amplio espectro que abarca creencias, hábitos, valores y reglas de conducta.

<sup>1667</sup> Testimonio de Teresa. Op. cit. p. 51.

y por toda la propaganda fascista<sup>1668</sup>. La autoridad paterna, protectora y viril es una institución social basada en la diferencia de sexo, un concepto para armar un sistema, en definitiva el género es una construcción ideológica de largo recorrido histórico que identifica el ser varón con unas pautas de conducta determinadas, sin plantearse que a un mismo sexo se le pueden adherir conductas de rasgo femenino como masculino. El movimiento obrero no desarrolla ningún tipo de reflexión teórica al respecto, lo que puede interpretarse como aceptación del rol tradicional del hombre<sup>1669</sup>. Pero definir no es explicar.

Veamos una de las consecuencias del autoritarismo, en el nivel que se considere es la aceptación de la jerarquía y el militarismo, así como del propio autoritarismo como naturales “el refuerzo de la autoridad, del conformismo, de la sumisión, la valoración del líder indiscutido del salvapatrias, del jefe, la aceptación de la familia patriarcal<sup>1670</sup>, de la sociedad desigualitaria, de la pobreza y miseria que generan, el refuerzo del machismo y de la cultura del “porque lo digo yo”, el desprecio de las actitudes pacifistas y universalistas, el alimento de actitudes racistas y xenófobas<sup>1671</sup>, en definitiva, la crueldad que el autoritarismo ejerce interna y externamente sobre todos los ámbitos donde actúa. La sutileza de estos sistemas de opresión es empleada en púlpitos y confesionarios, del que Sánchez Erauskin dice es “un privilegiado instrumento de adoctrinamiento que al dirigirse directamente a las conciencias en su más estricta intimidad ofrece todavía mayores factores de influjo (...)”<sup>1672</sup>. Pero los niños y los jóvenes van a encontrar en los cines parroquiales y salones recreativos eclesiásticos unos espacios de socialización que junto con la calle van a representar una oportunidad para el desarrollo de los niños entre iguales, lejos del autoritarismo adulto.

Es ésta una generación que juega en la calle, al igual que las precedentes y las dos siguientes. La calle es un espacio público de gran importancia en la socialización primera de la generación de posguerra, es, a su vez, un espacio intergeneracional, pero es sobre todo el lugar del juego, la imaginación y los primeros aprendizajes entre amigos. Estas sociedades infantiles y juveniles de

---

<sup>1668</sup> “En España, el grado de igualdad existente entre hombres y mujeres exige recordar de donde venimos: de una dictadura en la que predominaban personajes como el militar psiquiatra Antonio Vallejo-Nájera, nombrado por Franco director del gabinete de Investigaciones Psicológicas que consideraba que “las hembras no estaban facultadas para la lectura de libros a no ser los de carácter religioso”. NAVARRO, Vicens, El País, 24-12-2008.

<sup>1669</sup> Tal vez los libertarios fueron más allá que nadie en la demolición de roles de género. Teresa nos cuenta: “Sé que donde vivíamos (antes de la guerra) había un centro que eran los de la CNT, en Basauri, al lado, y no. Fíjate que desde cría tengo esa cosa metida, que eran nudistas porque tenían carteles con mujeres desnudas por el centro. Nunca he dicho que sean de tal política, sino “esos son los del nudismo”, para mi entender de cría. TT. Op. cit. p. 54. Y a Teresa no le faltaba razón. Arturo Parera (hijo de Arturo Parera padre que fue uno de los fundadores de la Federación Anarquista Ibérica (FAI) en una reunión clandestina en una playa de Valencia, en 1927 y al que se le atribuye la creación de la bandera roja y negra) cuenta: “La ecología, la emancipación de la mujer, la escuela creativa, la unión libre en la pareja...Todo eso que hoy está en alza era nuestro modo de vida. Y no era nada fácil. Recuerdo cuando íbamos a hacer nudismo a la playa de Gavá. ¡Nos corrían los guardias a caballo!”. El País Semanal, 2004?

<sup>1670</sup> “Eran tiempos en que resultaba más delictivo el adulterio si lo cometía una mujer y en los que a las niñas se las educaba para su papel subordinado en la familia patriarcal, con el plus del Servicio Social, mili femenina que completaba la sabiduría doméstica y casta de las futuras esposas”. Domingo, El País, 25-1-2009.

<sup>1671</sup> CAMARA VILLAR, G. en SOPENA MONSALVE, A. Op. cit. p. 20.

<sup>1672</sup> SANCHEZ ERAUSKIN, J. Op. cit. p. 106.

iguales grupos de niños y cuadrillas de jóvenes se acerca a la visión de Simmel cuando decía: “Veo una sociedad en cada sitio en que los humanos se encuentran en reciprocidad de acción y constituyen una unidad permanente o pasajera (...)”. La calle es el marco de la sociación por excelencia, entendiéndolo por ello todas las relaciones interhumanas, o de interacción social, ya sean asociadoras, disociadoras o de carácter mixto. Representa la intervención de los dominios: el de la personalidad individual y el de la generalidad. Es la calle, en expresión de Paul Celan, el lugar donde acontece la vida<sup>1673</sup>. Aparentemente superficial, pero como se dijo de Jaime Balmes “llegó a la profundidad por no querer alejarse de la superficie<sup>1674</sup>. Algo similar ocurre con la vida cotidiana, con los flujos de idas y venidas y el mundo relacional<sup>1675</sup>. Como manifiesta Lindon Villoria la perspectiva de la cotidianidad supone la observación “del individuo en interacción, posicionado espacio-temporalmente” y apunta la historiadora mexicana María Gracia Castillo”, requiere no conformarse con el leer la vida diaria y elaborar recuentos exhaustivos de usos y costumbres<sup>1676</sup> Michelle de Certeso<sup>1677</sup> vio lo cotidiano como las mil maneras en que los individuos consumen la cultura que les es transmitida, maneras que no son uniformes y cambian constantemente incluso en el caso de una misma persona. Por su parte Marshall Sahlins<sup>1678</sup> sostiene que los individuos a través de sus acciones, constantemente someten a pruebas empíricas al sistema cultural en el que están insertos. Lo que parece claro es que la cotidianidad constituye una perspectiva de conocimiento que implica concepciones teóricas respecto a lo histórico-social y cuyos referentes empíricos constituyen un universo muy vasto de experiencia, aprendizaje y comunicación. Así todo el caudal de lo político, religioso, económico y cultural no parece ser ajeno a la cotidianidad sino que es parte de ese denso mundo, en forma de bagaje cognitivo y emotivo, a partir del cual el individuo elabora significado a la experiencia e impone dirección a su aprendizaje. Delfina responde a la pregunta de “si a pesar de ser de derechas parte de la familia había buena relación con ella: “Sí, sí, sí. Siempre, nosotros y todos. Yo tengo un tío por parte de ama, y ese no tenía que ir a la guerra, porque era un alto cargo de la Renfe, el que estudió con ama en Santander perito electricista, que en aquella época... ése fue a la guerra con Franco. No tenía que ir obligatoriamente, porque estaba haciendo un curso de electrificación en Gipuzkoa. Por mediación de ése nos pasaron a Leza “los

---

<sup>1673</sup> “Allí nos aconteció la vida” (Paul Celan). El espacio público es el que más adecuadamente se ajusta a esa función de relaciones interpersonales y consiste en una plataforma de encuentro y conocimiento, de conversación, de intercambio de noticias e informaciones, de debate y elaboraciones argumentales que sirven para preparar y proponer interpretaciones de la realidad: ver y ser visto, instruirse en lo que pasa.

<sup>1674</sup> LINAGE CONDE, Antonio. “Ciudades episcopales” en la revista Viajar por Segovia, nº 5, verano 2012, p. 6.

<sup>1675</sup> Paul Valéry escribió “Lo más profundo es la piel (...). Todo sucede en la superficie, allí se anudan los eventos de la vida y los pensamientos de los individuos”.

<sup>1676</sup> GRACIA CASTILLO, María. “Fuentes para el estudio de lo cotidiano” IOHA, Congreso Guadalajara (México), 2008.

<sup>1677</sup> DE CERTENU, Michelle. La invención de lo cotidiano I. Las artes de hacer. México. VIA-ITESO, 1996 cit. en GRACIA CASTILLO, M. Op. cit.

<sup>1678</sup> SAHLINS, Marshall. Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia. Barcelona, Gedisa, 1995, cit. en GRACIA CASTILLO, M. Op. cit.

reyes” durante la guerra<sup>1679</sup>. Por eso te digo que a nosotros no nos ha faltado nunca “reyes”. En aquella época no se acostumbraba mucho a hacer regalos por reyes, y a nosotros los reyes nos echaron en Leza, yo me acuerdo fíjate, una muñeca con abrigo de piel que se lo hizo alguna maestra que le tocó trabajar en Vitoria. De esas cosas me acuerdo, y más: cacharritos, un avión grande y muchos caramelos a mi hermano... O sea que incluso durante la guerra, tuvimos reyes en Leza. Porque mi tío con la Cruz Roja, que estaba con aquel bando, nos llevó. Ese tío mío era de derechas, y luego se casó, fíjate, con aquella chica con la que estuve en Rentería, Ayerbe, ¿no sabes? Eran nacionalistas, terribles. Se casó con ella y nada. Un hermano de mi tía estuvo en algún batallón de gudaris, y mi tío una de las cosas que le dijo a mi tía desde el primer día fue que hablara euskera, aunque él no sabía, no le importaba. Te quiero decir que ha sido gente de cabeza. No sé como decirte<sup>1680</sup>.

De alguna manera la cotidianeidad es al tiempo diario, cíclico y repetitivo lo que la contemporaneidad al tiempo-época. Ambos son poderosos creadores de pensamiento social a partir de la interrelación<sup>1681</sup>. Ahora bien lo cotidiano no tiene por qué coincidir siempre con una historia social lenta, sorda y callada. Tradicionalmente se ha interpretado la cotidianeidad como poseedora de una memoria que repite obstinadamente soluciones ya conocidas y adquiridas, que evita la dificultad y el peligro de soñar con nuevas aspiraciones. Desde este punto de vista toda invención que intenta introducirse debe esperar años o, incluso, siglos para incorporarse a la vida real. Fernand Braudel hace referencia a la “inventio” y a su tardía aplicación “asurpatro”, pero puede extenderse no solamente al “tiempo de larga duración” sino también al tiempo de la cotidianeidad, repetitivo cada día. Ante esta perspectiva defendemos que la vida cotidiana ofrece muchas ocasiones para la creatividad, y más aún, cuando los demás canales están cerrados (partidos, asociaciones, batzokis, casas del pueblo, mítines, etc.) aunque a menudo no es fácil verlo. A veces es una creatividad no enfrentada al poder, otras es una creatividad obediente, transmisora de los valores que el poder permite y desea potenciar pero otras veces se enfrenta al poder. James C. Scott habla de mecanismos como los rumores, el chisme, los cuentos populares, las canciones, los gestos, los chistes y el teatro, como vehículos que sirven para que los desvalidos insinúen sus críticas al poder, al tiempo que se protegen en el anonimato, tras explicaciones inocentes de su conducta<sup>1682</sup>.

---

<sup>1679</sup> Lo excepcional no es lo contrario de lo cotidiano, porque, en cierta manera, éste acoge a aquél no sin impregnarle de un sentido ubicado en la costumbre, pues más que romperla la continúa. Delfina tuvo en 1936 “reyes” como en 1935, pero gracias a un acontecimiento extraordinario que hizo posible que la costumbre no se rompiera.

<sup>1680</sup> TD. Op. cit. p. 65.

<sup>1681</sup> Para el antropólogo Manuel Delgado en el espacio público no hay asimilación, ni integración, ni paz, a no ser acuerdos provisionales con los otros.

<sup>1682</sup> SCOTT, J.C. Op.cit., p.20.

Es creatividad desobediente<sup>1683</sup>, resistente, opositora, insumisa, rebelde y para el poder tiene connotaciones subversivas. Esto no sería así si la cotidianeidad no expresara con cierta solidez, además consolidada por la repetición<sup>1684</sup>, la identidad de las personas<sup>1685</sup>. Ronald Fraser nos plantea un uso de la “normalidad inquietante por lo que suponía, recogiendo el testimonio de Jesús Álvarez, farmacéutico liberal y republicano, cuenta en su libro “Recuérdalo tú y recuérdalo a otros”: “El instinto de conservación. Imagínese lo que debe ser salir a la calle un día tras otro, encender un pitillo, dar un paseo hasta el café y actuar como si nada estuviera pasando. Porque si no te dejas ver, alguien puede pensar que es por algo y te puedes convertir en blanco de sospechas. Sólo comportándote como si todo fuese perfectamente normal te es posible demostrar que estás por encima de toda sospecha (...), el terror contribuía a mantener una apariencia de normalidad (...)”<sup>1686</sup>. Nos preguntamos si la cotidianeidad pasada la guerra se esforzaba en la apariencia para evitar el peligro, pero no olvidemos que el silencio puede explotar de tanto callar. La ausencia de vida democrática y la radical extinción de todos sus elementos hacían hablar a lo que faltaba, como si una artificialidad reclamara, precisamente, lo que se ocultaba. “La censura no sólo era de prensa. La censura lo abarcaba todo; prensa, radio, cine, libros, teatro, playas, costumbres, todo tipo de publicaciones y carteles, letra de las canciones, alteraciones en los doblajes cinematográficos<sup>1687</sup>. Pero precisamente por este afán de visibilidad repetitiva del régimen, lo cotidiano omnipresente se hace invisible. Algo que se repite muchas veces se vuelve verdad admitida algunas veces pero puede tener el efecto contrario. Se convierte en parodia de sí misma, en memoria fetiche, que ya no se ve porque está en todas partes. Al negarse a un relato histórico la memoria fetiche objetivada<sup>1688</sup> y comodificada surge, entonces, como sustituto o compensación de esa falta de memoria. Y la cotidianeidad puede volverse respuesta a tanta injuria, revitalizando en la vida diaria un territorio de información y acción social propia, mejor aún, apropiada. Convertir un objeto tocado por el

---

<sup>1683</sup> Juliana, la mujer de Manuel Cortés, que estuvo escondido treinta años en el interior de su casa de Mijar (Málaga), cuenta: “Y entonces cuando me decía (la señora de la casa donde servía): “Ve y compra una docena de huevos, yo cogía los que había juntado y me venía con ellos como si viniera de la tienda de comprarlos. Así empecé a juntar una miajilla de dinero para mi, para un mantel o una sábana o algo así, para cuando me casara... ¡Así me enseñé yo a ahorrar! FRASER, R. Escondido. Op. cit. p. 104. Obsérvese como el mantel y la sábana son dos hitos de las casaderas anteriores a la guerra y de la posguerra.

<sup>1684</sup> La rutina no es inercia, sino un flujo repetido de acción significativa, si bien para Franco Crespi “lo cotidiano se manifiesta como lo opuesto a la rutina repetitiva; es más, como el único lugar real donde puede aparecer lo inesperado”. HERNANDEZ SAN DOICA, E. Op. cit. p. 517.

<sup>1685</sup> Mediante la identidad organizamos el sentido, es decir, la identificación simbólica que realiza un actor del objetivo de su acción. La creación de sentido implica dar una determinada orientación vital a nuestra existencia, soñar y sentir un proyecto por el que luchar implica sentirse protagonista de la propia existencia. El sentido surge cuando la interacción entre las personas es dirigida por ellas mismas, no como algo impuesto o prefigurado por las circunstancias de clase, culturales o económicas o por las expectativas ajenas a la misma personal

<sup>1686</sup> FRASER, R. Op. cit. p. 26. Recuérdalo tú... Al mismo tiempo la cotidianidad es subversiva porque no está dirigida en su totalidad por el poder, que no puede controlar los significados dados por la persona a lo vivido diariamente.

<sup>1687</sup> SANCHEZ TIRADO, J. M. Op. cit. p. 120.

<sup>1688</sup> “La disciplina era norma y el saludo brazo en alto en los cines, en los toros o al comenzar un partido de fútbol, obligatorio (...). Los himnos nacionales fueron lección obligatoria. El Oriamendi de los carlistas, que empezaba “Por Dios, por la Patria y el Rey...” o el “Cara al sol” de Falange... sin olvidar el himno de la legión que era tan oficial como los otros”. *Ibidem* pp. 120-127.

poder en otra cosa, es recuperar la “inventio” y de alguna manera el pulso social<sup>1689</sup>. Esto ocurrió a partir de hitos reconocidos como iniciadores y de gran poder integrador como el baile, la romería, el noviazgo, el arreo<sup>1690</sup>, el casamiento y el nacimiento de los hijos<sup>1691</sup>.

El tiempo de la cotidianeidad parece extenso, maleable, tal vez, rutinario pero, a la vez multidimensional. Acepta lo profundo. No parece intenso pero acoge el ritmo. La rutina es, en cierta forma, más una estructura de acogida de sentido más que un contenido ideológico en sí, y enmarca la solidaridad, la igualdad, el respeto y la transformación. La rutina intensifica las relaciones sociales cotidianas y de alguna manera actúa e catalizador de la intersubjetividad en la red social familiar, vecinal y laboral.

La generación de la inmediata posguerra debido a la poca movilidad geográfica y social<sup>1692</sup> que tuvo en los niveles de las clases populares construye la cotidianeidad y lo extracotidiano, pero inmediato a aquél, con una intensidad inusitada. La generación republicana había conocido una expansión de lo cotidiano hacia formas políticas directas o indirectas en sindicatos, partidos o asociaciones, así como participación en “mitings”, asambleas, reuniones, visitas al batzoki o Casa del Pueblo, etc. Pero tras el final de la Guerra Civil todo el entramado político anterior desaparece mediante una legislación dictatorial que arrasa con todo lo anterior. Ver hasta que punto la construcción de la cotidianeidad<sup>1693</sup> permite la continuación del “ethos” político republicano no es tarea simple, pero hay indicios de que la tarea de sustitución se realiza. Además el “ethos” puede desarrollarse sin oportunidad política, y mantener un conjunto de valores políticos más allá de estructuras políticas determinadas, a través de creación de sentido<sup>1694</sup> mediante la razón crítica. Ahora bien aunque la coerción del sistema fascista ahogó todo intento de institucionalización

---

<sup>1689</sup> Esto exige una explicación matizada pues el pulso social que empieza a recuperarse está enmascarado bajo una capa de civismo poco revelador de ello. James C. Scott defiende al respecto una teoría que al menos sugiere más de una reflexión como cuando escribe: “Cuanto más grande sea la desigualdad de poder entre los dominantes y los diminados adquirirá una forma más estereotipada y ritualista. En otras palabras, cuanto más amenazante sea el poder, más gruesa será la máscara”.

<sup>1690</sup> El ajuar era algo más que un conjunto de objetos. Representaban la iniciación de la mujer casada a la vida adulta e independiente de los padres. Supone el ajuar todo un hito anticipado y celosamente guardado del día del casamiento y los inicios de la vida conyugal. Pocos ritos habrá más representativos que “el ajuar” de la sociabilidad femenina en la posguerra española.

<sup>1691</sup> Si bien no hay que olvidar que la cotidianeidad es una fábrica ingente de roles que basculan hacia la costumbre limitando el pulso social hacia el cambio, la reforma, la movilidad o la revolución. Por ejemplo el hecho de que sea el varón el que pide baile a la chica. En las fiestas se reproducen las relaciones de poder de la vida diaria.

<sup>1692</sup> Daniel Innerarity no duda al decir que “las ventajas de la movilidad siempre se pagan con algún vértigo”: si bien considera que la movilidad, aunque no siempre es un incremento de libertad. De ello podemos destacar que la generación de posguerra se ubica con facilidad en un –mundo social del que no se va a mover. INNERARITY, Daniel. “La sociedad de los advenedizos”. Babelia. El País, 17-8-2013, p. 12.

<sup>1693</sup> Construir lo cotidiano no es la vivencia de lo inmediato como forma de vida, ni un anclaje en los valores tradicionales sociales sino el proceso de construcción de sentido a partir de una memoria social próxima, una cuyuntura político-social hostil y un aprendizaje individual de la vida y en la vida; no obligatoriamente cultura material.

<sup>1694</sup> Husserl afirma que “la experiencia no es algo que se les “de” a los individuos simplemente, sino que es algo “intencional”, que implica a los actores sociales activamente, mediante la atención prestada a los “objetos” de que ellos se rodean (que a su vez son los que otorgan a aquella misma experiencia sus cualidades), y que siempre son “apercibidos” en virtud de la experiencia “pasada”. HERNANDEZ SANDOICA, E. Op. cit. p. 512.

política resistente<sup>1695</sup> la construcción de lo cotidiano como objeto de sentido resistente es algo público no solamente relativo a la vida privada. Cotidianeidad y privaticidad no son, no mucho menos, términos próximos. No queremos con ello quitar toda la razón a los planteamientos historiográficos que ven en el repliegue de esta generación a la vida privada su característica más significativa, aunque, según nuestro criterio y siguiendo la propuesta de M. Agulhon es la sociabilidad el elemento clave, no solamente para recuperar el folklore, la fiesta y la cultura popular sino también la revuelta, aún en su forma más elemental, de memoria resistente y resistencia cotidiana<sup>1696</sup>. El mundo social del que habla Alfred Schutz, era comprendido, sobre todo a través de la interpretación relacional de la vida social. Schutz entiende que “la conciencia humana presupone la realidad de otra gente” y que las experiencias del individuo están mediatizadas por los modos de sentir y pensar que se transmiten a través de sus relaciones sociales<sup>1697</sup>, lo que viene a significar que la conciencia de la vida cotidiana es una conciencia social (o mejor socialmente derivada), de modo que el individuo “construye” el mundo en el que vive utilizando las configuraciones que, día a día, le transmite su grupo social<sup>1698</sup>. La intensidad de relaciones en unas redes sociales homogéneas y bastante trabadas en las clases populares es aún mayor en cuanto la movilidad de los individuos es pequeña. Para Daniel Innerarity la modernidad es la imposibilidad de permanecer en un mismo lugar. “Ser moderno es estar en movimiento. Pero estar en movimiento no es algo que uno decida, como tampoco se decide ser moderno”<sup>1699</sup>. Y continúa el autor: “Lo que distingue una sociedad tradicional de una moderna es el modo en que se configura el rango social, si es algo que se tiene o que se conquista, si es una definición poseída o una identidad alcanzada”<sup>1700</sup>. En una sociedad inmóvil como la de posguerra la dignidad de lo que se es prevalece frente a lo que se podría llegar a ser pero no puede ser.

El sujeto de dignidad para los antifascistas es el ser humano por lo que la adaptación a la vida cotidiana junto a vecinos nuevos ocupantes de muchas de las casas de aquellos tras la guerra, sobre todo requetés navarros, no es un problema irresoluble desde el “ethos” moral antifascista. Las formas cotidianas de la lucha de clases estaban enraizadas en un pensamiento sólido de unidad

---

<sup>1695</sup> La guerrilla antifascista puede considerarse más una solidificación del espíritu resistente que una institución política propiamente dicha.

<sup>1696</sup> AGULHON, M. “La sociabilité, la sociologie et l’histoire”, *L’Arc* 65, 1982, p. 80 en HERNANDEZ SANDOICA, Elena, op. cit. pp. 508-509.

<sup>1697</sup> *Ibidem* p. 512.

<sup>1698</sup> Las destrezas críticas de supervivencia entre los grupos silenciados hace que en la vida cotidiana manejen las apariencias en las relaciones de poder para ocultar la confrontación conflictiva que precisamente ha generado la apariencia. SCOTT, J. C. Op. cit. p. 25.

<sup>1699</sup> INNERARITY, Daniel (2013) Op. cit. p. 16.

<sup>1700</sup> *Ibidem*. Las definiciones, dice Daniel Innerarity son innatas; las identidades son hechas. A ello podríamos añadir que anteriormente a la definición hubo un movimiento hacia la identidad obrera que la definió mediante la razón social. La inmovilidad de la posguerra fue precedida de movilidades diversas que colapsaron ante la ingente represión fascista.

obrero aunque ésta abarca capas ideológicas menos activas en la resistencia al fascismo<sup>1701</sup>. La idea de que la resistencia práctica cotidiana está directamente relacionada con el discurso oculto viene a significar que hay una unidad entre pensamiento político, en nuestro caso, y lo que se hace. Scott, es claro al respecto: “la presión social entre miembros de un mismo grupo es, por sí misma, un arma poderosa de los subordinados. Los estudiosos de la vida en las fábricas descubrieron muy pronto que la censura de los compañeros de trabajo suele ser más fuerte que el deseo de ganar más o de ser ascendido. En este sentido, podemos ver el lado social del discurso oculto como un terreno político que lucha por imponer, superando grandes obstáculos, ciertas formas de conducta y resistencia en las relaciones con los dominadores”. Y concluye Scott diciendo “que sería más exacto concebir el discurso oculto como una condición de la resistencia práctica que como un sustituto de ella”<sup>1702</sup>. Ello lleva implícito una erosión de la obediencia a la autoridad en los actos cotidianos lo que es condición de construcción de la cotidianidad como forma de resistencia, como único lugar donde el sujeto se puede afirmar como sujeto de decisión, y en definitiva como sujeto libre, en una sociedad represora.

En definitiva, como evoca Jurgen Habermas “el mundo de la vida es el lugar transcendental donde se encuentran el hablante y el oyente, donde de modo recíproco reclaman que sus suposiciones encajan en el mundo (...), y donde pueden criticar o confirmar la validez de las pretensiones, poner en orden sus discrepancias y llegar a acuerdos”<sup>1703</sup>. Franco Crespi en su defensa de la expectativa dibuja una noción de lo cotidiano que se ajusta a nuestro concepto de memoria topográfica<sup>1704</sup> característica de esta generación de posguerra, porque “la expectativa no vive de posesión y de certeza, sino que permanece día a día abierta a los acontecimientos”<sup>1705</sup>. Sin embargo esta actitud vital parte de un “ethos” que la da significado y llega a un aprendizaje que renueva y vigoriza el pensamiento social del individuo. Todo esto parece cierto pero hay que matizar la fuente de memoria de la que procede la imagen de la cotidianidad pasada y ahora recontada. Arturo Barea en un preciso pasaje de su trilogía cuenta y a la vez parece advertirnos: “Cuando se vive en un sitio, se

---

<sup>1701</sup> TT p. 48. A la pregunta de ¿Cómo fue el encuentro con el vecindario? Responde: “No. Como nosotros no fuimos a vivir al mismo sitio... Nos veíamos, saludábamos pero cada uno se tenía que arreglar con lo que tenía. Pues no solamente estábamos mal los que habíamos estado refugiados, los que se quedaron también estaban mal. Todos porque no había comida. Todos éramos gente obrera”. A la pregunta de si los demás niños del entorno eran de la misma procedencia social Teresa responde: “Sí, Sí, todos. Nosotros vendíamos pero otros también pues hacían pan, otros tenían caserío... Pero todos mal, todos andábamos a la quinta pregunta. Yo no conocí alrededor nuestro, gente que viviría bien, ni el que tenía la tienda pues como lo daban todo racionado, ellos tenían que repartir. No eran tampoco ricos. Bueno, tendrían tierras y casas pero no se diferenciaban”.

<sup>1702</sup> HERNANDEZ SANDOICA, Elena. Op. cit. p. 514.

<sup>1703</sup> Manuel Delgado considera, sin embargo que “la calle es una entidad que sólo puede ser ocupada por intensidades que transitan por ella, que la atraviesan en todas direcciones, es decir, nada que se parezca a un sistema, como decía Lefebvre. Desde este punto de vista el nivel de entropía, desorden e incertidumbre es tal que la historia vendría a entregarse al azar y al acaecer.

<sup>1704</sup> La memoria topográfica es una memoria andada en imágenes permanentes de gran significado y construye el relato mediante lo cotidiano. Es una memoria biográfica, memoria generacional y memoria local. Es una memoria social con un fuerte peso de la memoria afectiva. ROMERA NIELFA, Juan Karlos (2009) op. cit. p. 5.

<sup>1705</sup> *Ibíd.*, p. 518.



construye uno una imagen mental del medio que le rodea. Esta imagen se queda dormida en lo más profundo de la mente, mientras se vive allí en carne y hueso; pero en el momento que os marcháis de allí, surge con plena vida y sustituye la antigua visión directa y rutinaria. Así, un día volvéis esperando encontrar los sitios, las cosas y las personas, tal como los habéis conservado en vuestra mente, tal como creéis que son. Vuestra visión mental y la realidad chocan violentas y el choque repercute dentro de vosotros”<sup>1706</sup>.

---

<sup>1706</sup> BAREA, Arturo. La forja de un rebelde. La ruta. Op. cit. p. 175.

## MEMORIA E IDENTIDAD DE LA GENERACIÓN DE POSGUERRA: LA MEMORIA RESISTENTE, LA MEMORIA TOPOGRÁFICA. EL MEMORICIDIO.

Hemos afirmado en la introducción de este cuarto capítulo que el “ethos” antifascista y la memoria<sup>1707</sup> resistente son las dos solidificaciones más consistentes de la razón social en la sombra en este periodo de posguerra.

En un primer lugar podemos destacar la memoria resistente como una función de la memoria que asegura una identidad, una forma ciudadana de estar en el mundo cuando el mundo exterior ha eliminado todo rasgo de ese universo. Es obvio que la memoria resistente de la generación que hizo la guerra no coincide con la memoria resistente de la generación de la posguerra. El recuerdo heredado es fundamental para su formación pero no es exactamente el recuerdo que se deja en herencia<sup>1708</sup>. La memoria heredada aparte de no haber sido vivenciada directamente, no es memoria de la experiencia, tiene un nivel emocional alto, iniciático, el que imprime el comunicador en su relato y el que construye el receptor en el acto comunicativo. Cuando se heredan recuerdos de calado político la labor de significar lo escuchado hace de la aprehensión una verdadera actividad política en la medida en que ayuda a edificar un imaginario propio e íntimo<sup>1709</sup>, pero cuyo origen ha sido social. No parece existir ninguna memoria que en su origen no sea memoria social<sup>1710</sup>, en su forma y en su contenido, ya que como recuerda Montaigne en sus célebres ensayos “a los hombres –dice una antigua sentencia griega- les atormentan sus opiniones sobre las cosas, no las cosas mismas”<sup>1711</sup>. Esto que parece un principio racional sin más, se vuelve la clave de la existencia del ágora política desde el momento que no solamente atormenta a los hombres las opiniones propias, sino también las de los demás. La política se funda a partir de la existencia de más de una opinión lo que abre la posibilidad de la deliberación a partir de la argumentación. Por ello la guerra y la religión no podemos considerarlas políticas en el más estricto sentido del término. Ahora bien no toda memoria social, ni el pleno de la memoria heredada es memoria resistente por el hecho de

---

<sup>1707</sup> Como dice Italo Calvino: “Somos lo que recordamos”.

<sup>1708</sup> No es lo mismo crear una imagen a partir de la experiencia que a partir del relato escuchado. La primera es elaborada a partir de lo vivido, la segunda es fruto de un acto comunicativo y, por lo tanto sujeto a los mecanismos de la emisión, el código y la recepción. ROMERA NIELFA, J. K. (2009), Op. cit.

<sup>1709</sup> Para H. Rousso esta elaboración “es una reconstrucción psíquica e intelectual que supone de hecho, una representación selectiva del pasado, un pasado que no es nunca el del individuo solo, sino el de un individuo inserto en un contexto familiar, social, nacional”. CUESTA, J. en ALTED VIGIL, A. (Coord), op. cit. p. 60.

<sup>1710</sup> Según G. Namer memoria social es “memoria en y de la sociedad, independiente y sin el soporte de ningún grupo”. Para Durkheim constituye algo así como los cuadros sociales de la memoria, la corriente de pensamiento social; para el autor “todo recuerdo, aún el más personal está en relación con todo un conjunto de nociones que muchos otros también poseen”. CUESTA, J. en ALTED VIGIL, A. Op. cit. p. 60.

<sup>1711</sup> Recogida por Montaigne: Epicteto, “Manual, 5 (Montaigne hizo pintar esta sentencia, que tomó del Estobeo, “Sermo” 117, en una viga del techo de su biblioteca). Se trata de un principio fundamental en el antiguo estoicismo y también en Séneca (cfr., por ejemplo, “Cartas a Lucilio”, 71, 21-26) en MONTAIGNE, Michel. Los ensayos (según la edición de 1595 de Marie de Gournay, Barcelona, Acantilado, 2007, pp. 345-346.

surgir en un contexto adverso. Aparece ante la doble prohibición del régimen de recordar y mencionar, y puede adoptar la forma del silencio que protege una ocultación, que puede ser olvido (olvido involuntario o voluntario) o simplemente memoria no decible, al menos en el espacio público, aunque hay casos también relativos al espacio privado. Josefina Cuesta explica que “la ocultación reproduce una voluntad de esconder, de eliminar de la comunicación un objeto que no ha sido olvidado”<sup>1712</sup>. Además como dice la autora “todo recuerdo, como todo silencio, sostiene un proyecto”<sup>1713</sup>, que en el caso del silencio se realiza cuando éste cesa, o tal vez se plasma en su mera permanencia<sup>1714</sup> al servicio de una identidad irrenunciable o, simplemente, por pura supervivencia. En todo caso la ocultación no significa olvido. La enfermedad del olvido –dice Arnoldo Kraus– busca borrar todo. La memoria institucional impuesta por el bando vencedor se sostiene sobre el memoricidio de toda la modernidad política española, sobre todo de la última etapa perteneciente al régimen republicano. En los testimonios recogidos de testigos de las tres generaciones hay poca mención a nombre, sucesos y acontecimientos de la etapa republicana que no tuviera que ver directamente con su experiencia vital<sup>1715</sup>. Está claro que el memoricidio fue consciente y no equivale a desmemoria. El olvido es una consecuencia directa del memoricidio, aunque hay casos de amnesia consciente, sin duda, decisión de olvidar. Frente a la memoria totalitaria impuesta, las memorias insumisas se vuelven resistentes; en el caso de la generación de posguerra va a consistir más en una memoria ética que cognitiva<sup>1716</sup>, ya que esta última suponía un riesgo mayor porque nombrar era subversivo para el régimen, que se empeñó en destruir el nombre<sup>1717</sup> para así perderse el alma de la persona y sus hechos, su historia. Gabriel Aresti, miembro también de esta generación de posguerra vinculó la idea de ser y nombre: “izana eta izena”<sup>1718</sup> y en el comienzo de los cuentos del Camerún los narradores citan “Cuento para que el mundo no desaparezca”. Si no nombramos el

---

<sup>1712</sup> CUESTA, J. Historiadel presente, pp. 54-55 en ALTED VIGIL, A. Op. cit. p. 65.

<sup>1713</sup> *Ibidem*, p. 65.

<sup>1714</sup> Xie Weijin, uno del centenar de chinos que se integraron en las Brigadas Internacionales antes de morir con la premura de tiempo que el cáncer exigía, se puso a ordenar enfiebreado las dos grandes cajas que había guardado desde su salida de España en octubre de 1938, un material (papeles, diarios, fotos con otros soldados, libros...) “que había arrastrado 38 años por dos continentes, sobreviviendo al conflicto, a dos campos de internamiento en Francia, a la guerra china contra Japón, la revolución y la represión de la Revolución Cultural” y cuando se las dio a su hija como particular herencia un día de 1976 en Pekin le dijo: “Son más valiosas que la vida misma”. GELI, Carlos. “El soldado Xie Weijin contra Franco”. *El País*, Domingo, 2 de junio de 2013, p. 10. Ken Loach parte de un supuesto parecido en su película “Tierra y libertad”, 1995 Gran Premio de la Crítica Internacional del Festival de Cannes, aunque con incorrecciones históricas notables. INFIESTA PEREZ, J. L. “Tierra y Libertad”, un film polémico sobre la guerra de España. *Historia y vida*, agosto 1995, pp. 60-63.

<sup>1715</sup> Teresa menciona a algunos de ellos: “Y se hablaba de Prieto, de Negrín y también me acuerdo de Carlos Marx, también decían algo, no sé lo que sería ese señor. Esos nombres, ¿no sabes?” *TT*, op. cit. p. 39.

<sup>1716</sup> La memoria ética configura la parte nuclear del “ethos”, lo que en una primera aproximación podríamos considerarla configuradora de una cultura política de ancha base, como el antifascismo de posguerra.

<sup>1717</sup> Los casos son incontables. Es interesante la reflexión que hace la escritora y dibujante catalana Roser Capdevila al respecto: “Otsailaren 23 bat zen. Goizez. Katalanezko bere lehendabiziko liburua –ilustrazioak ere berak eginak ziren- katalan izenez sinatzea pentsatu zuen. Deitura aldatzea. Rosario ez, Roser izango zen egun hartatik Aurrera. Beste otsailaren 23batez, 1981ekoan, militarrek estatu kolpea jo zuten, eta Roserrek pentsatu zuen: “Berriz ere Rosario izatera! Eta banik Gabe, gainera!”. Roser Capdevila, 1939.urtean jaio zen eta “Hirukiak” liburu sortaren egilea da. Berria. Igandea, 2013ko urriaren 20a. 8.orr. Elkarriazketa.

<sup>1718</sup> Gabriel Aresti.

mundo desaparece y la comunicación intergeneracional se quiebra, Montseny, Largo Caballero, Nin, Giral, Erkoreka, Casares Quiroga, o incluso Federico García Lorca, León Felipe o Juan Ramón<sup>1719</sup> pasaron a ser, ni siquiera desconocidos, vacío pleno<sup>1720</sup>. Yo diría que ni siquiera vacío, ya que éste es un lugar de posibilidad<sup>1721</sup>, sino nada. La nada no es una sombra ni un olvido, sino la negación del acceso al saber<sup>1722</sup>. Es la nada un lugar exterior a la memoria. Esta incluye a los olvidos y a la amplia gama de metamorfosis que pueda sufrir, hasta el delirio. El vacío es el sitio que no hemos podido o querido pisar, mientras que la nada es el terreno que no hemos tenido la mínima posibilidad de visitar. Constatar la nada y el vacío de memoria es parte de la interpretación realizada tras el trabajo de campo. Está erigida la memoria de esta generación de posguerra sobre una base reducida en el campo de lo político institucional, del conocimiento del pasado histórico, y de la ignorancia del desarrollo de las democracias occidentales y del panorama político internacional en general, si bien no hay que olvidar el afán por oír las radios exteriores sobre todo para encontrar información y opinión sobre el interior.

Sobre la nada, Teresa responde a la pregunta si se siguió hablando de política en casa después de la guerra: “Que yo recuerde no. No recuerdo nada de política. Nada, nada”<sup>1723</sup>. Delfina contesta a la pregunta de si conocían las noticias el Gobierno Vasco en el exilio: “Sí, por la radio. Radio París o... y en Leza durante la guerra cogían unas emisoras... y allí estaban de noche el cura, y mis tíos, oyéndola. Y después aquí también. Nosotros, esta emisora contra Franco la oíamos todos los días. A mí también me interesaba”<sup>1724</sup>. Sobre si recordaban el final de la Segunda Guerra Mundial, Delfina relata: “Me acuerdo de que estando en el instituto terminó, de eso sí me acuerdo. Porque entonces en el instituto estudiabas varios idiomas. A las que estudiábamos francés en el primer curso, en el cuarto ya nos obligaban a estudiar alemán, y las que cogían italiano, podían elegir inglés. Cuando terminó estábamos en el patio jugando, empezaron a tocar las campanas y todo... y es que había

---

<sup>1719</sup> En la enciclopedia de tercer grado refiriéndose a la cultura contemporánea se puede leer: “Es muy larga la siere de los conocidos escrotires, literatos y artistas de la edad contemporánea. Nos concretaremos a citar unos cuantos. Filósofos y sociólogos: Jaime Balmes, Donoso Cortés, Concepción Arenal, Ceferino González. Historiadores: Conde de Toreno, Lafuente (Vicente y Modesto), Gehhardt, Menéndez y Pelayo.

<sup>1720</sup> Jose Antonio Aguirre es una excepción... Nuestros informantes conocen nombre y apellido y saben quien fue. TT: “Cantábamos un cantar, éste de “Jose Antonio Aguirre que es un “marson” rodeó a Vizcaya/con un cinturón (...). Eso, no sé si sería después de venir de Francia o...” TD: “Si. De Jose Antonio Aguirre todas hablaban muchísimo...” Op. cit. p. 63. (TT: “Y se hablaba de Prieto, de Negrín y también me acuerdo de Carlos Marx, también decían algo, no sé lo que sería ese señor. Esos hombres, ¿no sabes?”. Op. cit. p. 39).

<sup>1721</sup> CUESTA ABAD, José Manuel. Conferencia dada en Bidebarrieta Kulturgunea el 6 de mayo de 2013 de título “Iconos de lo ausente. El vacío interior en el arte moderno”. Es autor de “La transparencia informe”.

<sup>1722</sup> Sucesos históricos como el rapto de niños, la existencia de mano de obra esclava, las violaciones consentidas por los mandos militares efectuadas por las tropas marroquíes que trajo Franco a España etc. no se han sabido por la población hasta fechas muy recientes. Edurne Beaumont y Fernando Mendiola han dirigido una investigación sobre la construcción de la Carretera Igarri-Bidaukoze. Erronkari, donde el régimen se sirvió de 1939 a 1941 de mano de obra esclava formada por 2000 republicanos presos. Argia, 2004ko apirilaren 11a.

<sup>1723</sup> TT. Op. cit. p. 54.

<sup>1724</sup> TD. op. cit. p. 75.

terminado la guerra esa”<sup>1725</sup>. Teresa a la pregunta de si recuerda algo de la Segunda Guerra Mundial cuenta: “Entonces estábamos en Francia nosotros. No teníamos radio. Si entonces después de casarme yo, sólo había un teléfono en el pueblo, en el ayuntamiento. Radio he tenido después de casada. Alguno igual tendría pero vete a saber. Y los periódicos, no teníamos dinero. En Etxebarri no vendían el periódico ni nada, había que ir a Basauri”<sup>1726</sup>.

La reducción de canales de información política de actualidad inactivó el desarrollo del aprendizaje político nuevo y atrincheró la ideología de las clases populares que habían hecho la guerra en un núcleo duro, sólido y consistente muy vinculado a la clase social trabajadora en forma de conjunto de valores o filosofía existencial, manifestándose más como cultura socio-ética que como movimiento obrero organizado. Sin embargo la cultura del trabajo y la visión política antifascista continuó como guía de conducta política emanada de una memoria de la clandestinidad, es decir, “de una contramemoria de la memoria oficial pero que no surge como contrapartida a la memoria oficial sino que se opone a ella desde su propia configuración anterior, incluso, es anterior a la memoria oficial fascista”<sup>1727</sup>. Ahora bien esta memoria está ausente, por el terror implantado por el régimen, del espacio público. Es un vacío lo que determina su silenciamiento ya que el vacío solamente lo puede crear algo que ya ha existido<sup>1728</sup>. La contramemoria antifascista es una memoria basada en el desarrollo de la razón social, pero en la posguerra, para mantenerla exige un esfuerzo consciente. El control consciente de nuestros recuerdos es parcial y limitado por lo tanto la creación de memoria consciente o de recuerdo fijado y cuidado a voluntad, va a requerir de una energía premeditada. Esto sucede cuando la intencionalidad protege algo importante, en este caso, la identidad y dignidad de las personas declaradas enemigas perpetuas del régimen. Se trata de la memoria resistente: “Recordar es importante, porque si no recordaras no tendrías vida”. “Además de recordar hay que recordárselo a los jóvenes, para que sepan cómo eran las cosas antes”<sup>1729</sup>.

Visto esto debemos considerar que la reducción de la base de memoria cognitiva respecto a lo político enfrentó a la generación de posguerra a una mutilación que la generación que había hecho la guerra no tenía: la antimemoria.

---

<sup>1725</sup> *Ibidem*. p. 75.

<sup>1726</sup> *TT*. op. cit. p. 54.

<sup>1727</sup> ROMERA NIELFA, Juan Karlos. “Memoria y poder: un estudio de la memoria totalitaria y memorias resistentes en un contexto dictatorial”. Congreso de Guadalajara (México) de la International Oral History Association, 2008.

<sup>1728</sup> El vacío es un efecto vinculado a la desaparición física o de otra índole. El vacío –siguiendo las reflexiones filosófico-artísticas del profesor de la Universidad Autónoma de Madrid, José Manuel Costa Abad- mejor aún, el vacío interior absoluto es un lleno repleto de todo lo que falta. En el vacío absoluto desaparecen todas las sombras. La memoria resistente es un vacío agujereado que permite comunicar con el otro lado la realidad. En la memoria resistente coinciden el confín y el fin. Más allá se intuye la nada, la antimemoria. Cuando se quiebran los procesos de comunicación de la experiencia, de conocimientos adquiridos, de emociones sentidas, la antimemoria se extiende pero ninguna memoria por totalitaria que sea puede anular por completo un proceso comunicativo por mínimo y privado que éste sea. El vacío es consecuencia de un encarcelamiento de la memoria. La nada es la imposibilidad de iniciar la generación de un recuerdo por no contar con lo mínimo para su formación.

<sup>1729</sup> *TD* op. cit. p. 56.

Las personas que vivieron su juventud durante la II República y la Guerra Civil constituyeron probablemente la primera generación que recibió una educación generalizada dentro del ámbito urbano y también del entorno rural, que acudió a mítines políticos, y que en definitiva, protagonizó una participación decidida en los espacios públicos, transformando en consecuencia la percepción de sí mismas<sup>1730</sup>. Esto vendría a significar una memoria política de base cognitiva, fruto de la experiencia política y de aprendizaje derivado de ella. Sin embargo la transmisión de este tipo de conocimiento era difícil, no solamente por el miedo reinante sino por la dificultad intrínseca de aprender la teoría política sin la práctica asociativa que dirigía la acción política, más aún, cuando siguiendo a Paul Ricoeur constatamos que “la sección social está irremisiblemente dada por mediación de símbolos, recurrir sencillamente a los “hechos objetivos” no es pertinente.

Para el filósofo francés la realidad no es algo dado sino que es un proceso, lo que permite los conflictos de interpretaciones. Ahora bien en una sociedad totalitaria estos procesos interpretativos quedan mutilados y gravemente heridos porque aunque estamos de acuerdo con el autor que “la capacidad poética, la capacidad de crear y modificar es una característica fundamental de la realidad en general y de la condición humana en particular”, sin libertad estos procesos se dirigen a resistir bajo la presión de unas circunstancias políticas, sociales y económicas hostiles. La represión política no solamente provocó la desaparición física de las personas no adeptas al régimen sino que fomentó también un cambio en la condición metafórica de lo real. La enunciación metafórica, según Ricoeur “hace entrar en juego al ser como actualidad y como potencialidad. En el plano social, la utopía asume el papel de potencialidad. Por consiguiente la merma de memoria política cognitiva aprendida, propia de sociedades inclusivas<sup>1731</sup>, propició un traslado de la memoria aprendida a la memoria aprehendida, propia del “ethos” moral, de la memoria social cosmogónica. Por ejemplo el valor dado a la igualdad y a la justicia social perdura aun sin conocimientos precisos de los mecanismos democráticos. La sociedad de posguerra es una sociedad extractiva, poco igualitaria y con un sentido patrimonial del Estado, total, pero incapaz de anular la memoria de la razón social, es decir, la memoria resistente. El desmoronamiento de las comunidades ideológicas y la falta de transmisión por el miedo a la represión tuvieron como consecuencia el desplome del mundo político conocido. Teresa responde a la pregunta de si había miedo a retornar: “No, bueno sí se veía miedo porque la gente así, que habían sido afiliadas o algo, pues tiraban los carnets por el puente (puente internacional de Irún) al río. Tenía miedo, yo creo, la gente que había sido un poco política

---

<sup>1730</sup> Las autoras se refieren a las experiencias de las mujeres de Aguaviva (Teruel) en este periodo, vendría a representar a la generación más joven que hizo la guerra. ORGILES, Pilar; AGUILERA, Ana; GIL, Ana E.; BLASCO, Inmaculada. “Historia oral de las mujeres de Aguaviva durante la Guerra Civil y posguerra” V Jornadas “Historia y Fuentes Orales”, SFO, Ávila, 18-20 octubre de 1996.

<sup>1731</sup> RICOEUR, P. *Ideología y utopía*. Barcelona, Gedisa. Otras obras del autor al respecto son “The Rule of Metaphor” y “Time and Narrative”.

¿entiendes?<sup>1732</sup> Es difícil explicar el declive de una civilización política por parte de sus descendientes que no contaron con el relato del esplendor político republicano. La merma de la memoria de los hechos históricos, por falta de transmisión por una parte y por desconocimiento de muchos sucesos por parte de la generación transmisora que vivió los acontecimientos “in situ”, mucha veces sin tener una visión de la política más general, dificultó pero no impidió la continuidad de una identidad republicana, de izquierdas en algunos casos y nacionalista en otros. Como expresa Josefina Cuesta al enumerar las características de la memoria: “La memoria es normativa”<sup>1733</sup>, por lo que el recuerdo configura probablemente una tradición. En el caso de la generación de posguerra lo político es una memoria de memorias y la memoria de la experiencia va a ser fabricada a través de una cotidianidad que permite vivir en un medio hostil respecto a la política familiar pero dota a su vez de una capacidad de construcción de la identidad fiel al sentir familiar (memoria ética) con los nuevos elementos que la cotidianeidad permite. A esta forma de construir el recuerdo propio generacional de posguerra unido a la perspectiva de la cotidianeidad la he llamado memoria topográfica. Sin embargo la transformación de una memoria, en este caso la de las clases populares no militantes, tiene que ver con las formas y evoluciones de las memorias de los otros grupos sociales, sobre todo la memoria impuesta por el poder<sup>1734</sup>. El poder no sólo controla el espacio público, sino que lo crea y recrea a su imagen: el callejero, el calendario, el programa iconográfico urbano de estatuas, relieves y placas conmemorativas, los medios de comunicación, los libros de texto, programas turísticos... El poder crea memoria porque crea realidad visual y ésta genera memoria episódica o experiencia personal recordada, pero la interpretación de lo cotidiano puede distar mucho de las pretensiones del poder totalitario de la dictadura<sup>1735</sup>.

Llegado a este punto tengo que matizar e incluso rectificar trabajos anteriores en que interpretaba la antimemoria como oposición activa a recordar o como desmemoria. La antimemoria la veía como algo interior a la memoria, un uso nulo de contenidos de memoria. Pero esto no deja de ser una

---

<sup>1732</sup> Términos: sociedad inclusiva y sociedad exclusiva, propuestas por James A. Robinson y Daron Acemoglu. Robinson explica que utilizan “el concepto de instituciones políticas inclusivas en vez del de democracia porque lo cierto es que muchos sistemas democráticos son disfuncionales. Para tener instituciones políticas inclusivas necesitas dos cosas: una amplia distribución del poder político y lo que llamamos centralización política. Parte de ello supone no tener un sentido patrimonial del Estado. La corrupción es robar dinero, pero también es un asunto político que depende de cómo está organizado el poder; es como el clientelismo”. ROBINSON, J. A., entrevista en EPS, 2013, pp. 18-22.

<sup>1733</sup> René Girard cuestiona la idea de que los ritos no tienen base, que sean invenciones puras, enteramente simbólicas, y piensa que los ritos sirven para restaurar la comunidad. *Filosofía Hoy*. En que piensan... Op. cit. pp. 22-23.

<sup>1734</sup> La interpretación de la historia realizada en la primera posguerra (1939-1953) es fundamental para aclarar “una parcela importante de la ideología franquista, ya que a través de ella se trata de mostrar el principio organizador de la concepción general de la sociedad, convirtiéndose en el soporte ideológico a partir del cual se van a extraer deducciones sociopolíticas sobre aspectos muy amplios”. VALLS, R. Op. cit. p. 233.

<sup>1735</sup> Lo cotidiano no es solamente fuente de memoria perceptiva. A través de la interpretación, que es un complejo sistema donde se interrelacionan conocimientos previos a la experiencia directa, lo cotidiano se vuelve una rica fuente de memoria semántica, memoria articulada que dota de significado a la experiencia primero, y al recuerdo, después. Como bien expresa Torres Sanchez la experiencia de lo cotidiano adquiere matices particulares dependiendo de si se concibe que el individuo crea, recrea o reproduce la sociedad en que vive. GRACIA CASTILLO, M. Op. cit.

amnesia consciente o inconsciente. Entre la memoria asesinada y la no nacida hay una distinción esencial. La antimemoria es una memoria “nonnata” y por lo tanto no es memoria. La antimemoria no destruye mapas de recuerdos, sino que no los construye porque le falta la materia prima para ello. La negación que el régimen hizo de este acceso a la memoria de la época anterior republicana y a otros momentos históricos donde la razón social se abría camino es lo que constituye la esencia del memoricidio, que no es matar a la memoria solamente sino no dejarla nacer. La víctima del memoricidio es la generación de posguerra y las dos siguientes. Esto significa que la memoria republicana de la generación que hizo la guerra fue debilitada con los ataques del régimen a nivel institucional y cotidiano, pero no puede por muy totalitaria que sea una memoria institucional matar del todo a las contramemorias, memorias opositoras, memorias insumisas, en una palabra, memorias resistentes. La enorme complejidad de los sistemas de memoria personal, social, colectiva, institucional, impiden ser borrados del todo una vez adquiridos, más aún desde el exterior. Y esto es así porque el sujeto de la memoria aunque es una persona individual contiene “una comunidad imaginaria formada por los muertos, los vivos y los que aún no han nacido, que se mantiene viva gracias a una cola llamada memoria. Esta comunidad imaginaria crea un espacio semiótico muy vinculante para sus portadores, basado en la comunicación entre ellos y el mundo referencial activado. En el fondo, la memoria social no es estable como información<sup>1736</sup>, sino en el plano de significados compartidos<sup>1737</sup> e imágenes recordadas o heredadas: imágenes mixtas, mezcla de imágenes, escenas, lemas, ocurrencias, trozos, tramas y partes de discurso”. Cuando estos sistemas de memoria y aprendizaje no se activan, o los elimina de raíz como hizo el totalitarismo no se adquieren los esquemas cognitivos de la política en el intento, éste si exitoso, de suprimir el juicio por la obediencia, lo que tiene como consecuencia la muerte del ciudadano como sujeto activo político de derecho porque a la vez que aprendemos lo político estamos formando la forma de vernos como ciudadanos. El interés por autorrealizarse como ciudadano se crea y suscita en el propio ejercicio de los derechos y deberes de ciudadanía.

La memoria institucional del régimen se alza sobre una estructura arcaica de propiedad y una jerarquía social ancestral, cuya última forma de dominio había sido el caciquismo en su triple vinculación local, provincial y nacional. Para el profesor Julián Casanova a partir del 39 se rescató

---

<sup>1736</sup> La memoria no se ordena como un texto físico, sino como el mismo pensamiento. No es un receptáculo pasivo, sino un proceso de reestructuración activa, en la que los elementos pueden retenerse, reordenarse o suprimirse. Se crea una sintaxis de imágenes que derivan en relato siempre sobre el sustrato de la memoria social adquirida, que es siempre presente aunque se refiera al pasado. ROMERA NIELFA, Juan Karlos (2008). Op. cit.

<sup>1737</sup> La tradición vivida enraizada, sin embargo, en un tiempo anterior a la biografía del sujeto, actúa como patrimonio colectivo, que permite saber cosas sin saber que lo sabemos, y más aún sin un estudio de ellas. “La tradición literaria como patrimonio colectivo, las contradicciones ideológicas de una sociedad, y la imaginación poética, irreverente con el propio uso, abren de forma irremediable las puertas del campo individual”. GARCIA MONTERO, Luis. “Muy desobediente”. Revista Mercurio, nº 150, abril 2013, Sevilla, p. 34. Es decir son territorio de la memoria social, en su sentido más amplio, que como decía Manuel Machado “Todo lo que sabemos, lo sabemos entre todos”.



una crisis de dominación<sup>1738</sup>. Se refiere, obviamente, al que había provocado el reformismo republicano que si bien fue un intento de crear un modelo que acabase con un estado nacional que no era mínimamente moderno ni racional, no llegó a culminar. En las colectivizaciones se puso en marcha un modelo poco apropiado para los propietarios trabajadores del campo. Según Julián Casanova el igualitarismo y las colectivizaciones no eran valores campesinos, violaban la autonomía de la casa. El asesinato del cacique no era la liberación campesina. Así pues este modelo de mujer fue un intento revolucionario dentro de una guerra pero tampoco logró superar la tensión entre la retórica inicial y la realidad, menos aún en la difícil posguerra<sup>1739</sup>. Jtxo Estebaranz precisa que “en la Vasconia peninsular, los libertarios que no estaban presos volvían durante aquel año con la lentitud que demanda la clandestinidad a recomponer sus lazos organizativos, lo que fructificaría especialmente en las localidades vizcaínas<sup>1740</sup>. Aun así esta reorganización en el interior<sup>1741</sup> no llegó a alterar una memoria resistente antifascista elaborada a partir de la clase social proletaria y los valores adheridos a ella, sobre todo una visión marxista sin Marx, y una lectura del trabajo y su valor que se desplaza de la ideología a la cosmogonía cotidiana de la forma de vida de las clases trabajadoras, humildes y asalariadas. El “ethos” socio-moral antifascista se basó más en la visión de la sociedad a través de la lucha de clases que en la idea libertaria de que la propiedad es un robo o el Estado la fuente de toda esclavitud.

Ahora bien la memoria institucional del régimen se sostenía sobre una estructura social arcaica, fruto según el profesor Gurrutxaga de un fallido Estado moderno español producto de un pacto entre sectores burgueses y grupos del Antiguo Régimen. Para el autor “el Estado español no sigue la metodología revolucionaria francesa, el esquema político inglés o la revolución desde arriba prusiana por lo que el Estado moderno español no es resultado de una revolución burguesa triunfante. Pero aunque la estructura social imperante responde a un conservadurismo teñido de liberalismo pero de entrañas feudalizantes, el relato que el régimen victorioso en la Guerra Civil adopta no se corresponde con aquél, sino que es una narración totalitaria donde el eje nacional ya está en pleno vigor en la dictadura de Primo de Rivera, la Unión Patriótica y el partido Acción Española, y donde se observa ya un desplazamiento de la solución nacional” vía dictadura primoriverista a una formalización más autoritaria y de fascismo católico-monárquico-

---

<sup>1738</sup> CASANOVA, Julián. Charla de inauguración de las V Jornadas de Historia y Fuentes Orales. SFO, Ávila, 1996.

<sup>1739</sup> Entronca con una línea argumentativa del pensamiento político moderno y democrático Pi i Margall subrayaría que el respeto a la conciencia, al pensamiento, a la personalidad del hombre consistía en una serie de derechos fundamentales “en nuestra propia condición de hombres” y considerados como “anteriores y superiores a toda ley escrita, y por consecuencia fuera del alcance de todos los poderes; de los gobiernos como de los parlamentos”. DIEGO ROMERO, J. Op. cit.

<sup>1740</sup> ESTEBARANZ, Jtxo. Op. cit. p. 147.

<sup>1741</sup> “En 1942, se celebró el primer pleno clandestino de la Regional Norte, contabilizándose unos 300 adheridos por cada territorio vascongado. Se estableció un Comité Regional, impulsándose crecientes labores de agitación y propaganda. Las actividades de reconstrucción clandestina continuaron y, en el pleno de 1944, se computaron ya 1.200 los sindicatos en el interior, reproduciéndose la Confederación en sus lugares de implantación previa a la guerra (...).

tradicionalista y que según Raúl Morodo<sup>1742</sup>, estaba muy próximo al estado fascista mussoliniano. Según Stanley G. Paine después del triunfo republicano Acción Española, compuesta por los monárquicos neoautoritarios alfonsinos, se inclinaron abiertamente por el autoritarismo, al igual que lo hiciera José Calvo Sotelo que llegó a ser el dirigente clave del pequeño partido de Renovación Española. La memoria de la derecha radical autoritaria tampoco se ceñía a la memoria caciquil de la Restauración, ni al fascismo católico latino de Giménez Caballero, ni a la idea de “Estado nacional sindicalista” del grupúsculo JONS y de Falange Española<sup>1743</sup>. Sin embargo va a ser el relato nacionalsindicalista de La Falange el predominante, quizás porque la visión de España era del gusto de las élites y mandos militares y seguramente porque era inerte para las clases dirigentes del país. El relato era para ellos asumible, incluso más que algunos puntos del programa, en el que se proponía la banca nacionalizada y la expropiación de las grandes haciendas. Ahora bien el relato sufriría un rechazo radical por parte de los antifascistas ya que derivó en una parafernalia propagandística que culminó en una memoria fetiche<sup>1744</sup>, que no sólo falseaba la historia sino que no daba explicación de lo sucedido, sino un discurso demonizando los tradicionales “enemigos de España”. José F. Colmeiro<sup>1745</sup> dice que “se caracteriza este programa por la utilización de una mitología de los orígenes y del sentido histórico esencial<sup>1746</sup> de la nación asentado sobre los cimientos del antiguo imperio español, las gestas de la Reconquista y del descubrimiento y conquista de América y de los territorios ultramarinos en África y Asia, la España imperial de Felipe II, en cuyos dominios no se ponía el sol, y la mitología monoteísta<sup>1747</sup> de una lengua, una religión y una raza”. Esta trilogía monista y esencialista tampoco coincidía con el credo

---

<sup>1742</sup> MORODO, Raul. Los orígenes ideológicos del franquismo: Acción Española. Madrid, Alianza Editorial, 1985, p. 32 en REIC TAPIA, A. Op. cit. p. 250.

<sup>1743</sup> FET de las JONS, según el profesor Angel Bahamonde Magro, “nunca llegó a ser un partido de masas que controlara los resortes de la Administración y del poder. Su proyección social fue limitada y los intentos de encuadramiento quedaron en nada, como, por ejemplo, la trayectoria del SEU (Sindicato Español Universitario), el Frente de Juventudes, la Sección Femenina o los Sindicatos Verticales. Determinados sectores del falangismo siempre hablarían de la “revolución pendiente”. PAYNE, S.E. El franquismo. 1939-1950. La dura posguerra. Arlanza Ediciones, Madrid, 2005, pp. 12-13.

<sup>1744</sup> En el prólogo de la Ley de Reforma de la Segunda Enseñanza de 1938 se decía: “El depósito de la genuina cultura de España, a costa de tanto heroísmo salvado, exige de aquellos que han sido llamados a custodiarlo y a transmitirlo, los ciudadanos más abnegados y las más hondas preocupaciones, que han de traducirse sin vacilar, en primer término en aquellas reformas radicales que el porvenir de la enseñanza española imperativamente requiere...” BOE, 20-11-1938, Ley de Reforma de la Segunda Enseñanza. VALLS, Rafael “Ideología franquista y enseñanza de la historia en España, 1938-1953” en FONTANA, Josep. Op. cit. p. 231.

<sup>1745</sup> COLMEIRO, José F. Memoria histórica e identidad cultural. Barcelona, Anthropos, 2005, p. 48.

<sup>1746</sup> La Ley de Reforma de la Segunda Enseñanza expresa taxativamente la finalidad que cumple la asignatura de historia en el bachillerato: “La revalorización de lo español, la definitiva extirpación del pesimismo antihispánico y extranjerizante, hijo de la apostasía y de la odiosa y mendaz leyenda negra, se ha de conseguir mediante la enseñanza de la Historia Universal (acompañada de la Geografía), principalmente en sus relaciones con la de España. Se trata así de poner de manifiesto la pureza moral de la nacionalidad española; la categoría superior universitaria, de nuestro espíritu imperial, de la Hispanidad, según concepto felicísimo de Ramiro de Maeztu, defensora y misionera de la verdadera civilización, que es la Cristiandad”. VALLS, R. op. cit. p. 232.

<sup>1747</sup> La mitología monoteísta es en el fondo profundo antiliberalismo. En un libro de tercer grado se explicaba así el estado de la Nación durante la primera guerra carlista: “Mientras se desarrollaba la lucha en el Norte y en la región catalano-valenciana, el pueblo liberal, se dedicaba a profanar y saquear iglesias y conventos, asesinar sacerdotes y religiosos, apoderarse de los bienes pertenecientes a obras pías y otros atropellos que hicieron buena la expresión de “cuando oigas gritar ¡viva la libertad! atranca la puerta” (1834-35)”. Enciclopedia escolar tercer grado, Bruño, Madrid, p. 353.

neotradicionalista basado en las teorías corporativistas católicas, monárquico y que rechazaba el estatismo extremo pero según Payne “el estallido del anticlericalismo republicano y de izquierdas provocó una repentina ola de apoyo a los carlistas; no obstante, el neotradicionalismo no pudo nunca obtener la adhesión de más del 3 o el 4 por ciento de la población de España”<sup>1748</sup>. Esto no era así en Navarra y Alava, pero tampoco en Bizkaia y Gipuzkoa. Teresa relata así su llegada a la estación de Atxuri de Bilbao al regreso del exilio en Francia y su encuentro con “la familia” carlista: “Nos dejaron en Atxuri. Sin casa y sin nada porque a nosotros nos habían quitado la casa unos navarros. Entonces mi madre fue al familiar que tenía más cerca que era una hermana de una cuñada de mi madre que de nosotros no era nada, pues a ver si podíamos dejar las cosas porque traíamos ropas y cosas. Y en el trayecto se encontró con una chica, de veinticuatro años que había criado mi madre. Mi madre con doce años había ido al caserío de esta chica en Etxebarri, y era como si fuera su madre. Al verla le dijo: “Vengan para casa conmigo, con los niños. ¡Ah! Y esto que te voy a contar es muy importante ¿eh? (...) Estos eran de derechas, muy requetés, me parece que era entonces. Pues de Atxuri fuimos en el tren a Etxebarri, al caserío de esta chica. Nos trataron a pan y mantel. Quiero decir que nos trataron como familia. Veníamos de un sitio y de un bando a otro y éstos... lucharon entre hermanos. Nos cogieron, nos llevaron a su casa, luego nos tuvieron en el caserío y todos los hermanos se desvivieron por nosotros porque esta chica vivía sola ya que el hermano más pequeño estaba en la guerra. Ya no había guerra pero a esta quinta la retuvieron muchos años (...)”<sup>1749</sup>.

La intersección entre la memoria carlista, la memoria nacionalista y la memoria socialista permite sugerir la idea de que prevaleció el vínculo vecinal a la ideología grupal de sus miembros. Esto parece ser así hasta cierto punto. En los testimonios recogidos por José Miguel Barandiaran<sup>1750</sup> se cita más de un episodio en que se cruzan los requetés que entran y los nacionalistas que habían protegido a reconocidos derechistas durante el Frente Popular y el resultado es siempre el mismo, los que han sido protegidos intentan salvar a los protectores ahora en peligro. Hasta aquí es la solidaridad vecinal, los grupos de pertenencia primarios los que se manifiestan, pero que no ejercen influencia ante las élites que deciden, entonces desisten del empeño y a lo sumo avisan a la víctima para que se ponga a salvo. A nivel de memoria es la memoria social la que impregna el mundo compartido de los grupos de pertenencia primarios pero que también intenta ser arrasada por la memoria única, totalitaria e institucional basada en el relato fascista o el integrismo más

---

<sup>1748</sup> PAYNE, S. G. Op. cit. p. 326.

<sup>1749</sup> TT, op. cit. p. 45.

<sup>1750</sup> BARANDIARAN, José Miguel. La guerra civil en Euzkadi. 136 testimonios inéditos recogidos por José Miguel de Barandiaran. Presentación Jose María de Gamboa; Jean- Claude Larronde. Editions Bidasoa, 2005.

intransigente<sup>1751</sup> que es el caso que se impone en Bizkaia y Gipuzkoa. A la pregunta de si había algún centro falangista en su pueblo, Teresa contesta: “Si, si había. Venían los de Basauri, que no eran del pueblo, tampoco. Sé que andaba uno que llegó a ser alcalde de Basauri que había andado con mi hermano en la escuela. Un chico que era hijo de un jefe de estación de Basauri, un chico majo. No recuerdo tener conocidos que irían allí, ¿no sabes? Yo sólo sé que venían a un piso, ponían allí una bandera y que eran falangistas o eso. En Etxebarri eran más requetés o eso, pero tampoco he conocido centros, ¡eh! Recuerdo que contaba mi madre que cuando ella estaba en el caserío había dos primos, uno de casa y otro hijo de un hermano de donde estaba mi madre, y uno era nacionalista y el otro era requeté. El otro le pisó un día las alpargatas porque llevaba las cintas distintas. El llevaba nacionalista y el otro se conoce que de distinto color. Se llamaban los dos igual y uno diciendo: “fulano me ha pisado las zapatillas”. Eso es lo que contaba mi madre”<sup>1752</sup>. La confrontación ideológica había dejado huellas en la memoria personal de la madre de la informante y era parte de una memoria social viva pero sin voz en el espacio público. Ahora bien, como ha estudiado James C. Scott “el discurso público, cuando no es claramente engañoso, difícilmente da cuenta de todo lo que sucede en las relaciones de poder” y es tajante al afirmar que el discurso público no lo explica todo porque no deja de ser una guía indiferente de la opinión de los dominados<sup>1753</sup>.

De alguna manera la memoria resistente viene a coincidir con el discurso oculto colectivo del que habla James C. Scottt, del que éste dice que se vuelve relevante “gracias a su posición de clase, común a todos ellos, y a sus lazos sociales. La memoria resistente es un producto\* cultural colectivo que en la posguerra se dirige más contra el poder que contra la ideología contraria, es decir, las redes sociales podrían admitir subordinados “afines” o “adeptos” al régimen siempre que no participasen del poder establecido. Sin embargo David Rieff<sup>1754</sup> considera que la memoria colectiva puede lograr que la propia historia no parezca más que un arsenal de armas necesarias para continuar la guerra. El autor se refiere a las guerras étnicas contemporáneas, sobre todo a la de Bosnia y su contrapropuesta a la memoria vendría a ser el recuerdo que no se apropiase de la

---

<sup>1751</sup> La memoria institucional se fue cerrando hacia el relato falangista si bien las fuerzas vencedoras no son homogéneas, como ejemplo los hechos sucedidos el 15 de agosto de 1942, que fueron ocultados por la prensa y todos los medios y casi se ignoró el hecho en el propio Bilbao. “El 15 de agosto de 1942 se reunieron los requetés en una concentración político-religiosa en la referida Basílica de Begoña. Begoña era punto de reunión cristiana de los carlistas. Era para ellos un símbolo por partida doble por aquello de los sitios y Zumalacárregui. Presidían el acto dos ministros: el de Justicia, Esteban Bilbao, carlista de los viejos y el del Ejército, el laureado general Varela, el libertador del Alcazar, y al mismo tiempo, severo adversario de Serrano Suñer. El combinado reunía a dos de las tres fuerzas de importancia, vencedoras en la guerra: militares y carlistas. Faltaban los falangistas, pero éstos acudieron sin ser invitados. A la salida de la misa, un grupo de jóvenes falangistas se enzarzó en una pelea con los carlistas (...) En la refriega uno de los falangistas, estudiante (...) decidió arrojar una bomba de mano que cayó muy cerca de donde se encontraba el general Varela. La explosión produjo varios heridos, quedando ileso el general”. SANCHEZ TIRADO, José Manuel. Adios al Bilbao que se nos fue. Bilbao. La gran enciclopedia vasca, 2000, p. 122.

<sup>1752</sup> T.T. op. cit. pp. 54-55.

<sup>1753</sup> SCOTT, J. C. Op. cit. p. 25-26.

<sup>1754</sup> RIEFF, David “Contra la memoria”. Debate Barcelona, 2012, p. 14.

historia: “En las colinas de Bosnia aprendí a detestar, pero sobre todo a temer, la memoria histórica colectiva”<sup>1755</sup>. Ahora bien en un contexto totalitario donde se ejecuta el memoricidio la memoria resistente no es tanto un arma de ataque como de defensa, lo que adquiere valor es lo que protege, que no es un valor de cambio<sup>1756</sup> ni utilitario<sup>1757</sup> ni racional, sino un conjunto de virtudes que dan significado a la vida y a la muerte, en combinaciones personales entroncadas en una tradición de lucha que otorga sentido e identidad a la persona, al agregado, al grupo y al mundo circundante pues la memoria resistente de las clases populares antifascistas no deja de ser una memoria social tal y como Josefina Cuesta la define: “memoria en y de la sociedad, independiente y sin el soporte de ningún grupo”<sup>1758</sup>. El conjunto de virtudes que el “ethos” antifascista recoge en la memoria resistente se basa en el aprendizaje político que a esta generación le llega por vía moral<sup>1759</sup> y que la generación siguiente interpretará de forma más política. La firmeza con que se cree que los hombres nacen y deben vivir libres, que nacen iguales y que la ley es igual para todos, a la vez que se debe admitir a todos los ciudadanos en todos los empleos, no son sino la base de la declaración francesa de los Derechos del hombre de 1789. El antifascismo a través de la memoria resistente proclama en silencio el mismo derecho de resistencia a la opresión de la Declaración de los derechos del hombre lo que centra la resistencia en el mismo hecho de ser sujeto de derecho por ser hombre o mujer, persona, en otras palabras el núcleo de la resistencia está determinado por la proclama, aún en silencio, de la dignidad de la persona, creencia que le permite vivir la indignidad y desarrollarse a su pesar, pues como dijo Nietzsche: “Quien tiene un por qué para vivir, encontrará casi siempre el cómo”<sup>1760</sup>. Las personas vencidas en la Guerra Civil, al igual que los prisioneros de los que habla Viktor Frankl, “no eran más que hombres normales y corrientes, pero algunos de ellos al elegir ser “dignos de su sufrimiento” atestiguan la capacidad humana para elevarse por encima de su aparente destino”<sup>1761</sup>, pero “nunca el hombre se ve impulsado a una conducta moral; en cada caso concreto decide actuar moralmente (...) y lo hace por amor de una causa con la que se identifica (...). Las explicaciones de Frankl nos ayudan a entender que la memoria resistente no es un lugar de conciencia sin más, sino un afán de encontrar un sentido concreto a la existencia personal, o lo que

---

<sup>1755</sup> *Ibídem*, p. 14.

<sup>1756</sup> Adam Smith estima que el valor de cambio como cualquier otra magnitud, la longitud, la velocidad, ha de ser objeto de medida, comparable. El autor reconoce que el valor no es un “universal”, pues posee un componente existencial, histórico, mutable conforme se pasa de una formación social a otra y concluye diciendo que cada sociedad tiene su propio concepto de valor. Sin embargo las virtudes como los principios morales no tienen precio de mercado, no son valores de cambio. SMITH. A. Op. cit. p. 58.

<sup>1757</sup> Ni utilitario porque no depende del valor que cada individuo concede a los bienes según su estado de necesidad, ni racional porque no está en relación con el esfuerzo necesario para conseguirlo. SMITH. A. Op. cit. pp. 58-59.

<sup>1758</sup> CUESTA, J. Op. cit. p. 60.

<sup>1759</sup> Viktor Frankl nos aclara que “tenemos que precavernos de la tendencia a considerar los principios morales como simple expresión del hombre. Pues “logos” o sentido no es sólo algo que nace de la propia existencia, sino algo que hace frente a la existencia”. FRANKL, V. Op. cit. p. 141.

<sup>1760</sup> FRANKL, Viktor E. *El hombre en busca de sentido*. Herder, Barcelona, 2003, p. 12.

<sup>1761</sup> *Ibídem*, p. 12.

el autor llama la “voluntad de sentido”. Autores como Freud y Allport antes de Frankl, y Allport después se movieron en la búsqueda de la significación<sup>1762</sup> porque es ella un factor esencial de la existencia y, por tanto de la memoria.

La significación es reforzada por la memoria colectiva y ésta es intermitentemente revivida mediante ceremonias y ritos públicos que pretenden legitimar un presente enraizado en una tradición propia, a la vez que socializar a los nuevos ciudadanos en las tradiciones comunitarias mediante la evocación de un pasado común<sup>1763</sup>. Pero en la generación de la inmediata posguerra el monopolio ejercido sobre el espacio público por la memoria institucional hace plegarse la fuente de significación en lo cotidiano pero asumiendo lo que toda memoria debe asumir, es decir, asumiendo la tarea de proveer de un sentido de identidad al individuo. Lo cotidiano saca del pozo vulgar de una existencia vulgar (ninguna lo es en extremo) agua profunda, originaria, sustancial<sup>1764</sup>. Se trata de la memoria viva en la que ni siquiera hay un interés en la transmisión. No es una prótesis ni una memoria fetiche, sino que es una parte vital del individuo y un refuerzo muy estratégico de la inteligencia social.

Como la vida cotidiana puede transformarse en respuesta política exige una explicación compleja, a partir de lo que denominamos memoria semántica. Distinguimos la imagen-recuerdo y la memoria articulada. La imagen-recuerdo es perceptiva, representativa, intuitiva y reproductiva. La memoria articulada, como ya hemos mencionado en otro lugar de esta tesis doctoral, es explicativa, significativa y productiva. La primera almacena y reproduce el recuerdo. La segunda memoriza<sup>1765</sup>. Esta memoria semántica, memoria articulada, tiene que enfrentarse a fenómenos sociales inmateriales auspiciados y gestionados por el régimen como la creación del desprestigio; la memoria de la conmemoración fascista<sup>1766</sup>, los peligros que se temen del Estado generador de terror; una memoria cultural del hecho religioso hostil, y a la vez, en el caso del nacionalismo, profesando la misma fe, y, por último a una cultura de la violencia basada en el escarmiento público, la venganza, la crueldad y la arbitrariedad.

---

<sup>1762</sup> Y sin embargo como expresa Vicente Verdí la vida carece de justicia, carece de sentido y la máxima desesperación se presenta cuando, en una u otra ocasión, tratamos de procurársela.

<sup>1763</sup> AGUILAR, Paloma. Op. cit. p. 33.

<sup>1764</sup> Es interesante mencionar los Mandamientos de la Doctrina Socialista del Catecismo de la Doctrina Socialista de Felipe Carretero (1928), que aunque desconocido por los niños de la posguerra de familias antifascistas dan sentido a los significados de la vida cotidiana. “Los Mandamientos de la Doctrina Socialista son diez: I. Amar a la Humanidad sobre todas las cosas. II. No hablar de ella en vano. III. Santificar las doctrinas socialistas. IV. Honrar al que se lo merezca. V. No matar. VI. No abusar de nuestra naturaleza. VII. No explotar. VIII. No alcahuetear ni mentir. IX. Respetar a las mujeres. X. Utilizar los bienes en beneficio de todos. Estos diez mandamientos se encierran en dos: servir y amar a la Humanidad sobre todas las cosas, y en no dar al prójimo contra una esquina. Amén.

<sup>1765</sup> ROMERA NIELFA, J. K. “Imágenes, significaciones y relato en el antifascismo histórico español (1939-1975) desde la actualidad (1996-200)”... Congreso de la IOHA, Praga, 2010.

<sup>1766</sup> Esta no deja de ser una intensa memoria épica que es muy vulnerable a convertirse en discurso propagandístico, de hecho, eso fue lo que ocurrió con la memoria de la Victoria fascista.

Ante todo esto la vida cotidiana se opone a la excepcionalidad que el régimen quiso o no pudo dejar de mantener durante la primera posguerra. La generación de posguerra de origen antifascista ocupa los espacios sometidos a aculturación pero manteniendo significados ajenos al que el régimen les daba. Por su función la fuente del significado dado a lo cotidiano, contra, a pesar o sin tener en cuenta las elaboraciones oficiales es memoria resistente, por su forma es la memoria topográfica.

La topografía es el arte de representar gráficamente sobre el papel un terreno o lugar determinado, con todos los accidentes y particularidades naturales o artificiales de su superficie. Desde el contenido de esta definición pueden hallarse figuraciones topográficas en todas las memorias, o al menos, en todas las memorias de las capas populares porque destacan por su continuidad biográfica y la coherencia con la visión anterior de las cosas que tiene el informante en un momento concreto. La segunda es una elaboración mnemotécnica más semántica que la primera, de carácter más cronológico y descriptivo-narrativo. Ahora bien la memoria topográfica propia de esta generación conserva claramente la temporalidad, sobre todo, a través de la genealogía; y lo sentido y pensado se narra subordinado a lo vivido. En una lectura detenida de los testimonios de informantes de esta generación y al compararlos con otros testimonios de testigos de otras generaciones, parece que la memoria viva, la que aflora sin ser interrogada, sólo puede generarse de dentro hacia afuera, desde los espacios de intersubjetividad cotidiana, vivida y experimentada. No parece basarse en objetivaciones archivísticas, por ejemplo, es corriente oír “una chocolatera como la de la abuela” y menos “!Ah miraj como éstas utilizaría la abuela”.

La memoria topográfica de las clases populares es homogénea<sup>1767</sup> porque recoge los mismos lugares de la memoria, aquellos que transitaron y contribuyeron a construir su relato. Ello pone sobre la mesa la idea de estratificación social, que era visible en la primera posguerra<sup>1768</sup>, si bien atravesado

---

<sup>1767</sup> Es homogénea hasta cierto punto, por ejemplo, la diferenciación entre las chicas que iban a un taller de costura y las que iban a la fábrica era manifiesta. Existe también una estratificación laboral dentro de las capas populares, e incluso dentro del mismo centro laboral, tomando como criterio el nivel de especialización. Teresa cuenta: “Con veinte años me puse a trabajar en La Dinamita. Primero con un carro, después de polvorera y ya después fui cartuchera que es donde gané un poco de dinero. Hacíamos tarea y cartuchos de barreno para las canteras. Eramos todo mujeres. Unas trabajaban en la goma dos, en la goma uno... Era como una masa de pan que salían de una maquina como choricitos, lo partían y lo envolvían. Yo no trabajé en ello. Trabajé en la pólvora negra llenando unos tubos a través de una especie de embudo que atacábamos con un palo. Luego los cerrábamos y los poníamos en cajitas de veinticinco. Luego se pesaban y tenían que pesar 2,5 kg cada uno. Hacíamos unos grandes y otros más pequeños para controlar el peso. De allí nos cogían otras chicas, se lo llevaban a embalaje que es donde los pesaban y lo bajaban para abajo. Eran cartuchos de pólvora negra. Luego pusieron una máquina y estuve haciendo una pólvora roja que se llama trinita. Trabajaba casi siempre diez horas diarias. Metíamos un cuarto que llamábamos. Para las seis de la mañana, ya salíamos de casa. Cogíamos el tranvía de las seis y media. Porque era un trabajo además, fíjate, de ser tan peligroso a destajo teníamos que prepararnos el trabajo que era ponernos los palos para atacar. Los palos teníamos que comprarlos, eran de madroño. Había que hacerles una punta y ésta se desgastaba. Al desgastarse rellenaba peor y teníamos que prepararnos la herramienta. Luego teníamos que hacernos tubos de reserva. Nos pagaban una peseta por peligrosidad. Tenían que lavarnos los delantales, de éstos fuertes de lona cuando terminábamos el trabajo. Trabajo malo, de trabajar mucho...pero, bueno.

<sup>1768</sup> Arturo Barea escribe unas líneas muy reveladoras al respecto, aunque para una realidad anterior y sobre la ciudad de Ceuta: “En la pequeña ciudad había tres castas claramente separadas entre sí, como compartimentos estancos: los soldados rasos y los cabos, juntamente con los jornaleros, los pescadores, los albañiles, los barrenderos y otros semejantes, eran de proletariado. Los suboficiales y los sargentos, con los obreros calificados, los pequeños comerciantes y los oficinistas, eran la clase media. La clase alta, la aristocracia, consistía en los magistrados, y el clero. El conjunto de la vida social de la ciudad estaba organizado de tal

por conceptos como bilbaína<sup>1769</sup>, que daban cierta unidad en la diversidad, “euskaldunak” que podía identificar en un mismo grupo cultural a gente del campo o de la ciudad, o del proletariado y clase media rural, o ciertas celebraciones religiosas de amplio seguimiento por todos los estratos sociales. La memoria topográfica persiste en recuerdos importantes, generalmente de carácter biográfico de gran intensidad emocional<sup>1770</sup> y de gran velocidad motécnica. Las memorias rápidas se manifiestan velozmente, reconfiguradas sobre imágenes matrices persistentes, parcas y de gran poder explicativo. Son memorias poco dubitativas, muy ricas en relatos y poco consistentes en matices, al fin y al cabo contar la guerra es más veloz que contar el amor lo que no significa que sea para el informante más significativo. La memoria topográfica tiene máximos muy marcados en la infancia, juventud, casamiento y en el empleo, si es hombre o el nacimiento de los hijos-as, si es mujer. Es una memoria muy explicada desde lo biográfico pero poco interpretada críticamente<sup>1771</sup>.

Por otra parte, es una memoria personal muy expuesta a la memoria social, y en expresión de Zweig, siempre encadenada a la colectividad, entendida ésta como un compuesto social de identidad mixta entre la comunidad pre-moderna y la sociedad moderna, entre los vínculos primarios y las relaciones que el individuo desarrolla por libre elección. En cierta forma la memoria topográfica relata un tiempo lineal de sucesión de acontecimientos, en la seguridad de lo contado, sobre el marco de una época que añade simultaneidad, y por lo tanto pluridireccionalidad y densidad a la narración biográfica. Lo simultáneo incrementa recuerdos y por lo tanto se narran más cosas, y en definitiva, suceden más cosas y alargan el tiempo.

---

manera que ninguno de estos tres grupos podía mezclarse con los otros. Había cafés para soldados, para sargentos y para oficiales, y burdeles para cada uno de los tres grupos. Algunas calles, y hasta a veces parte de la misma calle, estaban prácticamente reservadas para uno de los tres grupos. BAREA, Arturo. La ruta, p. 175.

<sup>1769</sup> La bilbainía se expresa aunque no obligatoriamente a través de ritos como el txikiteo, canto de bilbainadas, cuadrillas que conversan sobre el Athletic y fútbol local y de los más variados temas. En esta época formado solamente por hombres, que podían ser de diferentes edades, al mismo tiempo que había comunicación aunque superficial con cuadrillas que hacían más o menos el mismo circuito de poteo.

El txikiteo es una forma típicamente vasca de relación cívica que consiste en tomar txikitos, de taberna en taberna de pie mientras se charla de variados temas. Aunque en un principio solamente lo practicaban los hombres, posteriormente también había mujeres. PEREZ-AGOTE, Alfonso. El nacionalismo vasco... op. cit. Hoy en día incluso se celebra “la fiesta de los txikiteros”, instituida en 1964 por el añorado Don Epi (Epifanio Mezo, a la sazón párroco de la Basílica Catedral del Señor Santiago y buen txikitero, en el día 11 de octubre, festividad de la Amatxu de Begoña –Patrona de Bizkaia- con el propósito de dedicar un recuerdo anual a los txikiteros fallecidos. La fiesta de los Txikiteros, a la que progresivamente se ha ido dotando de mayor trascendencia y contenido, es un homenaje a los hombres y mujeres que han sabido mantener la costumbre del txikiteo como una forma típicamente vasca de relación cívica, de vital importancia para garantizar la pervivencia de la solidaridad y la cohesión social, y un acto de reivindicación festiva de los beneficios morales que ello comporta, tanto para la persona como para la colectividad. Txikito es el nombre dado a un determinado tipo de vaso de vidrio, de gran tamaño pero de pequeña capacidad, usado para beber vino tinto”. Programa “Txikiteroen festa” de 11 de octubre de 2011. Colectivo Txikitero Artean.

<sup>1770</sup> Casilda nos dice que: “aquellos que se acuerdan de los primeros años de su infancia son niños que vivieron una infancia feliz en medio de una familia reconocida y querida. ABERASTURI. Op. cit. p.

<sup>1771</sup> Ello no significa que no se emitan juicios de valor. Carmen en su testimonio cuenta: “Mertxe, la de arriba mío me dijo: - Carmentxu, no querías... , porque a mí me llamaban Carmentxu en la Peña, venir a...ella trabajaba allí, a la tienda mía, a trabajar? Y yo tenía catorce años, yo. Y dice, todavía de recados, pequeña, porque... Dije: ¡Sí, sí! Mi madre encantada, porque la abuela no quería que iría a una fábrica, porque en los años míos, ésta también de abajo en pinturas en Basauri, la tía en la Dinamita, y todas así en fábricas, y la abuela no quería, decía que no, que su hija no iba a una fábrica, y eso era más categoría ¿entiendes?, en la tienda, y dijo la abuela: “Sí, sí va ¿Por qué no va a ir? Y fui, y así fue como me coloqué y me apuntaron en la Seguridad Social y estuve once años. ¡Fíjate! Y muy bien, muy bien, muy contenta, muy contenta”. T.C. (2008).



Pero a pesar de esa simultaneidad de lo acontecido al mismo tiempo, el relato tiene un sujeto que experimenta lo que le sucede a él y observa lo que ocurre afuera. María Zambrano lo expresa de una forma muy bella: “Entre el yo y el fuera de la naturaleza se interpone lo que llamamos alma<sup>1772</sup>. Un alma clara y profunda: ¿Qué tiene que dejar pasar el alma a través de su transparencia, qué hondas raíces tiene que albergar en su profundidad?<sup>1773</sup>

La memoria topográfica, “a ras de suelo”, se enmarca en la memoria social que tiene como protagonista a la comunidad cultural es decir, el mundo corriente en que vivimos, formado por los datos empíricos sensoriales y los conceptos cotidianos. La memoria social es una lenta acumulación colectiva y espontánea de todo lo que una comunidad cultural ha podido vivir en común<sup>1774</sup>. La memoria colectiva difiere de la memoria social en que aquella está ubicada en las vivencias de un grupo social, pero ambas son portadoras de memorias personales o biográficas, a la vez que contribuyen a su constitución<sup>1775</sup>. Como dice Carlo Ginzburg<sup>1776</sup>: “El objetivo específico de esta clase de investigación histórica debería ser... la reconstrucción de la relación entre las vidas de los individuos y los contextos en los cuales se desarrollaron, lo que por otra parte significa repensar y reconceptualizar, y tal vez defender las estructuras de creencia y de valor de una vida. Kenneth Borke dice respecto a estas estructuras que “las obras críticas e imaginativas son respuestas a cuestiones planteadas por la situación en las que ellas surgieron. No son meramente respuestas, son respuestas estratégicas. Ello viene a corroborar que la memoria topográfica es una respuesta estratégica de la generación antifascista de posguerra ya que la ideología nombra la estructura de las situaciones de tal manera que la actitud asumida frente a ellas es una actitud de participación. Una testificante relata: “Mira, hubo una vez que pasó Franco, yo no me acuerdo de huelga, pasó Franco en Firestone, de eso sí me acuerdo, y mandaron salir a la gente. Otra y yo dijimos que no salíamos y nos quedamos en el teléfono una chica de Etxebarri y yo. Nosotras nos pudimos quedar y a los demás les obligaron a salir, a todos”<sup>1777</sup>. Esta relación entre idea y acción se basa en la dimensión justificativa de la ideología, en este caso nacionalista. La ideología ordena, vivifica y sugiere la actuación, es decir al objetivar sentimientos trata de motivar acción. Desde este punto

---

<sup>1772</sup> Antonio Ferres escribe en Pégola: “Hoy todo quiere olvidarse, pero sólo se queda dentro del alma. Aparece una sociedad enferma. Destruir la memoria es un crimen, como destruir una lengua. Por eso muchos buscaban la memoria histórica; recordar a los muertos olvidados es para algunos muy importante misión. No es volver al pasado, sino asumir “quienes somos” (...) FERRES, Antonio. Pégola, julio 2005, p. 4.

<sup>1773</sup> José Ignacio Álvarez Fernández plantea “la imposible comunicación entre el “yo” testimonial, representado por las víctimas de la represión franquista y el “nosotros”, representado por la comunidad ideológica del período republicano, es uno de los muchos dramas que estos testimonios ponen de relieve”. ALVAREZ FERNANDEZ, J. I. Op. cit. p. 223.

<sup>1774</sup> “No pertenezco a este sitio. Pertenezco a su gente. A mi gente. Son ellos los que me completan y los que me hacen falta cuando están lejos. No el paisaje, no los lugares, no las calles. Yo soy esa gente”. LOPEZ, J. “Autopsia de un verano”, en Bilbao, Pégola, octubre 2015, p.2.

<sup>1775</sup> ROMERA NIELFA, J. K. “Del vecindario tradicional...”. Op. cit. p. 354.

<sup>1776</sup> GINZBURG, Carlo (1988), op. cit.

<sup>1777</sup> TD. Op. cit.

de vista la memoria topográfica es apologética desde el momento que selecciona el recuerdo, conmemora lo vivido entonces, y a la vez es un sistema de información y aprendizaje esencial para orientarse en la vida social y para el desarrollo de la autoestima e identidad del individuo. Si bien el desarrollo del pensamiento ético antifascista da a sus pensadores herramientas para juzgar opiniones o situaciones de la vida cotidiana o intelectual (perteneciente al mundo de las ideas, teorías y elaboraciones del intelecto)<sup>1778</sup>, a la actitud crítica-postura, comportamiento, valoración y uso crítico- apela a las emociones, a las actitudes que adoptamos<sup>1779</sup>. En el fondo toda memoria insumisa comporta un alto grado emocional cuando se opone a una memoria institucional totalitaria, es un medio contra la indiferencia, y aunque puede proteger rutinas culturales insistentes, la memoria insumisa nunca mana de pozo vulgar de una existencia vulgar (ninguna lo es en extremo) sino de agua profunda, originaria y sustancial. La memoria topográfica recrea el mundo del entorno del testimoniante y reproduce su identidad<sup>1780</sup>. Una informante nos recrea su medio y reproduce su identidad femenina cuando le preguntamos sobre el “arreo” o el “ajuar de bodas”: “El arreo era precioso y luego, la tía trabajó en La Dinamita. Y allí había chicas que trabajaban con ella y una tenía una hermana que era bordadora y la tía, como teníamos tan buena relación me las llevaba (las sábanas, claro, luego me cobraba. Y llevaba sábanas y yo las hacía las vainicas, pero es que a nosotras nos gustaban bordadas ¿entiendes? Todas bordadas (...). Y me tardaba, igual tres meses en hacer, pero no teníamos prisa. Y luego ya las planchaba bien con almidón y las exponía. Dos semanas o tres antes de casarme las expuse, en la habitación puesto todo con pincitas, así todo. Ya no me acuerdo bien porque han pasado tantos años.

El arreo era una costumbre, pero todos no presentaban. Y yo bordé unas flores muy bonitas, también tenía un libro de esos y copiaba. Bastante bien sabía. Nadie me enseñó ni nada pero tienes esa afición y como aita fue a Melilla, a la mili, pues no vino en año y pico, bueno, vino al año y luego volvió y estuvo otro medio año y le licenciaron.

Pero los domingos, como trabajábamos los sábados y todo, entonces, los domingos a la tarde no salía y hacía también los días de labor cuando venía por la noche, que salíamos a las siete. Hubo temporadas que iba a un sitio que eran unas monjas en la calle Ronda y enseñaban cocina y enseñaban a coser, enseñaban cosas y yo me apunté a coser y, entonces... pues cuando dejé aquello de coser, fue un año o dos.

---

<sup>1778</sup> La ideología dura se diluye en una cosmogonía o visión del mundo más líquida y extensa. Como ejemplo una poesía escrita por Melchor Rodríguez, anarquista que ejerció como delegado de Prisiones al comienzo de la Guerra Civil: “Anarquía significa: /Belleza, amor, poesía/ igualdad, fraternidad/ Sentimiento, libertad/ cultura, arte, armonía/ la razón, suprema guía/ la ciencia, excelsa verdad/ Vida, nobleza, bondad/ satisfacción, alegría/ Todo esto es anarquía/ y anarquía, humanidad”. BARBERIA, Jose Luis. “Le llamaban el “angel rojo”. El País, Domingo, 11-1-2009, p. 6.

<sup>1779</sup> Aula de secundaria nº 5. Grao, Barcelona, noviembre-diciembre 2013, p. 5.

<sup>1780</sup> Basado en la conferencia dada en Tarragona, 2009. Testimonio de M<sup>a</sup> Carmen Nielfa Pico.

Salíamos a las diez, por eso cogía el tranvía a las diez, el último, por eso me encontraba con aita y entonces no hacia (...)

Y así fui haciendo poco a poco todo, y todas las semanas, cobrábamos a la semana, entonces se pagaba a la semana, a los obreros y a todo el mundo. Entonces todas las semanas yo le entregaba a mi madre el dinero que ganaba, porque entonces había que entregar porque había mucha pobreza pero siempre me dejaba algo para mí. Y entonces me compraba, había una tienda allí, al lado de mi calle, en Belostecalle, que era todo de servilletas y mantelerías, todo de eso, y una semana compraba servilletas, otra compraba otras dos, hasta hacer una docena, y puse tres mantelerías (...)<sup>1781</sup>.

En este testimonio paradigmático<sup>1782</sup> podemos ver los tres niveles que definen, a nuestro modo de ver, la memoria personal: la memoria heredada, la memoria experiencial y la memoria cognitiva y también los pertenecientes al área de la intersubjetividad: memoria generacional, memoria local y la memoria social del entorno próximo. Aunque esta clasificación no deja de ser parte de un andamiaje conceptual que nos permita acceder al significado del testimonio es útil para sondear las aguas claras de las fuentes altas y canalizarlas en los valles de la historia. Canalizar es una labor de ingeniería, de método, de aplicación creativa para conseguir un objetivo. Se trata de funcionalizar un proceso.

Crece aprender y se aprende a través de las transmisiones, la experiencia propia o la labor directa que se emprende al estudiar y aprender. La enseñanza está ligada intrínsecamente al tiempo, como transfusión deliberada y socialmente necesaria de una memoria colectivamente elaborada, de una imaginación creadora compartida. No hay aprendizaje que no implique conciencia temporal<sup>1783</sup> y que no responda directa e indirectamente a ella, aunque los perfiles culturales de esa conciencia - cíclica, lineal, trascendente o inmanente, de máximo o mínimo alcance cronológico- sean enormemente variados. Sin embargo, entre la memoria social y la memoria personal se tiende la

---

<sup>1781</sup> La sutileza del relato nos abre una vía de interpretación del mundo social familiar y laboral de la testificante al mismo tiempo que da significado a los hechos, compara, plantea, justifica, opina... Todo en un testimonio que a simple vista parece superficial. T.C. 29 de agosto de 2008. Lo que cuenta este fragmento sucedió en la década de los cuarenta y primeros cincuenta.

<sup>1782</sup> La memoria topográfica concede mucha importancia a los detalles, a la concreción de las ideas. En cierta manera, uno habla y se habla para cerciorarse de que existe. Parafraseando a FERRES ANTONIO. Pégola, Bilbao, julio de 2005, p. 4. Por otra parte la memoria topográfica es muy visual y se inscribe en un espacio. La visión fija el recuerdo. Alrededor de las imágenes se fija el recuerdo. Por otra parte podemos asistir a relatos de sucesos insignificantes envueltos en una aureola épica, a relatos novelados de sucesos que no sucedieron de esa forma. Estamos en el terreno movedizo de la historia heredada, la historia interpretada, la historia imaginada, la historia interesada y la historia silenciada. En este sentido la memoria topográfica al yuxtaponer más que interpretar y jerarquizar tiene el valor de la autenticidad y la fiabilidad. Nunca reta a lo inverosímil si bien puede no ser ajustado a la verdad. Convenimos con J. Bruner al decir que “aquello de lo que trata una narración siempre está abierto a cuestionamiento, por mucho que “comprobemos” sus hechos, ya que el fin y al cabo, sus hechos son función del relato”. ROMERA NIELFA, Juan Karlos. “El relato oral intergeneracional. Un tipo de texto al borde de la extinción”. Seminario de Fuetnes Orales, Madrid, 2004.

<sup>1783</sup> La conciencia del tiempo es inapelable. Joaquín Achúcarro, músico pianista de Bilbao recuerda: “Se nos olvida que las cosas entonces eran diferentes, no recordamos cómo era Bilbao en 1946, los cortes de luz, lo que se tardaba en poner una conferencia con Madrid, la cartilla de racionamiento...La posguerra fue espantosa. Y mi padre, amigo personal de Indalecio Prieto, con lo que está dicho todo. BILBAO, noviembre de 2012.

inexpugnable rebeldía del individuo por ser él mismo en su tiempo, un tiempo compartido pero matizado de manera única: “El arreo era una costumbre, pero todos no presentaban (...)”<sup>1784</sup>, “No, no, no. No. Nosotras dijimos que no y nos dijeron bueno...” (a cuenta de la visita de Franco)<sup>1785</sup>.

Como comentaba la investigadora mexicana María Gracia Castillo, la vida cotidiana reviste especificidades dependiendo de la sociedad, la edad, el género y las características culturales del medio en que se desenvuelve la persona. Por ello “Sin duda echarán mano cotidianamente de prácticas culturales distintas. De ahí que frente a las tendencias que desde posiciones de dominio buscan uniformizar y borrar las diferencias, se levantan posturas como la de Michelle de Certau (1996) que vio lo cotidiano como las mil maneras en que los individuos consumen la cultura<sup>1786</sup> que les es transmitida, maneras que no son uniformes y cambian constantemente, incluso en el caso de una misma persona”<sup>1787</sup>. En definitiva la narratividad naturalista es una fuente de conocimiento del mundo<sup>1788</sup> relatado a través de lo concreto porque es un relato muy unido a las personas y establece saltos en el tiempo siguiendo las trayectorias de los miembros de su red social de infancia y juventud por lo que podemos decir que es una representación de la memoria colectiva y generacional y representativa de la memoria social e histórica de las clases trabajadoras y populares de la posguerra española.

No es una narrativa oral altamente conceptualizada pero no está exenta de ideas. Es un relato que se nutre de la memoria heredada, la memoria biográfica, la memoria aprendida y la memoria afectiva. De este cruce de caminos de la memoria partimos para la interpretación del testimonio, un terreno nada fácil cuando intentamos cartografiar ese paisaje de la memoria muy erosionado por el tiempo pero con permanencias muy significativas. Establecer un vínculo entre esas fuentes y el pensamiento social y político de los informantes nos exige un andamiaje conceptual sólido que aún no tenemos y nos pide ser cautos en un terreno muy resbaladizo. En esta tesis doctoral se han empleado vías de abordaje para la interpretación de los testimonios, pero “indiciales”<sup>1789</sup>, y en manera alguna, definitivos.

---

<sup>1784</sup> T.C.

<sup>1785</sup> T.D.

<sup>1786</sup> La cultura que envuelve al ciudadano es una auténtica fábrica de imaginario social, donde la imaginación productiva crece y da sus frutos.

<sup>1787</sup> GRACIA CASTILLO, María. “Fuentes para el estudio de lo cotidiano”. Congreso Internacional de Historia, Iruña, 2005.

<sup>1788</sup> La mayoría de las veces no se transmite lo que se sabe sino aquello con lo que nos identificamos. Por otra parte el poder de la memoria se desvanece al instante ante aquellos elementos de la biografía o del mundo aprendido del narrador que le causan decepción, frustración y destrucción de la autoestima. Si la memoria no los ha borrado del todo no pasan a ser materia narrativa oral, aunque puedan servir como organizadores del relato interior. ROMERA NIELFA, J. K. “El relato intergeneracional... Op. cit.

<sup>1789</sup> El testimonio oral es una huella, pertenece a la categoría de “stories”, historias que se cuentan. Al historiar accedemos al terreno de la “historia” o historia que se construye sobre las huellas documentales o la huella explorada, analizada, interpretada y explicada.

La memoria topográfica responde a la funcionalidad de la memoria en la posguerra, como memoria resistente por una parte y memoria adaptativa, por otra. En la clandestinidad, en una sociedad instaurada con rasgos totalitarios la memoria intervenida por el miedo cumplió funciones de transmisión muy sutil y de doble función.

Por una parte podemos hablar de memoria resistente, una memoria heredada, no siempre verbal, también construida, a veces de silencios y gestos, que posibilitan continuidades de formas de pensamiento, fuente de identidad y solidaridad con el grupo<sup>1790</sup>.

Por otra parte es una memoria adaptativa y defensiva contra el hambre, la represión, la enfermedad, la miseria y el sufrimiento en general. En su conjunto la posguerra de las capas populares de pensamiento antifascista configuran un sistema sociocultural, una semiosfera, en palabras, de J. M. Lotman que explicarían tanto las permanencias como los cambios dentro del sistema. Para este autor uno de los fundamentos de este espacio semiótico es su heterogeneidad ya que sobre el eje temporal coexisten subsistemas, diferentes velocidades. “El espacio semiótico se halla colmado de fragmentos de variadas estructuras. De la misma forma configuran universos dotados de cierta identidad y memoria<sup>1791</sup>, lo que C. Geertz denomina “cultura” o estructura de significación. La cultura es además activa y pública y genera un sistema de información y comunicación que la capacita para moverse tanto dentro de la estabilidad como del cambio. Ahora bien la memoria no es una configuración cultural estable, como tampoco lo es el imaginario, y depende del sistema total de memorias que colisionan. Desde esta perspectiva las memorias de posguerra no son conmemoradas ni por las democracias ni por las dictaduras. Las memorias postbélicas no son memorias que carezcan de épica porque sobrevivir físicamente e intelectualmente es una hazaña por los cuatro costados, pero las posguerras no son objeto de efemérides, ni de fotos ni monumentos recordatorios como guerras, revoluciones, o, incluso constituciones, es por ello que la memoria topográfica y el relato de lo cotidiano nos acerca a ese macrocosmos épico y emocional directamente.

---

<sup>1790</sup> El vecindario es un colectivo real muy importante en las clases populares de posguerra. No es una comunidad imaginada sino que participa de ciertos rasgos grupales. J. C. Turner ha analizado las relaciones dentro del “endogrupo” y de éste con el “exogrupo” y la dinámica viva de sociabilidad que se crea. Turner sostiene además que “para la pertenencia grupal lo decisivo no son las relaciones y las actitudes sociales del individuo hacia los otros sino como se percibe y se define a sí mismo”. En todo caso el vecindario es un semigrupo abierto y no organizado formalmente, que denominamos “agregado social”. ROMERA NIELFA, J. K. “Del vecindario tradicional...” op. cit. p. 348.

<sup>1791</sup> La memoria no solamente depende de las políticas de la memoria y del ecosistema mnemónico sino de la propia psicología de la memoria, como, por ejemplo, parece haberse demostrado que las personas recuerdan más fácilmente los ejemplos que confirman un estereotipo que aquellos otros que tienden a refutarlo.

Por otra parte la memoria resistente<sup>1792</sup> tiene parte de memoria traumática, memoria del miedo y del terror. Y esa huella está en la memoria, e, incluso, a veces, el miedo la desfigura. La memoria de la posguerra española es una memoria del miedo por lo que hay que tenerlo siempre en cuenta.

La memoria articulada o memoria semántica<sup>1793</sup> es harto complicada de analizar por la serie de reconfiguraciones que ha tenido a lo largo del tiempo de vida de esta generación. Es una memoria en constante transformación, con discontinuidad biográfica pero continuidad narrativa, con saltos cronológicos pero con permanencias importantes<sup>1794</sup>, con paisajes alterados y zonas intactas. Es el inquietante terreno de la historia y la subjetividad. Es el relieve de la intersubjetividad y el aprendizaje, el sugestivo paisaje de la emocionalidad, la identidad, la autoestima y valoración de la propia vida. Historiar desde aquí es recuperar el tiempo de la respiración, el único tiempo real en sí mismo. Pero la memoria semántica no ayuda tanto a recuperar el acontecimiento como la memoria episódica o memoria-recuerdo. Esta subyace en la “conciencia autoconocedora”. Subyace en nuestro sentimiento subjetivo de la realidad identitaria. Recuerda mediante experiencia evocada, experiencia no organizada de forma racional. Es la experiencia personal recordada, ordenada en series temporales, o como dice la teoría, “en episodios”. La memoria semántica es una memoria ordenada como una red de conceptos, memoria organizada racionalmente, subyace en la “conciencia conocedora”. Rige nuestro conocimiento de los hechos independiente de nuestra experiencia personal de nosotros mismos<sup>1795</sup>.

Ahora bien nuestra identidad es plural y cambiante. Somos identidad múltiple itinerante, por lo que ¿a quién recordamos? y ¿quién recuerda en el interior de la memoria propia? Sin duda habrá que valorar los alcances de los cambios logrados junto con el impacto de los obstáculos y factores de continuidad que influyen en su itinerario colectivo<sup>1796</sup>. Habrá que cotejar las expectativas, los sueños y resueños de las capas populares, porque ellos también son parte de su identidad privada y colectiva<sup>1797</sup>.

La destrucción de los sueños, el ideologicidio y el memoricidio fueron tres armas letales dirigidas a asesinar la razón social. Los medios empleados fueron la censura, la propaganda, el

---

<sup>1792</sup> La memoria resistente se basa en un principio, muy básico, que Klaus Mann lo resumió de forma inequívoca: “Uno no se hunde mientras tenga una misión”. Klaus Mann, primer hijo varón de Thomas Mann fue periodista, autor teatral y novelista, cosmopolita y aventurero, antifascista contra Hitler.

<sup>1793</sup> La memoria semántica, en lugar de ser una reproducción de la realidad social es mediación simbólica y elaboración de sentido. PASSERINI, Luisa. Op. cit.

<sup>1794</sup> Hablando de permanencia mnemónica y larga duración Halbwachs ve la memoria colectiva inscrita en un espacio familiar que por su misma inmovilidad, da la impresión de permanencia y de abolición del tiempo. HALBWACHS, Maurice. *La memoire collective*, París, PUF, 1950.

<sup>1795</sup> FENTRESS, James; WICKHAM, Chris. Op. cit.

<sup>1796</sup> NASH, Mary. Op. cit. p. 85.

<sup>1797</sup> Joaquín Achúcarro, músico pianista de Bilbao comenta en una entrevista: “En mi familia nadie pensó que llegaría a ser profesional, aunque crecí oyendo el piano”. Las expectativas y los sueños van unidos a las posibilidades que hay de realizarse. El fascismo bajó el horizonte del sueño de progresar a mínimos históricos, y esto también es un hecho social. BILBAO, noviembre de 2012.

adoctrinamiento político, la “inquisición” nacional-católica e intangibles como la lucha incesante por desprestigiar al adversario, que llamaban enemigo, y sobre todo la peor de todas, la humillación a la que sometían a los vencidos, y sus familias. En el caso de los niños hay que destacar la crueldad que se practicaba en los orfanatos, hospitales y escuelas y la mentira sobre el pasado.

La destrucción de los sueños fue la consecuencia directa de la exterminación física y de la represión en todas sus formas. El ideologicidio lo marcó la desinstitucionalización democrática, el aislamiento político y la represión política. El memoricidio es más complejo de analizar en profundidad. Su objetivo fue borrar la memoria no solo de un tiempo por corto sino de todo el largo periodo ilustrado, desde sus orígenes. Los intentos de régimen para materializar el memoricidio fueron varios. Por un lado se esforzaron en sustituir la memoria por la memoria-fetiché, mitificaciones de sucesos del pasado previamente elegidos y que pusieron en las aulas, en los púlpitos y en las tribunas como “esencias de la patria”<sup>1798</sup>. Por otra parte instituyeron un relato, una memoria épica-conmemorativa desigual y arrasadora con todos los hechos adversos a la memoria oficial. También se empleó la metáfora de las dos Españas, como confrontación entre dos bandos sobre los que no cabe transacción. En este panorama de lucha desigual por los relatos para no perder el pasado, tiranizó el régimen la imagen de la Antiespaña diabólica y al servicio del comunismo extranjero, que si bien no tuvo repercusión más allá de la ofensa en la España de los vencidos, si penetró en el imaginario de adultos, jóvenes y niños de la otra zona.

Ante la ofensiva de la memoria autoritaria la memoria topográfica actúa como contramemoria a la memoria oficial. Estamos en el eje de la memoria autoafirmativa e identitaria que insisten en lo que todo el grupo sabe o debe, es decir, nos encontramos un uso social de la memoria que opta por conservar información social, al igual que las tribus malasias recogen genealogías, parentesco y pertenencia a clanes en grabados sobre el cuerpo. La capacidad de crear estos mapas en apoyo de la memoria social es arcaica y está extendida por todo el mundo. La memoria de las gentes y de las cosas siempre se abre camino bien mediante las palabras, la expresión visual del conocimiento (libro, fotografía, cuaderno...) o la simple memoria objetual (la vajilla, el martillo, o la “ikurriña”<sup>1799</sup> escondida)<sup>1800</sup>.

---

<sup>1798</sup> En una enciclopedia escolar de la época se puede leer respecto a la labor de los Reyes Católicos: “El reinado de Doña Isabel y D. Fernando fue de los más gloriosos para España. Estos monarcas realizaron una labor incomparable: reforma de leyes y tribunales; moralización del país; creación de la Santa Hermandad contra los malhechores y del Tribunal de la Inquisición contra los herejes; conquista de Granada y expulsión de los moros y judíos; descubrimiento y colonización de América; realización de la unidad nacional. A su muerte era España la nación más extensa y mejor organizada de aquel tiempo”. Enciclopedia Escolar Tercer Grado, p. 338.

<sup>1799</sup> La “ikurriña” es la bandera del País Vasco. Fue propuesta por el fundador del Partido Nacionalista Vasco a finales del siglo XIX. Durante el fascismo fue prohibida.

<sup>1800</sup> ROMERA NIELFA, J. K. “Memoria y poder...” op. cit.

## LA RUINA DE LA RAZÓN SOCIAL. DEL SUEÑO IGUALITARIO AL PROYECTO TOTALITARIO. LA DESTRUCCIÓN DE LA COMUNIDAD IDEOLÓGICA. EL COLAPSO DE LA IMAGINACIÓN SOCIAL. EL TRABAJO.

La razón social es, como hemos visto, una de las cotas de la modernidad, a nivel cuantitativo representada en la cultura de masas de las clases populares no excesivamente depauperadas, y a nivel cualitativo reflejada en lo que denominamos el sueño igualitario, fruto de la cultura ilustrada. La modernidad constituye un proceso complejo, que, en palabras de Eduardo Sabrovsky<sup>1801</sup>, instauro un orden secularizado, en el interior del cual la libertad humana es posible y que había afrontado con tenacidad la tarea de disolución de los mitos<sup>1802</sup>. Para ello creó un meta-relato que garantizase la existencia de un orden, de un sentido inherente a las cosas y a la vida humana con criterios criticistas y racionales. El fascismo no supuso una modernidad alterada sino una contramodernidad de cuño tradicionalista en lo religioso y con una organización social de rasgos totalitarios. No es una premodernidad ni, mucho menos, una postmodernidad. Además las aportaciones intelectuales del falangismo postjoseantoniano fueron escasas<sup>1803</sup> y el tradicionalismo fue incapaz de reelaboraciones fueristas o juntistas de cierta consistencia. Según el profesor Julián Casanova hay que prestar más atención a la vinculación entre Guerra Civil y franquismo, más que la unión que los hispanistas británicos (Carr, Thomas, Preston) y norteamericanos (Jakson, Malefakis, Payne) hacen de República y Guerra Civil. El profesor Angel Bahamonde Magio reafirma esta convicción: “Las piezas maestras de la edificación del nuevo estado y de su funcionamiento, en términos de dictadura personal, se había ido levantando desde 1936, por lo que cuando se divulgó el último parte de guerra, no quedaba nada sujeto a improvisaciones, siguiendo la inercia desatada en el conflicto. A lo largo de éste, el poder personal del general Franco se fue consolidando paulatinamente. Una concentración de poder que tipificará la dictadura a lo largo de su existencia.

La ruina de la razón social era el objetivo de la represión ideológica sobre los trabajadores industriales y los agricultores desposeídos. Stanley G. Payne cuestiona algo importante al respecto: hasta qué punto

---

<sup>1801</sup> SABROVSKY JAUNEAU, Eduardo. *El desánimo*. Ensayo sobre la condición contemporánea. Oviedo, Ediciones Nobel, 1996, p. 14.

<sup>1802</sup> Según Max Weber, la modernidad ilustrada se caracteriza por el impulso incesante al “desencantamiento del mundo”, a la corrosión de las certidumbres heredadas y sedimentadas en los mitos: certidumbres, que desde la oscuridad sometían a los hombres a un poder extraño, y que ahora deben rendir cuentas ante el severo tribunal de la razón”. SABROVSKY, E. Op. cit. p. 13.

<sup>1803</sup> En realidad fueron ellos mismos dominados por la cultura vitalista, no racionalista y el intento de adoctrinar y manipular a través de la propaganda, afiliaciones, la violencia y el terror, afirmando el principio de liderazgo, de pretensiones expansionistas, belicistas, racistas, masculinizantes y basadas en la apología de la fuerza y la juventud. El falangismo no llegó a conseguir el partido –estado, y, en resumen, sirvió para enmascarar las divisiones existentes dentro de la derecha y dotar de un relato totalitario a la memoria institucional.



la clase media no católica apoyó a la oposición<sup>1804</sup>. Lo que no deja lugar a dudas es el ahínco con que el régimen arremetió contra la cultura política antifascista, regida por la razón social, destruyendo los nacionalismos o intentando hacerlo convirtiendo a la “España Una, Grande y Libre”<sup>1805</sup> en la única razón nacional consentida<sup>1806</sup>. La razón nacionalista, en nuestro estudio, el nacionalismo vasco, había sido defendida ya por el republicanismo desde la razón civil, cívica y social como un elemento constitutivo más de la razón democrática. En el catecismo laico “El niño republicano”, de Joaquín Seró Sabaté se recoge: “En el artículo 1º de la Constitución se consigna que “La República constituye un Estado integral compatible con la autonomía de los Municipios y las Regiones”. Esto significa que todas las regiones españolas integran y constituyen la unidad física y espiritual de la gloriosa Patria española, que cada una pueda constituirse y vivir política y administrativamente, con arreglo a las normas que convengan a su desarrollo y prosperidad, pero sin que por ello se quiebre la unidad nacional y sin que sea posible la desintegración de ninguno de sus componentes. Por tanto, y fiel a sus propósitos de estructurar una España nueva en armonía con las tendencias y corrientes de la época moderna que piden respeto para las particulares ideologías y fisonomía de los pueblos, la Constitución española, sin declaración explícita declara que España es una República federable en la que conviven formando una fuerte unidad todas las autonomías regionales<sup>1807</sup>. Parece claro que la razón federal republicana era parte de una cosmovisión más general, que no es otra que la razón social. La destrucción de las comunidades ideológicas del bando republicano tuvo el efecto de una auténtica expatriación ya que no se reconocía en ellos la cualidad de ciudadanos del país sino enemigos acérrimos de la patria. En este proceso de extrañamiento de los republicanos tuvo mucha importancia el proceso de inculturación. Para orientar nuestro espíritu debemos saber qué impresión tenemos de las cosas. Para C. Geertz la función del pensamiento reflexivo es (...) transformar una situación en la cual se experimenta oscuridad de algún género en una situación clara, coherente, ordenada, armoniosa. Ahora bien este nivel de pensamiento reflexivo es débil en las primeras etapas de desarrollo infantil y además aparece muy vulnerable a la propaganda y al adoctrinamiento mediante las imágenes públicas de sentimiento cuando no hay una fuerza que la contrarreste, en una auténtica lucha por el dominio de los símbolos. Toda simbolización es un proceso social que interpreta y dota de significado a una imagen y por lo tanto es una fuente de pensamiento con tendencia a ser comunicado y compartido.

---

<sup>1804</sup> Según Payne “la inmensa mayoría de los católicos, que en 1945, era mucho más numerosa que una década atrás, apoyó al Régimen. Aquí se incluía la mayor parte de la población rural del norte y mucha de la clase media urbana (...). En general el Régimen contó con la misma clase social, los mismos grupos y regiones en que se había apoyado para obtener la victoria militar. PAYNG (2005), p. 127.

<sup>1805</sup> La patria española se constituye a partir del espíritu religioso católico y no por la voluntad de sus ciudadanos. La negación de lo católico es la negación de la esencia española, creadora de un imperio (siglos XV, XVI y XVII) basado en la fe. Todo aquello que no se identifique con lo católico es anti-español (tanto provenga del interior de la península ibérica como del extranjero), que no cuenta con el destino de la misión universal católica de España. VALLS, R. Op. cit., p. 233.

<sup>1806</sup> Lo español es el bien, lo católico y, por extensión, lo extranjero, lo liberal, lo materialista es el mal, la anti-España y los causantes de la postergación de España y de la pérdida de su imperio. VALLS, R. Op. cit., p. 234.

<sup>1807</sup> SERO, Joaquín. *El niño republicano*. Madrid, Edaf, 2000.

Como proceso social que es, la simbolización transmite, fija y consolida la memoria, de forma que como escribía L. A. White, sólo puede ser aprendido o heredado aquello que puede ser simbolizado. Cuando la memoria se comparte, cuando de alguna manera se socializa, conforma un universo simbólico grupal, incluso una tradición intergrupala formada como aglutinante de simbolizaciones grupales, o mejor dicho, como desviación de simbolizaciones ideológicas hacia una prefiguración amplia y de acogida de un “ethos” compartido. Dentro de esta configuración ubicamos el bilbainismo, de enorme carga identitaria y simbólica, la devoción popular a “la amátxu de Begoña”, el carácter ignaciano del empresariado vasco, el carácter simbólico vasquista, y casi siempre nacionalista del excursionismo y las subidas a los montes<sup>1808</sup>, entre los que figuran: el Gorbea, o Aizkorri como los más emblemáticos, la pervivencia de las romerías donde a pesar de la aculturación promovida por el régimen las capas populares perseveran en significados anteriores. Parece que la simbolización recoge el mito o la creencia, y, en cierta manera, lo prestigia, ahora bien, se manifiesta mediante el rito, y, en consecuencia, sirven para restaurar la comunidad<sup>1809</sup>. Los ritos cohesionan a sus practicantes. Las ideologías crearon las comunidades ideológicas de amplia base y los partidos políticos. Las cosmogonías<sup>1810</sup> potencian los ritos y restauran los grupos humanos: cuadrilla, familia, cofradías. Lo que nos preguntamos es hasta qué punto estos ritos pueden proteger ideología política, más allá de una mera comunidad de recuerdo.

Una comunidad de recuerdo es una comunidad adulta, unidas por imágenes que representan el pasado afectivo. Aunque sus miembros se dispersen geográficamente, incluso, socialmente, cada vez que se encuentran se crea un diálogo, un estar juntos por los recuerdos comunes aunque éstos no afloran en la conversación. Desde el rigor interpretativo la generación de la primera posguerra es en la actualidad<sup>1811</sup> una comunidad de recuerdo de sus años de infancia y juventud, pero no lo era durante la inmediata posguerra. La comunidad de recuerdo, en cierta medida, paraliza su identidad en el recuerdo del pasado, y aunque lo que recuerda es pasado, el hecho de recordar es presente y constituye rito y conmemoración cada vez que cierra la memoria en un espacio de tiempo compartido. La experiencia conjunta deja en el cerebro, si bien no de una manera homogénea si complementaria, estructuras, imágenes y conocimientos comunes<sup>1812</sup>.

---

<sup>1808</sup> ROMERA NIELFA, Juan Karlos. “El monte como espacio de construcción de memoria e identidad en el País Vasco”... Jornadas Seminario de Fuentes Orales M<sup>a</sup> Carmen García Nieto, Madrid, 2012.

<sup>1809</sup> Para René Girard el mito es el acto humano fundamental. El rito representa acontecimientos fundadores y es restaurador de creencias y portador de armonía social. Aún así nos interesa aquí más el rito como manifestación de grupo que está vivo, que por la propia representación subyacente a la celebración.

<sup>1810</sup> Una cosmogonía vendría a ser una semiosfera, donde lo característico es la separación de lo propio respecto a lo ajeno, el filtro de los textos externos y la traducción de éstos al propio lenguaje. Un procedimiento que consiste en la semiotización de lo que entra de afuera y su conversión en información. LOTMAN, Y. Op. cit. p. IV.

<sup>1811</sup> Nos referimos a las últimas dos décadas, a caballo entre el siglo XX y siglo XXI.

<sup>1812</sup> Raymond Williams lo define como cultura, es decir, una descripción de una forma de vida particular, que expresa ciertos significados y valores no sólo en el arte y en el aprendizaje, sino también en instituciones y el comportamiento cotidiano. Williams lo denominó “comportamiento correcto”, “sentido común” y “estructuras de sentimiento”. Mariana Mastrángelo en esta línea

Es la experiencia social la que crea esta tradición social, que no coincide con la tradición ideológica. Sin embargo parece observarse en la sociedad de la posguerra española en Bizkaia y Gipuzkoa cierto mimetismo de la tradición ideológica en la tradición social, o en otras palabras, la comunidad ideológica se oculta tras la comunidad social que en su adultez va a constituir la comunidad de recuerdo. Teresa responde a la pregunta de si habían sido una familia politizada: “Tampoco ¿eh? En tiempo normal, y eso tampoco. Yo creo que por ser de clase media más a pobre, pues éramos todos de eso, pues de la parte socialista o lo que sea, pero no por lo que se hablaría en casa, ni que nos indujeran a ello, nunca, nunca, ni antes ni ahora. Antes de la guerra éramos pequeños, luego cuando la guerra anduvimos por ahí como todo el mundo, pero eso”<sup>1813</sup>. Lo central es la expresión “por ser de la clase media más a pobre, pues éramos todo eso, pues de la parte socialista o lo que sea”. La clase social sustituye a la ideología, pero no es una conversión en algo distinto sino en otra forma de manifestación. Ser de la clase social trabajadora todavía se identifica con socialista o la pobreza no parece ser una categoría económica sino política. La razón industrial había puesto en dialéctica riqueza y pobreza como antagonistas e inversamente proporcionales a una respecto a la otra. La pobreza no era una maldición de la tierra sino el resultado de la injusticia social<sup>1814</sup>. Pobreza significaba lucha contra el rico, inconformismo, y se detectaba la causa en el capitalismo y la desigual repartición de la riqueza<sup>1815</sup>. Son indicadores todos ellos de la razón social en la sombra, en una sociedad en que los últimos residuos precapitalistas del trabajo han desaparecido. La sociedad autárquica de la posguerra es precaria, tanto o más que la sociedad precapitalista, pero donde la disciplina fabril, la expansión urbana y la agonía de las formas comunales de explotación, se habían impuesto. Durante todo el largo siglo XIX histórico los ejes de la explotación capitalista se abrieron paso, sustituyendo, si bien hay excepciones en el latifundio, las viejas relaciones paternalistas (amo/sirviente) de dependencia y subordinación, acelerando la gestación de comunidades ideológicas. La personalidad grupal se forma cuando aparece la libre elección que la diferencia del comportamiento gregario de los grupos pre-modernos, del que Lotman dice que era “un comportamiento heredado genéticamente que no era ni individual ni colectivo, dado que no conocía esta contraposición”<sup>1816</sup>. El comportamiento era habitual

---

escribe: “Lo que demuestran las ciudades del interior de la provincia de Córdoba (Argentina) es un rico movimiento obrero basado en una serie de tradiciones (sobre todo garibaldina, proveniente de los inmigrantes italianos) y expresiones culturales que dan cuenta de un submundo izquierdista. Estas pautas y criterios izquierdistas que tenían los trabajadores de estas ciudades se vivían no como “política” o “ideología” sino como “comportamiento correcto”, como “sentido común”, por esta razón es que hablamos de cultura obrera”. MASTRANGELO, Mariana. “Mi infancia estuvo marcada por la política”. Cultura obrera y cultura política en el interior de la Argentina”. Voces recobradas. Revista de Historia Oral nº 32, agosto de 2012, Buenos Aires, p. 51.

<sup>1813</sup> T.T. Op. cit.

<sup>1814</sup> Raymon Williams nos recuerda que la cultura obrera para hacer frente a la injusticia social se rige por un principio radicalmente distinto a los de la clase dominante: este fundamento básico es la “solidaridad”. MASTRANGELO, art. Cit. p. 54.

<sup>1815</sup> Platear la pobreza como problema social siempre ha sido una idea de la izquierda, mientras que la derecha aborda la pobreza como problema individual. Idea extraída de un artículo de El País sobre Yunus, 3-7-2010, p. 72.

<sup>1816</sup> LOTMAN, Y. Op. cit. pp. 13-14. Lotman utiliza este aparato conceptual para el estudio de un sistema semiótico y sus dos cuestiones fundamentales: la relación del sistema con el extrasistema, y la relación entre estática y dinámica.

y privado de rasgos, y obedecía a la realidad tangible, que acumulada, formaba su historia. La filosofía de la Ilustración fue la que idealizó una imagen del hombre para comprender la esencia de la humanidad. Ello supuso el ascenso de la realidad lógica, basada en modelos convencionales de abstracciones. La modernidad trajo la decadencia del comportamiento gregario, llamémosle naturalista, y en consecuencia el ascenso de los grupos basados en la razón crítica, que en su desarrollo contribuirían a la formación de las comunidades ideológicas. Ahora bien, no todos los grupos gestados por la modernidad política llegaron a concretarse en redes ideológicas<sup>1817</sup>, sino que hay un espacio más caótico y ordenado de otra forma, que es el mundo de la semiosis, donde hay grupos que comparten, no ideas políticas, sino valores, sentimientos, cultura y organización. “Estamos inmersos en un espacio semiótico del que formamos parte (...). Es imposible, pues, separar al hombre del espacio de las lenguas, de los signos, de los símbolos. Un espacio, el de la semiosfera, fuera del cual es imposible la existencia de la semiosis; sólo la existencia de tal universo hace realidad el acto significativo particular”<sup>1818</sup>. La interacción entre un espacio semiótico no politizado y una comunidad ideológica es una constante en la modernidad política vasca, lo que nos da pie a pensar que tras la pérdida de todas las libertades políticas y civiles la actividad de pensar políticamente se diluya en las representaciones colectivas<sup>1819</sup> y sus producciones culturales, en el más amplio sentido antropológico. Durkheim señaló que la vida social consiste en representaciones y Sorel atribuía a las representaciones el valor de sentimientos morales colectivos<sup>1820</sup>. Las representaciones colectivas trascienden la actividad mental de los individuos porque el ser humano sólo está capacitado para comprender en la medida en que lo es de pensar mediante categorías cuya génesis y organización son anteriores a su experiencia individual y constituyen los marcos permanentes de la vida mental<sup>1821</sup>, es decir, del pensamiento. Sin embargo debemos considerar que el repliegue de una comunidad ideológica a una, llamémosla, comunidad de representación exige una identidad común, o próxima de los actores, vinculados también por el enemigo común, es decir, por ser todos del grupo de los vencidos en la Guerra Civil, aunque Francisco Cossío escribía en tiempos de guerra: “(...) Separatistas y marxistas se han entendido no más que por ser enemigos de España. Les ha unido el desamor a España, y esta unión, que es consecuencia lógica

---

<sup>1817</sup> La ideología tiende a entenderse en la actualidad como un conjunto simplificado de valores, ideas e imágenes del mundo. En contraposición proyecto “no-ideológico” sería aquél que resultara de una aproximación puramente técnica y pragmática al fenómeno social regulado. RUIZ SOROA, José María. “¿Y cómo se hacen las leyes?”. El País, 15 enero 2014, p. 23.

Sin embargo hay un matiz separador entre ideología política y, siguiendo a Raymond Williams el análisis de un modo de vida, como una experiencia ordinaria que todos experimentamos y que transforma su sentido de época en época. MASTRANGELO, M. art. Cit. p. 54.

<sup>1818</sup> LOTMAN, Y. Op. cit. p. IV. Prólogo de Jorge Lozano.

<sup>1819</sup> Estas representaciones son pospolíticas y difieren de las representaciones pre-políticas, aunque los testigos tienden a negar, una y otra vez, el carácter político de los hechos y experiencias de infancia y juventud en la primera posguerra.

<sup>1820</sup> MARRE, Diana. “Identidades excluidas en la construcción de identidades nacionales argentinas: las mujeres de La Pampa” en Rv. Historia Contemporánea: “El Desafío de la Diferencia: Representaciones culturales e identidades de género, raza y clase”. Universidad del País Vasco, 2003, p. 161.

<sup>1821</sup> *Ibidem.* p. 161.

del odio, es la que califica la actual contienda, dividiendo los dos bandos beligerantes en dos sectores perfectamente definidos: españoles y extranjeros”<sup>1822</sup>. En cualquier caso, como escribe Paloma Aguilar: “La identidad común de los actores se pierde en la guerra cuando los contendientes pretender representar en exclusiva a la nación y erigirse en los únicos y auténticos patriotas defensores de la misma”. La escisión en dos grupos principales se extendía también a la generación de posguerra.

Con todo no era suficiente una identidad grupal común de los antifascistas sino también niveles de ideologización adquiridos, y que son los que se transmutan<sup>1823</sup> en el nuevo espacio social de posguerra. “El comprometerse políticamente –se declaraba en la revista Azul de Falange- alcanzó su nivel más alto en la historia reciente de España y en ambas zonas. La gente se ofrecía gustosamente como voluntaria para el trabajo abnegado”<sup>1824</sup>.

Sin embargo el apogeo político de un bando se convertía en represión bajo el bando contrario. Ronald Fraser aporta un testimonio, al menos inquietante, al respecto. “Un farmacéutico de Málaga llamado Isidro Antuña, republicano de toda la vida, miembro del Partido Radical-Socialista y masón, opinó que tras la conquista por parte de los nacionalistas la vida volvió a la normalidad: “¿Qué quiero decir con “normalidad”? Que todo el mundo podía hacer lo que quería mientras no dijese nada que ofendiera a las autoridades. Este era el secreto: silencio. Los pensamientos era mejor guardárselos para uno mismo”<sup>1825</sup>. Dionisio Ridruejo halla en la ideología religiosa, las estructuras espirituales y mentales las causas del apoyo del campesinado a la causa fascista porque “aquellos pequeños propietarios eran antisocialistas y les repugnaba la idea de la revolución marxista que estaba teniendo lugar en la otra zona...”<sup>1826</sup>. Frente a esta idea poderosa del alto nivel de ideologización en la generación de la Guerra, no faltan opiniones que defienden lo contrario: “No había otra salida que ingresar en filas (...). Ninguna motivación política los empujaba a luchar (...). Se veían arrastrados por los acontecimientos, carecían de la conciencia ideológica necesaria para tratar seriamente de desertar”.

Sí pudieron ser la represión y el miedo a las represalias causas de alistamiento en la contrarrevolución, e incluso, en la revolución. Así todo en la primera prevalecía la religión<sup>1827</sup> como eje principal de la intervención, y en el segundo los ideales de igualdad, libertad y solidaridad, es decir, la razón social. La vieja lucha entre tradición y revolución se reproducía con una perversión nueva, el Estado

---

<sup>1822</sup> AGUILAR FERNANDEZ, Paloma. *Memoria y olvido de la Guerra Civil española*. Op. cit. p. 197. García Serrano en “Diccionario para un macuto”, 1964, p. 389.

<sup>1823</sup> Al transmutarse la idea como realidad efectiva (Wirklichkeit) configurada conforme a su concepto, es decir, al transmutar el ideal hegeliano sostén de la comunidad ideológica, en representación o imaginación amplia de lo social, se pierden contenidos políticos, específicos y matizados, y ceden ante contenidos más vastos, aunque no siempre irreflexivos, abriendo un espacio nuevo entre el pensamiento comunitario pre-político, en el sentido de que no ha madurado la modernidad política, y la comunidad de ideas especializadas en explicar todo lo social o ideologías. Entre la creencia y la razón crítica se reconoce la razón crítica en la sombra una nueva forma de interpretar políticamente el mundo negando la política.

<sup>1824</sup> Azul, Córdoba (9 de enero de 1938) en FRASER, R. “Recuérdalo tú...” op. cit. p. 426.

<sup>1825</sup> *Ibidem* pp. 429-430.

<sup>1826</sup> *Ibidem* p. 388.

<sup>1827</sup> También la paz laboral, la ley y el orden, eran algo importante. FRASER, R. Op. cit. p. 386.

totalitario reinventaba el tradicionalismo bajo la fórmula del nacionalsindicalismo: “Te permitía ser revolucionario y pese a ello conservador, no conformista y al mismo tiempo conformista. No hacía ninguna falta rechazar tu educación tradicional, especialmente el nacionalismo. De hecho, el nacionalismo formaba parte de la nueva ecuación: el estado disminuido en que se encontraba la sociedad española, la pobreza de grandes sectores de sus habitantes, iba cogido de la mano de la pérdida de poder que como nación había sufrido España”<sup>1828</sup>.

Por<sup>1829</sup> lo tanto identidad y pensamiento político son las dos variables más importantes sobre las que bascula la relación entre comunidad social y comunidad ideológica.

Es cierto que la comunidad social tiene una configuración anterior a la comunidad política pero en el reflujo de ésta sobre aquella los significados primarios quedan alterados bajo las categorías de análisis y valoraciones políticas. Por ejemplo, la pobreza<sup>1830</sup>, en el pensamiento antifascista, solamente se eliminará venciendo al capitalismo dominador, mientras que el fascismo ve en la expansión territorial la causa de la prosperidad general. Por otra parte el pensamiento antifascista ve en el trabajo, en su concepción de valor-trabajo, el camino de progreso y liberación, muy unido a la razón industrial y al movimiento obrero. Carmen nacida en 1930, en el barrio de La Peña, en la periferia industrial y minera de Bilbao relata así su visión: “Yo tenía unas amigas inseparables de la infancia, su padre era ferroviario en la estación de Atxuri, de los Vascongados, y entonces, malo, porque tenía muchos hijos y un sueldo pequeño. Y tenía otra amiga que su padre estaba un poco mejor, hacía zapatos a medida, y los padres de otros trabajaban en la mina, o sea que todos de obreros. En La Peña había fábricas interesantes, a pesar de ser pequeño, pues había la fábrica de clavos, que llamaban Barbier, que era de clavos y todas esas cosas. Luego, estaba Los Tejidos, que hacían sacos y eso. Luego estaba cognac Barbier, también Galvanizados, y había otra de electrodos, eso era taller pequeño, pero la fábrica Barbier, tuvo hasta mil y pico personas. Tocaban el cuerno, a las doce, cuando salían. Habría más de mil personas y tenía un almacén para mujeres, y luego la fábrica que manejaban con las máquinas grandes. Entonces yo vivía enfrente, enfrente enfrente, y había mucho trabajo y venía gente de

---

<sup>1828</sup> Palabras de Dionisio Ridruejo en FRASER, R. Op. cit. p. 433.

<sup>1829</sup> Lo que ellos supone, según el pensamiento kantiano, no es tanto permanecer en esquemas de idealización, que en nuestro nivel de análisis correspondería a la comunidad ideológica, sino acceso al canon de representación, no prototípica, pero si “correcta en la presentación de la especie, lo que configura un nivel intermedio entre la realidad puramente sensible y la idea de razón, irrepresentable como tal en lo sensible.

<sup>1830</sup> El antifascismo concibe la pobreza como una categoría política de injusticia. Difiere del pensamiento pre-moderno en que la pobreza era asistida para asegurar la aceptación respetuosa del orden social existente. Stuart Woolf en su estudio sobre la pobreza en la Europa moderna admite que existen grandes semejanzas y grandes diferencias en la naturaleza y el tratamiento de la pobreza en el pasado y en la actualidad. WOOLF, Stuart. *Los pobres en la Europa moderna*. Critica, Barcelona, 1989, p. 15. En el pensamiento obrerista, la pobreza es producida por la explotación del obrero por el patrono, tal como se recoge en la teoría de la plusvalía de Ricardo y de Marx, a la vez que es parte de un intangible, el séptimo mandamiento de la Doctrina socialista del catecismo de la Doctrina Socialista de Felipe Carretero (1928): “VII. No explotar”, y también el X: “Utilizar los bienes en beneficio de todos”.

Bolueta, la Campa el Muerto, Bilbao la Vieja... y estas fábricas que había en el barrio, que para ser un barrio tan pequeño tenía futuro”.

Veamos, para analizar este hecho social que consiste en la desaparición de la comunidad ideológica y el repliegue de su contenido hacia la comunidad social debemos considerar cinco puntos.

Primero: la posguerra española no es similar a las posguerras de los países occidentales después de la Segunda Guerra Mundial, sino que es una posguerra inversa a éstas. En España que asienta un sistema fascista cuando después de la contienda mundial en la Europa occidental hay un importante desarrollo de la democracia política y civil<sup>1831</sup>.

Segundo: la adaptación de ciertos contenidos políticos, no todos, a la cosmovisión de clase social o comunidad social no significa un retorno del pragmatismo sin más<sup>1832</sup>.

Lo que de verdad ocurre es que la comprensión moral y ética, la concepción y gestión de valores arraigados en la comunidad ideológica impregnan no ya la vida política, exterminada por el régimen, sino la vida social de posguerra en los entornos obreros, clases urbanas represaliadas o en el mundo rural vasco, cuya identidad es fuertemente reprimida<sup>1833</sup>.

Tercero: La sociedad de posguerra en España, sometida a una brutal política económica de autarquía, no deja de ser una sociedad capitalista donde ya casi se han disuelto los últimos residuos precapitalistas lo que no significa que el racionalismo crítico señoree por encima de la eticidad o ética derivada directamente de la tradición histórica, dogmática e irreflexiva. La ética comunitarista pervive, incluso, cuando no queda ni rastro de la economía premoderna, al igual que la moral dogmática conservadora en los adeptos al régimen.

Cuarto: No se trata del mismo fenómeno de cosmovisión o ética comunitarista cuando el nivel de ideologización política ha sido alto, y por tanto se elaboró un amplio conjunto de categorías y de juicios, que cuando retornan a la comunidad inicial cambian la cosmogonía primera, es la hora de la razón en la sombra, de la utopía paciente, del colapso de la imaginación política, del deseo de ser todo eso otro que no se es (...), es decir: él mismo”<sup>1834</sup>.

---

<sup>1831</sup> El férreo control ideológico-político derivó en la práctica en la realización de numerosos certificados e informes de conducta, acerca de la actuación y actividades políticas de personas sospechosas de no ser afectas al régimen. BARANDIARAN, M. Op. cit. p. 223.

<sup>1832</sup> MASTRANGELO, en el caso que analiza y que hemos citado anteriormente, ve en el planteo clasista la explicación de por qué la prédica comunista de José Manzanelli fuera muy bien recibida entre los obreros de la fábrica de pastas Tampieri, “ya que”, dice la autora: “por un lado, había necesidades básicas que llevaron a estos obreros a luchar, pero también había una cultura o un “lenguaje de clase” que identificaba a los obreros con el discurso de los dirigentes comunistas”. MASTRANGELO, M. art. Cit. p. 54.

<sup>1833</sup> Hubo que volver a resoñar el futuro porque el futuro anterior desapareció para siempre. Me refiero al “futuro pasado”, el utópico mundo futuro que ya pasó. “Un futuro que ya no es y no puede volver”. BILBAO. “Nostalgia del futuro pasado”, noviembre de 2012, p. 18.

<sup>1834</sup> CUESTA ABAD, Jose Manuel. La transparencia informe. Filosofía y literatura de Schiller a Nietzsche. Abada Editores, Madrid, 2010, p. 284.

Y por último la negación de la política<sup>1835</sup> en los testimonios de esta generación es muy significativa y un indicador muy claro del “fenómeno del vacío”. Los miembros de esta generación de posguerra pertenecientes a las capas populares antifascistas no heredan un contenido político positivo pero sí un espacio donde se ubica éste, desconocida su raigambre interna conservan una idea del vacío que, sin embargo, no llenan con otra cosa.

Procedamos a analizar uno por uno los puntos expuestos: la primera de las objeciones hacía considerar el ocaso de las comunidades ideológicas y todo el asociacionismo institucional y popular al efecto perverso y deshumanizador de una situación de posguerra común es que la España posterior a la guerra no es solamente un territorio desbastado sino que es el comienzo de un sistema fascista que tuvo cuarenta años para desarrollarse, lo que significa que las decisiones políticas adoptadas no eran las habituales para la reconstrucción de una nación devastada por la guerra. Una de las tareas más necesarias fue construir los nuevos ayuntamientos, como ejemplo del procedimiento. Miren Barandiaran explica así el caso de Amorebieta. Alcalde y concejales, “todos ellos eran ahora “adictos a la gloriosa causa nacional”, requisito indispensable para acceder a algún cargo en el Ayuntamiento de donde quedaron excluidas a partir de ahora todas aquellas personas que no demostraran su adhesión al franquismo, entre ellas, los nacionalistas. Esta depuración política se extendió también al funcionariado (...) Además se persiguieron todos aquellos signos que constituían las estructuras objetivas comunitarias de la población vasca, su cultura en general y su idioma en particular”<sup>1836</sup>. Se creó un aparato que lo abarcaba todo de control social, al servicio del poder y de los grupos dominantes. Este no solamente ocurría a escala de la Administración sino que se dejaba sentir en la vida cotidiana de las personas.

Está más o menos comprobado que el control social totalitario intenta eliminar toda memoria que no sea la oficial, sobre todo las contramemorias que se oponen al régimen.

La contramemoria es peligrosa porque protege la identidad grupal de los resistentes.

Por ello, el totalitarismo, que repugna lo heterogéneo, la diversidad de pensamiento y la pluralidad de identidades intentará eliminar la memoria resistente para hacer desaparecer la identidad subgrupal. Y atomizar al individuo y dejarlo dispuesto a la masa, es decir, se esforzará en ideologizar y crear

---

<sup>1835</sup> Mariana Mastrángelo, en otro contexto remarca también esta idea cuando entrevista a Leticia Castelli, participante de la huelga del año 1929 en la ciudad de San Francisco (Argentina) denominada el “Tampierazo”. Esta huelga paralizó a la ciudad por varios meses y tuvo al PC (Partido Comunista) como uno de los organizadores más importantes. José Manzanelli, histórico militante del PC durante las décadas de 1930 y 1940 en la provincia de Córdoba fue el encargado de organizar a las mujeres de la fábrica de pastas Tampieri. Cuando se le preguntó a la entrevistada si hablaban de política con José Manzanelli contestó: “no, de lo que se hablaba, y por eso se fue a la huelga fue de la jornada de ocho horas”. Mariana Mastrángelo en su interpretación que compartimos, dice: “Es factible pensar que en la acepción de Castelli, “política” era la actividad que desarrollaban los partidos tradicionales. Por lo tanto, parecería que era evidente para los obreros sanfranciscuenses que la reivindicación por mejores salarios y por la reducción del horario de trabajo no indicaba discutir sobre “política”, sino que luchaban contra la opresión que la burguesía ejercía sobre ellos. Así, el accionar comunista no parece haber sido considerado “pólitico” en un sentido tradicional sino más bien como un planteo “clasista”, o sea de los trabajadores: MASTRANGELO, Mariana, artículo cit. p. 54.

<sup>1836</sup> BARANDIARAN, M. Op. cit. p. 223.



camarada en cada individuo<sup>1837</sup>. Arendt añadía que el totalitarismo suprime la capacidad de auto-observación y tiende a una comunidad sin memoria. Mientras que en la comunidad de recuerdo la identidad se paraliza, en una sociedad totalitaria solo se admite una identidad, la impuesta por el Estado. Para que no haya sobresaltos se arma con agresividad todo el aparato de control social<sup>1838</sup>.

El control social avivó el sentimiento de clandestinidad en numerosas actividades cotidianas. Una testimoniante relata así la escucha de radios extranjeras: “El abuelo era muy intelectual. No podía ni ver a Franco. Lo que más oía era la radio de Rusia y así, y luego, claro de aquí, del País Vasco. Yo sé que escuchaba. Me acuerdo de que veníamos del cine, los sábados, aita y yo, y ponía, y estaba media noche allí. Yo me iba a la cama, uy! siempre le interesaba mucho. Se quedaban los dos. Y yo me iba a la cama y la abuela también, pero yo lo que decían no lo sé. Sé que andaban locos porque no podían coger la emisora, la interferían ¿no sabes?, y no podían oírla, pero al abuelo siempre le ha interesado mucho Rusia, no sé por qué”<sup>1839</sup>.

El control social no lo ejercía solamente la autoridad sino que grupos de Falange, o a veces, ciudadanos de a pie, lo ejercían impunemente. Lidia Falcón cuenta que “un barcelonés tuvo que sufrir el ataque enfebrecido de un grupo de aquellos fervientes defensores de la doctrina joseantoniana, que le rompieron las gafas, destrozaron el servicio de café puesto en la mesa, y lo abandonaron sangrando y magullado en el suelo, por el delito de leer un periódico en inglés durante la contienda mundial”<sup>1840</sup>.

Otro ejemplo lo encontramos en el testimonio antes mencionado: “Si llovía, estábamos en la barbería<sup>1841</sup> (...). Entonces hablaban los viejos y así, y el abuelo les decía “callaos”, cuando iba yo, y Luisi, porque diría, “estas crías igual hablar por ahí, ¿no sabes? Les decía a los hombres, a los que hablaban. Yo me acuerdo, muchísimos conozco”. Y respecto al euskera: “Más vascos que eran los de arriba mío, esos que te digo (...), y no sabían euskera, ni nadie. Las aldeanas venían de herencia, de atrás, atrás, sabían mal pero sabían. Pues mira si podríamos haber aprendido nosotros, algo, algo. No

---

<sup>1837</sup> Es la doctrina de conquista de lo público que el fascismo armó, aunque hay otras dimensiones, tal vez no menos virulentas en el fondo, pero más calmas en la forma, se trata de fascismo doméstico, embrión de una moral dominada y dominante y de una ideología reaccionaria, sometida al control, y dirigida a conservar su equilibrio perfecto. Jordi Gracia menciona como ejemplo la novela precoz de Rafael Sánchez Mazas “Pequeñas memorias de Tarín” y que pudiera también verse reflejado en “La cinta blanca” película...

<sup>1838</sup> El control social ejercido en la población recluida en cárceles trabajo forzado, orfanatos hospitales, como el que se sometía a la población derrotada en la guerra fue la casa de un daño que fue más allá del que sufrieron personas individuales, es un daño que causó miedo a las instituciones, a ser detenido, porque si..., una mentalidad de población vigilada y constantemente castigada con la sospecha de culpabilidad.

<sup>1839</sup> T.C. (1996). Entrevista grabada el 21 de agosto de 1996 en el domicilio de la testimoniante.

<sup>1840</sup> FALCON, L. Op. cit. p. 87.

<sup>1841</sup> El padre de Carmen era barbero y cortaba el pelo en un pequeño local del barrio bilbaíno de La Peña. Este recuerdo sería de la década de los cuarenta, a sus inicios.

sabíamos más que “bai, bai”, y “agur” porque, nada, ¡jolin! Si te oían hablar así, te llevan a la cárcel igual, majo. ¡Qué cosa!”<sup>1842</sup>

Junto al control social la imposición social quería asegurar no solamente el dominio político sino también el ideológico. Una de las instituciones creada por la dictadura para tal fin era la Sección Femenina, homóloga de la BDM “Bund Deutscher Mädchen” o “Liga de chicas alemanas”. Una de nuestras testimoniadas a la pregunta de qué era la Sección Femenina aclara: “Yo no sé, pues, la Sección Femenina eran las chicas falangistas, la Pilar Primo de Rivera, esa fue la que organizó todo eso. Yo no he tenido ninguna relación con esto. Lo que pasa es que, luego, te obligaban a hacer el Servicio Social, eso sí te obligaban a hacer. Yo no fui a La Mota ni todo eso. Te obligaban para trabajar en muchos sitios, a hacer el Servicio Social. Yo tuve suerte porque me hice del Sindicato en Llodio, en la oficina, me enchufé un poco y lo hice en Llodio, en el Sindicato, que estaba enfrente de casa. No me lo exigieron tampoco para colocarme, ¿eh? Y fue cuando hubo Coros y Danzas en la Sección Femenina”<sup>1843</sup>.

En esto último podemos apreciar ya un desplazamiento del imaginario nacionalista que había considerado la polifonía y la danza folklórica como señas de identidad –y que será una de las puertas de entrada a la resistencia cultural vasca<sup>1844</sup> - hacia el proyecto totalitario. La anterior testimoniada se refiere así a los grupos de danzas: “Yo no, Iñaki (su marido) sí. Fíjate, te bailaba muy bien el aurreku y todo, fue del Coro de San Antón. En el “Dindirri”<sup>1845</sup> debió de bailar también. Yo no, yo como iba mucho a Llodio, era más... Por la calle no se veía. Hubo un tiempo en que no. Luego la Sección Femenina cogió todas esas cosas y se veían, pero la Sección Femenina lo hacía a su manera”<sup>1846</sup>. En el texto de Ramón Barea respecto a la visita de la BDM alemana, se puede leer en este sentido: “(...) Yo por la tarde, se celebró un festival de bailes y cantos regionales en el edificio de La Perla. El programa incluía el baile de la ezpatadantza y el aurreku, interpretados por un grupo zarauztarra, y a continuación, la sección femenina bailó sevillanas y gitanerías”. Sin duda a una misma imagen pueden corresponder significados diferentes y un significado puede expresarse mediante más de una imagen. Lo que es pertinente es la parte de marea ideológica que inunda las imágenes. La comunidad

---

<sup>1842</sup> T.C.

<sup>1843</sup> BAREA UNZUETA, Ramón. Gipuzkoa 1940, Ramón Barea Edición, Irún, 2003, p. 68.

“El 30 de Abril de 1941 miembros de la sección femenina hitleriana se desplazaron a Donostia para participar en unas jornadas organizadas por sus homólogas españolas (...). Al llegar a la estación de Irún fueron recibidas por la regidora central del servicio exterior de la Falange, María Ontiveros, y por la delegada de la BDM en España, Orduld Stelzner. Esta organización fundada en 1926 estaba dirigida a jóvenes de entre 10 y 18 años. Una vez adoctrinadas en el nacionalsocialismo y después de comprobar su “pureza racial”, ingresaban en una organización juvenil estatal de estructura paramilitar, cuya rama femenina se denominaba BDM “Bund Deutschdeer Mädchen” o “Liga de chicas alemanas”. El ingreso de carácter obligatorio a partir de 1938, permitió que las juventudes hitlerianas tuvieran más de 7 millones de miembros en 1940”.

<sup>1844</sup> Será en la generación del plenofranquismo donde se empiezan a organizar los grupos de danza, unidos a las parroquias, donde algunos clérigos respaldan y apoyan la recuperación cultural vasca, bajo un imaginario nacionalista vasco que perdura en ellos.

<sup>1845</sup> El Dindirri constituía por entonces prácticamente el único Grupo de Danzas organizado en Bizkaia.

<sup>1846</sup> T.D.

ideológica puede desaparecer pero los significados que se dan a los hechos y a la experiencia perviven en la orientación que se da al imaginario. Es una cuestión de memoria pero, a su vez, trasciende a ésta. La ideología explica el mundo y da pautas para cambiar lo malo que hay en él. El imaginario expresa el mundo percibido, aprehendido y recibido. Hay, sin embargo, vías de cohesión entre ellos. Cuando todo el soporte institucional y todo el entramado asociativo, de reunión y manifestación queda prohibido hay un traslado de contenidos de uno a otro nivel, del ideológico al imaginario. Analicémoslo en el segundo punto.

Cuando la libertad de reunión, expresión y creación son perseguidas las ideas políticas organizadas para ser ejercidas en una sociedad democrática, se reordenan en el imaginario social<sup>1847</sup> pre-existente y que alojará a las expresiones políticas susceptibles de convertirse en material del “ethos”<sup>1848</sup>. Sin elecciones ni acceso al poder, ni siquiera a la oposición política, el contenido más dirigido a la acción política pública se inactiva. Adela Cortina expone la dirección contraria: “Pero conviene recordar que las “transiciones políticas” son posibles por las “transiciones éticas”, que las negociaciones de los políticos tienen un corto alcance sin el “suelo firme del “ethos”, del carácter de las personas y de los grupos. Si algo bueno ha tenido el movimiento comunitario, es recordar que los “hábitos del corazón” de los pueblos son indispensables para construir un orden social determinado, pero también para mantenerlo y profundizar en él; que la libertad se realiza cuando se incorpora en las instituciones y, sobre todo, en las “costumbres” de las gentes. En nuestro país, la “sociedad civil”, sin grandes pronunciamientos ni declaraciones fue haciendo una “transición ética”, que empezó mucho antes que la política y “la hizo posible”<sup>1849</sup>. Ahora bien, en un contexto totalitario, el repliegue de la memoria política sobre la memoria social tiene unos costes, y ciertas capacidades que Adela Cortina ve en la Transición se inactivaron durante la primera posguerra, por ejemplo lo que Lerner llamó “movilidad psíquica”<sup>1850</sup>, la convicción de que otro mundo mejor era posible, la imaginación prospectiva para anticipar creativamente el futuro<sup>1851</sup>, resistir desde la alegría, la organización política de la gente, producir discursos, comunicar, opinar, crear tendencias, la lectura crítica de la prensa plural, la independencia de poderes, y en definitiva participar en elecciones libres con pluralidad de partidos políticos. Esta parte inactivada golpeó a la sociedad civil y mutiló su estímulo más político, reforzando

---

<sup>1847</sup> Para Nabokov la imaginación es una forma de la memoria. La imagen depende del poder de asociación, y la asociación está dada e impulsada por la memoria. Tanto la imaginación como la memoria son negaciones del tiempo, lo que no significa que esto no erosione la memoria, ni cambie su significado primero.

<sup>1848</sup> Elena Salgado, primera ministra de economía de la historia de España en una entrevista realizada en 2008 declaró que “hay que reconocer la ética como un valor asociado a la democracia en conjunto”, ello no parece alejar un sentido más profundo del “ethos” como saber que subsiste a la democracia política en forma de “sentido común” o “comportamiento correcto”.EPS, 28-12-2013, p. 16.

<sup>1849</sup> CORTINA, Adela. “La transición ética”. El País 20-12-2003, p. 14.

<sup>1850</sup> *Ibidem*.

<sup>1851</sup> Paul Ricoeur la denomina “imaginación productiva”, que no es otra que la utopía. Su tarea es explorar lo posible. La utopía no es solamente un sueño, sino que es un sueño que aspira a realizarse. ROMERA NIELFA, J. K. “Cultura política. Concepto...” 2000, Ávila.

los valores tradicionales de trabajo, honestidad<sup>1852</sup>, lealtad y dignidad, junto a la triada de libertad, igualdad y solidaridad. El derrumbe del estado de derecho<sup>1853</sup> y la legislación del incipiente estado fascista ancló estos valores en una ética comunitarista que deriva sus valores de la pura facticidad histórica y no del racionalismo crítico<sup>1854</sup>. Es lo que hemos denominado el colapso de la imaginación política.

Con el derrumbe del mundo político y el repliegue de las ideologías al espacio semiprivado la identidad será un elemento básico de reorganización social sobre la que instalar el pensamiento antifascista, demostrando como un pensamiento político puede resistir sin política. Entre el sueño igualitario y el proyecto totalitario el pensamiento antifascista despojado de la comunidad ideológica, hallará un sitio donde ubicarse, en el “ethos” identitario vasco y en la cultura del trabajo portadora de un imaginario obrerista. La fuerza y el prestigio del imaginario comunista se impone en la cultura obrera de raíz antifascista, mientras que el imaginario republicano se ubica en lo que, a veces, se ha llamado exilio interno, correspondiente a clases urbanas laicas y liberales, pero sobre todo en las comunidades del exilio exterior, donde las imágenes republicanas se configuran claramente como “comunidad de recuerdo”. El aislamiento de la “memoria del exilio” contribuyó a ello.

La “memoria del exilio” es una memoria colectiva que no coincide en sus características con la “memoria de la clandestinidad” aunque a las dos podemos considerarlas “contramemorias” de la memoria oficial. De alguna manera, podemos definirla como “memoria de memorias”. Por su parte de componente intelectual es una memoria que guarda un imaginario sociopolítico democrático, identificado con la II República española. El exilio exterior lee su pasado, sobre todo el desenlace fatal de la Guerra Civil en clave de injusticia y destierro, y en el fondo, marcan una línea de continuidad con la legalidad republicana que la propia existencia del exilio la dotaba de realidad, además de las instituciones republicanas en el exilio<sup>1855</sup>. La pérdida del imaginario republicano es una de las características de este periodo. Este había arraigado en las profesiones liberales y capas urbanas, y

---

<sup>1852</sup> T.D. ¿Entre los valores en los que te educaron tus padres cuál resaltarías? –Hombre, la honradez. Eso era una cosa muy importante. Ser sincera con las personas, y eso sí, con la familia, éramos muy importantes todos. Eso es lo que yo he visto mucho en mi familia”.

<sup>1853</sup> La supresión del Estado de derecho desfavoreció la continuidad del imaginario liberal parlamentario que se basa en la gestión integradora de las diferencias y en la resolución institucional de los conflictos. Es un imaginario no homogeneizador, ni comunitarista por ello sin democracia el principio de pluralismo tolerante no encuentra vías de realización en la política pública, ni tampoco en el nivel de las representaciones resistentes. Ello tiene mucho que ver con la debilidad del imaginario republicano en el interior. Es muy interesante al respecto la obra de Isaiah Berlin (1909-1997), Norberto Bobbio (1909-2004) y Ralf Dahrendorf. LASSALLE, José María “Dahrendorf en Weimar”. El País 6 de julio de 2009, p. 31.

José María Lassalle es secretario de Estudios del PP y diputado por Cantabria (2009).

<sup>1854</sup> RUIZ SOROA, José. ¿Y cómo se hacen las leyes? El País 15 enero 2014, p. 23.

<sup>1855</sup> Ello no evita la lectura de muchos exiliados entre 1939 y 1945 en Francia. Carles Fontréré en “Un exiliado de tercera” critica la falta de apoyo de las instituciones republicanas del exilio como el SERE o la JARE o los sermones ideológicos encubridores de silenciados intereses, o la existencia de un exilio de primera, el que tiene nombre y apellidos en la historia literaria y cultural. GRACIA, Jordi. “La vitalidad del exilio”. Babelia. El País, 31 julio 2004, p. 4.

siguió existiendo<sup>1856</sup>, si bien la inercia poderosa del imaginario nacionalista y el imaginario de combate comunista eclipsarán su existencia. La memoria del exilio es altamente emocional y conmemorativa, rasgos, los dos, muy característicos de una “comunidad de recuerdo”, pero no exenta de racionalismo<sup>1857</sup>.

Las memorias del interior reconfiguran categorías, recuerdos e imágenes en función de los otros grupos sociales. El dinamismo de estas reconfiguraciones depende de los ritmos de las memorias colectivas con las que convive, a las que combate. Esto quiere decir que la transformación de una memoria tiene que ver con las formas y evoluciones de las memorias de los otros grupos sociales<sup>1858</sup>, y también el imaginario, aunque éste tiende a ser más estático que la memoria porque es más dependiente de la imagen recordada que de las resignificaciones de la memoria semántica, al menos, así parece manifestarse en la lectura atenta de los testimonios y observaciones obtenidas mediante “la observación participante”, valga la redundancia. La cercanía que existe entre memoria episódica y el imaginario personal o colectivo nos hace tener en consideración el poder de crear realidad visual que pueda tener una cultura política, bien sea ésta institucional, opositora o clandestina. Y este poder no depende sólo del nivel de representaciones personales y colectivas, sino del poder real sobre la sociedad que tiene. Al mismo tiempo que el poder crea realidad visual, oculta otras realidades, haciéndolas inimaginables por invisibles<sup>1859</sup>, por ejemplo, los campos de concentración distribuidos por toda la geografía española, en manos de los fascistas, la obra de mano esclava para la realización de obras públicas, la presencia de las tropas regulares africanas o los orfanatos, sanatorios y cárceles donde la “muerte azul” acechaba con ahínco, al mismo tiempo que las imágenes de la conmemoración y del líder eran mostradas con una profusión inaudita. El efecto es que lo que no se ve no es real, y no se puede criticar lo que se desconoce, que no era el caso de la cruda realidad de represión, marginación y muerte que la experiencia mostraba en su faceta más cruel, pero sí la ausencia de imágenes del Gulag

---

<sup>1856</sup> Javier Pradera apunta una idea interesante que engarza la labor de las editoriales americanas vinculadas al exilio español, y de algunos importadores y distribuidores y “la ruptura” con el régimen franquista de una minoría de “jóvenes sensibles”, casi todos ellos hijos de los vencedores, universitarios socializados a base de categorías nacional-católicas o falangistas más o menos fanáticas y totalitarias”. MORA, Miguel. “Editores en el exilio: el viaje de ida y vuelta”. *El País*, 25 de septiembre de 2004, p. 32.

<sup>1857</sup> Carlos Fontseré, conocido cartelista republicano, expone al respecto: “La esencia de nuestro instintivo racionalismo de hombres libres –que es superior a la emoción perturbadora de los subordinados- es justamente ésta: la lucha contra los dictados de nuestro destino”. *Ibidem*.

<sup>1858</sup> ROMERA NIELFA, J. K. “Memoria y poder...”.

<sup>1859</sup> Ejemplo de ello es el Gulag (Glavnoie Upravlenie Laguerci) que significa Administración Superior de los Campos, un sistema de campos de trabajo forzoso por los que pasaron más de 18 millones de personas y que se extendían a lo largo y ancho de toda la Unión Soviética, y que sin embargo es poco conocido, o se conoce de una manera completamente manipulada. Anne Applebaum, autora de la obra premiada con el Pulitzer de ensayo 2004 “Gulag: una historia” declara en una entrevista: “La ausencia de imágenes del Gulag es muy importante a la hora de explicar esa diferencia (de tratamiento en comparación con la brutalidad de los fascismos). Hay fotos y películas de los campos nazis y de otras tragedias contemporáneas, pero casi no hay de los campos soviéticos. Es posible que exista ese material y que no lo conozcamos, aunque no es fácil, en la URSS había mucha fotografía y filmografía oficiales, pero muy pocas cámaras en manos privadas, como ocurría en Alemania. Hay trabajos, como el de Tomasz Kizny, muy interesantes: los archivos que visitó y las fotos que tomó... pero lo que no se conocen son las fotos de ejecuciones masivas, de miles de personas famélicas, de todas las cosas que han sido descritas por las víctimas. Sabemos que ocurrieron, pero no hay fotos de todo aquello”. CALVO, José Manuel “Anne Applebaum: “el Gulag está ocurriendo de nuevo”. *Babelia, El País*, 4-6-2005, p. 2.

en el imaginario comunista, que portaba la eterna conmemoración de la revolución de octubre, la acogida de Stalin a los niños evacuados a Rusia, o el progreso triunfante de la revolución proletaria como ejército de productores en una economía basada en el mecanicismo industrial y el gigantismo de escala. La derrota de los soviets de Lenin<sup>1860</sup>, la revolución permanente de Trotsky y de la democracia obrera, apenas son percibidas, no solamente por el comunismo español del interior, sino tampoco por el exterior, ni siquiera por las democracias occidentales de la época<sup>1861</sup>. El capital de prestigio que el imaginario comunista había acumulado, no solamente durante el siglo XX, sino también a lo largo del denso y prolongado siglo XIX histórico fue reforzado por su gran capacidad de combate y resistencia al totalitarismo. Ofrecía una argumentación completa de los problemas políticos y sociales haciendo una lectura crítica y cerrada del pasado, analizaba la coyuntura presente y prometía el “paraíso comunista”, causante, en palabras de la intelectual Susan Sontag, de “doscientos años de pasión”<sup>1862</sup>. La utopía comunista ejerce un poder de atracción tal, que si además le añadimos la clara e inequívoca metodología para conseguirla, la hace prevalecer sobre otros imaginarios<sup>1863</sup>. Solamente el imaginario nacionalista, vía renacimiento cultural (montaña, danza, aprendizaje de la historia, idioma...) le hace sombra. Este último tiene la ventaja que toda intervención indirecta a través de la cultura vasca refuerza el imaginario político comunitario porque la cultura es en sí misma una de las razones que sostienen el nacionalismo, con raíces en el romanticismo vasco del XIX, anterior al nacionalismo político de Sabino Arana.

El tercer punto nos hace reflexionar sobre hasta qué punto el subdesarrollo económico de la etapa de la autarquía deshizo la comunidad social, repliegue de las comunidades ideológicas y la convirtió en un agregado caótico de pobreza y hambre. Y para ello es necesario saber si hubo lectura política del racionamiento, el estraperlo y el hambre, es decir si se consideró la situación de penuria como efectos de la contienda bélica o como fruto del exacerbado intervencionismo económico, del que José Luis García Delgado califica como “expresión final del introvertido nacionalismo económico español del medio siglo precedente, síntesis última de autarquía y máxima extensión de las facultades estatales de

---

<sup>1860</sup> Los primeros campos se formaron nada más triunfar la revolución. *Ibíd.*, p. 3.

<sup>1861</sup> “Sartre dijo aquello de que los campos soviéticos eran intolerables, pero que también era intolerable el uso que hacía de ello la burguesía, y que no quería dar munición hablando de “los errores de los nuestros”. *Ibíd.*, p. 2.

<sup>1862</sup> Susan Sontag (1933-2004) opinaba que el caso de la URSS no es el caso de una revolución que fracasó, sino el de una revolución totalitaria que triunfó. MANRIQUE SABOGAL, Winston. “Viaje al corazón de Susan Sontag”. *El País*, 15 de enero de 2014, pp. 34-35.

<sup>1863</sup> El imaginario comunista se nutre de la memoria épica, que conmemora cada vez que asume un relato. Tiende al mito y a la creación de modelos. A partir de la sublevación militar de julio de 1936, el aumento de la influencia de los comunistas en la política española debió mucho a La Pasionaria, mujer austera, permanentemente vestida de negro y el pelo recogido en un moño. Su consigna de “no pasarán”, durante el asedio de Madrid por los franquistas, o su arenga de que más valía “morir de pie que vivir de rodillas” se convirtió en una filosofía que inspiró la lucha de millones de republicanos, y son conocidos por muchos de los miembros de la generación de posguerra de origen antifascista. VILLENNA, Miguel Angel. *Pasionaria, camarada y señora*. *El País*, 26 de marzo de 2005. Babelia.

ordenación y regulación de la economía”<sup>1864</sup>, lo que por otra parte era un ataque en toda regla a la modernidad económica y política. Manuel Montalvo sitúa este despegue en la misma obra de Adam Smith: “Los tiempos con celestinesco oficio habían hecho mudanza: el Estado, aquel jinete diestro y avisado en manejar las riendas y el bocado de la sociedad, de acuerdo con el retrato de cameralismo<sup>1865</sup>, pronto se habría de convertir en un anacronismo. Ya no vale que suelte las riendas, afloje el bocado y espolee con fuerza a la sociedad para que galope hacia el acrecentamiento de la riqueza o bien, al advertir la insurrección y el caos de la sociedad, tire con decisión de las riendas para evitar el desbocamiento. El Estado se había convertido en una especie de Don Quijote que se aleja de la historia a lomos de Rocinante. Aquí reside el mérito de Smith, en la “voluntad de ver, de querer ver una sociedad libre de los caducos lemas y atalajes del Estado. La existencia de la sociedad depende de serlo libremente: la prueba de que existe en libertad es su sobrevivencia y el abundamiento de riqueza”<sup>1866</sup>.

El fascismo estableció una economía de estado “sui generis”, con algunas similitudes con el intervencionismo además, pero lo que es más relevante aquí es remarcar que “el estancamiento posbélico que conoce la economía española en los años cuarenta no tendrá parangón en la historia contemporánea de Europa, donde el período de reconstrucción, a partir de devastaciones y daños mayores causados por la guerra, es mucho más rápido desde 1948, con la puesta en marcha del plan Marshall. En España, tanto la primera como la segunda mitad de los años cuarenta arrojan resultados muy pobres. De 1941 a 1945 el promedio quinquenal de la tasa de crecimiento es negativo, del -0,8 por 100 en comparación con la tasa promedio de los primeros años treinta”<sup>1867</sup>.

En Bizkaia y Gipuzkoa la dramática escasez de alimentos básicos, el alza de los precios de los artículos, tanto en el mercado oficial como en el negro, y la caída del salario real, que se situó en niveles de hambre<sup>1868</sup>, junto a la falta de personal suficientemente especializado, la pérdida de población laboral (represión, exilio, muertes,...) y la depauperación física del obrero explican la baja de los rendimientos del factor trabajo. Es cierto que al terminar la Guerra Civil española, el País Vasco, era la única región del Estado que mantenía su aparato productivo intacto y la industria siderometalúrgica vasca se afianzó, con un rápido crecimiento de las ventas y beneficios, así como de la población obrera, parte de ella procedente de las provincias del Norte y la Submeseta Norte.

En cierta medida las estrictas medidas contra la importación beneficiaron la acumulación de capital en manos de la oligarquía vasca, sobre todo la gran burguesía industrial y financiera.

---

<sup>1864</sup> DELGADO GARCÍA, José Luis. “Estancamiento industrial e intervencionismo económico durante el primer franquismo”, en FONTANA, Josep (ed.), España bajo el franquismo. Crítica, Barcelona, 2000, p. 170

<sup>1865</sup> Cameralismo: predominio de las asambleas sobre el poder ejecutivo en la dirección política de un país. LAROUSSE, p. 1584.

<sup>1866</sup> MONTALVO, Manuel. Estudio preliminar, en SMITH, A. Una investí.... Op. cit. pp. 24-25.

<sup>1867</sup> GARCIA DELGADO, J. L. Op. cit. p. 172-175. Cita de A. Carreras. La producción industrial española, 1842-1981, construcción de un índice anual”, en Revista de historia económica, nº 1, año II (1984), p. 135.

<sup>1868</sup> El racionamiento ha quedado marcado en la memoria colectiva más que la Autarquía propiamente dicha, que era su causa.

Estas características, a pesar de las estrecheces del año 1941, “año del hambre”, y posteriores modelaron el movimiento obrero, que en Bizkaia y Gipuzkoa se mantiene fuerte, incluso en estos años. El imaginario obrerista, industrial y orgulloso<sup>1869</sup>, en lo que respecta a la mano especializada permite considerar la hipótesis de que las comunidades ideológicas marxistas o sindicalistas de todo género van a buscar su vía de expresión a través de un substrato anterior a aquellas y que consiste en la cultura del trabajo y el esquema cognitivo-interpretativo de la sociedad industrial como sociedad de clases, frente al corporativismo interclasista que el intervencionismo estatal promociona.

Ahora bien las casuísticas laborales son diversas y llenaríamos muchas páginas con testimonios particulares. Sobre si las trabajadoras de la Dinamita estaban organizadas Teresa cuenta: “No, bueno, una vez iban a hacer huelga. No sé que pasaba pero iban a hacer huelga o habían hecho ya otra gente. Y decían que nosotras no podíamos, que como éramos de la Dinamita estábamos militarizadas. Ahora que dices eso, vino una chica de Basauri que la habían mandado atrás porque trabajábamos en distintos departamentos. “Y hay que hacer huelga y esto y lo otro. Pero no se hizo mucho porque atrás decían: ¡Uf, si no podemos, estamos militarizadas”. La cuestión es que hubo un jaleito pero nosotras no dejamos de trabajar. Sí que cuando estábamos en el trabajo entre nosotras no hacíamos las cosas con tanto apego como en un día normal. Pero íbamos, teníamos que ir. Había ese miedo de que estábamos militarizadas, ¿no sabes?”<sup>1870</sup>.

La militarización de la que habla Teresa plantea el modelo de política laboral. Ignacio Alonso del Val y Valentín Andrés Gómez afirman con conocimiento de causa que el Ministerio de Trabajo franquista tuvo como objetivo principal la superación de la lucha de clases y se imaginaron a los obreros y a los patronos en términos más asépticos, productores y empresarios, y los articularon dentro de la misma organización, siendo el Estado interventor, regulador y legislador del mundo del trabajo, además de controlador de la conflictividad social. A este modelo que el falangismo llamó “Revolución Social”<sup>1871</sup>, y otros paternalismo de Estado constituye una causa de la depresión Española de posguerra, como afirma Albert Carreras<sup>1872</sup>, y un ataque de fondo a la razón social, tal y como la hemos definido en esta tesis doctoral. Es por tanto este intento frustrado de revolución social fascista uno de los éxitos de la resistencia antifascista y sus esquemas clasistas, avivados en Bizkaia y

---

<sup>1869</sup> Contribuyen a ello valores como la maestría, laboriosidad, creación de riqueza, conocimiento y prestigio. Las categorías de especialistas dieron solidez, orgullo y prestigio a la industria vasca, así como niveles de concienciación considerables.

<sup>1870</sup> T.T.

<sup>1871</sup> “A esta manera de entender una Revolución Social obedecen las más genuinas creaciones del Régimen. Pero sobre todo, a esta manera de entender una Revolución Social obedecen el paciente y largo proceso de desintoxicación con que hemos tratado al trabajador español” José Antonio Girón de Velasco. La superación de la lucha de clases, a la que Girón llama “niebla en que las mentalidades de los trabajadores estaban sumidos” es la meta principal de la dicha revolución social española, y que, sin embargo, no logró su objetivo, al menos nuestra investigación sobre la génesis y desarrollo del pensamiento antifascista en Bizkaia y Gipuzkoa, así lo estima.

<sup>1872</sup> ALONSO DEL VAL, Ignacio; ANDRES GOMEZ, Valentín. Op. cit. p. 506. En este trabajo se menciona CARRERAS, A. (1989). “Depresión económica y cambio estructural durante el Decenio bélico (1939-1945)”, en GARCIA DELGADO, J. L. El Primer Franquismo. España durante la Segunda Guerra Mundial. Siglo XXI. Madrid, 1989, p. 12.



Gipuzkoa, y sobre todo en la gran industria de las márgenes del Nervión por la preeminencia de una estructura clasista de la producción, muy alejada del paternalismo de empresa, de otros sectores productivos, y de otras dimensiones y tamaños empresariales, y distante también por parte de los trabajadores del paternalismo de Estado. Y este modelo clasista de relaciones laborales se extiende en el imaginario obrero, incluso, más allá de las cadenas de producción y empresa –empresa mediana-talleres pequeños, lo que no impidió la penetración de un imaginario machista<sup>1873</sup> que expulsaba a la mujer del mundo del trabajo tras el casamiento, al menos a partir de cierto nivel salarial del marido: “Me casé, y mi marido era muy machista y dijo que no quería que siguiese trabajando”<sup>1874</sup>. Por otra parte la cercanía entre los lugares de habitación y las fábricas, con gran número de obreros, contribuyó a la extensión de una forma de pensar, no tan aséptica ni economicista como al régimen le hubiera gustado.

El objetivo final del Fuero del trabajo era ganarse a los trabajadores para la causa, o, cuando menos, conseguir su despolitización: “El estado fijará bases para la regulación del trabajo, con sujeción a las cuales se establecerán la relaciones entre los trabajadores y las empresas. El contenido primordial de dichas relaciones será, tanto la prestación del trabajo y su remuneración, como el recíproco deber de lealtad, la asistencia y protección en los empresarios y la fidelidad y subordinación en el personal”. Dentro de este esquema cabían el paternalismo empresarial y el paternalismo de Estado, reglamentando las relaciones laborales dentro de la empresa, y fuera de ella “potenciando el efecto conciliador” que podría ejercer el ambiente familiar a través de las obras sociales (el subsidio familiar, el economato, las viviendas, etc.). Esto venía a reforzar el estatismo, es decir, la tendencia del Estado a asumir un papel preponderante en la vida económica y social, lo que pudo acarrearle cierta deriva populista asistencial que no consiguió alentar grandes efusiones. El franquismo sociológico pudo tener alguna fuente en estos elementos paternalistas pero no es hasta la etapa del desarrollismo económico cuando se configura como realidad social. A veces se ha querido ver en él la placidez del ciudadano ante el sistema cuando en realidad las causas serían otras, más unidas a nivel económico alcanzado tras años de penuria. Esta vinculación de cierto bienestar con el régimen que la “proporcionaba”, si bien pudo contribuir a cierto franquismo sociológico<sup>1875</sup>, no derivó en una adhesión al régimen ni a una

---

<sup>1873</sup> Atentado por el Estado a través del subsidio familiar para evitar que la madre por ser insuficientes los ingresos busque trabajo apartándose de su “función suprema e insustituible...” (Ley 18 de julio de 1938. Subsidio familiar). El subsidio familiar supuso muchas veces un aporte mayor de dinero para las familias que el propio salario, lo cual no indica lo alto de los subsidios, sino la parquedad de los salarios”. ALONSO DEL VAL, I; ANDRES GOMEZ, V. Op. cit. p. 508.

<sup>1874</sup> Testimonio de una madrileña nacida en 1929, y recogido en MORALES LEZCANO, V.; PEREIRA RODRIGUEZ, Teresa. Op. cit. p. 82. T.D. ¿Te planteaste el casarte y seguir trabajando? -, porque ¿sabes lo que pasa?, mi ama mismo me desanimó, y eso que tenía muchacha ¿eh? Es que era distinta la vida, pero no sé... Igual si hubiera estudiado una carrera universitaria y hubiera estado en algún sitio, pues había seguido, ¿me entiendes? Yo estaba muy contenta trabajando, me gustaba muchísimo, ahora bien, cuando me casé también me encontré muy contenta en casa. Yo he sido muy feliz, en casa criando a mis hijos, tampoco me arrepiento de haber dejado mi trabajo ¿eh? (...).

<sup>1875</sup> El franquismo sociológico es un fenómeno “a posteriori”. No aparece como valoración satisfactoria de ciertos elementos de régimen hasta que éste finalizó. Es un acontecimiento mnemónico alentador por el “desorden” democrático. La costumbre a un

estimación positiva de la “paz de Franco”, por lo que, como ya se ha indicado en otras partes de esta investigación, no se trata de fascismo, sino de un acriticismo inquietante, y cierta deriva verbal, más superficial que pensada, hacia las bondades de la autoridad: “cada uno en su sitio”, orden, trabajo, disciplina y mando.

Sin embargo el imaginario obrero, con alguna excepción, no se adaptó al modelo verticalista que sostenía el paternalismo de empresa. El proletariado como clase social que consigue sus medios de subsistencia exclusivamente de su trabajo, y no del rédito de algún capital<sup>1876</sup>, es decir por proletariado se entiende la clase de los trabajadores asalariados modernos que, ya que no poseen medios de producción propios, dependen de la venta de su fuerza de trabajo para poder vivir<sup>1877</sup>, es la idea básica del clasismo obrerista que se mantiene como pila del pensamiento antifascista basado en la razón social. La burguesía y el proletariado como clases antagónicas prevalece sobre el director de fábrica como padre protector. Por otra parte la razón industrial que embarga tanto al liberalismo como al socialismo presenta a la sociedad como una enorme máquina, con diversas piezas cada una cumpliendo una función diferente<sup>1878</sup>. La decisión y facultad de hacerla funcionar residen en el hombre, en el capitalista y en el trabajador. En ello se funda toda la civilización de trabajo, que recoge un imaginario pre-moderno, de gremio y protección adaptado a las nuevas circunstancias, en el caso de los obreros, y la actividad emprendedora de capitalistas, y directores que gestionan los negocios de aquellos. La regulación, el equilibrio y el afán productivista no serán siempre fuerzas convergentes pero sí forman parte o bien de la propuesta o de la contrapropuesta en un imaginario desarrollista inherente a la razón industrial bajo la formulación monista del progreso. En este contexto la dignidad, integridad, intimidad personal, honor y estima de la propia imagen solamente la puede conceder el trabajo y su renta conforme a su valor, y no mirando al nivel de subsistencia estimado<sup>1879</sup>, al paternalismo empresarial, a la protección estatal verticalista o a la caridad de la Iglesia.

---

orden autoritario deforma la actitud ante las libertades políticas y cívicas viendo caos en la pluralidad, el debate y la libertad de opinión. Esta es la verdadera faz del franquismo sociológico, en parte miedo a la libertad, en parte desconocimiento de la democracia.

El afán por controlar la conflictividad obrera, llevó al desarrollo de una compleja y muchas veces contradictoria legislación laboral. La legislación fue presentada como la más avanzada del mundo, presumiendo de ser el Estado y no el trabajador quien presionaba en el avance social.

<sup>1876</sup> ENGELS, F (1847): “Principios del comunismo. En MARX, K y ENGELS, F (1848). El Manifiesto Comunista. Editorial Progreso, Moscú, 1985 en ALONSO DEL VAL, Ignacio; ANDRES GOMES, Valentín, op. cit. p. 505.

<sup>1877</sup> MARX, K. El manifiesto comunista, op. cit., p. 25. Las modalidades de ocupación fueron diversas: hubo fábricas de mano de obra femenina como las galleteras de Artiach de la Ribera de Deusto, trabajo de mujeres cosiendo velas, trenzando el yut, en las bacaladeras: .. Hubo trabajo en empresas medianas tradicionales como las cerveceras, como La Vizcaína, S. A., trabajadores de comercio, costura blanca, limpiadoras, etc. La gran empresa, sin embargo, capturó la imaginación social del trabajador, si bien el paternalismo patronal pudo darse en la gran y pequeña empresa y de forma diferente. Así todo el clasismo proletario prevalece.

<sup>1878</sup> MONTALVO, M. Op. cit. pp. 32-33.

<sup>1879</sup> Para Franco ganar lo suficiente para atender a las necesidades del trabajador sitúa la noción de salario en conceptos pre-modernos, pues “el valor de cambio de una mercancía, expresado en dinero, es precisamente su precio. Por consiguiente el salario no es más que un nombre especial con que se designa el precio de la fuerza de trabajo, o lo que suele llamarse precio del trabajo (...)”. MARX, K. Trabajo asalariado y capital”. Globus, Madrid, 2011, p. 88.

Sin embargo, y a pesar de toda la represión política, económica, social y cultural el nivel de comprensión y lectura del mundo político, si bien desinstitucionalizado busca amparo en la comunidad vecinal, laboral o de cuadrilla bajo la forma de “ethos” o conjunto de valores morales y cosmovisiones del mundo social. Como señaló Raymond Williams “las palabras clave, los términos significativos e indicativos de determinadas formas de pensamiento”, poseen justamente un abanico semántico en constante desarrollo<sup>1880</sup>, con rutinas e inercias, adaptaciones, supresiones, cambios, añadiduras, evoluciones, graduaciones, innovaciones y negaciones que no se producen de forma autónoma al contexto donde suceden. El totalitarismo es autoritario, es decir exige la obediencia obligatoria, no admite oposición y ejerce un control en todos los órdenes de la vida nacional, lo que pudo ser causa del alejamiento de la cultura liberal, más dirigida al funcionamiento político que al social. Mario Vargas Llosa, militante de un liberalismo conceptual, menciona a Ludwig von Mises, y al deseo de éste de que el liberalismo fuera “una cultura que irrigara a un arco muy amplio de formaciones y movimientos que, aunque tuvieran importantes discrepancias, compartieron un denominador común sobre ciertos principios liberales básicos” como que “la libertad, valor supremo es una e indivisible y que ella debe operar en todos los campos para garantizar el verdadero progreso. La libertad política, económica, social, cultural, son una sola y todas ellas hacen avanzar la justicia, la riqueza, los derechos humanos, las oportunidades y la coexistencia pacífica en una sociedad. Si en uno solo de esos campos la libertad se eclipsa, en todos los otros se encuentra amenazada”<sup>1881</sup>. Pero la naturaleza del régimen hacía inviable una resistencia liberal activa si bien no de pensamiento. En el exilio las fuerzas republicanas<sup>1882</sup> liberales y de izquierdas contaron con cierta organización pero sería, en esta primera posguerra, el imaginario obrero y el nacionalista, los más resistentes a los ataques del régimen. El imaginario anarquista vasco quedaría reducido a cierto activismo, con menos identidad que el marxista o el cultural vasco. Lo cierto es que tras una prolongada actividad de la razón social asumir la obediencia ciega a un régimen déspota, tirano y dictatorial era una empresa irrealizable, aunque un elemento pueda parecer desconcertante al respecto como lo es la negación de la política por parte de los miembros de la generación de posguerra.

---

<sup>1880</sup> LIPPARD, Lucy. “Hagámoslo nosotros mismos” en CAPDEVILA, Esther Ideas recibidas, un vocabulario para la cultura artística contemporánea, MACBA, 2009, p. 34.

<sup>1881</sup> VARGAS LLOSA, Mario. “Liberales y liberales”, 26 de enero de 2014, p. 37. Ludwig Von Mies, economista norteamericano de origen austriaco (Lemberg, 1881-Nueva York 1973). Fue profesor de las universidades de Viena (1913-1938), Nueva York (1945-1969), fundador del Instituto para la investigación de la coyuntura. Defensor a ultranza del capitalismo liberal, se declaró contrario a la planificación y a la intervención del estado en la vida económica. En su artículo “El cálculo económico en la comunidad socialista (1920), afirmó que la producción sólo podía organizarse a través de la libre actuación del mercado, considerando arbitraria cualquier otra forma de determinar los precios. Sus aportaciones en el campo de la teoría monetaria parten de los mismos supuestos. Obras principales: *La teoría del dinero y del crédito* (1912), *Liberalismo* (1927), *La acción humana: un tratado de economía* (1949), *Planificación para la libertad*(1952), *La mentalidad anticapitalista* (1956), *Teoría e historia* (1957) y *Los últimos fundamentos de la ciencia económica* (1962)

<sup>1882</sup> El exilio interiorizó el destierro y la injusticia como una razón vital colectiva, más cercana a la comunidad de recuerdo que a la de comunidad ideológica.

Para Franco “la política lo estropea todo”<sup>1883</sup> y tenía verdadero pavor a la división de tendencias e ideologías. Daniel Innerarity considera que “la división de partidos e ideologías no se explica simplemente por la diversidad de intereses; es manifestación también de la pluralidad de respuestas posibles a los problemas sociales. Se trata de una división que está vinculada a la idea de lo político. Este es uno de los aspectos por los que la política se distingue de la gestión. El arte de la gestión<sup>1884</sup> presupone que hay siempre una solución óptima frente a las dificultades que se presentan. El campo político, por el contrario, está fundado sobre el reconocimiento de la incertidumbre. “Es, por lo tanto, comprensible el atrincheramiento del dictador no solamente frente a la oposición que él sabía que existía, sino también ante las familias del régimen. Pero este temor a la política se traduce en las clases populares como terror a la represión, por otra parte tan arbitraria y caprichosa, encadenado al control que existía sobre las vidas de los demás, la falta de respeto al ciudadano y la desigualdad manifiesta, incluso ante la ley, entre vencedores y vencidos, que indujo, en muchos casos, a excesos por parte de aquellos: “Además, entre las familias había mucha diferencia, y había gente que hacía daño. Luego, ya con los años, se ha perdonado y todo. A mi padre y a mis tíos les denunciaron. Fue un cuñado, por cantar en euskera y cosas así. Les llevaron a la cárcel a mi padre, a mis dos tíos, a un primo mayor y a todos los que estaban allí, a Vitoria. Claro, se enteraron en Llodio y mediante amistades de mi abuela que era de derechas, a mi padre y a mis dos tíos mayores les sacaron pronto, pero a los jóvenes les tuvieron un tiempo allí. Y entonces era cuando, además, debían de matar enseguida a la gente, o sea, un época muy mala. En esa época había mucha envidia en los pueblos, ya te digo, los que denunciaron a éstos eran familiares de ellos y gente de toda la vida del pueblo”<sup>1885</sup>.

El sentido y significado que la razón social dio al mundo de pre-guerra de las clases populares no fue precipitada al abismo por una modernidad tardía que la desgastara haciéndola insuficiente o simplemente ineficaz. El triunfo del bando fascista la proclamó proscrita, la prohibió y negó su acceso al espacio público pero los sentidos, imágenes y significados no pueden clausurarse por decreto, lo que significa que no los hieran y mutilen impidiéndoles desarrollarse a la luz de la crítica que por definición siempre pertenece al espacio de la comunicación. En esta perspectiva Luhman establece la unidad de sentido y mundo en su teoría de los sistemas sociales: “Ningún sistema constituido por el sentido puede huir de la plenitud de sentido de todos los procesos. El sentido remite a un sentido posterior. La cerradura circular de esta remisión aparece en su unidad como horizonte último de todo

---

<sup>1883</sup> FONTANA, Josep, prólogo en CABRERO, Claudia; DIAZ, Irene; ALEN, José G.; VEGA, Rubén. *Abogados contra el franquismo Memoria de un compromiso político 1939-1977*. Crítica, Barcelona, 2013, p. 5

<sup>1884</sup> Se trata de la utopía tecnocrática, que pretende hacer de la política una tarea en la que no cabe la controversia y declara que la polémica misma es un error. *Ibidem*, p. 39.

<sup>1885</sup> T. D.

sentido, como mundo”<sup>1886</sup>. A este sistema lo denominamos cultura política y sostenemos que se mantiene, si bien tocada, en su sentido fundacional dominado por la razón social de pre-guerra, ahora en la sombra durante la posguerra<sup>1887</sup> Luhman afirma que su superación consistiría en la aniquilación si bien pudiera tener más vigencia histórica el enunciado inverso: la aniquilación consistiría en su superación. Parafraseando a la escritora canadiense Sheila Heti cuando se llega al final de un proyecto todo lo que forma parte de él está agotado<sup>1888</sup>, y es ese agotamiento la causa del fin<sup>1889</sup>. Ni una cosa ni otra sucedió tras la guerra, la razón social no fue superada por ninguna otra filosofía política en el seno de las clases populares en Bizkaia y Gipuzkoa, y daba muestras de un vigor apreciable aunque no intacto<sup>1890</sup>, lo que le permitió adoptar nuevos espacios, formas y estilos a los que hemos denominado: razón social en la sombra. Al ser una categoría universal lo contingente le concierne pero, como establece I. Kant el pensamiento opera con lo universal, lo que no impide que en contextos que propician la conducta arbitraria y caprichosa del poder se instale un terror que aunque no afecte al particular el hecho de que sepa que eso le podría suceder define el conjunto de relaciones entre el subordinado y el que ejerce el poder de forma arbitraria<sup>1891</sup>. De alguna manera lo contingente y particular se convierte en terror universal mediante la aplicación arbitraria de la ley, “con el objetivo a largo plazo de aplastar la clase obrera y a sus aliados, líderes y militantes, para, de una vez por todas, exorcizar la amenaza de disturbios, levantamientos y revolución proletarios”<sup>1892</sup>. Ronald Fraser lo expone de manera directa: “En la zona insurgente la represión estaba organizada rigurosa y metódicamente y gran parte del terror –quizá la más cruel- consistía en tener a los presos bajo sentencia de muerte durante meses y meses, sin que supieran si los iban a fusilar al día siguiente”<sup>1893</sup>. Teresa en su testimonio confiesa no haber vivido la represión de posguerra directamente: “No, aquí no. Yo eso oí que había pasado (ejecuciones, encarcelamientos...) por Burgos y por los pueblos y así. Pero

---

<sup>1886</sup> Luhman (1991), p. 8 en SABROVSKY. E. Op. cit., p. 22.

<sup>1887</sup> Ahora bien la razón social no había sido siempre y para todos algo explícito, inconfundibles y claro.

<sup>1888</sup> HETI, Sheila. Babelia, 27 de abril de 2013, p. 32.

<sup>1889</sup> Thomas Hobbes había escrito que “para un hombre, cuando su deseo ha alcanzado el fin, resulta la vida tan imposible como para otro cuyas sensaciones y fantasías estén paralizadas. La felicidad es un continuo progreso de los deseos de un objeto a otro, ya que la consecución de un objeto primero no es otra cosa sino un camino para realizar otro ulterior. La causa de ello es que el objeto de los deseos humanos no es gozar una vez solamente y por un instante, sino asegurar para siempre la vía del deseo futuro”. HOBBS, T. Op. cit. p. 115.

<sup>1890</sup> A la pregunta de si vivía en casa con cierto miedo Delfina dice que “No. Fuera nos callábamos, aunque nosotros, todo el mundo ha sabido que éramos nacionalistas. Nos callábamos, hombre, no ibas a ir gritando por la calle: “¡Yo soy nacionalista!”, pero tampoco ha sido una cosa que hemos ocultado”. Teresa a la pregunta de si conocía en tiempos de Franco la gente que era nacionalista dice que: “Hombre, el pueblo nuestro era pequeño (Etxebarri), entonces sabías más o menos pues quien tenía una idea y quien tenía otra. Pero no por llevarte mal con ella, ni ellos con nosotros, ni nada, o sea que bien. Yo sabía que mi madre, porque mi madre había vivido desde los doce años allí y sabía quien tenía una idea y quien tenía otra, pero nada más”. T.T. Op. cit., p. 55.

<sup>1891</sup> SCOTT, James C. Op. cit., p. 18. Scott sostiene la tesis de que las estructuras de dominación operan de manera similar, y hacen surgir, si el resto de las condiciones no cambia, reacciones y estrategias de resistencia comparables a grandes rasgos.

<sup>1892</sup> FRASER, Ronald. Recuérdalo tú y recuérdalo a otros. Historia oral de la Guerra Civil Española, Crítica, Barcelona, 2011, pp. 222-223.

<sup>1893</sup> *Ibidem*, p. 223.

yo aquí no he oído que mataran a gente”<sup>1894</sup>. Delfina a la pregunta si era peligroso ser nacionalista después de la guerra contesta: ¡Claro! Pero dentro del instituto, por ejemplo, había muchas chicas que tenían los padres exiliados fuera. Había muchas hijas de marinos, de capitanes y esas tenían padres que habían estado fuera en Francia, y luego estábamos, pues nosotras, las que teníamos padres castigados y cosas así. Sí, sí sabíamos, ahora bien no te ibas a poner a gritar. No sé cómo decirte, nos callábamos”<sup>1895</sup>.

Si la razón social en la sombra amenazada por el terror institucionalizado a la vez que arbitrario pudo posibilitar la felicidad exige detenernos en un análisis filosófico más detallado. Según Odo Marquard la ética moderna que enlaza con Kant contrae la praxis humana, y la restringe a la interioridad humana. Vendría a significar en esta tesis doctoral una lectura de la posibilidad de felicidad en la posguerra limitada exclusivamente a la interioridad de la persona, a los valores y verdades eternas y negadoras del eudemonismo o doctrina moral según la cual el bien supremo reside en la felicidad.

Ello en la sociedad totalitaria de posguerra parece contradecir el postulado contrario que en la filosofía metafísica de Aristóteles considera a la ciudad como parte de la “felicidad” ya que con ella aparece en la historia una forma social “cuyo sujeto es el hombre en cuanto hombre”, lo que aproximaría la política a valor eudemonista. Por consiguiente carentes de toda libertad política y civil, libertades contingentes, no abstractas, la felicidad no puede existir en cuanto el infierno en la tierra no lo permite. Pero el valor de resiliencia demostrado <sup>1896</sup>constata el tránsito del infierno a la tierra, precisamente a partir de superar la sociedad totalitaria adueñándose de significados heredados y propios, que permiten sobrevivir sin esquizofrenia, construyendo una experiencia social a partir de la cotidianeidad que sí permite la felicidad, en las múltiples dimensiones, interrelaciones y manifestaciones de lo privado y de lo público.

Todo ello sí fue posible, y así parece sentirse en el relato de los testigos, es por una enorme fuente de confianza y amor próximo, familiar, vecinal y amistad, que les incluyó en un nosotros que se cuidan mutuamente y donde los niños se veían queridos. Ello infundaba el sentimiento de que la vida merecía la pena vivirse, a pesar de la actitud, hostilidad y crueldad del espacio donde el poder exigía, imponía, castigaba, humillaba y condenaba. Para Hannah Arendt la “comprensión es una actividad sin fin (...) por la que aceptamos la realidad, nos reconciliamos con ella, es decir, tratamos de sentirnos en armonía con el mundo. Ahora bien la filósofa admite que la actividad de reconciliación se torna problemática en el siglo del totalitarismo, esto es, con hechos con los que parece imposible toda reconciliación: “En la medida en que el surgimiento de los gobiernos totalitarios es el acontecimiento

---

<sup>1894</sup> T.T., op. cit., p. 46.

<sup>1895</sup> T.D., op. cit., p. 64

<sup>1896</sup> Cuando la relación traumática con el pasado es tan intensa que impide transitar del infierno a la tierra el proceso de resiliencia no se produce aunque según Boris Cyronik es necesario que lo real actual sea todavía insoportable, es decir que no sea posible un alejamiento emocional mediante mecanismos de defensa, CYROLNIK, Boris. Op. cit.,

central de nuestro mundo, entender el totalitarismo no significa perdonar nada, sino reconciliarnos con un mundo en que cosas como éstas son simplemente posibles”, sin embargo las maldades sin precedente del totalitarismo han pulverizado literalmente nuestras categorías de pensamiento político y nuestros criterios de juicio moral. La significación rota por el crimen totalitario puede recuperarse y así parece que sucedió como se desprende de los testimonios y observaciones realizadas por la recuperación del sujeto que decide vivir y no por ello claudicar. García Montero lo expresa con una intensa belleza: “(...) las causas colectivas corren peligro de muerte cuando se componen de conciencias diluidas en la multitud y no se apoyan en voluntades convencidas de su propia independencia”<sup>1897</sup>. Ahora bien la autonomía del ser humano depende también del abanico de posibilidades ante las que puede optar, es decir la magnitud del campo de lo posible, si bien esto conlleva un riesgo. “Hanna Arendt lo advirtió muy bien cuando señalaba que la autonomía del ser humano se transforma ocasionalmente en la “tiranía de las posibilidades”. Lo posible seduce y amenaza a un tiempo porque ofrece oportunidades y deja abierto el desastre<sup>1898</sup>. Si bien Emily Dickinson escribió lo que podría significar lo contrario: “No sabes que cuando más feliz eres es cuando retengo y no otorgo –no sabes que “No” es la palabra más salvaje que consignamos al lenguaje?”<sup>1899</sup> Por lo tanto se plantea si la resistencia basada en la memoria resistente y el “ethos” antifascista<sup>1900</sup> otorga además de retener, y si es así si ello es fuente de felicidad. Parece cosa admitida que hay una dependencia entre lo racional y lo emocional<sup>1901</sup>. Mientras que lo racional retiene el corpus de la razón social es a través de la comunicación intersubjetiva donde las emociones y el conjunto de valores activan la razón social en forma de “ethos” y las acciones y conductas derivadas de él. En realidad ambas están unidas porque la dimensión cognitiva es parte también de la dimensión emocional. El autoconcepto, empatía e, incluso, la autoestima se basan en parte en la dimensión cognitiva, y también la conciencia compartida. El “ethos” recoge lo que el historiador inglés E. P. Thompson llamó la “economía moral de la multitud, esa conciencia compartida de estar sufriendo una injusticia sangrante que mueve al pueblo llano a sublevarse para recuperar su dignidad<sup>1902</sup>. En esta sociedad de posguerra resistir es vencer, pero la resistencia en una sociedad totalitaria adopta formas profundas, no necesariamente privadas y a veces ni siquiera tangibles pero vertebradas por un objetivo

---

<sup>1897</sup> GARCIA MONTERO, Luis. Op. cit., p. 34.

<sup>1898</sup> INNERARITY, Daniel. (2013). Op. cit., p. 12.

<sup>1899</sup> DICKINSON, Emily. Carta escrita a Otis P. Lord, único amor correspondido de E. D. “No es la palabra más salvaje”, 1878 en *El Cultural*, del diario *El Mundo*, 4-9-2009, p. 10.

<sup>1900</sup> La dimensión cognitiva no solamente procede de la experiencia, sino también del uso diferentes niveles del aprendizaje formal, semiformal e informal.

<sup>1901</sup> Sin embargo la tradición utilitarista no lo reconoce así. Bentham aspiró a distinguir la sociabilidad de las relaciones de dependencia personal, las supersticiones, las pasiones desenfrenadas, la falsa conciencia, la lealtad, el consenso, la reflexión en común porque cree que la fraternidad natural destruye las bases racionales de la sociedad. RENDUELES, César. *Sociofobia. El cambio político en la era de la utopía digital*. Capitán Swing, Madrid, 2013, pp. 24-25.

<sup>1902</sup> GIL CALVO, Enrique. “Motines”. *El País*, 20 enero 2014, p. 12.

más allá del interés, más allá de la preservación de la identidad, el objetivo simple y claro de conservar la dignidad<sup>1903</sup>, y el respeto por sí mismo, es decir la primera y principal meta de la razón social.

Desde este punto de vista la felicidad benthamiana se aleja, pues si bien sostenemos que la resistencia antifascista se base en postulados racionalistas, no sacude la realidad comunal como lo haría Jeremy Bentham en su búsqueda de un grado cero de la sociabilidad desde el que reconstruir las relaciones entre las personas sobre bases racionales con el convencimiento de que nos unimos sólo por una cuestión de economía de escala: juntos podemos conseguir más felicidad total que por separado. La idea en sí extermina la deliberación en común acerca de los objetivos más deseables, fundamentando el concepto de “mano invisible” que Adam Smith aplicaría a la economía. La búsqueda individual de la felicidad transmite al sistema social una información vital para que la felicidad total sea la máxima posible, es decir, las fuentes de la felicidad están atomizadas. No hay que olvidar que el utilitarismo proclamaba que la colectividad máximamente feliz es la que facilita a los individuos que la componen la realización coherente de aquellas actividades que cada uno considera más placenteras<sup>1904</sup>. Ahora bien, como expresa el doctor en filosofía César Rendueles, todas las propuestas de emancipación, y el pensamiento antifascista lo es, “celebraron la desaparición de las viejas cadenas comunitarias de las sociedades tradicionales que limitaban la libertad individual y ensalzaban la autoridad y la superstición. Pero, al mismo tiempo, denostaron el individualismo moderno, el declive de la solidaridad y la aparición de sociedades de masas unidas por vínculos extremadamente débiles. En este sentido, propusieron una rehabilitación de la comunidad sobre bases no tradicionales. Intentaron conjugar la libertad individual característica de las sociedades ilustradas con un vínculo social sólido y que contribuyera a la realización personal conjunta”<sup>1905</sup>. Todo ello viene a significar que la razón social despojada de su entramado organizativo político encuentra continuidad en la comunidad, entendida ésta no como comunidad tradicional sino como el conjunto de redes sociales individuales, con un componente afectivo considerable<sup>1906</sup>. En la vida familiar y círculos de afinidad de la sociedad de posguerra se desplegó una conducta normativa basada en reglas compartidas irreductibles a racionalidad instrumental<sup>1907</sup> y, según César Rendueles, no sabemos muy bien cómo se generan<sup>1908</sup>. La conducta normativa que se base, como su nombre indica, en normas, sensibles al contexto y a la interpretación y hacen que la sociabilidad se relaciones con normas e instituciones que no podemos

---

<sup>1903</sup> En el capítulo X de *Leviatán* Hobbes considera la dignidad como un poder, es decir en un bien presente para obtener algún bien manifiesto futuro. La dignidad, cohesión. La resistencia antifascista también desde una visión hobbesiana ya que el valor o estimación del hombre no es absoluto, sino una consecuencia de la necesidad y del juicio de otro. HOBBS, T. Op. cit. pp. 108-110.

<sup>1904</sup> RENDUELES, César. Op. cit. p. 24.

<sup>1905</sup> *Ibidem*, p. 32.

<sup>1906</sup> *Ibidem* p. 97.

<sup>1907</sup> “Desde el punto de vista de la racionalidad instrumental te comportas racionalmente si escoges (lo que consideras) los mejores medios a tu alcance para obtener lo que deseas (...). Por el contrario, la conducta normativa es aquella que se basa en reglas compartidas irreductibles a racionalidad instrumental”. RENDUELES, C. Op. cit. p.97.

<sup>1908</sup> Y que es uno de los objetivos de este trabajo de investigación.



deducir a deseos y creencias individuales<sup>1909</sup>. En la conducta normativa<sup>1910</sup> antifascista encontramos el pensamiento antifascista heredado y el actor colectivo, la comunidad, que lo refleja<sup>1911</sup>. La conducta normativa de base moral que de alguna manera guía la razón social acentúa la etnicidad de los medios muy al contrario que el finalismo totalitario a que se puede recoger en una frase lapidaria de Carrero blanco en la que justificaba el crimen: “Sobre la base de que es moral y lícito imponerse por el terror cuando éste se fundamenta en la justicia y conforta un mal mayor”<sup>1912</sup>.

---

<sup>1909</sup> *Ibidem*. Op. cit. p. 99.

<sup>1910</sup> La conducta normativa puede ser perfectamente egoísta, insincera o malintencionada, al mismo tiempo que podemos decir que la conducta instrumental es individualista pero no necesariamente egoísta.

<sup>1911</sup> Covadonga O’Shea, editora, nacida en Bilbao el 29 de abril de 1938: “(...). Por las circunstancias de la posguerra nos educaron en un clima de austeridad, con un gran sentido del deber, con afán de superación y con algo determinante: lo pasábamos en grande con pocos medios económicos”. CARDINA, Gabriel. “Así vivía la España civil en 1938”. *El Mundo, Magazine*, 2008, p. 42.

<sup>1912</sup> ORTIZ HERAS, M. Op. cit. p. 32.



## CAPITULO QUINTO

### LA GENERACIÓN DEL PLENOFRANQUISMO: NACIDOS ENTRE 1945 Y 1960

En esta tesis doctoral el solapamiento entre generaciones es un continuum desde el momento que la llegada al espacio adulto de la generación anterior, de la que interrumpimos su análisis específico, queda engarzada como generación precedente de la recién llegada que no solamente interactúa en sus periodos de infancia y juventud con la generación de sus padres y madres, sino también con la inmediatamente anterior. Así pues la generación de la posguerra es precedida por la generación adulta que hizo la guerra, sus padres y madres, sino también con la inmediatamente anterior. Así pues la generación de la posguerra es precedida por la generación joven que batalló en la contienda, nacidos entre 1915 a 1930 y que son los progenitores de la generación del plenofranquismo que vamos a estudiar en este capítulo quinto.

Refiriéndose solamente al antifascismo nacionalista vasco Ander Gurrutxaga sostiene que es ésta “la generación de la ruptura: temática, estilística, literaria, cultural y lingüística, pero también política”<sup>1913</sup>. Ahora bien el autor añade: “Su objetivo es la recuperación del euskera y la cultura vasca, adaptarla a las necesidades socio-simbólicas del País Vasco y mantener viva la tradición”<sup>1914</sup>. En este contexto la tradición va a ser sometida a una nueva interpretación que, valga la redundancia va a interpretar lo que interpretaron sus mayores, y lo va a hacer en una sociedad dominada por el conflicto y que va a ser testigo de una progresiva sustitución de la memoria resistente activa por actividades<sup>1915</sup> más directamente políticas. Gurrutxaga añade a la idea un matiz interesante que atenúa la ruptura con el pasado elaborando “un código donde la resistencia se reconoce y sus acciones sirven de altavoz, funcionando comunicativamente con los espacios del silencio”<sup>1916</sup>. José Luis Díaz Monreal también señala en esta dirección: “Desde comienzo de los años cincuenta se observa con claridad un doble fenómeno, por un lado el afianzamiento del régimen ante las instancias internacionales<sup>1917</sup>, por otro, la

---

<sup>1913</sup> GURRUTXAGA, A. Op. cit. P. 103

<sup>1914</sup> *Ibidem.* p. 103.

<sup>1915</sup> Dice Weber que la acción afectiva y la racional en cuanto a valores tienen en común el que el sentido de la acción no se pone en el resultado, en lo que está ya fuera de ella, sino en la acción misma, en su peculiaridad. Conductas que llevan este tipo de implicaciones difícilmente pueden conocerse a través de respuestas reflexivas a alternativas racionalizadas y prefijadas. PEREZ-AGOTE, Alfonso. El nacionalismo vasco a la salida del franquismo. Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 1987, p. XI.

<sup>1916</sup> *Ibidem.* p. 105.

<sup>1917</sup> “El 4 de noviembre de 1950 la ONU anuló la resolución de 1946 que aislaba a España. En 1951 regresaban los embajadores, encabezados por los representantes de Estados Unidos y Gran Bretaña, y España entraba en la Organización Mundial de la Salud. Tras el Concordato con el Vaticano y los pactos de Defensa y Mutua Ayuda con Estados Unidos en 1953, España fue finalmente

tendencia por parte de los españoles a expresar colectivamente su descontento, que partía fundamentalmente de los medios obreros”<sup>1918</sup>, o los que les era claramente insuficientes los Jurados de Empresa o la mismísima HOAC de la que aprovechó para reunirse y asociarse los obreros sin tener que someterse a las prohibiciones de asociación y de reunión.

Esta explosión de actividad era en el fondo un resurgir del pensamiento político, pero que no reconocía a ciertos niveles lo que Daniel Innerarity llama la contingencia, como tampoco lo hacía el totalitarismo. Según el autor “el totalitarismo puede entenderse desde la perspectiva de un intento por expulsar la contingencia o como su consagración en una forma de arbitrariedad. En ningún caso se negocia con ella para tramitarla y darle un cauce oportuno”. La generación del pleno-franquismo de pensamiento antifascista vulnera la contingencia no desde la mentalidad antipolítica<sup>1919</sup> a la que Weber critica porque aquella equipara lo contingente con algo despreciable. Lo hace cuando exige, en vez de esperar contar con el altruismo de los demás, factor que es imprevisible, y lo vuelve a hacer cuando niega la insuperabilidad de los conflictos, “de modo que las disputas no son reconducibles a un punto de encuentro definitivo en el que pudiera superarse la diversidad de opiniones<sup>1920</sup>”. Sin embargo a otros niveles el pensamiento antifascista reconduce parte de este sentido de la contingencia para aplicarlo a la política como combate a muerte contra la dictadura, lo que en sí mismo ataca la disposición a competir y considerar la resistencia de otros como un desafío, como una contingencia que el político no debe eliminar. Esto nos da pie a reflexionar si la contingencia, que significa posibilidad de que las cosas sean de otra manera e invita a buscar alternativas<sup>1921</sup> y que a la vez supone una inevitable parcialidad de los puntos de vista y en consecuencia, admitir que no se representa infaliblemente un interés general, es posible en la oposición a un régimen fascista, instaurado, organizado, gestionado y controlado desde la violencia, donde el estado de derecho ha sido aniquilado<sup>1922</sup>. La posibilidad de cuestionar los fines y medios totalitarios del régimen, de manera pública y organizada no era posible, lo que indujo al pensamiento antifascista a precisar lo posible, la acción política concreta en relación a las expectativas, es decir, convirtiendo en doctrina lo opinable, y construir el dogma de forma operativa o lo que es lo mismo como un arma de guerra. En todo ello hay una radicalización construida sobre restos de construcciones anteriores, legados cuya faz hay que

---

admitida en la ONU en diciembre de 1955”. CASANOVA, Julián y GIL ANDRES, Carlos. Breve historia de España en el siglo XX. Ariel, Barcelona, 2012, p. 175.

<sup>1918</sup> DIAZ MONREAL, José Luis. La huelga de 1951 y otros conflictos en Navarra durante los años cincuenta, Iruña, Pamiela, 2013, p. 14

<sup>1919</sup> Es curioso como la mentalidad antipolítica del franquismo sociológico coincide con el desprecio de lo contingente y de la política, según la definición de Max Weber: “La política significa un lento agujerear duros maderos con pasión e intuición”.

<sup>1920</sup> INNERARITY, D. Op. cit. p. 24.

<sup>1921</sup> *Ibidem.* p 25.

<sup>1922</sup> La supremacía de la oposición comunista podría sugerir que ésta se adopta más a la adversidad que a la normalidad política. La dificultad de la socialdemocracia y el socialliberalismo a ofrecer un modelo de acción sólido contra la dictadura puede sugerir lo contrario.

reinventar por dos motivos: por una parte se desconoce todo el entramado que la razón social había creado y por otra la exigencia de una realidad política y social contra la que se quiere luchar.

El pensamiento antifascista niega lo que Joachim Ritter y Odo Marquard llaman civismo burgués<sup>1923</sup>, y va a orientar la acción hacia posturas socialistas quedando desdibujado el antifascismo liberal cívico, republicano y laico, al que algunos autores han denominado la tercera España. Por otra parte el sujeto histórico antifascista de la generación del plenofranquismo va a ser el estudiante universitario<sup>1924</sup>, el obrero de las fábricas y grupos de Iglesia<sup>1925</sup> donde el nacionalismo vasco encuentra cauces de expresión y manifestación a partir de la cultura vasca.

Lo primero que debemos matizar llegados a este punto es qué era el socialismo para ellos. Pablo Pozzi en sus trabajos de historia con fuentes orales se adentra en una visión del socialismo de base obrera como un contenido práctico basado en la experiencia del trabajo, “es una simpatía coherente para su existencia como obrero (...) En este sentido lo importante parece ser no tanto el contenido filosófico, o la construcción ideológica del término “socialismo”, sino que su mera existencia lo constituye en un arma en la lucha contra la burguesía. Dicho de otra forma: si el socialismo es un desafío al “status quo, entonces automáticamente los “de abajo” lo aceptan como una alternativa de agresión hacia los poderosos<sup>1926</sup>”. Una vez más va a ser la huelga el condensador de la lucha obrera, la huelga del 23 y 24 de abril de 1951 en Bizkaia y Gipuzkoa. Es el gran poder gravitatorio de la huelga y su capacidad de extenderse, concretamente José Luis Díaz Monreal menciona que se calcula que pararon cerca del 90% de los obreros y alrededor del 70% de los empleados y dependientes de comercio<sup>1927</sup> un indicador del poder de cohesión que la conciencia obrera tenía no solamente como poder reivindicativo sobre mejoras salariales y en las condiciones de trabajo, sino también como formador de un “nosotros” diferenciado del sindicato vertical y la teoría del orden orgánico del trabajo, o en palabras de Pablo Pozzi en el caso argentino, pero comparable, con nuestro caso: “Todo esto (la simpatía del obrero con

---

<sup>1923</sup> Pues la contraposición a una negación del civismo burgués (la del totalitarismo nacionalsocialista) no es la otra negación del civismo burgués (la del totalitarismo socialista), sino la negación de esta negación del civismo burgués: la opción, en este sentido “conservadora”, por la democracia liberal burguesa. MARQUARD, Odo. Op. cit. p. 137.

<sup>1924</sup> “El movimiento estudiantil antifranquista se inicia a mediados de los años cincuenta en las universidades madrileñas, cuando ya en todos los centros de enseñanza superior la hostilidad al franquismo es un hecho galopante. Las reivindicaciones estudiantiles trataban básicamente de recuperar derechos y libertades académicas tan elementales como la de elegir a sus representantes o poder celebrar actos culturales, prescindiendo de la tutela administrativa y política del SEO”. LORENZO ESPINOSA (1994) Op. cit. p. 45.

<sup>1925</sup> El acercamiento entre marxismo y cristianismo es uno de los ejes explicativos de la resistencia en el plenofranquismo. Un informante de Pablo Pozzi cuenta: “(El socialismo) era la justicia del Evangelio, la justicia que pedía Cristo coincidía totalmente con eso, no había lugar a la menor duda. Entonces esto es igual a esto, cristianismo, comunismo, socialismo es igual. Bueno..., me parecía hermoso, hermosísimo, porque eran coincidencias y apertura. Y bueno, y daba lugar a compromiso”. POZZI, P. Op. cit. p. 99.

Respecto al papel desempeñado por algunas instituciones religiosas vascas, en la conservación y transmisión del pensamiento nacionalista entre las generaciones de posguerra José María Lorenzo Espinosa declara “(...) lo mismo el clero rural, que los seminarios, el clero regular o los colegios de enseñanza religiosa, fueron durante muchos años lugares de salvaguarda y reproducción de esa llama, que poco a poco iba prendiendo en alumnos o en los mismos clérigos”. LORENZO ESPINOSA (1994), p. 22.

<sup>1926</sup> POZZI, Pablo. Op. cit. p. 95.

<sup>1927</sup> DIAZ MONREAL, J. L. Op. cit. p. 28.

el socialismo) se asienta no sólo en necesidades, sino también en lo que se puede denominar como “odio de clase”, pero que en el contexto del fascismo en España, era también un odio a la dictadura y sus dirigentes, lo que hace aún más compleja la interpretación de los hechos. Díaz Monreal comenta que “la represión recayó, así mismo, sobre determinados empresarios, por la actitud tolerante, que según las autoridades, habían mantenido hacia los huelguistas. El director de la Caja de Ahorros Municipal de San Sebastián fue destituido y el del Banco de Bilbao, detenido bajo la acusación de ser el instigador de la huelga de sus empleados<sup>1928</sup>”. Ello clarifica una vez más el carácter corporativo y orgánico del fascismo español que aunque toleraba la propiedad privada de los bienes de producción no era una economía liberal de mercado ni presentaba rasgos de un capitalismo autónomo del poder político<sup>1929</sup> sino que representaba una economía trabada por la Administración y guiada por los principios políticos del régimen autoritario. A su vez, da a entender una mirada de frente nacional contra las zonas que o habían sido adeptas al régimen republicano y de las que se sospechaba siempre. El vasquismo dejará de ser fuente de inspiración tradicionalista para pasar a ser de significado claramente nacionalista, pero que va a englobar a elementos resistentes de otras familias políticas. José Antonio Rodríguez Ranz<sup>1930</sup> dice al respecto que “el proyecto nacionalista vasco se convierte a lo largo del siglo XX en un referente identitario de articulación básico en la sociedad vasca” y añade que el éxito del nacionalismo vasco radica en que ha sabido transaccionar con la realidad”. Sí es cierto que el civilismo republicano, racionalista y laico<sup>1931</sup> se desdibuja en el nuevo marco de acción de la generación del plenofranquismo que va a contar con dos bases más o menos constantes: la primera llega desde una continuidad, tenaz de la civilización del trabajo<sup>1932</sup>, pues si bien el fascismo español no es un capitalismo ortodoxo sí lo son las relaciones sociales de producción que remarcan la teoría del valor trabajo, el antagonismo de clases y el imaginario obrero, incluyendo la utopía igualitaria, y por otra, la enorme fuerza identitaria del territorio, de lo popular y de las manifestaciones culturales de carácter vasco<sup>1933</sup>. Ambas coinciden pero no obligatoriamente en algunas personas y colectivos. La

---

<sup>1928</sup> DIAZ MONREAR, J. L. Op. cit. p. 28. Se refiere a la huelga de 1951.

<sup>1929</sup> Horkheimer en su obra “Estado autoritario” se adhiere a la tesis de Pollock sobre el capitalismo de estado, tesis que ve en el fascismo no tanto la culminación del capitalismo monopolista (y por tanto del liberalismo), sino más bien un estado tendencialmente nuevo, en la medida en el principio del dominio se desliga de la esfera económica y se imparte directamente.

<sup>1930</sup> Comisario de la exposición “Euskeria. Sabino Arana 100 urte” en el Archivo Foral de Bizkaia, María Díaz de Haro 11, Bilbao. Hasta el 25 de enero de 2004.

<sup>1931</sup> Laico, o al menos aconfesional va a ser EKIN. Francisco Letamendia “Ortzi”, matiza que este grupo que se reúne para publicar un boletín interior llamado “EKIN” (que significa “actuar” aún no han roto los lazos ideológicos con el nacionalismo antiguo. “Sus libros de texto son las obras de Sabino Arana, Eleizalde y Aranzadi pero les une una viva conciencia de la opresión nacional, una concepción étnica de Euskadi y un gran interés por la lengua vasca. LETAMENDIA, Francisco. Los vascos. Síntesis de su historia. Hordago. Donostia, 1978, p.177.

<sup>1932</sup> (Aurelio) testigo que cuyo testimonio hemos extraído de Entresiglos, hijo de militar, cuenta: “Yo una vez, Diego-José, en el 54 apoyé una huelga de campesinos. No fui para apoyar unos intereses, sólo acompañé a este amigo mío”. Aunque dice que no participó, si emplea la palabra “apoyé”, lo que nos hace pensar que el mundo político depende en gran medida de redes sociales definidas por la lealtad y la solidaridad entre sus miembros. Entresiglos nº 2, p.5.

<sup>1933</sup> Por ejemplo el grupo de danza vasca “Gaztedi” de Santutxu (Bilbao) se funda en 1951. Olatz Arriola-Bengoia dantzari del grupo, cuenta así los inicios de grupo: “Gaztedi sortu zan 1951. urtean. Eta sortu zuten orduan Juventudes del Carmelo (Carmelo

segunda, más que la primera va a dotar al espacio público de pretensiones políticas a partir del tinte identitario<sup>1934</sup>, mientras que la primera lo va hacer a través de la cuestión económica y social. Ahora bien tanto la lucha social como la lucha cultural más identitaria responde a modelos activos de resistencia más que a construcciones pasionales de identidad nacional o social. La razón social y la razón nacional en este periodo son respuestas más o menos organizadas a la represión de la dictadura. Parece evidente que los procesos de industrialización y de urbanización, de diferentes características en Bizkaia y Gipuzkoa<sup>1935</sup>, inciden en el proceso de extensión del código nacionalista. Mientras la burguesía oligárquica vizcaína “presentaba” “lo vasco” (formas de comportamiento, vestirse, la lengua, usos, etc.) como algo de mal gusto, provinciano, rural (“casero”), en fin, no elegante, la burguesía industrial no oligárquica guipuzcoana pero también vizcaína, es predominantemente vasquista. Alfonso Pérez-Agote matiza que este grupo social, inactivo políticamente pero que en el periodo que nos ocupa ha desarrollado una importante actividad empresarial”, no se presenta, durante el franquismo, como centro de opresión nacional-cultural (pues es nacionalista), ni de opresión social, a los ojos sobre todo de los grupos nacionalistas<sup>1936</sup>. De todas formas la ambigüedad marca las relaciones sociales en general y las relaciones entre movimiento obrero y movimiento nacionalista en particular. El profesor Pérez-Agote considera que cuando los diferentes grupos sociales se encuentran y relacionan entre sí en un espacio social muy reducido la burguesía nacionalista se ve sometida en su comportamiento al control social directo de las otras clases sociales, por lo que debe adoptar formas muy específicas (...) de comportamiento<sup>1937</sup>. Se refiere a formas poco diferenciadas con respecto a las de los otros grupos sociales. Ciertamente este antagonismo de clase se verá amortiguado por un civismo que se desvinculaba de las formas orgánicas de la dirección nacionalsindicalista pero, en cuanto a las decisiones empresariales el antagonismo patrón-obrero seguía siendo la piedra angular de la organización y gestión del negocio<sup>1938</sup>.

El pensamiento antifascista que ocultaba el silencio en la primera posguerra estaba fundamentado en la razón social tal y como había surgido y se había desarrollado en el largo proceso histórico que se inicia

---

elizaren barruan zegoen gazte talde bat) eta Aita Txanton Goiria, Ameriketatik etorri zan gizon bat. Berak bazeukan halako grina bat euskal kultura sustatzeko eta horri nolabait eman nahi zion forma. Eta bururatu zitzaion zer hobeto dantza talde bat sortzea baino. Ba hórrela hasi zen. Juventudes del Carmelorekin batera gazteak animatu ziren ta hor hasi zen Gaztediren historia. Baina orduan ez zeukan Gaztedi Dantzari Taldea izena, Grupo de Danzas de la Juventud del Carmelo y Praga de Begoña baizik”. Bilbao hilabetekaria, 2011ko apirila.

<sup>1934</sup> Expresión que emplea Sami Naïr en su artículo “Cataluña, inmigrantes y populismo”, en El País, 4-12-2010, p. 4.

<sup>1935</sup> Gipuzkoa se encuentra altamente industrializada pero la industria está dispersa por toda su geografía. Según Alfonso Pérez-Agote “se debe hablar de multipolaridad para definir tanto el proceso de industrialización, como el de urbanización. En el área metropolitana de Bilbao el modelo de industrialización y urbanización es distinto. PEREZ-AGOTE, Alfonso. Op. cit. P. 65.

<sup>1936</sup> PEREZ-AGOTE, Alfonso. La reproducción del nacionalismo. El caso vasco. Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 1986, p. 65.

<sup>1937</sup> Ibídem, p. 26.

<sup>1938</sup> Adorno y Horkheimer recogen críticamente la idea de Bacon de que poder y conocimiento son sinónimos. Y este saber “no aspira a conceptos e imágenes, tampoco a la felicidad del conocimiento, sino al método, a la explotación del trabajo de los otros, al capital” ADORNO Y HORKHEIMER (1994). Op. cit. P. 60.

en los albores de la Ilustración o incluso antes, cuando la modernidad política comenzaba a dar los primeros pasos. Aunque en la formulación del pensamiento político moderno desde Locke, había estado presente como pensador, la clase intelectual burguesa, el sujeto histórico que protagonizó el programa revolucionario y transformador de la sociedad había sido el proletariado y las clases populares en general. Hasta la generación del plenofranquismo el pensamiento antifascista estaba enmarcado en un historicismo lineal, filial, en cierta manera genealógico, que ahora se rompe cuando la segunda generación de posguerra adquiere como referencia la resistencia, o mejor aún, la acción contra el fascismo ya plenamente establecido política y socialmente. La razón social se autonomiza del republicanismo histórico que la había defendido, enarbolado y protagonizado, adquiriendo carácter de categoría de pensamiento político con independencia del sujeto histórico que la propone, piensa y corrige. La adhesión de hijos-as de adeptos al régimen de Franco a la lucha antifascista, la superación o desviación del anticlericalismo volteriano mediante una amplia gama de actividades culturales de clara proyección política al amparo de miembros del clero de ideología nacionalista y una nueva formulación del patriotismo vasco con algunos de los elementos nuevos que van a definir la nueva realidad. En cierta manera es una redefinición del antifascismo apremiado por la situación de urgencia y elaborado desde el interior<sup>1939</sup> y que cuenta con reinterpretaciones nuevas de lo simbólico-comunitario<sup>1940</sup> y su objetivación política. Y esto se va a hacer desde lo cotidiano, la intensa actividad de las cuadrillas, la socialización primaria y secundaria de los miembros de esta generación y la progresiva apertura al espacio exterior comunitario.

---

<sup>1939</sup> En el exilio la dirección del antifascismo seguía las vías de desacuerdos, aproximaciones y críticas sobre todo entre el socialismo dirigido por Prieto y el nacionalismo vasco de Agirre. Por otra parte a mediados de mayo de 1948, el lehendakari Agirre comunicó al comunista Leandro Carro su expulsión del Gobierno vasco mientras que aquél abogó por la pervivencia de las instituciones republicanas “mientras no hubiera alternativas sólidas” rogando a Prieto que pusiera todo de su parte para reconciliarse con Martínez Barrio y los republicanos. DE LA GRANJA SAINZ, José Luis. Indalecio Prieto. Socialismo, democracia y autonomía. Biblioteca Nueva, Madrid, 2013, p. 209.

<sup>1940</sup> Parece claro que la Ilustración ha determinado el curso de la entera “civilización europea”. En los mitos late ya la aspiración al dominio. Los mitos querían “narrar, nombrar, contar el origen” y, por tanto, “explicar”, es decir, en definitiva, controlar y dominar, tal como se hace explícito con el paso del mito a las mitologías, de la narración a la doctrina, de la contemplación a la racionalización. Se impone la lógica discursiva, el cálculo.



## PERIODIZACIÓN Y PERFIL GENERACIONAL DE LAS COHORTES NACIDAS ENTRE 1945 Y 1960

Situar en el tiempo la generación posterior a la de la inmediata posguerra, así como su fundamentación como grupo generacional dotado de un perfil propio no deja de ser algo aproximativo. Para Alfonso Pérez-Agote “los nacidos entre 1940 y 1960 constituirían la “generación del franquismo”<sup>1941</sup>”, por la sobredramatización de este sistema político y social ya plenamente establecido<sup>1942</sup>”. No deja de ser ésta una periodización sociológica y que no está definida por los acontecimientos políticos. Dando continuidad a la generación de la inmediata postguerra (nacidos entre 1930 y 1945) denominamos generación del plenofranquismo a los nacidos entre 1945 y 1960. En 1945 termina la Segunda Guerra Mundial con la victoria de los aliados sobre el fascismo italiano, el nacionalsocialismo alemán y el imperialismo japonés, y la consiguiente caída de los regímenes fascistas en general, lo que despertó expectativas positivas para el exilio republicano y la población sometida en España por el régimen del general Franco<sup>1943</sup>.

En Agosto de 1945 José Giral formó un nuevo gabinete, teóricamente con los apoyos de todos los sectores del exilio<sup>1944</sup>, siendo Diego Martínez Barrio presidente de la República pero para entonces, e incluso antes, “Prieto<sup>1945</sup> ya había dejado claro bastante antes de la formación del Gobierno republicano en el exilio que él estaba ya en otra onda, que para él el Gobierno republicano no era la solución, y menos si estaba influenciado por los comunistas, y que el futuro estaba en la formación de un organismo neutral que permitiera atraer a Don Juan y los militares monárquicos descontentos con el régimen<sup>1946</sup>”. La caída de Giral en febrero de 1947 y la oposición de Prieto al gobierno de Rodolfo Llopió abrió paso a la vía monárquica lo que supuso, por primera vez, una línea de discontinuidad respecto al antifascismo histórico, clasista, antimonárquico y laico. Desde este momento podemos hablar con algo más de propiedad de antifranquismo, menos basado en la razón social como en la

---

<sup>1941</sup> En otro lugar especifica como sociedad del silencio, la que va del final de la guerra civil a 1956-59. PEREZ-AGOTE, A. La repr. Op. cit. P. 111.

<sup>1942</sup> PEREZ-AGOTE, Alfonso (1987). Op. cit. P. 148.

<sup>1943</sup> Según el historiador Tony Judt la Guerra Fría no comenzó después de la Segunda Guerra Mundial, sino nada más terminar la Primera: “Así quedaba patente (...) en España donde tanto a Stalin como a Franco les interesaba por igual subrayar la importancia del comunismo en la Guerra Civil española”. JUDT, T. Posguerra, Taurus, Madrid, 2011, p. 164.

<sup>1944</sup> Juan Negrín renunció a entrar como ministro en este gabinete. También Indalecio Prieto mostró desde un principio una postura muy reservada al respecto. Por otra parte el lehendakari Agirre “pronto se dio cuenta de que la idea de reconstruir el Gobierno republicano en el exilio no iba a ser posible si la Presidencia era ocupada por alguna de las dos personalidades contrapuestas que lideraban sendos sectores del exilio: no podía ser ni Negrín ni Prieto”. DE LA GRANJA SAINZ (Coord.) Op. cit. p. 204.

<sup>1945</sup> Al entender de Hartmut Heine “(...) la enemistad entre Prieto Negrín y Martínez Barrio, constituye a nuestro entender, uno de los factores que más perjudicaron a la oposición”. HEINE, H. La oposición política al franquismo. Crítica, Barcelona, 1983. Manuel González Portilla y José María Garmendia defienden que en el caso vasco, la situación era exactamente la contraria, es decir, la unidad de acción. En el País Vasco no existió nunca vacío de legitimidad, a diferencia, por ejemplo, de la República española, huérfana tras la dimisión de Azaña y la no asunción de responsabilidades por parte de quienes correspondía. GONZALEZ PORTILLA; GARMENDIA, J. M. Op. cit. p. 125.

<sup>1946</sup> *Ibidem*, p. 205.

oportunidad histórica de derrotar a la dictadura de Franco. La Fundación de la HOAC en 1946<sup>1947</sup> y el consiguiente acercamiento e ciertos sectores de la Iglesia católica al movimiento obrero<sup>1948</sup> y posteriormente la afiliación en el antifranquismo de sectores procedentes de familias adeptas al régimen, jóvenes estudiantes universitarios suponen una ruptura con la tradición republicana, tanto de la histórica como de la contemporánea que se debatía en el exilio. La célebre Nota Tripartita (marzo de 1946) aleja aún más la causa republicana aceptando el anticomunismo franquista<sup>1949</sup> como más útil a las pretensiones aliadas tras la Segunda Guerra Mundial que el republicanismo en el exilio. Luis María Sánchez Iñigo describe así aquel momento: “Termina la guerra con la victoria de la Democracia sobre la Dictadura. Y llega el momento tristísimo en que el pastel del mundo ha de ser repartido. Y España, la España de la dictadura cae en la mitad que corresponde a las democracias occidentales. Y éstas no quieren perder ni ese minúsculo trocito de pastel. Y abandonan a su suerte al pueblo vasco al que ya no necesitan. Hoy frente al poder eslavo les resulta más rentable la amistad con el partenaire de Hitler y Mussolini<sup>1950</sup>”.

Esto no solamente supuso no acabar con el fascismo en España sino que convulsionó todas las concepciones de oposición que hasta entonces se habían ejercido desde el exilio y desde el interior, aspectos que estudiaremos en profundidad en el tercer capítulo de este capítulo quinto.

Es por lo tanto 1945, la fecha que da origen al cambio. F. Javier de Landaburu<sup>1951</sup>, que escribe precisamente en este periodo su obra “La causa del Pueblo Vasco”, en 1956, once años después del término de la Segunda Guerra Mundial, se lamenta de la firma del Concordato y de la admisión de España en la ONU: “Nos ha hecho daño en nuestra conciencia sencilla que quien dirigió tan brillantemente la Segunda Guerra Mundial por salvar la democracia, y cuya causa servimos muchos

---

<sup>1947</sup> En 1948 según Consuelo Laiz. Op. cit. p. 33.

<sup>1948</sup> Es sugerente la idea, claramente heterodoxa pero interesante de René Girard, de que “la herencia judeo-cristiana está muy presente en nuestras instituciones: la democracia, la transparencia de las leyes, los derechos humanos. (...) el cristianismo ha llegado a todo el mundo, directa o indirectamente, a través de ideas no religiosas, incluso antirreligiosas. Así André Maraux ha escrito que la llegada del comunismo a Shangai, que observó de cerca, no era otra cosa que la llegada del cristianismo a China”. Entrevista realizada por Nicolas Journet a René Girard Sciences Humaines nº 152, agosto-septiembre 2004 en “En qué piensan los filósofos” Filosofía Hoy. Globus, Madrid, 2011, pp. 26-27.

<sup>1949</sup> José Luis Díaz Monreal menciona un artículo de la revista Alderdi, órgano del PNV, de agosto de 1951 en el que se refleja la decepción que entre los dirigentes jeltzales produjo el comportamiento de los Estados Unidos a partir de 1950, año en el que la Guerra de Corea agravó aún más la Guerra fría: “Si a un régimen, tal como él es, se pretende incorporarlo al Pacto del Atlántico o al sistema defensivo del Mediterráneo, o aun pacto bilateral, en virtud del cual una dictadura totalitaria figure entre los defensores de la independencia de las naciones, de la libertad y de la democracia, se habrá realizado una de las más crueles paradojas que registra la historia”. DIAZ MONREAL, José Luis. La historia olvidada. Ahaztuak 1936-1977, Getxo, 2008, p. 29.

<sup>1950</sup> SANCHEZ IÑIGO, Luis María en el prólogo a DE LANDABURU, Javier. La causa del pueblo vasco. Op. cit. p. 23.

<sup>1951</sup> Xabier de Landaburu nació en Gasteiz el 5 de septiembre de 1907, licenciado en Derecho por la Universidad de Valladolid se da a conocer como escritor en 1926 con una investigación titulada “El padre Vitoria era de Vitoria”. Al advenimiento de la República en 1931, junto con un grupo de Euzko Gastedi, de Gasteiz, llevó la ikurriña al Ayuntamiento de Vitoria. Perteneció como promotor al grupo Baraibar que cultivaba y promocionaba el euskera en la capital arabarra. Fue miembro de la Sociedad de Estudios Vascos, en la que trabajó en la preparación del Estatuto de Autonomía de Euzkadi representando a Araba. En 1933 es elegido Diputado a Cortes por Alaba y tiene brillantes intervenciones en el Parlamento de la República española. En 1937 comienza su exilio en San Juan de Luz. Se constituye la Liga Internacional de Amigos de los Vascos. Se ocupa de las relaciones internacionales en el seno del Gobierno Vasco. Actúa durante la Segunda Guerra Mundial en el Servicio de Información vasco. Murió el 6 de mayo de 1963, a los 55 años de edad.

vascos a través del mundo y aún en territorio enemigo con riesgo evidente de nuestras vidas, haya claudicado tanto en sus principios que considere necesario, por lo que sea, dar apoyo a una ideología afín a la que combatió en la II guerra mundial<sup>1952</sup>, y en otro lugar añade: “Se dice ahora que la ONU debe ser el hogar de todos los Estados, sin tener en cuenta su estructura política. El mundo había creído en 1945 que la O.N.U. se fundaba para otra cosa. También para otra cosa más definida se había fundado hace muchos años la Unión Interparlamentaria que en su asamblea de Helsinki de agosto de 1955 permitía el ingreso simultáneo como asociados suyos, declarando la amnistía general de dictadores a las Cortes franquistas y al Soviet supremo, en calidad de representantes de sus pueblos respectivos<sup>1953</sup>”.

Desde el punto de vista de la modernidad política Europa occidental iba a vivir una época de auge democrático y desarrollo económico y social<sup>1954</sup>, mientras que en España y Portugal se hundirían en la más absoluta antimodernidad del Estado despótico<sup>1955</sup>. Montesquieu en “Del espíritu de las leyes” destaca el temor como el principio del Gobierno despótico: “El poder inmenso del príncipe pasa por entero a aquellos a quienes lo confía. Las personas capaces de estimarse mucho a sí mismas podrían fácilmente provocar revoluciones. Es preciso, pues, que el temor tenga los ánimos abatidos y extinga hasta el menor sentimiento de ambición. Un gobierno moderado puede aflojar sus resortes cuanto quiera sin peligro, pues seguiría manteniéndose por sus leyes y por su propia fuerza. Pero cuando en un Gobierno despótico el príncipe deja un instante de levantar el brazo (...) todo está perdido<sup>1956</sup>”.

Montesquieu habla de un despotismo histórico que, sin embargo, es aplicable en muchos aspectos al fascismo cuartelario español: “En los Estados despóticos, la naturaleza del Gobierno requiere una obediencia sin límites, de tal modo que, una vez conocida la voluntad del príncipe, ésta debe tener un efecto, tan infaliblemente como una bola lanzada contra otra tiene el suyo. Y no cabe moderación, modificación o acomodo alguno, ni valen limitaciones, equivalentes, negociaciones o amonestaciones, ni es posible proponer nada igual o mejor. El hombre es una criatura que obedece a otra que manda. En estos Estados o se pueden mostrar temores sobre acontecimientos futuros, ni excusar los fracasos

---

<sup>1952</sup> *Ibíd.*, pp. 29-30.

<sup>1953</sup> *Ibíd.*, p. 30 y p. 37.

<sup>1954</sup> El historiador Toni Judt sostiene que “la Europa postnacional del Estado del bienestar cooperante y pacífica, no nació del proyecto optimista, ambicioso y progresista que los euroidealistas de hoy imaginaron desde la pura retrospectiva; fue el fruto de una insegura ansiedad. Acosados por el fantasma de la historia, sus líderes llevaron a cabo reformas sociales y fundaron nuevas instituciones como medida profiláctica para mantener a raya el pasado”. JUDT, Tony. *Postguerra. Una historia de Europa desde 1945*. Taurus, Madrid, 2011, p. 26.

<sup>1955</sup> “La “nueva era” (Domongo de Arrese 1948) requiere un estado nuevo que como afirman los teóricos del falangismo, a los que tan unido está el régimen vencedor, es, constructivo; suplanta a los individuos y a los grupos y la soberanía última reside en él y sólo en él. La toma de posición significa enterrar la legitimidad popular, el contrato social roussoniano, para comprender la “nueva era” desde el cierre del espacio público de intercambio social. Lo que recuerda este principio es que el leviatán franquista no es la puesta en marcha del pacto colectivo que pone fin a la Guerra Civil instaurando la paz y la seguridad dentro de la sociedad civil. (Moya, 1980), en GURRUTXAGA ABAD, Ander. *Op. cit.* p. 98.

<sup>1956</sup> MONTESQUIEU. *Del espíritu de las leyes*. Ediciones Orbis, Barcelona, 1984, p. 50. Montesquieu menciona al emperador romano Domiciano y al despotismo persa contemporáneo al autor.

achacándolos a los caprichos de la suerte; el patrimonio de los hombres es, como el de los animales, el instinto, la obediencia y el castigo. De nada sirve oponer los sentimientos naturales, el respeto filial, el amor por la mujer y los hijos, las leyes del honor o el estado de salud: la orden se ha recibido y eso basta<sup>1957</sup>”. Locke en su Segundo tratado sobre el Gobierno Civil remarca el poder de las leyes para limitar el poder tiránico: “(...) la diferencia entre un rey y un tirano radica exclusivamente en esto: en que uno hace que las leyes limiten su poder y que el bien del pueblo sea la finalidad de su gobierno y el otro hace que todo tenga que someterse a su propia voluntad y apetito<sup>1958</sup>”.

En el fondo 1945 supuso para España el afianzamiento del despotismo<sup>1959</sup> de la tiranía y la dictadura nacionalcatólica<sup>1960</sup> lo que suponía además del Gobierno mediante el miedo el aniquilamiento de toda cultura política en el espacio público y la sustitución de ésta por un uso bélico de la moral, que en palabras del profesor Innerarity es perturbadora porque “la convierte en algo extraño a la lógica de los asuntos sobre los que pretende decidir (...) La exterioridad de la moral equivale a la integridad de la incompetencia (...). La moralización como arma arrojada surge de la desconfianza ante la posibilidad de que la política pueda generar por sí misma una cultura, unas reglas justas”<sup>1961</sup>. Este período que va de 1945 a 1959-1960 está presidido por lo que denominaría antipolítica, que no es ni apolítica ni contrapolítica, es una sustitución de la cultura deliberativa de la cosa pública por la moralidad anacrónica de unos principios religiosos impuestos. Innerarity matiza que la moralidad específica de la cultura política no es la apelación a sus marcos exteriores, sino la pertinencia de unos decisiones particulares cuya especificidad consiste precisamente en que no pueden presentarse como derivadas directamente de principios morales, como traducciones únicas y excluyentes”<sup>1962</sup>. Esto marca el lugar excluyente donde la moral impuesta sustituye a la política, que es la que hace un asunto discutible, y, por el contrario, la instalación de la moral obligatoria instaura el curso inalterado de las cosas, donde no pasa nada, incluso cuando pasa<sup>1963</sup>.

Siguiendo la perspectiva que Tony Judt adopta para analizar este período de Europa parece claro que “(...) a partir de 1945, Europa entera vivió durante muchas décadas bajo la alargada sombra de los dictadores y las guerras de su pasado inmediato<sup>1964</sup>, lo que no explica la especificidad del totalitarismo

---

<sup>1957</sup> *Ibidem*, p. 50 y p. 51.

<sup>1958</sup> LOCKE. *Op. cit.* p. 195.

<sup>1959</sup> Montesquieu resume la idea del despotismo de manera muy gráfica: “Cuando los salvajes de Luisiana quieren fruta, cortan el árbol por su pie y la cogen. Esto es el Gobierno despótico. No sabemos si el enunciado es verdad pero la conclusión del mensaje es unívoca”. MONTESQUIEU. *Op. cit.* p. 73.

<sup>1960</sup> Stanley G. Payne considera que el nacionalismo español había sido más débil que otros nacionalismos, por, entre otros factores, la identificación de la cultura y la tradición en España con la religión, “creando un clima de catolicismo nacional que resistiría durante mucho tiempo la secularización moderna”. PAYNE, S.G. *Op. cit.* p. 323.

<sup>1961</sup> INNERARITY, Daniel. *Op. cit.* pp. 60-61. El profesor Innerarity analiza la transformación de la política contemporánea pero sus puntos de vista pueden ofrecer una vía de análisis de la política de otros periodos históricos.

<sup>1962</sup> *Ibidem*. p. 63.

<sup>1963</sup> Aquí se encuentra parte de la ruptura con la tradición republicana, incluso con la tradición de las élites liberales.

<sup>1964</sup> JUDT, T. *Op. cit.* p. 37.

en España, que pertenecía a la ideología del fascismo, recién derrotado en Europa. Es cierto que el régimen sufrió un cambio de corriente desde el inicial modelo falangista fascista del “Estado nacional sindicalista” revolucionario que en teoría quiso promover un partido de masas revolucionario fascista, al “Estado nacionalcatólico”, más en la línea que Acción Española había ideado con Calvo Sotelo. Es cuando las clases bajas o medias más dispuestas a creer en el orden la jerarquía y la autoridad, capas populares poco secularizadas, pudieron quedar atrapadas en el nacionalcatolicismo, al que, discrepando con el hispanista S. G. Payne<sup>1965</sup>, no pertenece a la categoría de “semifascismo”, sino a una clase de fascismo.

Payne es de la opinión de que “si Hitler hubiese ganado la guerra, es relativamente seguro que, a la larga, el franquismo hubiera sido menos conservador y derechista y se habría inclinado hacia una forma más radical y abiertamente fascista. En el primer año de la Guerra Civil, se aceptaba generalmente el término “fascista”, aunque nunca oficialmente, y Franco empleó el término “totalitario” en varios de sus primeros discursos. La exclamación “Franco, Franco, Franco” de los primeros años no era más que una simple imitación del fascismo italiano (y, ocasionalmente, del nacionalsocialismo), como lo fueron numerosos organismos e instituciones del partido y del régimen, como la Dirección de Cultura Popular (inspirada en el Min Cul Pep o el Auxilio de Invierno (inspirado en el Winterhilfe).

Es por lo tanto 1945 una fecha significativa como inicio de un nuevo horizonte social fascista pero también antifascista. La declaración conocida como “Pacto de Baiona”<sup>1966</sup>, firmada el 17 de marzo de 1945, es también una fecha significativa del nuevo horizonte político, basado en la legalidad republicana y que reorganizó el Gobierno Vasco en 1946, el intento fallido de “adiestrar grupos de choque” para la lucha armada en el interior<sup>1967</sup>, sobre todo sabotajes, y la huelga de 1947, en el marco de la lucha de masas antifranquista.

La generación que está naciendo no es la protagonista directa de los hechos pero lo nombrado anteriormente pertenece a una nueva etapa política que va a constituir el contexto histórico de la niñez y juventud de estos niños y jóvenes.

---

<sup>1965</sup> “En 1943 (...) al terminar la Segunda Guerra Mundial, hacía ya tiempo que España estaba en proceso de transición de Estado semifascista parcialmente movilizado a régimen autoritario católico, corporativo y cada vez más desmovilizado”. PAYENE, S. G. Op. cit. p. 335.

<sup>1966</sup> Lo firmaron el Partido Nacionalista Vasco, Comité Central Socialista de Euzkadi, Acción Nacionalista Vasca, Partido Republicano Federal, Izquierda Republicana, Euzko Mendigoizale Batza, Unión General de Trabajadores, confederación Nacional del Trabajo y Solidaridad de Trabajadores Vascos. GOZALEZ PORTILLA, Manuel; GARMENDIA, José María. Op. cit. p. 158.

<sup>1967</sup> “Pedro Ordoki afirma que tras la desmovilización y por parte de Aguirre recibió en 1947 la orden de “adiestrar grupos de choque” con el ánimo de realizar sabotajes en el interior. “Preparé los grupos y unos por el monte y otros por mar, los pasé al interior, donde permanecieron por espacio de tres meses. Joseba Elosegui era el encargado de señalar los objetivos a asaltar. Sin embargo el tiempo pasaba y la orden no llegaba, lo que me daba a entender que había desavenencias en el seno del propio Gobierno Vasco. Como la situación era muy peligrosa, una noche pasé a estos hombres de nuevo a Francia”. IBARZABAL, Eugenio. 50 años de nacionalismo vasco (1928-1978) Ed. Vascas. San Sebastián, 1978, en GONZALEZ PORTILLA Y GARMENDIA, J. M. Op. cit. p.176.

El invierno de 1946-47 la retirada de la confianza socialista del Gobierno Giral abortó un reconocimiento por parte de los británicos, quienes habían invitado a Giral a Londres, supuestamente para acordar la modalidad del reconocimiento.

La vía monárquica supuso una ruptura con el republicanismo histórico de consecuencias incalculables en lo que suponía de cambio de cultura política, y a pesar de malograrse esta vía con el encuentro entre Don Juan y Franco en el Azor en agosto de 1948 y la pervivencia de las instituciones republicanas en el exilio.

A pesar que en 1949<sup>1968</sup> “el lehendakari” reforzó aún más los canales de comunicación con Estoril y facilitó que su partido aprobara en 1949 los dos documentos programáticos más importantes del exilio, la “Declaración Política” y las “Bases para una situación transitoria vasca”, manteniendo “una ambigüedad calculada entre la reivindicación republicana, por una parte, y la apertura a cualquier otra iniciativa antifranquista con visos de ser unitaria y exitosa, por otra<sup>1969</sup>”. Con ello la legalidad republicana quedaba dañada con el antifranquismo posibilista de la vía monárquica que Agirre y Prieto diseñaron sin que diera éxito. Por otra parte la expulsión de los comunistas<sup>1970</sup> desvía la razón social hacia la razón cívica liberal y la pretendida recuperación de las libertades políticas y civiles, si bien por la vía que tradicionalmente las había obstaculizado.

Para el PCE la única esperanza de éxito era el estallido de un levantamiento de masas destinado a poner la cuestión española en el centro de atención de las democracias. Ello completaba el mismo objetivo de Giral que también ponía todas sus esperanzas en un derrocamiento de Franco con la ayuda activa de los aliados, si bien no tenía idea de una lucha en la propia España. En cierta forma, Prieto perseguía lo mismo, la aceptación de Occidente de una República restaurada, sin querellas entre facciones y con la exclusión de los comunistas que, según él, nunca serán aceptables para los aliados<sup>1971</sup>. Raymond Carr interpreta las ilusiones y divisiones crónicas de los exiliados como muy negativas, ya que “dejaron la lucha en manos de los perseguidos remanentes de los partidos y sindicatos obreros. Tres comités del Partido Socialista fueron arrestados en 1945, y seis huelgas de importancia en el País Vasco y Cataluña, organizadas por la VET y la CNT fueron derrotadas por la

---

<sup>1968</sup> En este mismo año, 1949, la diócesis de Vitoria que abarcaba las tres provincias vascongadas fue dividida en tres. Jesús Lezaun es de la opinión de que el poderío de la diócesis de Vitoria en aquella época era, sin duda excesivo para el régimen. De una u otra forma en ella estaba presente, al menos potencialmente, todo el sentimiento vasquista del clero vasco, y del pueblo vasco también, desde luego, muchos de ellos no habían renunciado. La diócesis y sus instituciones podían catalizar movimientos mayores de resistencia, aunque hasta entonces todo estuvieron controlado y bien controlado”. Por otra parte, Vitoria y Bilbao fueron adscritas a la archidiócesis de Burgos y San Sebastián a la archidiócesis de Pamplona, a la que también se agregaron la de Jaca y la de Logroño. LEZAUN, J. Op. cit. pp.16-17.

<sup>1969</sup> *Ibídem*, p. 210.

<sup>1970</sup> El gobierno del Dr. Giral (18 de septiembre de 1945) excluyó a los comunistas, que por otra parte después del intento de invadir España a través de los Pirineos, según palabras de Raymond Carr, se encargó de la coordinación y aprovisionamiento de los grupos guerrilleros dispersos en Galicia, Asturias, Andalucía y Aragón. CARR, R. España 1808-2008. Edición revisada y actualizada por Juan Pablo Fusi, Planeta, Barcelona, 2012, p. 593.

<sup>1971</sup> *Ibídem*, p. 592.

represión de 1947<sup>1972</sup>». También la monarquía jugó su baza en marzo de 1945, cuando la victoria aliada se afianzaba, Don Juan lanzó el Manifiesto de Lausana. En 1946 las actividades de la guerrilla alcanzaron su punto más álgido pero en octubre de 1948 el Partido Comunista, por orden de Stalin, abandonó la lucha guerrillera<sup>1973</sup> y se volcó al “entrismo”, penetración en los sindicatos franquistas. Por otra parte, en noviembre de 1950 Prieto declaró su “fracaso total”. En 1951 las huelgas en Barcelona, Vizcaya, Gipuzkoa y Navarra<sup>1974</sup> acabaron con la represión masiva: a veces hasta mil trabajadores eran arrestados tras una huelga, y sus líderes condenados a largos años de prisión. Este mismo año empezaban las ayudas norteamericanas a Franco, por lo que podría suponer el fin de un subciclo. Eugenio Ibarzabal escribe que el cambio de la política americana respecto a Franco en 1951 “hizo que se alterara sustancialmente nuestra actitud hacia ellos, lo que traería como consecuencia, tras diversos enfrentamientos, el fin de sus relaciones (las del PNV) con la resistencia vasca en el interior<sup>1975</sup>”. Ortzi habla así de este momento: “Las esperanzas puestas en los aliados han quedado definitivamente y cruelmente defraudadas, el clericalismo tradicional nacionalista sufre la confrontación con una Iglesia al servicio del franquismo y dirigida por Pío XII, el pacifismo del PNV se estrella contra la violencia permanente del régimen, las alianzas con fuerzas españolas parecen ociosas y sin sentido ante la enorme debilidad de esta oposición. Esta situación genera una serie de consecuencias. La más importante es, sin duda, la creación por un grupo de estudiantes de Bilbao el año 1952<sup>1976</sup> de un grupo “Ekin” (actuar) que se propone luchar contra este estado de cosas y que al convertirse en el embrión de la futura “Euskadi Ta Askatasuna”, ETA, inaugura una nueva fase del nacionalismo vasco.

---

<sup>1972</sup> Ibídem p. 593. Para Tuñón de Lara (1980) “la huelga del 47 no fue un principio sino un final, final del impulso de la oposición tras la guerra mundial final de unos métodos de organización no adaptados a la dictadura totalitaria y que correspondían a una falta de análisis sobre las consecuencias de la guerra civil”. GURRUTXAGA, D. Op. cit. p. 104.

<sup>1973</sup> La guerrilla de los años cuarenta fue la combinación de dos movimientos guerrilleros. En primer lugar, el de los núcleos dispersos que no reconocen oficialmente la derrota en la Guerra Civil, y por otro, el de las unidades que lucharon victoriosamente contra el nazismo en Francia y que intentaron trasplantar su experiencia y combatividad a España. Según Jordi Solé Tura “este movimiento guerrillero, duro y heroico, pero de importancia desigual fracasó no sólo por el aislamiento político de los diversos núcleos de guerrilla, sino también, y principalmente, porque el inicio de la guerra fría consolidó el franquismo”. SOLE TURA, Jordi. “Unidad y diversidad en la oposición comunista al franquismo” en FONTANA, Josep. ed. España bajo el franquismo, op. cit. pp. 128-129.

<sup>1974</sup> Raymond Carr las describe así: “Despectivamente calificadas de obra de “rojos”, eran menos huelgas “políticas” que protestas generalizadas contra las intolerantes condiciones de los “años de hambre, años de aumentos en los precios y estabilidad en los salarios, una advertencia al régimen de que su política económica no había producido un mínimo de bienestar”. CARR, R. Op. cit. p. 593.

José Antonio Agirre, sin embargo, discrepa de ello. “Observo que se repite constantemente la importancia de lo social, y no lo niego, pero, ¿no corremos el peligro de estarcarnos excesivamente en estos supuestos? Pues si no hubiese discrepancia política y animosidad frontal contra el régimen, lo social no adquiriría el volumen que ha adquirido. Lo social por lo social es algo inorgánico, que no tendría grandes resultados sin el fermento político”. Carta de “Juan a José”, 12 de mayo de 1951. AGV. GONZALEZ PORTILLA, M.; GARMENDIA, J. M. Op. cit. p. 285.

Las huelgas de Alava y Navarra parecen tener como protagonistas principales a formaciones católica y carlistas, mientras que en Bizkaia y Gipuzkoa había sido los obreros, que según fuentes nacionalistas pararon el 90%, y alrededor del 70% de los empleados y dependientes del comercio pero que se extendió a otros sectores como la HOAC, los carlistas e incluso falangistas.

<sup>1975</sup> GONZALEZ PORTILLA, M.; GARMENDIA, J. M. Op. cit. p. 291.

<sup>1976</sup> En 1952 Ridruejo, revolucionario fascista observaba que el régimen disfrutaba de “apoyo social mayoritario”. CARR, op. cit. p. 597.

Sin embargo, a la hora de poner fin a este periodo que enmarca la generación del plenofranquismo debemos considerar la evolución y cambio en la cultura política de aquel momento, reconociendo que “los itinerarios de las culturas políticas están marcados por las vacilaciones, por los saltos hacia atrás, por la búsqueda de soluciones de compromiso, ya que ante todo son entes en constante evolución<sup>1977</sup>”. Desde este punto de vista el acontecimiento político orienta la posibilidad de hacer y ser otra cosa, retornar a lo que eras o creías ser, o, al contrario, oponerse a ello continuando con lo mismo o proponiendo una alternativa. Cuando, por ejemplo, Monzón se retira del Gobierno Vasco en 1953 por no aceptar la colaboración del Gobierno con las fuerzas republicanas españolas “se convierte en el portaestandarte Nacional vasco opuesto a toda alianza con fuerzas no vascas (entendiendo por ellas las marxistas)<sup>1978</sup>. Se está oponiendo al nacionalismo oficial que del proamericanismo pasa al federalismo europeo, proponiendo la democracia cristiana<sup>1979</sup> como solución para el pueblo vasco<sup>1980</sup>, salida interclasista y nacionalista dentro de un europeísmo deseado como vía de solución para los problemas nacionales<sup>1981</sup>. La ideología, el imaginario colectivo y el mundo simbólico pueden estar más cercanos al acontecer político que otros aspectos de la cultura política como la manera de organizar su espacio y su tiempo, modo de relacionarse las personas, el acceso al conocimiento de lo público y la forma en que se manifiesta el sujeto individual. Aún así en la labor de periodización de unas cohortes generacionales los elementos políticos de carácter público, conocidos en el interior o no, y aun admitiendo su parcialidad y su representatividad incompleta, nos dirigimos a 1956 y 1959 como fase final del periodo plenofranquista<sup>1982</sup>.

En 1956<sup>1983</sup>, el 9 de febrero, la milicia de la Falange chocó con los estudiantes en las calles cuando pedían el fin del monopolio por la Falange del sindicato estudiantil, SEU que acabó en una enorme represión. Carr<sup>1984</sup> valora los acontecimientos de esta manera: “El suceso ilustraba no sólo los límites de tolerancia y la resistencia, inherentes al régimen, a un proceso de “apertura”<sup>1985</sup>, sino también las

---

<sup>1977</sup> ROMERA NIELFA, Juan Karlos: “Cultura política: concepto, génesis y desarrollo. Aportación para una teoría general de las culturas políticas”. VII Jornadas “Historia y Fuentes orales”. Memoria e identidades. Avila, 2000.

<sup>1978</sup> ORTZI. Op. cit. p. 171.

<sup>1979</sup> En 1954 Jordi Pujol crea el “grup CC (Catolics Catalans)”, de ideología cristiana, democrática y de compromiso social y que aspiraba a la construcción de Cataluña (“Fer país”), en base a la lengua, cultura y conciencia nacional catalana. DE RIQUER, Borja. *Historia de España*, vol.9, Crítica/Marcial Pons.

<sup>1980</sup> Ortiz percibe que Landaburu en su propuesta de democracia cristiana considera que el espíritu democrático está arraigado, incluso, entre los patronos vascos, quienes “hijos de obreros y nietos de labradores casi todos, participan de las dificultades y angustias del pueblo”. ORTZI, op. cit. p. 172.

<sup>1981</sup> El testimonio de Delfina es claro al respecto.

<sup>1982</sup> En noviembre de 1954 se convocó en Praga el V Congreso del Partido Comunista de España. El anterior se celebró en 1932 y en 1935 se incorporó al Frente Popular.

<sup>1983</sup> “Los acontecimientos del año 1956 muestran el inicio de una nueva oposición política al régimen. Oposición que se empieza a fraguar en el interior de España y que presenta unas características diferentes a los planteamientos de los hombres que habían luchado contra el general Franco en la Guerra Civil”. LAIZ, C. Op. cit. p. 31.

<sup>1984</sup> CARR, R. Op. cit. p. 596.

<sup>1985</sup> El intento de “apertura” con una orientación de tibio liberalismo católico lo había protagonizado el ministro de Educación Joaquín Ruíz Giménez que junto a Laín Entralgo, rector de la Universidad de Madrid había fomentado una atmósfera de mayor



fisuras recurrentes del franquismo. También revelaba una importante transformación en oposición: la oposición ya no podía ser despreciada y reducida a una conspiración de exiliados, y tampoco estaba limitada a la clase trabajadora. Los estudiantes universitarios procedían de respetables familias burguesas”. Y es en 1956 el Gobierno Vasco organiza un Congreso Mundial Vasco para revitalizarse<sup>1986</sup>, y en él ya se oyen algunas voces discordantes, como la de Federico Krutwig, que propone la guerra de guerrillas para liberar a Euskadi. En este Congreso Mundial Vasco se ratifica la adhesión al Estatuto de autonomía y al contenido del Pacto de Baiona. En este año de 1965 se firmó también el Pacto de París<sup>1987</sup>. También después de 1956, los cuadros de Ekin se integran en EGI (organización juvenil del PNV) pero pronto se produce la ruptura. Jaúregui describe a EKIN como un grupo dedicado preferentemente a la acción formativa y EGI resulta una organización abierta, de origen popular, reclutamiento fácil, bastante folklórica y poco activista<sup>1988</sup>. En 1959, la huelga del 18 de junio convocada por los comunistas es un rotundo fracaso. Se trata de la huelga nacional pacífica que había de acelerar la descomposición de la dictadura y abrir las puertas a un gobierno de coalición encargado de iniciar un proceso constituyente. Para Gurrutxaga Abad el periodo también termina en 1959<sup>1989</sup>”. Desde el final de la guerra (1939) hasta 1959<sup>1990</sup> transcurren veinte años donde la comunidad nacionalista vive en el exilio (exterior o interior); no se pronuncia –el silencio es su lenguaje- refugia sus creencias en los espacios íntimos, lejos de la influencia de la estructura oficial esperando tiempos mejores para salir a la superficie<sup>1991</sup>”. Gurrutxaga llama a la generación salida de la adolescencia a comienzos de la década de los 50, la generación de los 50. De forma un tanto imprecisa el autor escribe: “Se forma como generación no tanto en la identificación con unas mismas respuestas como en la identidad de las preguntas sin respuesta que propone. Desde esta clasificación los niños de la guerra quedarían indefinidos entre la generación que hizo la guerra y la que nace a partir de 1939, o como mucho 1936. En todo caso el horizonte social y político que apunta esta generación según Gurrutxaga es la del plenofranquismo, que podemos delimitar como fecha que cierra los nacimientos,

---

libertad. La liberalización del régimen desde dentro quedó reducida al fracaso tras las detenciones y represiones ejercidas por los matones de Fernández Cuesta, ministro secretario y “camisa vieja”.

<sup>1986</sup> “Asistieron a él los consejeros del Gobierno (que son, en esta fecha, los nacionalistas Agirre, Leizaola y Nárdiz, los republicanos Garbizu y Campomanes, y el socialista Gómez Beltrán) el Consejo Consultivo, la Junta de la Resistencia Vasca, delegaciones de las organizaciones políticas sindicales y culturales del país y representaciones de las colonias vascas en los distintos continentes. ORTIZI, op. cit. p. 173.

<sup>1987</sup> Las fuerzas nacionalistas –PNV, ANV y STV- concluyen con los republicanos, socialistas, CNT y algunas fuerzas catalanas, (a) un pacto sobre la base del anticomunismo. *Ibidem*, p. 173.

<sup>1988</sup> GURRUTXAGA, A. Op. cit. p. 106-107.

<sup>1989</sup> Anteriormente el 5 de mayo de 1958 se convocó la “jornada de reconciliación nacional” por parte del PCE, que fracasó, y dos meses antes se promulgó la ley de Convenios Colectivos” que, abría, aunque con fuertes limitaciones y de una forma tímida, las posibilidades de una negociación de las condiciones de trabajo y todo ello propiciaba las reuniones y discusiones dentro de las empresas”. IBAÑEZ y PEREZ. Op. cit. p. 219.

<sup>1990</sup> En 1959 el PCE convoca la Huelga nacional pacífica del 18 de junio con el objetivo de “liquidar la dictadura para abrir un proceso de transición a la democracia en una perspectiva de marcha hacia el socialismo. La huelga fracasaría. Aunque tal acontecimiento no responde ya a la dinámica exilio-interior, los esquemas son todavía de la etapa anterior.

<sup>1991</sup> JULIA, Santos. Camarada Javier Pradera, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2012, p. 7.

1960, año en que el desarrollismo económico franquista va a lograr cierta modernidad en el consumo y la producción si bien las estructuras políticas del régimen no van a variar en lo más mínimo. En 1960 muere el lehendakari Agirre y en 1962 Indalecio Prieto. En este mismo año se publica el libro “Vasconia”, escrito por Federico Krutwig y que inicia un cambio de tendencia. En 1959 con la creación de ETA el nacionalismo vasco revolucionario empieza su andadura sesentista. En 1964 el bienestar económico, por limitado que fuera, ampliaba el área de apoyo y la marcha hacia el poder de la oposición se alargaría<sup>1992</sup>.

Es pues, a partir de 1945 el inicio de una nueva etapa, compleja y con altibajos también dentro del régimen. Manuel Valdes Larrañaga reconoce que el fin de la Segunda Guerra Mundial “obligó a Franco a dar ciertos matices a esa encarnadura, que en el fondo recubrían unas líneas maestras de indiscutible falangismo. De la Falange recibiría el Movimiento Nacional un conjunto de principios que, en el fondo configuraron el Movimiento”<sup>1993</sup> y admite que “el Movimiento Nacional forma su osamenta ideológica<sup>1994</sup>, sobre la cual cabalga en su historia, en gran parte en los más puros principios ideológicos de la propia Falange de José Antonio”, y aclara: “Todo esto no quiere decir que Franco rompa su inicial rodaje ideológico, sino que lo adapta, lo ajusta, lo corrige y rechaza todo aquello que no le sirve para el nuevo camino iniciado<sup>1995</sup>”. Por lo tanto debemos concluir que el fascismo es la esencia del régimen también en esta etapa. Ahora bien la complejidad de la actividad opositora permite admitir el matiz de antifranquismo al pensamiento antifascista por varios motivos: por una parte la ya mencionada incorporación de nuevas clases políticas<sup>1996</sup> a la oposición a la dictadura, y por otra, la novedosa elaboración política de la nueva generación que no había vivido la guerra pero sí había sufrido el corte político que supuso el silencio de la inmediata posguerra.

En definitiva entre 1945 y 1960 se rompe la vinculación con la tradición política republicana<sup>1997</sup> a pesar de todos los intentos de continuidad en el exilio, lo que desplaza el pensamiento antifascista hacia conglomerados nuevos de ideas<sup>1998</sup>, que oscilan entre la interpretación del pasado no vivido y las

---

<sup>1992</sup> Fernández de la Mora en “El crepúsculo de las ideologías” (1965) hace una apología de la tecnocracia que elevaba la apatía política a la altura de una filosofía; la apatía era el signo de una sociedad sólida. El defecto de la argumentación se encontraba en el hecho de que, una vez satisfechos con los bienes de consumo de Occidente, los españoles llegaron a ser cada vez más conscientes de la escasez de bienes políticos, de los que sus vecinos disfrutaban. CARR, R. Op. cit. p. 600.

<sup>1993</sup> VALDES LARRAÑAGA, M. Op. cit. p. 398.

<sup>1994</sup> Una osamenta fascista pero ante la cual, como expresan Julián Casanova y Carlos Gil Andrés, las grandes potencias occidentales capitalistas no tomarían ninguna medida energética, militar o económica, contra una España católica y anticomunista”. CASANOVA, J.; GIL ANDRES, C. Op. cit. p. 172.

<sup>1995</sup> *Ibídem* p. 350.

<sup>1996</sup> Por ejemplo, a lo largo de 1957, se va formando alrededor de Julio Cerón un nuevo grupo político de inspiración cristiana y en abierta crítica al régimen. Poco a poco el grupo se adentra en el marxismo y en la primavera de 1958, constituye el Frente de Liberación Popular, FLP. LAIZ, C. Op. cit. p. 32.

<sup>1997</sup> En esencia se había roto antes cuando “el terror militar y falangista destrozó las conquistas y aspiraciones políticas de esos sectores intelectuales, profesionales y de la administración que habían desarrollado una cultura política común marcada por el anticlericalismo, el republicanismo, el radicalismo democrático, y en algunos casos, el mesianismo hacia las clases trabajadoras”. Crímenes de la Guerra Civil, p. 96.

<sup>1998</sup> Es el caso del Frente de Liberación Popular.

nuevas propuestas para un futuro no ya de reposición, de recuperación y de reinstitucionalización de la legalidad republicana sino de nuevas alianzas y estrategias para derribar al régimen. Es por ello que podemos admitir el matiz de antifranquista a este periodo sin que ello signifique reconocer ninguna evolución política del régimen que le aleje del fascismo. Está claro que es una fase nueva pero no hay ningún intento democratizador ni de reconocimiento alguno de la oposición. Reconocer fases en el fascismo italiano, en el nazismo alemán o en el fascismo español no significa negar las raíces autoritarias, antiliberales y antimodernas de la dictadura. Según Montesquieu “en el Gobierno despótico una sola persona sin ley y sin norma, lleva todo según su voluntad y capricho<sup>1999</sup>”.

La idea de justicia, igualdad y libertad se va a vehicular a través de la búsqueda de la identidad colectiva subyugada en Bizkaia y Gipuzkoa<sup>2000</sup>, a través de un incipiente asociacionismo cultural identitario que desembocará en el sesentismo y setentismo<sup>2001</sup> de la generación del tardofranquismo.

---

<sup>1999</sup> MONTESQUIEU. Op. cit. p. 36.

<sup>2000</sup> Es precisamente al verse amenazado el sentimiento de pertenencia cuando se activa y se dispone a la acción. Pérez-Agote afirma que “el acontecer social determina que en determinados momentos el individuo ponga en acción determinado sentimiento, convirtiéndose en supuesto básico o plataforma de su comportamiento social”. PEREZ-AGOTE (1986), op. cit. p. 42.

<sup>2001</sup> Aparecerá con fuerza el internacionalismo y la idea marxista de la fraternidad universal.

## PROCESOS DE SOCIALIZACIÓN PRIMARIA Y SECUNDARIA. LA MORAL EXCLUYENTE FASCISTA Y LAS NUEVAS ELABORACIONES ANTIFRANQUISTAS.

El nacionalcatolicismo lo ve Raymond Carr como una moderna versión de la antigua alianza del trono y el altar<sup>2002</sup>. Para Tusell no fue una teoría sino más bien un sentimiento o una sensibilidad que venía a ser el resultado de una reacción contra una fe del pasado en exceso pasiva, en opinión de sus propagadores. Dice Javier Tusell que “la nueva fe era de reconquista fervorosa, con una explícita voluntad antimoderna y sin el menor reparo ante la confusión del plano religioso y político”<sup>2003</sup>. El autor añade que “caracterizaba al nacional-catolicismo la “insaciabilidad”, es decir, la pretensión de que había una única traducción directa e inmediata del catolicismo en política o en el mundo cultural o intelectual (...). El catolicismo español se sentía no como una versión posible, sino como la apropiada para España, la mejor”<sup>2004</sup>. En la vida cotidiana el nacional-catolicismo tenía el carácter de religiosidad elemental, ignorante y clerical, y exigió un moralismo pacato que llevaba a las autoridades religiosas a mostrar la mayor insistencia entre aspectos como el baile o el cine, el papel de la mujer, la observancia de los sacramentos, la santificación de las fiestas o la prensa<sup>2005</sup>.

Es cierto que el catolicismo oficial, colaboracionista, permaneció al margen de la clase dirigente del régimen hasta 1945<sup>2006</sup>, aunque adicto. Sus fuentes de inspiración más aperturistas eran Acción Católica y la referencia de lo que había sido la CEDA. En el fondo se trató de un programa “liberador” pero no democratizador<sup>2007</sup>, y en todo caso baluarte de la moral excluyente fascista. Para Carr no hay duda de que una institución tradicional como la Iglesia legitimaba mucho más plenamente la soberanía de Franco en los años de posguerra que la ideología falangista, y lo que es más importante a nivel de las clases populares, el apoyo de la Iglesia católica a Franco supuso lo que Carlos Barral llamó el

---

<sup>2002</sup> CARR, R. Op. cit. p. 580. Javier Alfaya lo llama heredero del “menendezpelayismo”. ALFAYA, J. Op. cit. p. 42.

<sup>2003</sup> Desde este punto de vista tanto el primero como el segundo responden a lo que Daniel Innerarity denomina “encapsulación “jerárquica”, propio de las sociedades tradicionales “una organización en la que diferentes grupos están confinados en lugares particulares dentro de la estructura social. Este pluralismo tradicional suele dar lugar a un grupo dominante que excluye a los otros de la participación política. En estos casos, los grupos subordinados están sujetos a sus propias leyes y costumbres. La legitimidad de las jerarquías tradicionales requiere una aceptación de la desigualdad y la creencia de que ciertos grupos están “naturalmente” situados para desempeñar determinadas funciones como gobernar, combatir, el trabajo doméstico o la administración económica. INNERARITY, D. Op. cit. p. 71.

<sup>2004</sup> TUSELL, J. Manual de Historia de España 6. Siglo XX. Historia 16, Madrid 1990, pp. 583-584.

<sup>2005</sup> Refiriéndose al paradigma de cosmogonía de Berger y Luckman, Alfonso Pérez-Agote confirma que “no se puede explicar aquello “desde lo que” se mira, se explica y se entiende: por ejemplo, sólo con la secularización de la vida puede convertirse la religión en objeto científico, puede ser sometida a explicación ya que hasta entonces era ella aquello desde lo que se explicaba. PEREZ-AGOTE, Alfonso. La reproducción del nacionalismo vasco. CIS, Madrid, 1986, p. 20.

<sup>2006</sup> Santos Juliá también llama al periodo, segunda posguerra, y al nacionalcatolicismo, pensamiento católico español: “Ni Carl Schmidt, ni Marx Weber, sino pensamiento católico español, eso era lo que primaba en la España de la segunda posguerra, la que se inició con el triunfo de los aliados, la derrota del Eje, el “ralliement” de Pío XII con al auténtica democracia, la orgánica, y la rápida adaptación del régimen español a las nuevas circunstancias, bajo la directa inspiración del cardenal primado de Toledo y de toda la jerarquía de la Iglesia que creyó llegada la hora de imprimir a un Estado en permanente construcción el sello indeleble de nacional y católico”. JULIA, S. Camarada Javier Pradera, pp. 15-16.

<sup>2007</sup> *Ibidem*, p. 616

retorno de los “curas” y la recatolización del sistema educacional<sup>2008</sup>. Por otra parte la sociedad vascongada no había sido nunca verdaderamente laica y la enseñanza de los principios religiosos y de la moral católica estaban presentes al final de la Guerra Civil. Además la unión de trono y altar que el tradicionalismo defendía todavía en la época no hacía extraño el ultracatolicismo, el ultramontanismo y el liberalismo doctrinario de un Donoso Cortés. El nacionalcatolicismo compartía con todos ellos muchas características, entre las que destaca la moral católica excluyente.

La moral excluyente nacionalcatólica no es una doctrina política pero sí un poderoso artefacto político, y al mismo tiempo, una tosca maquinaria de aires marciales, y como bien lo expresa Daniel Innerarity “la moral suele hacer aparición en los escenarios políticos con aires marciales –no en vano se habla de rearme moral- y por eso resulta tan poco simpática, como una vecina entrometida que tratara de imponer una paz sin entender siquiera cuáles son los términos del conflicto<sup>2009</sup>”. Es, en definitiva, el modo que el poder despótico adquiere en el plenofranquismo y como dejó escrito Montesquieu el principio del Gobierno despótico es el miedo, “el fin es la tranquilidad pero no la paz, es el silencio de las ciudades que el enemigo acaba de ocupar”<sup>2010</sup>. Por lo tanto la moral tiene un uso bélico al servicio del despotismo, y esto ocurre, según Innerarity, es decir, la moral se convierte en arma arrojada cuando desconfía de “la posibilidad de la política para generar por sí misma unas reglas justas”<sup>2011</sup>. El nacionalcatolicismo demoniza la política y respondió “a una molestia ante la complicación de las cosas, seducción por la simplicidad de una división del mundo en parámetros claros y fronteras rígidas. En ese contexto la cultura política no se desarrolló porque “la cultura política sólo se desarrolla allá donde se supera el miedo a la complejidad”<sup>2012</sup>. Su misma estructura es plural, está formada por estratos que se desarrollan a diversa velocidad, de modo que cualquier corte sincrónico muestra la simultánea presencia de varios estados, aunque los procesos más veloces puedan influir de modo que aceleran aquellos más lentos y graduales. Y continuando con Lotman, las explosiones en algunos estratos pueden unirse a un desarrollo gradual en otros. Ello puede fortalecer la hipótesis de que en el contexto de una guerra o de una dictadura se incrementan los espacios de intersección entre las culturas políticas antifascistas. Se tiende a aumentar la identidad compartida mientras que los lugares no comunes tienden a silenciarse. Ello implica cierta homogeneización<sup>2013</sup> y a la larga una

---

<sup>2008</sup> CARR, R. Op. cit. p. 580.

<sup>2009</sup> INNERARITY, D. Op. cit. p. 60. El autor habla en el contexto de la política contemporánea, pero nosotros lo hemos trasladado al plenofranquismo, que es cuando el nacionalcatolicismo se desata como el componente básico del régimen.

<sup>2010</sup> MONTESQUIEU. Del espíritu de las leyes (I), (Tecnos) Orbis, Barcelona, 1984, p. 20 Prólogo de Tierno Galván.

<sup>2011</sup> INNERARITY. Op. cit. p. 61.

<sup>2012</sup> *Ibidem*, p. 62

<sup>2013</sup> Innerarity interpreta este tipo de deprecisión del pluralismo: “La tradición antiliberal ha pretendido transformar las relaciones sociales de tal modo que las diferencias quedaran superadas o dejaran de ser al menos fuentes de división y conflicto. Tal sería por ejemplo, el caso de Rousseau o Marx. En “el contrato social”, Rousseau sostiene que cuando la opinión individual se enfrenta a la opinión de la voluntad general, es señal inequívoca de que el individuo está en el error y no hace lo que realmente quiere. Marx trató de hacernos creer que la unidad social dejaría de ser un problema una vez que fueran superadas las divisiones de clases en la sociedad burguesa, únicas culpables de los antagonismo entre los hombres”. INNERARITY, D. Op. cit. p. 70

simplificación por lo que se puede contemplar la posibilidad de una búsqueda de pensamiento antifascista de la coincidencia de los opositores buscando también incrementar la identidad opositora no por la argumentación ideológica sino por la identidad cultural política que posibilite la unidad de acción. Si esta hipótesis es pausable podríamos hablar de pensamiento antifranquista definido por registros culturales políticos convergentes.

Los procesos de socialización en el plenofranquismo van a estar encuadrados entre estos dos empeños: el nacionalcatolicismo institucional y el pensamiento antifranquista en construcción, donde habrá que imaginar el pasado histórico a partir de los registros existentes y llenando vacíos con nuevas direcciones para la imaginación social que intenta llegar a un lugar pasado sin saber que estaba construyendo algo nuevo<sup>2014</sup>.

Los niños y jóvenes socializados en el nacionalcatolicismo en los centros escolares<sup>2015</sup> y grupos de recreo, o en las escuelas profesionales nos hace plantearnos en qué lugar la moral externa al sistema político se hace con el control de éste, desvitalizándolo primero y sustituyéndolo después. El resultado es una generación que cuando empieza a pensar lo social es cómo si no tuviera bases políticas desde donde configurar un sistema de pensamiento político. Daniel Innerarity afirma que el sistema político no es gobernado desde fuera quiere decir que aumenta su vitalidad en la misma medida que crece la complejidad de sus significaciones morales propias<sup>2016</sup>. Pero la moral nacionalcatólica se apodera de la representación de la sociedad en un intento de retorno a la premodernidad que, sin embargo no es posible.

El discurso oficial de que el nacionalcatolicismo envolvente de los procesos de socialización a nivel público respondía a la costumbre, al uso y a la fe de los ciudadanos nos hace considerar qué es un sistema de creencias. Según el filósofo Javier Sádaba “los hombres no suelen creer en cualquier cosa aisladamente, lo hacen en grupos, en comunidades sujetas a las condiciones que les toca vivir. Y a la creencia religiosa, a pesar de sus peculiaridades, no es, en modo alguno, algo cerrado, sino que está inmersa en un determinado tiempo, cultura y sociedad<sup>2017</sup>” y cuenta con una memoria de su

---

<sup>2014</sup> Era parte de lo nuevo la aproximación de parte de colectivos cristianos al marxismo. Sádaba lo explica verazmente: “Unos sistemas están más cerca de otros, por lo que la transmutación a los más cercanos es comprensible. Y no tiene nada de extraño en el ejemplo de la creencia religiosa y la praxis política. (...) Cuando parte de los miembros de la cristiandad adoptan los estándares de las teorías e ideologías políticas cuyo fin es la transformación del mundo (marxismo y neomarxismos), no sólo aciertan a ver notas comunes, sino que motivan su elección, apoyándose en la visión del mundo hegemónica, la científica”. Sádaba sostiene que los cambios no son gratuitos, sino fruto del empuje intelectual y social de la colectividad, lo que nos permite devolver historicidad y tangibilidad, al menos en cierto grado, al sistema de creencias. SADABA, J. Op. cit. p. 24.

<sup>2015</sup> Había ciertos espacios o oasis, que no son más que la excepción que confirma la regla, así, por ejemplo Lorenzo Espinosa cita a los Escolapios de Bilbao como especial resistencia al régimen franquista. “En los años de posguerra pudo presumir de ser la única institución de enseñanza que no tenía retratos de Franco. Fue por ello amonestado por los superiores de la orden y multado por gobernadores civiles de Bizkaia. LORENZO ESPINOSA, J. M. Op. cit. p. 25.

<sup>2016</sup> INNERARITY, D. Op. cit. pp. 65-66.

<sup>2017</sup> SADABA, Javier. ¿Qué es un sistema de creencias? Margen Cultural, Madrid, 1991, p. 7

trayectoria. Ello hace comprensible la legitimación que la Iglesia reviste en Bizkaia y Gipuzkoa<sup>2018</sup>. Pero la creencia no es la fe, por lo que podríamos admitir que el nacionalismo, como la religiosidad tradicional vasca aun compartiendo la misma fe, los contenidos de la acción externa difieren radicalmente. Los niños socializados en la escuela o colegio nacional vivían la religión de muy distinta manera en el hogar. No podemos hablar de dos religiones pero en la aceptación de Sádaba podemos considerar dos sistemas de creencias ya que según el autor la creencia religiosa “es omnicomprendida, da respuesta a todo. No deja nada fuera”<sup>2019</sup>. Desde este punto de vista es una construcción, es un sistema donde Dios es la pieza central pero no la única. Sádaba no seculariza la idea divina pero permite redimensionar todas las relaciones que el creyente entabla con el mundo y con los hombres. Pero al no dejar nada fuera de sí se vuelve exclusiva. Por lo tanto el regreso de los curas que mencionaba Barral era el retorno de la moral excluyente fascista, que había campeado en el discurso bélico del bando sublevado y ahora adopta formas más socializadoras, en el sentido que despliega sus propuestas, mejor, mandatos morales, en el terreno cotidiano de los espacios de socialización secundarios. La socialización primaria se regía por conductas diferentes, y en el caso de los antifascistas el anticlericalismo si bien no era siempre sinónimo de ateísmo, desplazaba la creencia religiosa hacia algo más exterior aún, hacia una cosmogonía que sin negar a Dios lo recreaba de forma que fuera compatible con la ideología socialista, las ideas obreras, la utopía marxista o el nacionalismo extremo. Este pensamiento no estaba exento de reflexión ética, antagonista del nacionalcatolicismo, y a su vez distinta a la ética más ortodoxa de la razón social<sup>2020</sup>. Peter Singer sostiene que la libertad efectiva en las sociedades contemporáneas, nos pone una y otra vez delante de nuevas encrucijadas, y situaciones inéditas que los viejos principios de la ética, y (la ciencia política o el derecho) la religión tradicionales no llegan a resolver<sup>2021</sup>. Para el autor en esos momentos la reflexión ética se siente llamada a intervenir<sup>2022</sup>, lo que no es óbice para que en un contexto de no libertad la reflexión ética aflore y renueve el paradigma del pensamiento social antifascista. Queda claro que la moral excluyente nacionalcatólica no solamente confundía política y religión sino que renegaba de la primera bajo la apariencia falsa de unas verdades incontestables<sup>2023</sup>. El nacionalcatolicismo es un fascismo

---

<sup>2018</sup> Ander Gurrutxaga da la cifra de 35 sacerdotes muertos en el País Vasco durante la Guerra frente a los 6.832 (Montero, 1964) de todo el Estado. 35 de un total de 2.075 sacerdotes, un 1,6%, frente al 29,8% en Madrid y el 22,3% en Barcelona. El autor concluye : “(...) la protección que el Gobierno Vasco brinda a la iglesia, así como “la tradicional catolicidad del pueblo vasco, impide la profanación de los lugares sagrados y los fusilamientos del clero”. GURRUTXAGA ABAD, A. Op. cit. p. 101.

<sup>2019</sup> SADABA, J. Op. cit. p. 18.

<sup>2020</sup> Aún así manteníase como una doctrina redentora, dentro de la idea socialista clásica de salvación.

<sup>2021</sup> LINCH, Enrique. “Ética y libertad”. El País, Babelia, 20-3-2004, p. 13.

<sup>2022</sup> Intervenir contra la opinión establecida por la dictadura. Luis Goytisolo escribe que “con frecuencia, la opinión establecida sobre algo es fruto de la constante repetición de un enunciado, que termina por convertirse en dogma de fe a la vez que en rago definitorio de las personas directamente afectadas. GOYTISOLO, Luis. “La opinión establecida como etición de principio”, 5-7-2003, El país.

<sup>2023</sup> Ello venía a significar lo que Larmore rechaza tajantemente, la idea de que “el orden político exprese nuestro ideal personal o nuestras más profundas convicciones morales”. INNERARITY, D. Op. cit. p. 81.

religioso<sup>2024</sup>. Alaa al Aswany refiriéndose al integrismo islámico en Egipto define al fascismo religioso como la política de cualquier grupo político o religioso que se cree en posesión de la verdad absoluta y que intenta imponer sus ideales por la fuerza, confundiendo régimen político y obligación religiosa basándose en la identidad de credo que pretende vincular voto y apoyo político con la fe procesada. De esta manera se rompe el programa político, o como expresa Aswany los fascistas religiosos no tienen programa<sup>2025</sup>. Sin embargo la defensa del catolicismo sirvió a la dictadura de pantalla en el momento crucial para su supervivencia tras la caída de los fascismos en Europa<sup>2026</sup>. Julián Casanova y Carlos Gil Andrés sostienen que “con la necesidad de quitarse la mácula fascista de encima, había que establecer relaciones con el exterior por el camino más directo, vendiendo catolicismo español, lo cual significaba vender entre otras muchas cosas tradición y anticomunismo”. A primera vista no hay objeción a este enunciado, es veraz y directo, pero no deja de ser una visión del nacionalcatolicismo como estrategia exterior del régimen, pero si se analiza en profundidad era algo más. Todo sistema de creencias necesita una estructura que la sustente, algo tangible que proteja lo inmaterial de la religión. El catolicismo era transmitido en los espacios de socialización desde un entramado jerárquico, no solamente formal, sino dispuesto como garante del autoritarismo totalitario<sup>2027</sup>. Como expresan Casanova y Gil Andrés: “La Iglesia se ajustó a la perfección a la dictadura, fascista o no, y comprobó, en ese caminar diario por la regeneración católica, cómo perduraban sus discursos<sup>2028</sup>, sus élites dirigentes<sup>2029</sup> y sus asociaciones”<sup>2030</sup>.

La estructura añadida a la religión no acentuaba su valor evangélico sino que la dotaba de un poder sobre los miembros de la sociedad, como el que había otorgado el Concordato a la Iglesia española “de la obligatoriedad de que en todos los centros docentes, estatales o no, la enseñanza se ajustara “a los principios del dogma y de la moral de la Iglesia católica”<sup>2031</sup>. Este dogma podría ser el mismo para toda la cristiandad, sin embargo la Italia de la década de los cincuenta se desarrolla en unas

---

<sup>2024</sup> Como ejemplo podemos tomar la orden del 19 de agosto de 1936 de la Junta de Defensa, “los alcaldes debían informar a los rectores de las universidades, antes del 30 de ese mes, sobre la “conducta político-social y educación moral” de los maestros de su localidad”. JULIÁ, Santos. (Coord). *Crímenes de la Guerra civil*. Op. cit.

<sup>2025</sup> ASWANY, Alaa al. “Egipto ante el fascismo”. *El País*, Madrid, 28-10-2011, p. 37. Es escritor.

<sup>2026</sup> CASANOVA, Julián; GIL ANDRES, Carlos. *Breve historia de España*. Ariel, Barcelona, 2012, p. 171.

<sup>2027</sup> Una ciudadana extremeña, nacida en 1925 y llegada a Madrid en 1966 comenta: “(...) nos han quitado muchísima religión, porque nos tenían confundidos... -los sacerdotes-, porque ellos nos tenían atemorizados con la gloria, y el infierno; y para mí, ni existe la gloria ni existe el infierno, existe en la tierra, lo ... humanitario y ayudar al prójimo a las personas necesitadas, a todos, y es para mí donde está la gloria...” en MORALES LEZCANO, V.; PEREIRA RODRIGUEZ, T. Op. cit. p. 128.

<sup>2028</sup> Lucía, testigo cuyo testimonio hemos extraído de “Entresiglos, y que tenía 15 años en la Guerra Civil valorando la forma de vida de aquella época, dice: “Antiguamente a las mujeres no se les permitía entrar en los bares porque perdían prestigio y tampoco estaba bien visto que fumasen. Si tenías novio, ya tenía que ser para casarte, porque si lo dejabas con él, ya no te casabas porque habías estado anteriormente con otro hombre y no se aceptaba”. *Entresiglos*. Revista de Historia Oral. Investigación y Recuperación de la Memoria Histórica del IES “Sefarad” nº 1, p. 19.

<sup>2029</sup> “La jerarquía eclesiástica se tomó muy en serio el objeto de recatolizar España a través de la educación”. Contaron para ello con intelectuales católicos fascistizados que culminaron la depuración del Magisterio iniciada durante la guerra, de catolizar la escuela y de favorecer con generosas subvenciones a las escuelas de la Iglesia”. CASANOVA, J.; GIL ANDRES, C. Op. cit. p. 169.

<sup>2030</sup> *Ibidem*. p. 172.

<sup>2031</sup> CASANOVA, Julián; GIL ANDRES, Carlos. Op. cit. p. 176.



coordinadas políticas democráticas, al igual que la Iglesia Vasca extendía su protección a grupos seculares de dantzaris, corales, montaña, etc. sin renunciar a ningún tipo de prerrogativa religiosa. Michael Walzer con su concepto de “pluralismo de las esferas”, aunque aplicado a otro tipo de sociedades, nos sirve de modelo explicativo de la disrupción existente entre la Iglesia oficial nacionalcatólica y la Iglesia vasca en lo que a su acción socializadora se refiere<sup>2032</sup>. Daniel Innerarity lo expone como una concepción de la sociedad basada en una realidad compuesta por “esferas de vida”, conjuntos de prácticas e instituciones organizadas<sup>2033</sup> de acuerdo con valores y normas particulares. “Cuando nos movemos de una esfera a otra, se modifican una serie de expectativas. Los valores y las normas que gobiernan nuestra conducta cambian cuando pasamos de la escuela a la familia, del trabajo al partido, del templo al grupo de amigos. Esto equivale a cierta “compartimentalización” de las sociedades. La diferencia en nuestro caso es que la generación del plenofranquismo es víctima de la moral exclusiva fascista que intenta eliminar todo pluralismo, construyendo una moral arcaica y abstracta, que se pretende universal y se desentiende de toda responsabilidad “hacia las necesidades de los otros actuales y concretos”<sup>2034</sup>. Esta construcción no es solamente fruto de la inercia conservadora ultracatólica de antiguos políticos de la CEDA y miembros relevantes de la ACNP sino que “la Iglesia y la religión católica lo inundaron todo: la enseñanza<sup>2035</sup>, las costumbres, la Administración o los centros de poder. Las mujeres fueron relegadas a las “labores de su sexo”, privadas de cualquier autonomía jurídica, económica y cultural y condenadas a la obediencia y al sacrificio. La preocupación que la censura religiosa y las dirigentes de Acción Católica mostraron por la moralidad pública, la decencia y la castidad fue obsesiva y contrastaba con el trato que se daba a las rojas y vencidas, con el rapado y el aceite de ricino. El objetivo era recatolizar España con rosarios, misiones populares, campañas de moralidad contra la blasfemia, cursillos de cristiandad y ejercicios espirituales<sup>2036</sup>. Los seminarios y los internados de curas se llenaban de niños y adolescentes dispuestos a imbuirse de catolicismo militante”<sup>2037</sup>.

---

<sup>2032</sup> Esta se oriente hacia una funcionalidad pública, y existe una muy buena relación de la jerarquía eclesiástica con las asociaciones de tipo juvenil, marcando un compromiso cultural, social y político.

<sup>2033</sup> O incluso dentro de una misma organización. José María Lorenzo Espinosa escribe así sobre los escolapios, donde estudió Txabi Etxebarrieta, posterior militante de ETA: “Como en otras muchas órdenes, en los Escolapios había una división clara entre profesores vasquistas o plenamente nacionalistas, y los que se consideraban españoles o tenían afinidades ideológicas con el régimen franquista”. LORENZO ESPINOSA, J. M. Op. cit. p. 22.

<sup>2034</sup> INNERARITY, D. Op. cit. p. 87.

<sup>2035</sup> Begoña, nacida en 1951 en Bizkaia responde a la pregunta de si las maestras eran autoritarias: “Una sí que pegaba, la que era más mayor. Era la que llevaba aquella escuela. Luego ésta se marchó porque se puso mala o algo pasó, y ya vino otra de aquí, pero que no era maestra nuestra. Y ésta también pegaba. Pues allí nadie decía nada. Bueno, te daba una torta o así, que no es tampoco, no sé...”. Entrevista realizada en la primavera de 1997.

<sup>2036</sup> A todo esto hay que añadir los catecismos, que dejaron en varias generaciones de españoles un paso de teología manipuladora y provocaron como reacción, el rechazo y una notable ignorancia del fenómeno religioso. Fueron muy conocidos el “Nuevo Ripalda en la Nueva España” (1951) y el catecismo de Astete-Vilariño (1955).

<sup>2037</sup> CASANOVA, J; GIL ANDRES, C. Op. cit. p. 169.

En profundidad es la razón social de amplio desarrollo desde la Ilustración la que es ocultada, sustituida, aniquilada. La religión que recibió un duro golpe con el nacimiento del mundo moderno con la irrupción vehemente del espíritu crítico, se hizo día a día más precaria. “El hombre moderno e ilustrado es audaz y se autoafirma racional. La audacia y la razón rechazan tanto el miedo a saber cómo la dimisión del entendimiento ante el enigma circundante. Dicho miedo y dimisión se toman como sustanciales a la religión”<sup>2038</sup>. En cierta manera se intenta un proceso a la inversa. Se trata de desmodernizar, un cambio estructural que lleva a una manera enteramente nueva de usar la cultura. Precisamente el cambio estructural modifica durante él el rol de la cultura misma en la sociedad. La nueva cultura nacionalcatólica se transmitió conscientemente en los procesos de socialización públicos o inconscientemente por inercias heredadas o adquiridas por inmersión<sup>2039</sup>. No importa mucho si son ideas verdaderas o inventadas, porque el nacionalcatolicismo funcionó como un ente semiótico que impregnó a todo de un significado exclusivo<sup>2040</sup>. Creó un orden en que cada cosa tiene su puesto y que, en su arrogancia, tiende a ocupar toda la escena y a mostrarse como único. Tras la idea fascista de régimen orgánico como ideal de organización social había un postulado intrínsecamente antidemocrático<sup>2041</sup> ya que el ideal de sociedad democrática no consiste en la armonía social perfecta<sup>2042</sup>.

Ahora bien las capas populares antifascistas habían desarrollado un continuo crecimiento cognitivo que era incompatible con una visión del mundo fija, dotada de estabilidad y autoridad y rica en vínculos que la ligan a lo establecido, a las prácticas rituales y a los valores morales de la comunidad<sup>2043</sup>. El crecimiento cognitivo marcado por la razón social no respeta lo sagrado como ninguna otra cosa, de suerte que tarde o temprano carcome todos los elementos de una visión dada, incapacitándose para reverenciar la sociedad como lo hace el nacionalcatolicismo mediante el simbolismo místico religioso de la sociedad tradicional refundada<sup>2044</sup>. El nacionalismo vasco, antifascista, durante el plenofranquismo, sí participa de un sentido de reverencia a la comunidad, que no es la establecida, sino una idea de futuro basada en un pasado “glorioso” que se intentará esbozar en

---

<sup>2038</sup> SADABA, J. Op. cit. p. 45.

<sup>2039</sup> “Los prejuicios de la superstición son superiores a todos los demás, y sus razones, sugerencias a las demás razones”. MONTESQUIEU, op. cit. p. 241.

<sup>2040</sup> El catolicismo se proclamaba ingrediente esencial del espíritu hispano, baluarte contra el comunismo ateo y el liberalismo librepensador y contra el nacionalismo vasco, aunque éste fuera profundamente cristiano. LEZAUN, J. Op. cit. p. 30.

<sup>2041</sup> Montesquieu afirma que en los Estados despóticos no existen en absoluto leyes fundamentales. No hay un fundamento legal seguro. Por esta razón tiene en estos países tanta fuerza la religión, “porque forma una especie de fundamento y permanencia. Cuando no es la religión, se venera a las costumbres en lugar de las leyes”. MONTESQUIEU, op. cit. p. 15.

<sup>2042</sup> Parafresemos la idea de Daniel Innerarity de que la democracia es un desorden políticamente productivo. Existe democracia cuando ninguna instancia social puede erigirse en dueña y representante de la totalidad. INNERARITY, D. Op. cit. p. 98.

<sup>2043</sup> Ahora bien los individuos no pueden imponerse a sí mismos límites conceptuales solitarios. La posibilidad de un mundo solamente privado es nula.

<sup>2044</sup> Esta pretendida sociedad nacionalcatólica difiere en su esencia de la sociedad tradicional en la que la cultura estaba diversificada y era discontinua, transmitidos principalmente por grupos sociales locales en lugar de serlo por institutos educativos especiales y centralmente supervisados. El nacionalcatolicismo despliega una doctrina estatalista y totalizadora que poco tiene que ver con la fragmentación de la sociedad tradicional.

la concepción de cultura vasca como base política para construir la nación vasca. Gurrutxaga Abad resume en cuatro hechos a destacar la primera asamblea de ETA<sup>2045</sup>: 1) El redescubrimiento de todas las experiencias, tanto ideológicas como políticas, vividas por el nacionalismo desde su fundación. 2) Una actitud regeneracionista, que pone su fe en el activismo. 3) La asunción del acervo de conocimientos del nacionalismo histórico, al margen de las paradojas y de las ambigüedades ideológicas. 4) Una gran heterogeneidad ideológica, tan sólo unificada por el autor al que dirigen su mirada: Sabino Arana (Jauregui, 1981)<sup>2046</sup>. Sin duda estamos ante una nueva elaboración política, pero lo que ahora nos ocupa es la vinculación que pueda haber entre este nuevo discurso político y la estructura de comunicación fundada en la densidad de relaciones sociales cotidianas. Gurrutxaga señala que “la imagen de la organización no procede de la racionalización del discurso político, sino de su rol como oposición que ataca ideológica y materialmente a las agencias del franquismo”<sup>2047</sup>. En ello podemos ver una ruptura en la orientación de la resistencia. La carga más ilustrada y kantiana de la razón social universal, el criticismo racionalista del antifascismo histórico cede, o pasa a un segundo plano ante la urgencia que la resistencia reviste. Algo parecido ocurre con la órbita hegeliana, izquierdista, que dirige ahora su acción más como resistencia que como alternativa política. Ello supone un cambio de rumbo en el pensamiento antifascista. No podemos tachar de romántico al nacionalismo de ETA porque no se dirige a reinstaurar la comunidad tradicional, pero la reivindicación de la cultura concreta como valiosa en sí misma, la aleja de la verdad universal ilustrada, válida para todas las personas de todos los tiempos<sup>2048</sup>. En la versión de Kant, los elementos fundamentales y suficientes de esa verdad están encerrados en el espíritu de cada hombre<sup>2049</sup>. Al convertirse la cultura vasca en algo perceptible e importante nació la edad del nacionalismo vasco que matiza a la sociedad tradicional vasca que vivían la cultura como el aire que respiraban los hombres y mujeres y del cual estos rara vez tenían conciencia. Los sistemas de creencias de las sociedades agrarias estaban eximidos de examen o de contradicción a causa de su extremada santidad. No contaban con el supuesto de la simetría que consiste en suponer que el mundo es un sistema ordenado y que ignora lo sagrado y lo privilegiado. Este supuesto asigna cierta igualdad a los hechos y asignar análogamente una obligatoria igualdad a los sujetos cognoscentes. El supuesto de la simetría engendra cierta antropología filosófica

---

<sup>2045</sup> Begoña en su testimonio confiesa que nunca oyó hablar de ETA hasta que fue mayor, pero a la (nacida en 1951) pregunta de si eran conscientes de vivir en una dictadura responde: “Hombre, claro, porque no te dejaban hacer cosas”.

<sup>2046</sup> GURRUTXAGA ABAD, A. Op. cit. p. 108.

<sup>2047</sup> *Ibidem.* p. 111.

<sup>2048</sup> Por otra parte la Ilustración había devaluado el mundo corriente en que vivimos (estuviera o no vinculado con una comunidad concreta. El “mundo vivido” estaba condenado a convertirse en una especie de limbo situado entre los datos empíricos sensoriales, por un lado, y la esfera de los conceptos científicos abstractos, por otro.

<sup>2049</sup> Para Alfred Schutz la experiencia del otro es un dato tan primitivo como la experiencia de sí. Creemos en la existencia del otro porque actuamos con él y sobre él, y somos afectados por su acción. Para Hanna Arendt la pluralidad es un dato primitivo de la filosofía práctica. El mismo Kant argumenta que “un reflejo no se explica por otro reflejo anterior sino por las cosas que él reproduce en el instante mismo”. Ricoeur concluye que solamente en los marcos del pensamiento colectivo encontramos los medios para evocar la serie y el encadenamiento de los objetos”. RICOEUR, P. La memoria... Op. cit. p. 161.

ejemplificada especialmente en el kantismo. Hay una visión de la persona en la que nuestra verdadera identidad está vinculada con algo idéntico en todos nosotros, nuestra racionalidad, en tanto que las grandes diferencias empíricas y sociales entre nosotros quedan relegadas a una esfera moralmente inferior.

Este racionalismo kantiano que nutrió la república de ciudadanos en ateneos y medios de comunicación, sin llegar a quebrar dentro de las capas populares de tradición antifascista, se desplaza a un segundo lugar motivado por la nueva situación generacional. El nacionalcatolicismo actúa como potente exogrupo que despierta y provoca el proceso endogámico, si bien su cualidad obedece a pautas internas más relacionadas con los contextos de sociabilidad en las redes sociales antifascistas. Pero, como explica Simmel la experiencia social<sup>2050</sup> no se organiza sólo según el orden de las identidades y de los estatus sino también según un repertorio de situaciones que tienen su vocabulario y determinismo, su espacio cognitivo de restricciones y de negociación. Sin embargo este rico magma de civilidad quedó encorsetado por el código nacionalcatólico y la moral católica excluyente<sup>2051</sup>. José Vidal Beneyto explica que lo propio de la civilidad no es la privacidad, sino la “cividad”, es decir, la capacidad de la sociedad civil para movilizar a sus actores extramuros de la política formal. El fascismo religioso odió la cividad, fue civilizada<sup>2052</sup> y no permitió un desarrollo asociacionista que no fuera el oficial<sup>2053</sup>. Precisamente la ausencia de asociaciones independientes obstaculizó la formación de una ciudadanía solidaria<sup>2054</sup>. Tocqueville sostenía que “las asociaciones tienen un impacto muy saludable en la sociedad, convirtiendo a individuos egoístas en ciudadanos solidarios”. Por otra parte es notorio el desinflamiento de la sociedad de masas debido a la retirada de la sociedad civil. En palabras de Montesquieu “en un Gobierno despótico es igualmente pernicioso que se razone bien o mal; basta con razonar para ir contra el principio del Gobierno”. En el ocaso de la cividad vemos la fractura con el librepensamiento y, posiblemente una de las causas del franquismo sociológico, que por esa razón surge en el plenofranquismo, si bien aumenta considerablemente durante el desarrollismo económico.

La falta de dimensión cívica, es decir, de compromiso de los ciudadanos con la vida pública, asfixiada ésta por el nacionalcatolicismo, y la consiguiente carencia de implicación activa en la política de la

---

<sup>2050</sup> La experiencia social también forma parte de las costumbres, usos y hábitos de los ciudadanos. Referente a ello Montesquieu plantea un enunciado inquietante cuando afirma que “las costumbres de un pueblo esclavo son parte de su esclavitud; las de un pueblo libre son parte de su libertad”. MONTESQUIEU. Op. cit. p. 263.

<sup>2051</sup> Begoña a la pregunta de si tenía conciencia de que el euskera estaba prohibido responde: “Sí, sí. No te dejaban. La sociedad misma, no te dejaba, cuando Franco no te dejaban”.

<sup>2052</sup> La sola existencia de la Brigada Político Social es representativa de ello.

<sup>2053</sup> Se trata de la eliminación de la política, lo que Habermas definió como la organización de la esfera pública, en la que la gente forma sus opiniones y se une para alcanzar objetivos colectivos. La sociedad nacionalcatólica no generó presión de la opinión pública y de los ciudadanos, sino que se opuso a ella como principio.

<sup>2054</sup> La ciudadanía solidaria quedaría definida por la “virtud política”, que Montesquieu diferencia de la virtud moral y cristiana. La confusión que el fascismo religioso establece entre leyes de la religión, leyes de la moral y leyes políticas y civiles tiene como clara consecuencia el detrimento de la cividad.

ciudad, dominada por unas élites exclusivas y excluyentes dotó a todos los procesos de socialización de niños, niñas, jóvenes, adultos y mayores de un carácter doctrinario, muy elaborado y definido por una retórica<sup>2055</sup> invariable e inexpugnable. Javier Sanchez Erauskin es claro al respecto: “El mutuo trasvase eclesiástico-civil viene a confirmar la tesis de que el verdadero intento de legitimación del Régimen en el País Vasco no se produce precisamente a partir de las instancias puramente políticas y menos aún de los desaparecidos partidos de la derecha, sino a través de una superestructura, el nacionalcatolicismo, desarrollada y puesta en marcha al alimón por autoridades y jerarquías tanto eclesiásticas como civiles y militares”<sup>2056</sup>.

Perez-Agote insiste en que frente a la esfera política oficial “se da otra esfera política anclada, disuelta en la intersección cotidiana”<sup>2057</sup>, muy activa a partir del Consejo de Burgos de diciembre de 1970. Para el periodo estudiado serán el espacio asociativo y las cuadrillas de poteo, y por supuesto, el vecindario obrero.

La comunidad para Durkheim es un grupo social fundado en la proximidad, en la vecindad, en “la solidaridad por semejanzas”. Puede tratarse de una proximidad geográfica como pueblo, barrio, parroquia, nación; fisiológica o consanguínea como la familia y espiritual, una especie de consanguinidad de espíritus. Hasta qué punto el grupo de pertenencia orienta una comunidad política no lo sabemos. Consideramos la hipótesis de trabajo de que las redes sociales trabadas puedan favorecer mayor homogeneidad política, pero de ninguna manera estamos capacitados para vincularlas a políticas conservadoras, pre-modernas y tradicionales, al menos el barrio obrero parece desmentirlo. Pero de todos los procesos de socialización es la educación el más penetrante. La educación produce identidades e identificaciones. La escuela, la familia, la educación en general crean estructuras mentales sólidas y a la vez modificables. La escuela nacionalcatólica<sup>2058</sup> es una interferencia política más en la vida social pública pero de gran influencia en la vida social desde el momento que impone su moral excluyente y sacude los límites entre moralidad pública y la moral privada<sup>2059</sup>.

---

<sup>2055</sup> El poder necesita de la retórica y de todo el poder de la imagen para seducir a las masas. El plenofranquismo, y antes el franquismo de posguerra, por no mencionar la Guerra Civil., están ya, inmersos en el conflicto entre imagen y realidad, en la cultura de la propaganda y la imagen. Ideas inspiradas en el artículo de REYES MATE “El gobierno de las imágenes” sobre el libro de José María González: “Metáforas del poder”. Babelia, 17-4-1999.

<sup>2056</sup> SANCHEZ ERAUSKIN, J. Op. cit. p. 120.

<sup>2057</sup> PEREZ-AGOTE, A. Op. Cit. P. 87.

<sup>2058</sup> En un Estado despótico –dice Montesquieu- cada casa es un imperio separado. La educación es, por esta razón limitadísima, pues, la educación, que consiste principalmente en vivir con los demás, se reduce a poner el miedo en el alma y a enseñar algunos de los principios más sencillos, de la religión. MONTESQUIEU. Op. cit. p. 16.

<sup>2059</sup> El divorcio, el adulterio, el aborto, las relaciones homosexuales, la separación matrimonial, la violencia de género condenados por el catolicismo oficial se volvieron cuestión religiosa, “uno de los puntos de conexión más evidentes entre política y sociedad entre 1939 y 1975. MORALES LEZCANO, V; PERIRA RODRIGUEZ, T. Op. cit. pp. 117-118. Belén Solé: Mauri en un estudio titulado “El discurso moral de la Iglesia y su vivencia popular” concluye de la siguiente manera: “El discurso moral que sustentaba la Iglesia del franquismo dejaba intacto el orden social existente, ya que su idea de caridad no cuestionaba las bases del poder político ni económico. Por otra parte, la desmesurada atención prestada al tema de la moral sexual desviaba de otras preocupaciones de carácter más global. Sin embargo, la lectura que las clases populares hacían de este discurso moral desde su específica posición de subalternidad, denota importantes puntos de disensión o disconformidad respecto a la moral oficial del

Desde la escuela se inculcaba o se procuraba inculcar más o menos sutilmente, en los infante, signos de moralidad de inspiración y ética religiosas. El Régimen de entonces, más allá de la renuncia a la libertad de expresión, imponía a los ciudadanos, su presencia permanente (...). Eran inolvidables los rezos, las misas –especialmente en las escuelas religiosas, la censura de los espectáculos en lo particularmente relativo a la insinuación del sexo (...) por no hablar del famoso “Cara al sol”, himno cuyo aprendizaje se incorporaba a la “Formación del Espíritu Nacional” (...). Por otra parte, cómo podían olvidar los varones los particulares métodos y la duración de su servicio militar (...) O como podían olvidar el estigma que recaería sobre sus hijos, si los padres no ejercían su “paternidad responsable”. O como olvidar que en los pueblos o barriadas pequeñas podían señalar con el dedo a quien no pisaba la iglesia más que para bautizos, comuniones y bodas. O como olvidar que la mujer que no guardaba su “virginidad” para el matrimonio pasaba por mujer de baja autoestima y condición. O cómo olvidar la obsesión del Régimen –por mediación religiosa- contra los anticonceptivos, el rechazo político y social hacia la madre soltera”<sup>2060</sup>. En definitiva la interferencia de la política y la religión salpicaban la vida cotidiana, donde la autoridad ejercía un control sobre la comunidad, incluso a nivel privado, o la misma comunidad sobre sus miembros. El nacionalcatolicismo no dista mucho del pensamiento social pre-moderno donde la sospecha en los modos de vida bastaba para celebrarse autos de Oficio, con sentencia del Corregidor incluida<sup>2061</sup>. José Carlos Enriquez refiriéndose a la Bizkaia tradicional, de la Alta Edad Moderna, inserta en el contexto moral europeo, matiza: “la autoridad apostó con claridad por elevar a categoría universal un matrimonio patriarcal monogámico que garantizase la cohesión de la familia, la vecindad y la comunidad, la transmisión de la propiedad y la hegemonía dirigista de lo masculino sobre lo femenino. En consecuencia focalizar el adulterio y la poligamia –todavía bastante extendida- implicaba, además una forma adecuada de avanzar en la coacción de todas las prácticas escandalosas que cuestionaban la propuesta esencialista de erigir

---

momento. Frente a un discurso moral eclesiástico que niega todo rastro de pluralidad, la moral vivida por las clases populares contempla valores distintos a los sancionados por la institución”. SOLÉ I MAURI, Belén. “El discurso moral de la Iglesia y su vivencia popular” en TRUJILLANO SANCHEZ, José Manuel y GAGO GONZALEZ, José María. Jornadas “Historia y Fuentes Orales. Historia y Memoria del Franquismo. 1936-1978. Fundación Cultural Santa Teresa, Ávila, 1997, pp. 457-467.

<sup>2060</sup> Ibídem p. 118.

<sup>2061</sup> El “Auto de Oficio contra Joseph y Joaquin de Thellaeché, naturales del Lugar de Goyzueta en el Reyno de Navarra, Por Vagos, del año 1779 comienza, dando noticia de que “los fieles de la Anteiglesia de Lezama cumpliendo las órdenes de las Juntas Generales del Señorío han hecho presos a dos hombres por sospechas que tenían de ser Personas no dedicadas al trabajo y que han andado y andan por Bentas y tabernas, comiendo y bebiendo en demasia y alborotando el vecindario”. Sigue el testimonio de Antonio de Barrena, vecino de Morga y fiel regidor de ella en el año de 1778, que señala como “(...) en la casa taberna nombrada de Flos se hallaban dos Hombres sospechosos en su modo de vivir y una moza pasó a dicha Venta taberna y bio que dicha muchacha estaba en la Portala de ella, habiendo dormido aquella noche, según comunicó el tabernero, en la casa inmediata, con su orden y que los dos hombres se hallaban acostados en una cama De la misma casa taberna...” Tras señalar el fiel que fue a buscar gente para hacerles prisioneros, declara que cuando llegó de vuelta a la taberna “con su gente vieron a mucha distancia que dichos dos Hombres y muchacha caminaban con aceleración hacia la villa de Rigoitia”. Auto de Oficio contra Joseph y Joaquín de Thellaeché, naturales del Lugar de Goyzoeta en el Reyno de Navarra. Por Vagos”. Archivo Foral de Bizkaia, Corregimiento. Leg. 807, nº 104 (Año 1779).

“Repúblicas Honradas”<sup>2062</sup>. El nacionalismo pretendió, salvadas las distancias, un objetivo parecido, y en esto se diferencia del nacionalsocialismo. Payne, en su “Historia del fascismo” escribe: “Algunos grupos radicales de derecha, como los españoles, eran tan conservadores, culturalmente, y tan formalmente religiosos como lo era la derecha conservadora autoritaria”<sup>2063</sup>. Para el profesor “el fascismo suponía fundamentalmente un marco de referencia poscristiano, posreligioso, secular e inmanente. Su propio mito de trascendencia secular podía conseguir la adhesión sólo en ausencia de los conceptos tradicionales de trascendencia espiritual y de otro mundo, o con estos conceptos muy debilitados, pues el fascismo trataba de volver a crear estructuras de mito no racionalistas para quienes habían perdido o rechazado el marco mítico tradicional”<sup>2064</sup>. No era el caso del nacionalcatolicismo español donde las estructuras religiosas se encontraban casi intactas. La moral excluyente fascista no era una “religión cívica”, ni una nueva fe que consiguiese lealtades. Se apoya firmemente en el ultracatolicismo conservador y en el tradicionalismo configurando un fascismo católico doctrinario y propagandístico<sup>2065</sup>. El nacionalsocialismo alemán, sin embargo, “rechazaba el materialismo del siglo XIX pero no representaba nada que pudiera llamarse una reversión a los valores morales y espirituales tradicionales del mundo occidental anterior al siglo XVIII”<sup>2066</sup>. Ahora bien todo ello en el marco de un estado político totalitario<sup>2067</sup>. Ibáñez Martín, propagandista y ministro de Educación Nacional en su discurso de la XXI Asamblea General de la ACNP en 1944 decía: “Y vosotros sabéis (se dirige a los asamblearios de Acción Católica) que desde el primer día en que España reinan el orden y la paz, el Caudillo, en definiciones solemnes y magníficas (...) ha propugnado como única doctrina la del Evangelio”<sup>2068</sup>. La razón social simplemente había sido asesinada desde el fascismo religioso católico y a pesar de ello la parroquia se constituyó en un núcleo muy activo en la concienciación cultural, obrerista e incluso política. Los procesos de socialización se van a ubicar entre ambos extremos: el

---

<sup>2062</sup> ENRIQUEZ, José Carlos. Op. cit. p. 35.

<sup>2063</sup> PAYNE, S. E. Op. cit. p. 27.

<sup>2064</sup> *Ibidem* p. 18.

<sup>2065</sup> Un desplazamiento de preocupaciones determinado por el avance de los aliados y el progresivo derrumbre del Tercer Reich hizo surgir un denominado pensamiento político español directamente derivado de la neoescolástica que pretendía “construir una respuesta española a los problemas creados en Europa desde las revoluciones de 1848, pues fue en esa fecha cuando quedó demostrado que “las masas no traen la libertad”. JULIA, S. *Camarada Javier Pradera*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2012, p. 15.

<sup>2066</sup> *Ibidem* p. 17.

<sup>2067</sup> Un testigo nacido en Cuenca en 1928 y llegado a Getafe en 1959 relata: “(...) Aquel sacerdote, cuando iba a llegar Semana Santa, tenía controlado a todo el pueblo; te mandaba una carta a casa y te decía: “El sábado santo hay que ir a confesar”; ibas a confesar y te daba una papeleta, la tenías que firmar y poner tu dirección; después echarla en la bandeja; la archivaba en su casa; echaba mano al archivo y después cuando ibas a comulgar...y si no habías ido a comulgar te habías quedado sin el favor que te podía hacer (...) a bautizar a un crío o cualquier cosa, echaba mano del archivo a ver si te tenía fichado”. MORALES LEZCANO, V.; PEREIRA RODRIGUEZ, T. Op. cit. p. 126.

<sup>2068</sup> FONTANA, Josep. Op. cit. p. 120. MONTERO, José Ramón. “Los católicos y el nuevo estado: los perfiles ideológicos de la ACNP durante la primera etapa del franquismo”.

nacionalcatolicismo oficial<sup>2069</sup> y los nuevos núcleos de activismo y “resistencia”<sup>2070</sup>, en todo caso una nueva elaboración política antifranquista.

---

<sup>2069</sup> Es precisamente el pensamiento nacionalcatólico español, la forma más duradera y sólida del fascismo histórico español y germen de lo que en 2014 ha empezado a denominarse “neofranquismo”, que se basa en un desplazamiento de los derechos y libertades civiles hacia la religión y la gestión de la moral católica excluyente y exclusiva como base de la identidad nacional o patria. Javier Marías utiliza el término más o menos en esta línea interpretativa. MARIAS, Javier. “Castigar lo inexistente”. EPS, 29-12-2013, p. 106.

<sup>2070</sup> BARANDIARAN CONTRERAS, Miren. Op. cit. pp. 234-235. Thomas Hobbes nos ayuda a entender la pasión puesta en el activismo y la resistencia. Para él el honor es también una fuente de poder, como lo son las riquezas y el conocimiento. El activismo que comienza en la segunda parte del decenio es en parte una búsqueda de la restitución del honor como lo había sido la memoria resistente en la primera posguerra. El honor es la cualidad moral que lleva al recto cumplimiento del deber y que hace a quien la posee acreedor al respecto de los demás y a la propia estima. “las pasiones que más que nada causan las diferencias de talento son, principalmente, un mayor o menor deseo de poder, de riquezas, de conocimientos y de honores, todo lo cual puede ser recuerdo a lo primero, es decir, al afán de poder. Porque las riquezas, el conocimiento y el honor no son sino diferentes especies de poder.



## LA NUEVA IMAGINACIÓN SOCIAL: DE LA RAZÓN SOCIAL ANTIFASCISTA AL PENSAMIENTO RESISTENTE ANTIFRANQUISTA.

Paul Ricoeur considera que la acción social está irremisiblemente dada por mediación de símbolos, recurrir sencillamente a los “hechos objetivos” no es pertinente; lo que sea un hecho o cuál sea la naturaleza de ese hecho puede estar en discusión a causa de los variados esquemas interpretativos en que el hecho es percibido y analizado. El autor añade que la capacidad poética, la capacidad de crear y modificar es una característica fundamental de la realidad en particular. La naturaleza misma de lo real conserva una condición metafórica. La metáfora también opera en la dimensión temporal porque “la referencia de la enunciación metafórica hace entrar en juego el ser como actualidad y como potencialidad. En el plano social, la utopía asume el papel de la potencialidad”<sup>2071</sup>.

El carácter “subjetivista” de la formulación de Ricoeur viene a significar que la opción por unos valores no es objetivamente fundamentada, o lo que es lo mismo, le lleva a confirmar que no hay valores absolutos. La razón social antifascista, sin embargo, se basa en el concepto de “derecho natural” concepción ilustrada, y que guía todas las argumentaciones a favor de la libertad, igualdad y fraternidad. En virtud del concepto de “derechos naturales”, derechos como las libertades de pensamiento o imprenta obtienen, según De Diego Romero, “una fundamentación objetiva: la “naturaleza humana”<sup>2072</sup>. El autor especifica que “el tránsito del estado de naturaleza al estado de sociedad civil en absoluto podía implicar la renuncia del individuo a sus derechos prepolíticos, que debían por el contrario ser convenientemente garantizados por la instancia estatal”. La dictadura fascista no los reconocía, pero parafraseando a Emilio Castelar: “todo pasa, dictadura, imperios, monarquías”, en tanto que la naturaleza humana “queda siempre, y en la naturaleza humana queda siempre la libertad”, así, pese a que la tiranía se fijara recurrentemente el propósito de “escarnecerlos y extinguirlos”, los derechos naturales perdurarían” lo que dure nuestra vida y nuestra existencia en el planeta”<sup>2073</sup>.

Se trata de un derecho iurisnaturalista, es decir, el derecho civil no se opone al derecho natural como en Rousseau, sino que procede de él. Desde este punto de vista Castelar coincide con la doctrina expuesta por Locke y que descansa sobre tres pilares básicos: “El individualismo en tanto que dato psicológico fundamental de la naturaleza humana”<sup>2074</sup>, la propiedad como la relación esencial entre el

---

<sup>2071</sup> RICOEUR, P. Ideología y utopía.

<sup>2072</sup> DE DIEGO ROMERO, J. Op. cit. El estudio está contextualizado en la España de la Restauración y en el pensamiento civilista republicano de Castelar, y de Pi y Margall. Nosotros lo hemos aplicado al período plenofranquista.

<sup>2073</sup> Citas de Castelar en DE DIEGO ROMERO. Op. cit.

<sup>2074</sup> John Stuart Mill formula un pensamiento claro a favor del individuo: “Los hombres en un estado de sociedad son todavía hombres: sus acciones y pasiones obedecen a las leyes de la naturaleza humana individual. Cuando se los agrupa, los hombres no se transforman en otra clase de sustancia con propiedades diferentes, como el hidrógeno y el oxígeno son diferentes del agua” en DE FRANCISCO, A. Op. cit. p. 111.

hombre y sus derechos y como el derecho natural básico<sup>2075</sup>; y el contrato en tanto que libre acuerdo entre voluntades libres e iguales”<sup>2076</sup>. Lo que tratamos de hallar es un punto de contacto del pensamiento antifascista del plenofranquismo con el imaginario propio de la razón democrática, la razón crítica y la razón social.

Respecto al individualismo en el pensamiento antifascista del plenofranquismo hay un artículo de la lucha de clases, del 16 de enero de 1897 que lleva por título “El individuo producto social” que marca una línea de interpretación, que se mantiene a lo largo de la trayectoria del imaginario socialista” (...) individualismo y socialismo son términos correlativos y hasta convertibles, que todo individualismo lógico acaba, así que se depura, en Socialismo, así como el socialismo es el verdadero individualismo viable y racional. El error arranca de la superficial oposición que suele establecerse entre el individuo y la sociedad, sin advertir que es tanto el individuo condensación de la sociedad como ésta expansión de aquél<sup>2077</sup>.

(...) Cuando se opone el individuo a la sociedad, se olvida que la tal iniciativa no es nada más que una acción social manifestada en un individuo. Nada más ridículo que decir: “Esto es mío, exclusivamente mío, esto lo he hecho yo solo “¿Tú solo? Y a ti ¿quién te ha hecho? ¿De dónde has sacado los conocimientos que te han capacitado para llevar a cabo? ¿Ha quién se deben las leyes que te han permitido ponerlo por practica? Si en cada caso en que aparece algo como obra personalísima de alguien se analizara lo que a la sociedad toda se debe ¿qué quedaría remanente?”<sup>2078</sup>. Esta explicación no deja de ser metafísica y no se detiene en el significado que los “hechos sociales”<sup>2079</sup>, como valores, instituciones o agregados adquirirán en esta generación. Para Dilthey, la vida humana es radicalmente histórica. Andrés de Francisco comenta que la historicidad radical de Dilthey la hace única e irrepetible como la concepción del mundo (Weltanschauung) en la que la vida de todo hombre crece y se desarrolla<sup>2080</sup>. Esta visión a favor de la sociedad se ve mitigada por la singularidad de la vida y la

---

<sup>2075</sup> La idea de propiedad privada siempre ha planteado el problema de la desigualdad. Adam Smith, nada sospechoso de querer ira contra la propiedad escribió: “En cualquier sitio que exista gran propiedad hay gran desigualdad. Por cada persona muy rica debe haber como mínimo, quinientos pobres, y la opulencia de los pocos supone la indigencia de los muchos”. SMITH, A. Op. cit. p. 16.

<sup>2076</sup> MENDEZ BAIGES, Víctor. “Estudio de contextualización. Apelando a los cielos: El “Segundo Tratado en la historia del pensamiento político moderno” en LOCKE, John. Op. cit. pp. 238-239.

<sup>2077</sup> La razón crítica recondujo todo a un solo fundamento de voluntariedad humana, a una razón central causante de un férreo monismo legislativo de pulso legicentrista. La dimensión comunal pierde fuerza ante la abstracción ilustrada, base del sujeto primogenio de la religión civil moderna: el individuo. El antifascismo es en esto tendente a la acción grupal, por encima del individuo, pero con una orientación hacia el centralismo democrático “comunista, donde la diversidad de tendencias se expone a la intolerancia de la tendencia hegemónica. Comunidades políticas distintas y con circunstancias diversas hubieran requerido de un pluralismo político suficientemente dócil para convivir. Pero la realidad fue otra, como luego se demostrará en la década de los sesenta o la hiperfracturación de los grupos políticos setentistas. Ideas extraídas de ESTRADA MICHEL, Rafael. “Mestizaje jurídico” en El mestizaje mejicano, BBVA Fundación Bancomer, México, 2010, p. 92 y p. 111.

<sup>2078</sup> La Lucha de clases, Bilbao, 16 enero 1897.

<sup>2079</sup> Durkheim aisla e identifica los “hechos sociales” como ámbito específico para la investigación sociológica.

<sup>2080</sup> DE FRANCISCO, ANDRÉS. Op. cit. p. 38.

imposibilidad de una explicación científica del hecho social sometido a leyes<sup>2081</sup>. Weber matizaría que podemos explicar, pero no universalizar. El sociólogo Andrés de Francisco nos recuerda que en la vida social hay una larga serie de cosas que trascienden la acción individual como la herencia cultural. Y este es un aspecto que me gustaría analizar referente a esta generación del plenofranquismo.

La herencia cultural no es un “corpus” compacto, sino fracturado por la tradición negada. Presupone necesidad comunitaria, que funciona, según Gurrutxaga, con una idea extendida del nosotros: “La tradición es encuentro social, pura relación social. Al servicio de este enigma se constituyen instituciones comunitarias (redes asociativas: clubs de montaña, folklore, culturales, etc., redes de amistades (cuadrilla), símbolos como, la ikurriña, vehículos de comunicación e integración como el euskera”<sup>2082</sup>. Si bien esto es válido para el nacionalismo vasco, las capas populares de tradición obrerista van a heredar sobre todo un corpus fraccionado del pensamiento del Movimiento obrero, valores del socialismo, utopía comunista y la autoestima<sup>2083</sup> y dignidad obreras<sup>2084</sup>, también en una peculiar estructura de comunicación familia-cuadrilla-política-amigos. En ambos casos se produce la praxis defensiva contra el estado opresor, causante de su situación.

Es, por lo tanto la conciencia de grupo el que inicia el camino político, y no a la inversa, ahora bien para que haya concienciación colectiva se presupone elementos de pensamiento comunes, aunque se hayan generado en el espacio intersubjetivo de relación cotidiana. La preminencia de los grupos de pertenencia como bases del pensamiento antifascista durante el plenofranquismo, aunque no deja de ser una hipótesis, cuenta con una gran capacidad explicativa. Ahora bien, no siempre son coincidentes. Lorenzo Espinosa cuenta sobre Txabi Etxebarrieta: “Sus mejores amigos “civiles” fueron German Etxebarria, Iñaki Rodrigo y Salvador Timpanaro. No tuvo ninguna dificultad para compaginar esta amistad, nacida en el colegio o en la vecindad y mantenida hasta el último momento, con sus actividades políticas o militares, dentro del nacionalismo”<sup>2085</sup>.

No hay duda de que la idea de comunidad política que se reinventa en el plenofranquismo hace referencia a la colectividad, pero, a su vez, es una llamada a la unanimidad. Daniel Innerarity ve en la

---

<sup>2081</sup> Para Adam Smith, sin embargo, la historia de los hechos sociales y de los avatares económicos sirve como una especie de historia natural; por tanto, si el estudio de los hechos naturales permite el descubrimiento de sus leyes, la especulación sobre los hechos sociales permitirá obtener igualmente las leyes sociales. MONTALVO, M. Introducción. SMITH, A. Op. cit. p. 34.

<sup>2082</sup> GURRUTXAGA ABAD, A. Op. cit. pp. 123-124. En el caso del nacionalismo vasco no solamente ese hereda la comunidad viva para la relación social sino también el conocimiento del País Vasco, más o menos subjetivizado, más o menos racionalizado. Según Hegel el país y sus leyes tienen para el ciudadano un valor general a que somete su voluntad individual”. HEGEL. Lógica. Orbis, Barcelona, 1985, p. 134.

<sup>2083</sup> En especial la teoría del valor-trabajo, teoría sobre la que se asentó la filosofía marxista y la economía clásica, amén del llamado “pensamiento utópico”. MONTALVO, M. en SMITH, A. Op. cit. P. 85.

<sup>2084</sup> El valor dado a la instrucción, que comparten todas las culturas políticas enraizadas en la razón crítica, como el liberalismo y el socialismo. El mismo Adam Smith escribió: “Un hombre, sin el uso legítimo de las potencias intelectuales es más despreciable, si cabe, que un cobarde: es mutilado y deforme en una parte todavía más esencial de la naturaleza humana... un pueblo inteligente e instruido será siempre más ordenado, más modesto que uno ignorante”. SMITH, A. Op. cit. p. 82

<sup>2085</sup> LORENZO ESPINOSA, J. M. Op. cit. p. 27.

tradicción antiliberal una pretensión de “transformar las relaciones sociales de tal modo que las diferencias quedaran superadas o dejarán de ser al menos fuentes de división y conflicto.

Rousseau sostiene que cuando la opinión individual se enfrenta a la opinión de la voluntad general, es señal inequívoca de que el individuo está en el error y no hace lo que realmente quiere. Marx trató de hacernos creer que la unidad social dejaría de ser un problema una vez que fueran superadas las divisiones de clases en la sociedad burguesa, únicas culpables de los antagonismos entre los hombres”. La derrota del individualismo en este período es un hecho social enmarcado en la trayectoria larga del imaginario antifascista. En el fondo de esta opción por la vía colectiva-colectivista está la cuestión de la igualdad. Rousseau escribe en *El Contrato social* que sin igualdad<sup>2086</sup> no puede haber libertad. Miguel de Unamuno, en su primer artículo, que precisamente lo tituló: “La unión constituye la fuerza” reclama la unidad porque “un pueblo sin unión no es un pueblo; será un conjunto de familias, mas no un pueblo. El pueblo que comienza a desunirse, a dividirse, el pueblo cuyos individuos no marchan acordes, marcha precipitado hacia su ruina. Si esta unión no fuera al hombre necesaria, Dios no le habría hecho social por naturaleza. Un pueblo, cuando mayor sea su unión, más profundas raíces ha echado”<sup>2087</sup>. Pero el filósofo bilbaíno apunta que las pasiones que impiden esa unión “van en contra de la razón y conseguirán su objeto si no sabemos afrontar esa lucha interior, vencer nuestras pasiones, y a su despecho, en honor de la razón que es el más noble distintivo del hombre, enarbolar la bandera de la unión. La unión constituye la fuerza”<sup>2088</sup>. Así toda la posibilidad de acuerdo de los ciudadanos en una sociedad atacada por el poder es mayor que en contextos democráticos lo que no impide la diferencia, a veces extrema como el que protagonizaron Ekin y EGI que se saldó con la ruptura entre ambas organizaciones. Por otra parte nuevas alianzas son posibles desde este discurso de la unanimidad que se va a objetivizar en la causa del Pueblo Vasco. Las imágenes más poderosas son aquellas que van a formar el relato de un Pueblo Vasco reprimido y represaliado en cuanto pueblo. Aquí se opera un cambio importante que no se resume en la sustitución de la razón social por la razón nacional sino algo mucho más complejo que se orienta hacia la identificación de la opresión social con la opresión nacional.

Gurrutxaga interpreta esta unanimidad como “la imagen globalizadora y omniabarcante que el discurso nacionalista genera en la pretensión de que todos los vascos supediten su mundo de reivindicaciones a

---

<sup>2086</sup> Locke en el Segundo Tratado afirma que el estado de naturaleza es un estado de igualdad, “en el que todo poder y jurisdicción son recíprocos, y donde nadie los disfruta en mayor medida que los demás. Nada hay más evidente que el que criaturas de la misma especie y rango, nacidas todas ellas para disfrutar en conjunto las mismas ventajas naturales y para hacer uso de las mismas facultades, hayan de ser también iguales entre sí... LOCKE, J. Op. cit. p. 10

<sup>2087</sup> UNAMUNO, Miguel. “La unión constituye la fuerza”. *El Noticiero Bilbaino*, 27 de diciembre de 1879. Año V nº 1643 pp. 1-2. *El Noticiero Bilbaino* se autoproclamaba “Diario político imparcial”. Defensor de la unión vascongada y eco de todos los intereses vasco-navarros. El artículo viene precedido por el siguiente texto de periódico: “Ofrecemos hoy a nuestros lectores un nuevo y precioso tratado del escritor que se oculta modestamente tras una X, y lo hacemos con tanto más placer cuanto este artículo es una elocuente justificación del “unionismo” que constituye el credo político-social de *El Noticiero Bilbaino*”.

<sup>2088</sup> *Ibídem* p. 2.

la estrategia nacionalista”<sup>2089</sup>. No parece ser éste el significado de los testimonios oídos en nuestra larga investigación de observación participante. Lo que parece observarse es que la agresión del régimen al País Vasco es identificado como la opresión a los grupos de pertenencia, que no solamente son los núcleos del País, sino las estructuras de socialización primaria de sus miembros. El ciudadano es atacado cuando se le prohíbe hablar en euskera, al mismo tiempo que se oprime el idioma nacional. Y cuando el testigo no es vasco parlante la argumentación no varía. Algo similar ocurre con la razón industrial y su imaginario mecanicista<sup>2090</sup>.

La resistencia obrera en el plenofranquismo se fragua en la defensa del trabajo y los derechos laborales<sup>2091</sup> más desde un empirismo necesario para afrontar el ataque de la dictadura en ese grupo de pertenencia<sup>2092</sup> que en una sólida ideología marxista, si bien las élites obreras más formadas dieran un significado político a la acción obrera. Y lo uno no excluye, ni quita significado a lo otro. La comprensión social de un problema no se limita a su vivencia como víctima u oprimido, sino al alcance social de una manifestación: objetivos próximos, lejanos, utopía subyacente, estrategia, etc.

El ingente nivel de simpatía<sup>2093</sup> generado entre obreros, nacionalistas de pensamiento y estudiantes antifranquistas, y también con ciertos sectores del clero vasco potenciaron la unanimidad y la capacidad de priorizar la lucha contra el enemigo común. Fruto de ello sería esa explosión asociativa civil y vecinal de los sesenta, donde la acción desde las asociaciones de vecinos, grupos parroquiales de juventud, ikastolas y plataformas de acción ciudadana, detrás de los cuales están muchos miembros de la generación del plenofranquismo.

La misma idea de unanimidad creaba nuevos agregados históricos y, por supuesto, significaba un cambio en el imaginario social y también en los referentes políticos, aunque manteniendo su identidad antifascista<sup>2094</sup>, es decir, había elementos permanentes dentro del pensamiento antifascista.

---

<sup>2089</sup> GURRUTXAGA ABAD, A. Op. cit. p. 124.

<sup>2090</sup> La visión mecánica de la realidad en la que fuerzas y contrafuerzas causan los resultados que apreciamos como hechos. Según esta visión el origen de un hecho hay que buscarlo en la relación estrecha de los elementos que producen el hecho.

<sup>2091</sup> Con ocasión de las elecciones a jurados de empresa y a enlaces sindicales de 1954 empezaron a aparecer comisiones de obreros o encargados de presentar reclamaciones o propuestas ante el sindicato o los patronos, previa designación por los compañeros de trabajo. Santos Juliá puntualiza: “El alcance de estas comisiones se limitaba normalmente a la fábrica o a la empresa y el objeto de la reclamación o de la protesta se refería a las condiciones de trabajo, mayormente por jóvenes comunistas, de organizaciones católicas o sin adscripción partidaria pero activos en sus lugares de trabajo”. JULIÁ, Santos. Camarada Javier Pradera. Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2012, p.30.

<sup>2092</sup> Pilar Díaz Sánchez en su excelente estudio sobre el trabajo de las mujeres en el textil madrileño corrobora esta misma idea: “A partir de este momento (huelga de mayo de 1951) la respuesta obrera se planteó de un nuevo modo. Se intentó conectar más con la realidad, convocando huelgas por problemas más puntuales, en relación más con lo cotidiano”. DIAZ SANCHEZ, Pilar. Op. cit. p. 203.

<sup>2093</sup> La simpatía no es tanto un principio de acción como de comprensión por cuya virtud nuestra imaginación nos ayuda a ponernos en lugar de nuestros semejantes y poder así, mediante una observación que aspira a ser imparcial, aprobar o reprobar moralmente su conducta. GARRIDO, M. Introducción a SMITH, A. Op. cit. p. 18.

<sup>2094</sup> Ello respondería a una visión historicista que implica la idea de desarrollo desde dentro y en cierta forma el reconocimiento de los hechos del nacimiento, plenitud y decadencia. Para ello es necesario reconocer la naturaleza del pensamiento antifascista, es decir, sus condiciones inherentes sin las cuales perdería su entidad.

Pasemos a considerar el segundo pilar básico de la doctrina de Locke: la propiedad como la relación esencial entre el hombre y sus derechos y como el derecho natural básico. Sin lugar a dudas este derecho universal, declarado y aceptado, se ha re-significado a partir de las críticas que la Ilustración obrera socialista le dedicó. Detrás de este complejo asunto, hay otros, como la igualdad, la libertad y la solidaridad. Dentro del pensamiento liberal encontramos matizaciones a los primeros enunciados burgueses. El mismo Adam Smith en su libro quinto de su magna obra “La riqueza de las naciones contempla la necesidad del gasto público. Pero es el Manifiesto Comunista quien resignifica la idea de propiedad privada. Durante la Revolución francesa el derecho a la propiedad es la alternativa revolucionaria a la vinculación y al privilegio de la propiedad feudal en manos de los nobles y alto clero. Unos años más tarde, a la altura de 1848 en el Manifiesto Comunista se reconoce el papel “verdaderamente revolucionario” que desempeñó la burguesía, pero hay una resignificación de esas conquistas, que se venga como un nuevo régimen de explotación franco, descarado, directo, escueto”<sup>2095</sup>.

A partir de entonces, incluso antes, el programa revolucionario burgués, en su interpretación social y como hemos desarrollado en el capítulo tercero, va cuajando como un sistema de creencias laico, origen de una nueva imaginación social de lo posible y de lo utópico, irrealizado pero realizable. Este sistema de creencias antifascistas en su parte más nuclear<sup>2096</sup> tiene un punto de referencia inequívoco, construido por una fe en una sociedad futura sin clases sociales, pero metamorfoseada en creencias más comunes, de menor elaboración intelectual e ideológica, que sin embargo eran producto de éstas, es decir, la creencia en mayor justicia social, en una sociedad más igualitaria y libre. Dando un rodeo, intenso y amplio, por la razón social, ésta enlazaba con los primeros postulados de índole naturalista de la modernidad política, pero donde la cuestión de la propiedad privada era ahora parte del problema y no de la solución.

Desde el punto de vista de la capacidad explicativa de los hechos históricos la creencia socialista es onmicomprensiva<sup>2097</sup>. Da respuesta a todo. No deja nada fuera. De la misma manera se refiere Javier Sádaba a la creencia religiosa<sup>2098</sup> pero matiza que el creyente se sitúa, históricamente, en un punto espaciotemporal dado. Convive, a pesar de sus peculiaridades, dentro de los conocimientos

---

<sup>2095</sup> MARX, K. El manifiesto Comunista. Op. cit. p. 27.

<sup>2096</sup> Esta parte nuclear era la compartida por grupos de estudiantes universitarios que habían accedido a lecturas de Marx, Lenin, Stalin. Santos Juliá relata así el viaje a Italia que realizó Javier Pradera y tomó afición a la literatura comunista: “Empezó a leer, un joven tan aficionado a la lectura como él, a Marx, a Lenin, a Stalin y se produjo lo que el recuerda como toma de conciencia, en su caso la creencia de que más allá de la sociedad presente, la sociedad capitalista, existía otra, la socialista, que se había extendido ya a más de un tercio de la humanidad y que, a pesar de las tragedias del recorrido, anunciaba otro mundo más libre, más igualitario, en el que la explotación brutal a la que era sometido el proletariado encontraría su fin”. JULIA, S. Camarada Javier Pradera. Op. cit., p. 40.

<sup>2097</sup> Esto empieza a cambiar con una renovación ideológica y estratégica del marxismo llevada a cabo por grupos que son autónomos respecto a la izquierda histórica como el FLP.

<sup>2098</sup> SADABA, J. Op. cit. p. 18.

acumulados en su comunidad. Y convive también en la tensión de intereses que dan su tono a una formación social.

El creyente ve los hechos cotidianos bajo el prisma de su creencia, pero ésta, obviamente, está afectada por el estado cultural dominante en el momento<sup>2099</sup>, es decir, existe cambio, pero lo que cambia es el contenido, no la creencia. En los diferentes momentos de observación participante nos ha parecido que la creencia se sujeta sobre grupos de pertenencia más o menos estables en el tiempo y sólidos en sus argumentaciones principales. Al mismo tiempo todos los testimonios parecen indicar que las creencias protegen los núcleos, las zonas centrales de una cultura política y viceversa. En esto hay que distinguir dos modos de proceder en las culturas antifascistas. La cultura nacionalista vasca funda su núcleo en un grupo de pertenencia derivado de la sociedad tradicional que recrea, y a la vez innova con un imaginario popular reinterpretado. Ya hemos comentado en otro lugar que la sociedad tradicional no coincide con el nacionalismo, ni siquiera con el tradicionalismo más intransigente. La cultura política socialista no recrea sino crea un grupo primario de pertenencia a partir de una comunidad ideológica. Duverger estudió con rigor el proceso de transformación de un sistema de partidos societarios en sistema de partidos comunitarios<sup>2100</sup>. En primer lugar, el envejecimiento de los partidos burgueses que han creado tradiciones. Para sus fundadores el partido formaba una “Gesellschaft”; para los hijos de los fundadores que recogían la filiación dentro de la herencia familiar, adquiría caracteres de *Gemeinschaft*. Estos no hicieron más que acentuarse de generación en generación, por el mismo mecanismo que transforma a las usurpaciones en monarquías legítimas: es una ley natural que cambia progresivamente a las sociedades en comunidades. La innovación de hoy es la costumbre de mañana: la sociedad actual engendra a la comunidad futura. En el terreno de los partidos, la evolución ha sido acelerada por la irrupción del proletariado en la vida política, bajo la forma de partidos-clase; desde su origen los partidos socialistas han tomado, en efecto, el carácter de partidos comunitarios, descansando en una clase social, y lo han proclamado muy alto, afirmando su generalidad<sup>2101</sup>. Ahora bien, en nuestra explicación queremos ir más allá porque la estructura social

---

<sup>2099</sup> SADABA, J. Op. cit. p. 19.

<sup>2100</sup> DUVERGER, Maurice. Op. cit. p. 160.

<sup>2101</sup> A ello contribuyó la intensa relación entre sus miembros, que sin embargo se movían en redes sociales no muy densas. Santos Juliá escribe sobre ello: “Madrid (en los primeros cincuenta) era entonces una ciudad abarcable y las gentes como Pradera se movían en un espacio de dimensiones familiares, donde todo el mundo se conocía: la facultad, las tertulias, los amigos, las aulas de literatura. No era preciso quedar con horas o días de antelación, ni siquiera llamarse por teléfono; se salía a la calle, se entraba en la cafetería o en el bar o, si la relación era ya de estrecha amistad, se plantaba uno directamente en la casa del amigo, donde con toda seguridad coincidiría con otros amigos que habían tenido a la misma hora idéntica ocurrencia. En Madrid era habitual, entre estudiantes y jóvenes literatos, un modo de vida que uno de los más íntimos y queridos amigos de Pradera, Rafael Sánchez Ferlosio, llamaba *fratría*, cinco o seis amigos que se veían a diario, que igual hablaban de agitación hispánica que de teoría de lenguaje”. JULIÁ, S. Op. cit. p. 39.

Estas *fratías* se aproximan a la idea de “cuadrilla” pero no son lo mismo. La cuadrilla se mueve generalmente por las conocidas como “zonas de poteo”, haciendo un recorrido por los bares, que no cambia nunca, “txikiteando”. Normalmente está formada en

de clase, concepto marxista por excelencia, no coincide plenamente con el de grupo primario de pertenencia. Éste último supone una categoría social marcada por la intersubjetividad cotidiana, próxima y directa. Es la tangibilidad la que hace dúctil el pensamiento antifascista en el plenofranquismo, a la vez que muy sólida en el imaginario colectivo. La ideología cede ante la imaginación social, las ideas políticas sistematizadas se supeditan a formas de comprender lo social y lo político a partir de lo que en el primer capítulo hemos denominado cosmogonía o sistema de pensamiento intuitivo, experiencial y no sistematizado. Una cosmogonía no explica, sino que simboliza y representa. Es un sistema de memoria semántica abierto y descriptivo de la realidad. Geertz<sup>2102</sup> halló para el análisis de las cosmovisiones grupales el método de la descripción densa. M. Mann declara que la vida social siempre es más compleja que sus instituciones dominantes, porque, como ya he subrayado, la dinámica de la sociedad procede de la miríada de redes sociales que establecen los seres humanos para perseguir objetivos<sup>2103</sup>.

Nos encontramos en el plenofranquismo una cultura antifascista con dos imaginarios, que curiosamente, se van a complementar en un imaginario popular vasco, sin concreción política, vasto, general y de cómoda identificación por las dos últimas generaciones, la del plenofranquismo y la del tardofranquismo. Este imaginario es soporte de nuevos contenidos políticos, a los que sí corresponde denominarlos antifranquistas y que corresponden a lo que De Francisco llama para estructura y Lotman periferia. El núcleo sigue siendo la oposición al fascismo si bien con contenido amplio, extenso y flexible<sup>2104</sup>, y no encajado en la razón republicana<sup>2105</sup>.

En las culturas políticas donde este imaginario popular territorial no aglutina al resto o, simplemente, no existe, es la cultura comunista la que va a liderar las imágenes de oposición a la dictadura, de forma menos generalizada, pero más organizada en los niveles intermedios. Aun así habría que mencionar la división existente entre un imaginario más dogmático e ideológico que nutre a la élite comunista. Santos Juliá hablando sobre Javier Pradera<sup>2106</sup> y la crítica de éste a la huelga nacional pacífica de 1959 escribe: “La huelga nacional pacífica (...) habría de acelerar la descomposición de la dictadura y abrir las puertas a un gobierno de coalición encargado de iniciar

---

esta época por un número elevado de personas que comparten el mismo espacio urbano que las cuadrillas de la generación anterior, aunque tienen un perfil diferente.

<sup>2102</sup> GEERTZ, C. Op. cit.

<sup>2103</sup> MANN, M. (1991). El comentario del autor se refiere al feudalismo. En DE FRANCISCO, A. Op. cit. p. 50.

<sup>2104</sup> Flexible en la medida que la identidad política comunista y orgánica se forjó durante el fascismo en España, y por ello la política comunista no fue uniforme y sí diversa y desigual respecto a su implantación territorial Jordi Solé Tura matiza que “la implantación organizativa de los comunistas se centró en Cataluña, Madrid, Andalucía, Asturias y País Valenciano. En el resto de España hubo núcleos dispersos (...). SOLE TURA, J. Op. cit. p. 123.

<sup>2105</sup> Norberto Ibáñez Ortega y José Antonio Pérez Pérez afirman que esta nueva oposición tendría una nueva tradición democrática y unos nuevos organismos, no ligados a las fuerzas democráticas anteriores a la Guerra Civil.

<sup>2106</sup> Javier Pradera Gortázar (San Sebastián 1934-Madrid 2011), licenciado en Derecho por la Universidad Complutense se incorporó en 1955 al Partido Comunista de España, que abandonó en 1965.



un proceso constituyente” y un imaginario de base, juvenil y más flexible con la teoría marxista leninista.

En ambos imaginarios, el popular vasco y el comunista, hay una renovación con respecto a sus referentes anteriores. Esta constatación que se asume para explicar la reaparición de la conflictividad en la España de los sesenta no parece tan clara en la etapa del plenofranquismo, tal vez porque las vías de aproximación han sido a partir de la manifestación pública del descontento y la capacidad del antifascismo de crear conflictividad. Si bien este acceso clásico a la explicación del cambio por visible es aceptable y no exento de rigor, no es la única vía de argumentación del cambio en el imaginario.

Es cierto que el imaginario, de alguna forma, se transforma con las nuevas realidades históricas pero es algo anterior o él. A pesar de tener en cuenta la idea que Andrés de Francisco expresa sobre el gradualismo, es decir sobre la idea de que todo cambio debe ser suave, lento y regular, al que tacha de prejuicio cultural y políticamente conservador<sup>2107</sup>, hay que tener en cuenta que las imágenes sociales, el pensamiento político intersubjetivizado no son más que expresiones de superficie de estructuras profundas que son las significaciones. La memoria de la experiencia selecciona, jerarquiza, ordena, transforma y crea, al fin, una imagen de lo sucedido, una secuencia.

Es el territorio donde la significación de los hechos es declarada por las imágenes. Las imágenes, significaciones y relatos no son un producto mental en exclusiva, “sino un lugar fronterizo entre el mundo social del informante y su propia memoria personal<sup>2108</sup>”. Es el ámbito de la intersubjetividad. En él la memoria cultural del pasado contemporáneo a los hechos, con sus valores, ideologías e intenciones juega un papel clave en el análisis de la imágenes emitida, en la exploración de la imágenes de la experiencia pasada, en estrecha relación, por otra parte, con las imágenes y significados contemporáneos al hecho de recordar, pues siempre se recuerda desde un sitio y un momento<sup>2109</sup>.

El imaginario social antifascista en la generación del plenofranquismo es contemporáneo a su tiempo en cuanto reconstruye contenidos pasados desde su presente.

Ahora bien la creencia no es conocimiento, no es periferia, y a pesar de las derrotas puede proseguir convencido de sus ideales<sup>2110</sup>. Esto significa que los cambios experimentados en los contenidos antifascistas, sobre todo los tácticos y estratégicos, no tienen por qué desconvencer de los

---

<sup>2107</sup> DE FRANCISCO, A. Op. cit. p. 95-

<sup>2108</sup> Como ejemplo ilustrativo podemos mencionar la primera actuación pública del coro de los bomberos de Bilbao, cantando Santa Agueda en febrero de 1969; coro fundado por José Luis Tellería, de manera improvisada y sin mediar ensayos.

<sup>2109</sup> ROMERA NIELFA, Juan Karlos. “Imágenes, significaciones y relato en el antifascismo histórico español (1939-1975) desde la actualidad (1996-2009)... Congreso de la IOHA. Praga, 2010.

<sup>2110</sup> Como ejemplo el fracaso de la Huelga Nacional Pacífica en Euskadi debido al aislamiento del PCG y el propio carácter político de la protesta, sin embargo la propia organización de la HNP contribuyó al reforzamiento del PCE. Como expresan los historiadores Norberto Ibáñez Ortega y José Antonio Pérez Pérez “el fracaso de la HNP no impedía en un futuro el éxito de otras iniciativas mucho más “trabajadas”. Op. cit. p. 219.

ideales<sup>2111</sup>. Sádaba admite la fuerza de la creencia, “de esas naciones correlacionadas; las que forman un sistema que dirige y regula nuestras vidas, de su capacidad envolvente, de la articulación de un sentido, el sentido de la vida”<sup>2112</sup>.

En cierta forma el plenofranquismo es una fase de transición entre la razón republicana y las nuevas elaboraciones antifranquistas<sup>2113</sup>, pero basada en el contrato social<sup>2114</sup> como libre acuerdo entre voluntades libres e iguales. Rousseau lo reduce a estos términos: “Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general<sup>2115</sup>, recibiendo también a cada miembro como parte indivisible del todo. El filósofo deja claro que el contrato social es “una forma de asociación capaz de defender y proteger, con toda la fuerza común, la persona y bienes de cada uno de éstos, y quede tan libre como antes”<sup>2116</sup>. El liberalismo de Rousseau no desemboca en un comunarismo que desproteja al individuo, y lo deja claro cuando manifiesta que conviene, “para obtener la expresión de la voluntad general, que no haya ninguna sociedad parcial en el Estado<sup>2117</sup>, y que cada ciudadano opine según él solo piensa”. Dentro del pensamiento político-moral moderno John Rawls juzga las realizaciones de las sociedades concretas no solamente comprobando sus niveles de igualdad y derechos humanos, sino también los niveles de realización y autorrespeto personales de los individuos<sup>2118</sup>. Sin embargo a pesar del camino de la desestalinización, el carácter de masas que los comunistas quieren dar a partir de 1956 va a dar sentido a un nuevo movimiento antifranquista y un cambio importante en el imaginario sociopolítico de la generación entrante del plenofranquismo. Y junto al carácter de masas, hay otro elemento a resaltar y es el inicio de esas constelaciones de amigos, de estudiantes, de intelectuales que van a leer, a viajar, a participar en el Servicio Universitario del Trabajo, una iniciativa del jesuita José María de Llanos rápidamente absorbida por el SEU y profusamente extendida desde

---

<sup>2111</sup> Santos Juliá lo expone muy bien en su estudio de los años comunistas de Javier Pradera: “El Partido Comunista, que se confiesa fiel a los principios del marxismo-leninismo, no oculta que su objetivo final consiste en el derrocamiento del régimen capitalista y la edificación del comunismo, pero sus presuntos aliados pueden respiera tranquilos porque cuando sobre el pueblo y sobre la patria pesa la dictadura terrorista fascista de la oligarquía financiera-terrateniente, la tarea no puede ser otra que la lucha por la democracia, por la independencia nacional y por la paz”. Todo esto en “Programa del Partido comunista (...)” AHPCE. Documentos, 1954. JULIÁ, S. *Camarada Javier Pradera*. Op. cit. pp. 35-36.

<sup>2112</sup> SADABA, J. Op. cit. p. 21.

<sup>2113</sup> Los contactos de comunistas con los elementos católicos de la JOC y la HOAC, legales, facilitaban la labor en la lucha laboral.

<sup>2114</sup> El contrato social, tal y como la modernidad política lo entiende, había sido sustituido en la dictadura por la aplicación dentro del territorio interno del país del derecho de conquista, al que se denominó “La Victoria”.

<sup>2115</sup> La razón republicana es rousseauiana. En el catecismo laico de Joaquín Seró Sabaté. “El niño Republicano” se puede leer: “La República es el gobierno del pueblo por el pueblo, el gobierno de todos para todos. Porque si el pueblo es, individualmente, soberano de sí mismo, en conjunto, por coincidencia de voluntades, por compenetración espiritual de los unos con los otros, crea la soberanía popular, fuerza poderosa e indestructible porque es el resultante de la unión de todos”. SERÓ SABATÉ, JOAQUÍN. *El niño Republicano*. Madrid, Edaf, 2000, p. 11.

<sup>2116</sup> *Ibidem* p. 41.

<sup>2117</sup> En esta concepción la Nación es la idea de comunidad lanzada desde el Estado moderno y apoyada por la razón crítica ilustrada tanto en su vertiente liberal conservadora como por la propia razón democrática. Sin embargo queda excluida la Nación como idea de comunidad lanzada contra el Estado ya establecido, y en este caso despótico, “comunidad que se “siente” amenazada en su identidad por el Estado”. PEREZ-AGOTE, A. *La reproducción del nacionalismo. El caso vasco*. Op. cit. p. 45.

<sup>2118</sup> DE FRANCISCO, A. Op. cit. p. 106.

1950<sup>2119</sup>. El afán de lectura y conocimientos de los miembros de EKIN Ander Gurrutxaga los describe así: “La primera labor que llevan adelante es la formación en la, para ellos desconocida historia vasca. (...) La nómina de lecturas de estos jóvenes es significativa: comienzan a leer a Unamuno por ser vasco”.

Se busca el contenido político y Unamuno cede el puesto a Maritain. San Pablo es la guía para iniciar la preparación del camino. Se lee a Duverger y Dom Sturzo<sup>2120</sup>. Lorenzo Espinosa narra así la fiebre cultural de Txabi Etxebarrieta: “Unidos por la misma sensibilidad ante la música clásica, la poesía francesa y española del 27 y el cine, menudeaban sus reuniones, en torno al pequeño tocadiscos de los Etxebarrieta, enerverizados por los románticos (Beethoven, Tchaikovski, Chopin, Liszt) o con Bach, uno de los favoritos de la peña. No se perdían ninguna buena película. Leían, discutían y comentaban a los simbolistas franceses, en especial Baudelaire o Valéry, con una familiaridad asombrosa. Los cuatro<sup>2121</sup> tenían los mismos dioses culturales, algunos de los cuales cabe reconocérselos a las clases de lengua y literatura francesas del padre escolapio Mokoroa. Cuando Txabi una vez en la universidad, empezó a leer a los autores de la nueva izquierda europea, en los que encontró la respuesta a muchas de sus inquietudes, los textos de Ranz Fanon<sup>2122</sup>, André Gorz y otros pasaban también por las manos de sus amigos, formando parte del proceso de su evolución personal”<sup>2123</sup>.

A nivel más público a mediados de los años cincuenta surgieron iniciativas culturales en Bizkaia en torno a las reuniones del Caré Mauri a las que acudían poetas como Blas de Otero, Gabriel Aresti, pintores como Ciriaco Párraga, Agustín Ibarrola o Morquecho, y escultores como Lucarin; Café La Concordia, la Asociación Artística Vizcaína y el grupo del Instituto de Cultura Hispánica. Lo más reseñable de todo ello es lo que apuntan Ibáñez Ortega y Pérez Pérez: “Se trató de una confluencia de diversos grupos y sensibilidades culturales y políticas, donde participaron algunos militantes del PCE, pero donde también se fueron integrando otra serie de personalidades que procedían del

---

<sup>2119</sup> JULIA, S. *Camarada Javier Pradera*. Op. cit. p. 21.

<sup>2120</sup> GUARRUTXAGA ABAD. A. Op. cit. p. 106. Don Sturzo, político y sociólogo italiano (1871-1959). Fue ordenado sacerdote en 1894, y en 1896 entró a formar parte del primer movimiento de organización de la democracia cristiana; posteriormente fue alcalde de su ciudad natal, Caltagirone (1905), secretario general del consejo directivo de Acción Católica (1915-1917), y fundó en 1919 el Partido popular italiano. Enemigo del fascismo, abandonó Italia (1924), y se refugió en Londres, y, posteriormente, en Nueva York (1940), donde reorganizó el Partido demócratacristiano. En 1946 volvió a Italia, y, aunque dejó de participar en la política activa, siguió siendo el principal promotor de la democracia cristiana; en 1953 fue nombrado senador a título vitalicio. Ha escrito: “Italia y el fascismo” (1926), Tratado de sociología (1935), Problemas espirituales de nuestro tiempo (1945). La verdadera vida, sociología de lo sobrenatural (1947).

<sup>2121</sup> Los cuatro amigos eran German Etxebarria, Iñaki Rodrigo, Salvador Timpanaro y Txabi Etxebarrieta.

<sup>2122</sup> Franz Fanon, político y psiquiatra argelino de origen martiniqués (en Martinica 1925-Bethesda, E.U.A., 1961). En 1956 ingresó en el F.L.N. argelino y se ocupó de la dirección del periódico clandestino “El Movejahid”. Asimismo actuó como embajador volante del gobierno provisional revolucionario de Argelia y dirigió una campaña de sensibilización anticolonialista, identificando la lucha contra el colonialismo imperialista con la liberación del Tercer Mundo y la recuperación de sus identidades culturales, cuestiones que teorizó y divulgó en diversos trabajos, entre ellos: ¡Escucha blanco! (1952); El año V de la revolución argelina. Sociología de una revolución (1959); Los condenados de la tierra (1961) y Por la revolución africana. Escritos políticos (1964).

<sup>2123</sup> LORENZO ESPINOSA, J. M. Op. cit. p. 28.

mundo católico, desencantados del régimen, liberales, escritores, críticos de arte, escultores, pintores, etc.”<sup>2124</sup>.

La densidad relacional en torno a lo político vía cultural se acelera en el plenofranquismo, sobre todo, porque oscila alrededor de grupos y agregados semiorganizados, organizados o muy organizados, sin llegar a niveles de militancia política siempre<sup>2125</sup>.

Alfonso Pérez-Agote manifiesta al respecto: “(...) la Iglesia del País Vasco, muy vinculada al mundo nacionalista supuso un refugio para la lengua y la cultura vascas. La Iglesia, en todos los campos, supuso una posibilidad como organización con unas relaciones directas con las capas populares y unos locales diseminados a lo largo y ancho de la geografía peninsular, en una sociedad en el que el derecho de reunión estaba absolutamente negado”<sup>2126</sup>. Es la capacidad de reunión y asociación tanto informal como formal, un elemento clave para la generación de imaginario colectivo. Al mismo tiempo, la participación de la JOC (Juventudes Obreras Católicas) y la HOAC (Hermandad Obrera de Acción Católica) o grupos de tiempo libre con apoyo de la parroquia<sup>2127</sup> contribuyó a la gestación de un imaginario político en la medida que supuso un primer paso para la concienciación sobre las injusticias del sistema, pero se trata de un imaginario social y obrerista, y también inclinado a fomentar la cultura vasca atacada por la dictadura. De base, sobre todo, juvenil, este imaginario no es anticlerical ni laico y ello constituía una novedad dentro del imaginario antifascista que había imaginado siempre la sociedad secularizada y libre de poder religioso, al que se consideraba enemigo de la razón crítica fundadora de la Ilustración, y de la que deriva también la razón social.

---

<sup>2124</sup> IBAÑEZ ORTEGA; PEREZ PEREZ, J. A. Op. cit. p. 215.

<sup>2125</sup> El nacimiento de Euskadi ta Askatasuna (ETA) EN 1959 Al romper Ekin su vinculación con el nacionalismo oficial no es solamente la consecuencia interna de mayor necesidad de acción sino que responde también a una nueva situación sociopolítica y económica del País Vasco, que cae ya dentro de la órbita sesentista.

Por otra parte las continuas reorganizaciones del PCE mediante la localización de antiguos militantes, captación de nuevos miembros, etc. responde a este nivel de militancia política en la clandestinidad.

En el prólogo de José Ramón Recalde al libro de García Alcalá sobre el Frente de Liberación Popular se define al FLP como una fraternidad, un proyecto político que empieza por un grupo de amigos cuya amistad se convierte en emblema y estilo propios, pese a sucesivas rupturas y abandonos. GONZALEZ CASANOVA, J. A. “Historia y amistad”. El País, 20 de abril de 2002. José Ramón Recalde fue fundador y dirigente del frente vasco. (ESBA)

<sup>2126</sup> ROMERA NIELFA, J. K. “El monte como espacio de construcción de memoria e identidad en el País Vasco”. Jornadas del Seminario de Fuentes Orales M<sup>a</sup> Carmen García Nieto, Madrid, 2012. Cita de PÉREZ-AGOTE, A. Op. cit. p. 99.

<sup>2127</sup> Miren Barandiaran insiste en ello: “Los grupos del entorno parroquial fueron muy activos. La JOC publicó incluso un periódico a nivel local (la autora se refiere a Zornotza) -titulado: “El aprendiz” primero y luego “El socialista”-, de claro contenido obrerista, el cual se distribuía entre los zornotzarras, y especialmente entre los trabajadores, de forma clandestina, debido a su contenido reivindicativo; también se distribuyeron panfletos y octavillas con reivindicaciones obreras”. BARANDIARAN, M. Op. cit. p. 234.

Alfonso Perez-Agote recoge el siguiente testimonio oral: “Fue algo que comenzó, más que nada para fomentar el ambiente vasco, ya que en aquellos tiempos no era nada fácil. Esto lo hacíamos a base de excursiones, canciones en euskera, había un grupo de baile... íbamos a casi todos los montes de Vizcaya, Al Bizkargi, al Gorbea, etc. (...). Se cantaban canciones como “Ator”, “Mendizaleari”,...y alguna que otra más subversiva. Ten en cuenta que te estoy hablando de los años 54, 55, 56, (...) teníamos ya ciento y pico socios, aunque a las excursiones normalmente iban 60-70. Había algunas en que llenábamos tres autobuses de 85 plazas o sea, que eran masivas”. PEREZ-AGOTE, A. Op. cit. p. 99.

El franquismo se esforzaba en aglutinar a la juventud en el Frente de Juventudes y en oposición a ello grupos de jóvenes se refugiaron bajo la protección de la Iglesia y con un sentimiento de amor por la cultura vasca<sup>2128</sup>. Los grupos de danza, orfeones, cine parroquial, Acción Católica y las patrullas, que luego se llamarían boy Scouts fueron los depositarios de la memoria heredada nacionalista. Es una memoria cultural, de la que se intuye muchas cosas pero se desconocen otras tantas. Por eso la acción de búsqueda va a marcar la enorme energía demostrada para la acción, la relación y la comunicación de esta generación.

A su vez se va a romper el aislamiento moral e intelectual de la época de posguerra. La revolución cubana, el movimiento de liberación argelino, el redescubrimiento de la literatura marxista, el anticolonialismo movilizarán las imágenes de lucha, contienda y combate, hacia las formas que adquirirán en el sesentismo, una civilización política de acción y de cambio, que refunda la modernidad política concediendo gran importancia a la sociedad civil, que no es ya la sociedad de masas definida por la Segunda industrialización.

La tentación de tildar a este nuevo imaginario social de antifranquista<sup>2129</sup> como modo más generalizado de pensamiento político es reduccionista. No se trata de una visión meramente antidictatorial sino de la expresión nueva del imaginario antifascista, que no es una mera evolución o adaptación interna del pensamiento antifascista histórico. Javier Pradera reivindica la concepción filosófica del mundo que responde a la realidad de éste, a su esencia, es decir, el autor diferencia rechazar al poder social y político sin más, a organizarse para destruirlo. No parece estar claro que militar sea la única forma de responder a una concepción filosófica profunda. Sí, sin embargo, hay que considerar el modelo político que se contempla. Pradera afirma que “nuestro modelo político no era la democracia representativa, la democracia liberal, sino la democracia revolucionaria. Y nuestras lecturas no fueron Locke y Montesquieu, Jefferson y Madison, Constant y Tocqueville, Mill y Aron, sino Rousseau, Marx, Engels, Plejánov, Lenin, Rosa Luxemburgo, Luckacs, Mao, Sartre, Fanon”<sup>2130</sup>.

La opción por el socialismo y por la revolución, era clara en los militantes que procedían del lado de los vencidos, pero Santos Juliá valora insuficiente el antifranquismo. “Hay algo más, o de otra índole, que guarda relación, con una experiencia política vivida en un marco de compañerismo, de amistad y hasta de fraternidad<sup>2131</sup> a una edad en la que muchos universitarios nacidos poco antes o

---

<sup>2128</sup> T.S. “El baile hay que sentirlo”. Bilbao, abril de 2012, p. 15.

<sup>2129</sup> Santiago Carrillo responde que “Para los jóvenes en aquel momento el único medio de ser antifranquista era ser comunista”. CARRILLO, S. “Demain l’Espagne. Entretiens avec Régis Debray et Max Gallo, Paris, Sevil, 1974, p. 112 en JULIÁ, S. Camar. Op. cit. p. 41.

<sup>2130</sup> *Ibidem* p.41.

<sup>2131</sup> Una vez más se muestra como significativo el concepto de patria, que es un proyecto político que empieza por un grupo de amigos y no pocas, deriva en un plantel de intelectuales artistas y escritores, que se convierten en referencias en pensamiento político aun cuando están fuera de todo círculo político.

durante la guerra civil se sienten en ruptura con un pasado del que se ha derivado “lo actualmente vigente”. Por otra parte el imaginario popular vasco que intenta y lo consigue aglutinar, incluso a parte del mundo laboral, muy vinculado a la razón industrial que no deja de ser una razón social simplificada, extiende una definición grupal en defensa de una identidad cultural que se activa como sujeto político opositor al régimen. La represión traumática de la lengua, los nombres vascos, las celebraciones religiosas autóctonas y la cultura vasca en general constituyó un caldo de cultivo, o lo que Alfonso Pérez-Agote llama estructura de plausibilidad social, de la que el nacionalismo político no será un rasgo definitorio objetivo, de evidencia compartida.

En la fábrica, la universidad, la parroquia<sup>2132</sup> y la comunidad formada por las clases populares antifascistas el nuevo imaginario es enraizado en una historia perdida o semiperdida marcada por la razón social y la razón nacional vasca, junto a nuevas formas que la nueva generación adopta a partir de procesos de socialización primarios y secundarios intensos en el marco de una sociedad tiranizada por el poder político institucional<sup>2133</sup>.

Lo que parece claro es que ninguna cultura social ni política permanece sino que responden variando una parte de su estructura dejando otra sin cambio. La generación de la inmediata posguerra y su contigua, la del plenofranquismo, aun en el mismo lugar, Bizkaia y Gipuzkoa, afrontan situaciones diferentes y, por lo tanto, hay una estructuración cultural distinta, y una identidad social diferenciada. Esta surge de la dialéctica entre individuo y sociedad.

Durante este capítulo nos hemos preguntado constantemente sobre cómo construyen los sujetos la imagen de la realidad, entre creencias e ideología. No hay que olvidar, como dice el filósofo y profesor Javier Sádaba, que los sistemas de creencias son omnicomprensivos y permeables. Brotan de corrientes subterráneas, en el caso de la generación del plenofranquismo es parte de la interpretación de la razón industrial en el mundo obrero, degradación del imaginario mecanicista newtoniano, haciendo uso de la analogía entre las leyes físicas y las leyes morales, donde la sociedad se presenta como una enorme máquina, que por otra parte preside la realización del orden social, con una ley armoniosa y desconocida que hace de la suma de los individuos un resultado absolutamente diferente del meramente aditivo<sup>2134</sup>. En estas cuencas ocultas hay cristianismo, marxismo, nacionalismo y un radicalismo crónico<sup>2135</sup> de la sociedad campesina y también urbana.

---

<sup>2132</sup> Las primeras ikastolas de Bilbao, por ejemplo, empezaron a funcionar en locales parroquiales, Xabier Gereño relata: “Bilboko lehenengo ikastola San Nikolas parrokiako katekesisa praktikatzeko erabiltzen zituzten gelatan hasi zen lanean 1957ko urriaren 9an (...) Bilboko bigarren ikastola Iralabarriko Franzizkotarren komentuan sortu zen 1959ko urtarrilaren 8an (...). Bi ikastola horiek, garai hartako legeetaz kanpo zeudenez, ez zuten izan bizitze luzerik, eta agintariek itxi egin zituzten. Umeen heziketa euskaraz jarraitu ahal izateko, bide berri bat asmatu zen, hau da, ikasketak, etxerik etxe ematea”. Bilbao, 2001? p. 40.

<sup>2133</sup> Aún así, endogrupo y exogrupo comparten un espacio geográfico próximo y un tiempo común.

<sup>2134</sup> MONTALVO, M. Introducción a SMITH, A. Op. cit. p. 32.

<sup>2135</sup> Este radicalismo conserva o alimenta una imaginación independiente, o al menos autónoma de los dogmas instituidos. Es una imaginación fruto de la asimilación y remodelación de aportaciones ajenas que se vuelven a traducir en imágenes que se adoptaban a la experiencia personal, a las aspiraciones y fantasías propias. Carlo Ginzburg analiza magistralmente este mundo de

No debemos de desestimar el contexto donde se desarrolla toda esta política embrionaria que se desatará en los sesenta. Es el fascismo religioso, el nacionalcatolicismo, un fenómeno histórico, de raíz fascista no laico, y que difería del tradicionalismo ultracatólico<sup>2136</sup> en que se sujetaba en un entramado social vertical, fundado sobre principios totalitarios posliberales. Respecto a esto y su larga duración, fue un sistema único en la Europa Occidental de mediados del siglo XX y que supuso la negación de todos los principios sostenidos por la modernidad política.

Y, sin embargo, en este contexto fue posible la tesis de que el socialismo es una religión y por lo tanto una forma de pasar de la religión al socialismo<sup>2137</sup>. El escenario de desacralización del siglo XVIII, estudiado magistralmente por Chartier<sup>2138</sup>, tendría en el plenofranquismo una segunda oportunidad en manos del antifascismo.

---

transformaciones en las imágenes del campesino Menocchio. GINZBURG, G. El queso y...Op. cit. p. 195. Nosotros también hemos observado como los informantes utilizan figuras y metáforas para plasmar ideas propias de la bondad, del cielo, del infierno, de la igualdad o de la labor de los curas, por ejemplo.

<sup>2136</sup> El carlismo es una corriente ultraconservadora, monárquica y preliberal.

<sup>2137</sup> SÁDABA, J. Op. cit. p. 86.

<sup>2138</sup> CHARTIER, Roger. Op. cit. pp 170-171.





## CAPITULO SEXTO

# LA GENERACIÓN DEL TARDOFRANQUISMO: NACIDOS ENTRE 1960 Y 1975

El sesentismo es una explosión política de ámbito internacional que refunda la modernidad política a partir de nuevas realidades sociales, culturales y económicas. A modo de explosión cámbrica eleva los niveles de acción en el espacio público con una energía fecunda y creativa, no exenta de violencia.

A pesar de estas convulsiones España seguía siendo, y lo será hasta el final, un estado sin ciudadanos y sin derechos. En palabras de Josep Fontana “el régimen no sólo no se reformó ni moderó, sino que siguió encarcelando por delitos, como el de organizar actividades sindicales y siguió ejecutando hasta el 27 de septiembre de 1975. Y ni siquiera puede decirse que la represión concluyera con la muerte del dictador”<sup>2139</sup>. Y la razón que da es que “la violencia franquista no fue una consecuencia de la Guerra Civil, sino que formaba parte consubstancial de su programa y derivaba de su propia naturaleza”<sup>2140</sup>. Es obvio que el sesentismo en España, definido por un mundo sociológico nuevo, con un desarrollo de una sociabilidad también de nuevo cuño, no surge de una revolución como la de septiembre de 1868<sup>2141</sup> o la proclamación de la II República el 14 de abril de 1931, y la concepción orgánica y corporativa del poder siguió definiendo a éste como fascista. Tampoco parece razón suficiente el cambio económico que se operó en el país bajo la política desarrollista, concebida por los tecnócratas del Opus Dei, a partir de 1959, pero parece iniciarse el tránsito del trabajo como forma de vida al trabajo como, y solamente, forma de ganarse la vida.

Por otra parte el rápido proceso de industrialización y urbanización acompañó la secularización de la sociedad española, si bien no sirvió para democratizar el régimen. El profesor Julián Casanova constata que los cambios socioeconómicos y culturales desde los inicios de los años sesenta

---

<sup>2139</sup> FONTANA, Josep. Op. cit. p. 5. El autor menciona las matanzas de Atocha de enero de 1977, “que son buena prueba de que el franquismo sobrevivió a su fundador”.

<sup>2140</sup> *Ibidem* p. 6.

<sup>2141</sup> Es interesante traer aquí uno de los testimonios contemporáneos a La Gloriosa más valiosos que tenemos acerca de aquellos años, la del diplomático norteamericano John Hay entonces destinado en la legación de su país en Madrid. Se trata del libro “Castilian Days” (Días castellanos), empezado entre la primavera y el otoño de 1870 y editado en Boston al año siguiente. Hoy tiene la certidumbre de estar presenciando la transformación en nación moderna y europea por fin, de la vieja España atrasada. Considera Hay la Constitución de 1869 “más libre que la de cualquier monarquía de Europa”, que consagra dos principios fundamentales: libertad de expresión y libertad religiosa. “La Revolución ha liberado el pensamiento de la gente hasta un punto que no habría parecido posible hace algunos años”. Estima que, si las libertades actuales se pueden mantener un poco más tiempo, “llegará la sacudida de la sana controversia y España volverá a renacer”. Es cierto que la nefasta influencia de la Iglesia se percibe todavía por doquier, que las viejas supersticiones se ciernen sobre el país como “una niebla de malaria”, que el poder de la tradición sigue “acogotando el intelecto español con manos de hierro”, que el pueblo todavía desconoce el concepto de civismo. Pero ¿cómo podría ser de otra manera tras tantos años de despotismo, de guerras y de incultura? GIBSON, Ian. *Ligero de equipaje. La vida de Antonio Machado*, Madrid, Punto de lectura, 2007 p. 38.

“desafiaron al aparato político de la dictadura franquista” pero, pese a esos cambios, la dictadura franquista mantuvo su identidad nacionalcatólica hasta el último suspiro<sup>2142</sup>. Tampoco la secularización social supuso un cambio en la jerarquía clerical, pues la mayoría de ellos “acompañaban con sus ceremonias a las autoridades públicas, rendían pleitesía a Franco y no quisieron saber nada de perdón y reconciliación”. Julián Casanova matiza que la Iglesia católica se encontraba en un proceso de transformación en los últimos años del franquismo. “Ya no era la Iglesia de la cruzada, la que había intentado recatolizar España a golpe de represión, moral reaccionaria y valores religiosos tradicionales. Pero el legado que le quedaba de esa larga época dorada de privilegios era tan impresionante que muchos de sus representantes caminaron asidos de la mano con el Caudillo hasta el final”<sup>2143</sup>.

Esta transformación coincidió en el tiempo con tendencias generales de cambio que llegaban desde el Concilio Vaticano II. “La opinión y práctica católica –siguiendo a Casanova- comenzó a ser más plural, con sacerdotes jóvenes que abandonaban la ideología tradicional, trabajadores de la JOC (Juventud Obrera Católica) y de la HOAC (Hermandad Obrera Católica) que militaban en contra del franquismo, y sectores cristianos que elucubraban con los marxistas sobre la futura sociedad que seguiría al derrumbe del capitalismo<sup>2144</sup>. Curas y católicos que hablaban de democracia y socialismo y criticaban a la dictadura y a sus manifestaciones más represivas. Todo eso era nuevo, muy nuevo, en España<sup>2145</sup> y parece lógico que provocara una reacción de amplios sectores franquistas, acostumbrados a una Iglesia servil y entusiasta con la dictadura. Porque la Iglesia cambió mucho, si se compara con el otro pilar básico de la dictadura, el Ejército, que se identificó con Franco y con el régimen sin apenas fisuras y los sostuvo hasta el último momento”<sup>2146</sup>.

Sin embargo aunque es cierto que la nueva Iglesia empieza a ser crítica, y a veces, como en el caso de los curas obreros, muy crítica, el proceso de secularización social “permite superar la tentación esencialista del cristianismo, de modo que el obstáculo para el progreso que podía significar este inmovilismo se transforma en un trampolín para el progreso y el cambio”<sup>2147</sup>. Es el primer paso

---

<sup>2142</sup> CASANOVA, J. “La Iglesia que resistió al franquismo”. El País, 15-5-2009, p. 29.

<sup>2143</sup> CASANOVA, J. *Ibidem*.

<sup>2144</sup> Se trata de un utopismo, muy marcado en el sesentismo y mucho más aún en el setentismo. Para K. Popper el utopismo razona así: una acción es racional si hace el mejor uso de los medios disponibles para lograr un determinado fin. (...) lo primordial es aclarar ese fin, los objetivos políticos últimos, que según Popper no podemos determinar “a priori” los objetivos últimos porque puede, y de hecho lo hago ideales diferentes a los nuestros. Es entonces cuando hay que intentar convencer o convertir a los demás a nuestras ideas como si fueran científicamente intuídas. La violencia, la propaganda y la supresión de la crítica se tornan necesarias. ARAYA, Domingo. “La utopía de Tomás Moro”. El País.

<sup>2145</sup> Y coincide con el proceso de renovación teológica, litúrgica y pastoral promovido por el Concilio Vaticano II (1962-1965) y que se convirtió en muchos puntos del mundo en una de las fuentes ideológico-intelectuales de mayor influencia en la formación de organizaciones contestatarias y articuló con el discurso liberacionista revolucionario no-confesional que recorría con fuerza todo el llamado Tercer Mundo y, fundamentalmente Latinoamérica, a partir del triunfo de la Revolución Cubana en enero de 1959.

<sup>2146</sup> *Ibidem*.

<sup>2147</sup> Basado en el comentario que hace Carlos Martínez Shaw sobre el libro de Jacques Le Goff “¿Nació Europa en el Edad Media?” El País, Babelia.

hacia la libertad de pensamiento, y tiene poco que ver con la ley de libertad religiosa de 1967 que según Ramón Tamames “tuvo una consecuencia colateral importante, cual fue la de liberar a lo mejor de la Iglesia católica de la mala conciencia de su actitud restrictiva frente a los otros credos religiosos, y el dejarla libre, en consecuencia, para centrarse en los verdaderos problemas del pueblo cristiano: dignidad, libertad derechos sociales, efectiva vigencia del Evangelio para los católicos”<sup>2148</sup>.

Conforme a esto, muchos de los datos adquiridos por “observación participante” ilustran esta idea del Evangelio como guía social, incluso, independiente de la fe: “el Evangelio dice es más fácil que un rico...”, “Jesús estaba con los pobres” (...).

La secularización de la sociedad venía a potenciar la idea del Estado de la Republica, de la democracia como propuesta ilustrada y moderna que utiliza un modelo de representación lógico-abstracto, en nombre del progreso, la creatividad y el conocimiento científico-racional, al que hemos denominado razón social. No trata de adaptarse a modelos pragmáticos, sino tiende a edificar una sociedad fundamentada en valores democráticos. No acepta lo que hay, sino que guiada por una utopía (elemento configurador de toda propuesta en la Modernidad) opta por construir lo que todavía no hay. Será el pensamiento racionalizador y el planteamiento teleológico o de finalidad el que guiará la práctica política antifascista. Chartier reflexiona al respecto “Cuando la religión abandonó las almas, no las dejó, como ocurre a menudo, vacías y debilitadas; momentáneamente estuvieron llenas de sentimientos e ideas que por un tiempo ocuparon su lugar, y, ante todo, no les permitieron abatirse”. El autor plantea una pregunta, al menos inquietante, cuya respuesta tendría un gran valor explicativo: ¿Acaso no se ha llamado durante mucho tiempo Cristianismo a una mezcla de prácticas y doctrinas que a veces solo tenían una relación remota con el mensaje evangélico?<sup>2149</sup> Sea cual sea la respuesta, los procesos de socialización de la infancia y juventud de la generación tardofranquista fueron muy mediatizados por la religión, los sacramentos y el catecismo, que se hacían más abiertos y conciliares según iban creciendo. Llegaron a la juventud, y en torno a las parroquias se produjo un fenómeno ecléctico donde el pensamiento antifascista laicista, supera el visceral anticlericalismo clásico y asimila la razón nacional vasca<sup>2150</sup> como complemento de la razón social socialista-católica, socialista marxista. Las síntesis en este plano son tan diversas como testimoniantes hay.

---

<sup>2148</sup> TAMAMES, R. Op. cit. p. 288

<sup>2149</sup> CHARTIER. Op. cit.

<sup>2150</sup> Gurrutxaga lo expone así: “Si la joven generación es socializada en un universo profundamente religioso, también es cierto que la radicalización generacional –el querer hacer- es la relación contra el mundo institucional de la Iglesia que coincide con el mundo de las familias (nacionalistas). Pero durante el franquismo se da la progresiva secularización del contenido de la tradición nacional. El lugar de la centralidad religiosa del nacionalismo lo ocupa la política. Progresivamente se juzga a la Iglesia desde la política, es incluso en el interior de la Iglesia el discurso político adquiere dimensiones radicales en la década de los 60 y 70”. GURRUTXAGA, A. Op. cit. p. 119.

Respecto a la razón nacional vasca que en la República había tenido formulaciones modernas, a pesar del confesionalismo declarado, hay que decir que en este periodo se va a manifestar a través de la cultura, como complementaria, y, a veces, sustitutoria de la acción política. Ander Gurrutxaga cita a la lengua vasca, a la creación de ikastolas, literatura (Gabriel Aresti, Txillardegui), música<sup>2151</sup> (el 1 de noviembre de 1965 se inaugura la primera Feria del Libro y Disco Vascos) y la creación del Euskara Batua como ejemplos principales de esta dinámica, producto de la iniciativa privada ya que en aquellos momentos la relación con la estructura oficial es de claro y abierto conflicto. Para Gurrutxaga “tanto el discurso político como el cultural manifiestan el mismo objetivo: la recreación del nosotros y de la idea de comunidad desde la que puede reproducirse la tradición”<sup>2152</sup>.

Lo que no deja lugar a dudas es la importancia del papel de la Iglesia vasca en el sesentismo y setentismo de Bizkaia y Gipuzkoa. En primer lugar hay que destacar que la lengua y cultura vascas se mantienen al amparo de la Iglesia. En segundo lugar, la Iglesia tiene prestigio entre los nacionalistas, no solamente porque una parte significativa de aquella se alió con el bando republicano, sino por las acciones de denuncia que protagonizó durante el fascismo<sup>2153</sup>. En tercer lugar la Iglesia presta su estructura material para los incipientes núcleos asociativos que surgen a partir de los sesenta, si ya en las etapas anteriores había avanzado en este camino, y por último, la participación en la lucha política<sup>2154</sup>.

La extensión de este imaginario cultural vasco muy unido a una política extensa a partir del asociacionismo parroquial, pero también ciudadano, va a abrir los cauces a nuevas formas de participación social, siempre construyendo contra o en forma paralela al régimen. El asociacionismo vecinal, coge impulso a partir de la ley de asociaciones de 1964, va a tener como sujeto a los “asociacionistas”<sup>2155</sup> que se convertirán en el verdadero motor no sólo de las asociaciones (a veces

---

<sup>2151</sup> La vinculación entre música, danza, juventud parroquial y cultura vasca es estrecha. El Gaztedi, grupo de danzas emblemático del barrio bilbaino de Santutxu se ve así en aquellos años: “La misma Parroquia del Carmelo y la Juventud como organización específica, fueron beneficiarios de la desbordante actividad de “Gaztedi”, aun cuando se reprobara en tantas ocasiones la excesiva independencia del Grupo de Danzas o de parte de sus miembros con respecto de la Juventud. El funcionamiento un tanto autónomo del Grupo era, muy posiblemente, necesario e impuesto por lo específico de nuestra actividad. Pero se seguía siendo una rama más de la Juventud, y no fue poca nuestra participación humana e incluso económica en las actividades del Centro. En fin, el barrio tampoco fue opaco a la luz que desde “Gaztedi” se proyectaba. Del Grupo surgió el embrión que hizo nacer en 1964 la primera Euskal Eskola del barrio, y unos años antes la organización del primer “Día Vasco de Santutxu” que durante tantos años tendría continuidad, llenando el gran hueco a que se sometía a la fiesta popular en aquel tiempo. Y aún hoy, las paredes de Santutxu guardarán esos de aquellos primeros cantos de “Olentzero” que la única voz de “Gaztedi” hacía llegar hasta ellas”.

<sup>2152</sup> GURRUTXAGA ABAD, A. Op. cit. p. 118. Sin embargo esta reproducción de la tradición no fue pareja con las formas heredadas de organización lo que supuso una recreación importante.

<sup>2153</sup> Durante la Guerra Civil y en la Europa del exilio publicó la revista Anayak. En 1950 edita la revista Egiz, en 1960, 339 sacerdotes vascos escriben un comunicado denunciando las consecuencias que el franquismo está teniendo para los habitantes del País Vasco, en 1968 aparece el grupo Gogor, formado por sacerdotes vascos, el encierro en el seminario de Derio, la creación de la cárcel para sacerdotes en Zamora. *Ibidem*, p. 120.

<sup>2154</sup> “La expresión más impactante es la creación en 1968 de la cárcel de Zamora (sólo para sacerdotes). De hecho ese mismo año ocho sacerdotes están en la cárcel y otros sesenta y seis esperan juicio ante el Tribunal de Orden Público por sus declaraciones públicas.

<sup>2155</sup> Aunque “asociacionista” no esté en el diccionario, creo necesario el empleo del término para designar un concepto que no coincide ni con asociado ni con socio. El asociacionista es un militante, no de un partido político, aunque en ciertos casos puede

más de una) de las que son miembros, sino que van a trasladar su acción a las asambleas de barrio e, incluso de fábrica. En torno a este colectivo se va a desplegar un nuevo imaginario de vida pública, de vida social ciudadana, no exenta de ideología política y que va a generar un movimiento amplio a favor de la democracia y en contra de la dictadura y las cacicadas municipales.

En el fondo es puesta en acción del pensamiento antifascista: la lucha contra el Estado corporativo, contra la colectivización forzosa, contra la imposición de estructuras gremiales, colegiales y nacionalsindicalistas. En profundidad significa encararse con organización a las que jamás ha dado su permiso para que lo representen pero que detentan tal representación por decreto del Estado, y recuerda que la voluntad de los ciudadanos libres no debe plegarse a intereses orgánicos amparados por el poder<sup>2156</sup>.

El poder no aprovechó esta nueva ética pública y aunque lo hubiera hecho, ello no traía en sí mismo una sociedad pluralista porque el poder corporativo seguía en el mismo escenario político, judicial y militar. De hecho, todavía en 1963, en la ejecución del dirigente comunista Julián Grimau, se aplicó la jurisdicción militar propia de la Guerra Civil y al ser sustituida aquella por el Tribunal de Orden Público no se eliminó totalmente la formalización de los consejos de guerra, “tal y como seguirán sucediendo todavía en los años setenta”<sup>2157</sup>.

Al asociacionismo de esta época fortaleció el arraigo de la sociedad civil, y en cierta medida potenció la cultura política desde la civilidad. En la década de los setenta se producirá la explosión directamente política, tanto desde los partidos clandestinos<sup>2158</sup> como desde la progresiva ocupación del espacio público para la manifestación y la protesta, en un verdadero movimiento de masas que coge fuerza a partir del Proceso de Burgos, de 1970 y va en crescendo hasta las huelgas políticas de 1975 con motivo del juicio y la condena a pena de muerte de Txiki y Otaegi, y tres miembros del FRAP.

Por otra parte, el imaginario político nuevo de esta generación es más internacional<sup>2159</sup>, no está tan aislado como en los periodos anteriores. Federico Krutwig habla de una concepción mental nueva de nuevo nacionalismo: “Esta generación vasquista tuvo que formarse sus propios ideales. Del exterior nunca le llegó ninguna savia nacionalista. La fuerza que este sentimiento tenía en el Pueblo Vasco a través de los siglos brotó de nuevo. Y los nuevos hombres buscaron su nutrición patriótica

---

tener cierta militancia en la clandestinidad política de finales del franquismo. Milita en su sociedad o asociación, pero su espacio de acción es más amplio: la vida pública.

<sup>2156</sup> UGARTE, Pedro. “Antifascistas”. El País. El País Vasco, 26 de diciembre de 2009, p. 8.

<sup>2157</sup> CABRERO, C.; DIAZ, I.; ALEN, J. G.; VEGA, R. Op. cit. p. 8.

<sup>2158</sup> Partidos marxistas como ORT, PCI, Bandera Roja, ETA VI... La creación del Sindicato LAB y en general un movimiento obrero combativo en lo laboral y lo político. Komunistak tomará el nombre de Movimiento Comunista de España a finales de 1971 e intensificará sus relaciones con el PC (m-1).

<sup>2159</sup> Este imaginario político internacionalista también formó parte de la generación de la I República en su visión autonomista (Pi i Margall, Rafael María de Labra, etc.), independentista (Sabino Arana...) sobre Cuba y Puerto Rico. Al mismo tiempo extendieron el pensamiento abolicionista de la esclavitud en la América de influencia latina, entonces denominada “trabajo servil”. Aquella generación actuaba como defensa de la libertad individual por encima de libertades colectivas y nacionales.

en el ejemplo de otros pueblos, de Israel, de Chipre, de Túnez, de Argelia, de Indochina, de los pueblos que se sacudían el yugo del colonialismo”<sup>2160</sup>. La idea nacional vasca de Krutwig, poco conocido por la gran mayoría de las capas populares antifascistas, trae luz sobre uno de los pilares del nuevo imaginario: “No había duda de que en toda Europa la base de la nacionalidad está constituida por la personalidad que adquiere un pueblo y el deseo que tiene de conservar su idiosincrasia. Esta personalidad descansa casi siempre, cuando menos preferentemente en un idioma propio (...). Del idioma se deriva la mentalidad y de ésta la forma de actuar”<sup>2161</sup>. Krutwig, además, añade la exigencia de la guerra de liberación y de la guerra revolucionaria, es decir, la lucha nacionalista y la lucha ideológica o social, clave para entender la década sesentista y su culminación setentista. Hasta que punto las clases populares participaron de esta idea no es fácil comprobarlo pero la recogida de testimonios ha ayudado en este sentido, como veremos posteriormente.

El pensamiento antifascista de la generación del tardofranquismo que llegó a la Transición siendo adolescente es generado en un tejido social de procedencia diversa.

Hay que considerar por una parte la población autóctona del lugar, la nacida en el lugar de habitación, junto a la población de la provincia que se ha movilizad del pueblo a la ciudad. Y, por último, la población inmigrante, procedente de otras provincias vascas u otras regiones españolas y la influencia de las redes de parentesco en la ubicación de éstas, más aún cuando su interacción está en la base de la creación de los nuevos vecindarios de los sesenta. La creación de un nuevo vecindario es siempre una oportunidad para el cambio y una fragmentación de la tradición, a pesar de la insistencia de las rutinas culturales adquiridas. La investigación de este nueva cultura urbana sesentista, específica y original, puede darnos luz sobre esta época de agitación social y la nueva configuración del imaginario antifascista.

Sobre la cuestión si el desarrollismo económico constituye en sí una democratización social no hay una respuesta fácil. La democracia para Bo Rothstein, director del Instituto para la calidad de los Gobiernos de Gotemburgo, no basta para tener bienestar social<sup>2162</sup>. Ahora bien tampoco el bienestar social es suficiente para democratizar un país<sup>2163</sup>. Precisamente la base del análisis de Hanna Arendt

---

<sup>2160</sup> Federico Krutwig publica en 1962 un libro, *Vasconia*, donde plantea el problema de Vasconia cual si se tratase de una colonia, es decir, de un pueblo sometido a las autoridades españolas de ocupación. BRUNI, Luigi. E.T.A. Historia política de una lucha armada. Txalaparta, Tafalla (Nafarroa), 1995, pp. 30-31.

<sup>2161</sup> KRUTWIE, F. *Estudio dialéctico de una nacionalidad: Vasconia*. Norbait, Buenos Aires, 1968 en BRUNI, L. Op. cit. p. 32.

<sup>2162</sup> “Que un país sea democrático no guarda relación con el bienestar social de su población. La esperanza de una vida, la mortalidad infantil, la alfabetización y hasta la felicidad no dependen de que un país sea más o menos democrático, sino de la calidad de su Gobierno” y ésta depende de los niveles de corrupción, de nepotismo, de abuso de poder, de igualdad entre hombres y mujeres, de respeto a las minorías, de verdadera igualdad de oportunidades desde la escuela...”. CARBAJOSA, Ana. “La democracia no basta para tener bienestar social”. *El País*, 20 de enero de 2014, p. 56.

<sup>2163</sup> Emilio Contreras parece opinar lo contrario al afirmar que el cambio económico produjo un cambio social muy profundo que, a medio plazo, forzó el cambio político (...) y aunque con sus libertades anuladas como el resto de la ciudadanía, la clase trabajadora experimentó una mejora de su nivel de vida y de protección social que la apartó del camino de la revolución”. CONTRERAS, E. Op. cit. pp. 212-213.

en “la crisis de la cultura” es la diferenciación entre trabajo y labor, y la consiguiente distinción entre valores de cambio y bienes de consumo.

Mientras que en aquellos la cultura no está amenazada, en el consumismo de una sociedad laborante, como empezó a serlo la sociedad española del desarrollismo, la cultura con el tiempo es absorbida por la necesidad de entretenimiento en virtud de una funcionalización que todo lo abarca<sup>2164</sup>. Theodor W. Adorno había iniciado esta vía argumental al ver que el terreno sobre el que la técnica adquiere poder sobre la sociedad es el poder de los económicamente más fuertes y, por ejemplo, “los proyectos urbanísticos, que deberían perpetuar en pequeñas viviendas higiénicas al individuo como ser independiente, lo someten tanto más radicalmente a su contrario. Conforme sus habitantes son obligados a afluir a los centros para el trabajo y la diversión, es decir, como productores y consumidores, las células-vivienda cristalizan en complejos bien organizados”, y concluye: “Toda cultura de masas bajo el monopolio es idéntica”<sup>2165</sup> y menciona que el pabellón alemán y el ruso de la Exposición universal de París de 1937 parecían de la misma esencia. Para Javier Alfaya esta fase es la del pragmatismo del franquismo maduro y “lo que se pasó a ofrecer a partir de ese momento fue una burda imitación de la sociedad del bienestar”<sup>2166</sup>.

Pudo ser que esta capacidad mayor de consumo aumentara la alienación hacia el mundo pero no parece que obstruyera la capacidad de juzgar o incluso distinguir del pensamiento antifascista. Por otra parte la creación de una clase media sólida en esta época no deja de ser una ilusión<sup>2167</sup>.

---

<sup>2164</sup> ARENDT, H. “La crisis de la cultura: su significado político y social” en *Entre el pasado y el futuro*, 1961.

<sup>2165</sup> ADORNO, T. “La industria cultural. Ilustración como engaño de masas” en HORKHEIMER, M; ADORNO T.W. Op. cit. pp. 165-166.

<sup>2166</sup> ALFAYA, J. Crónica de los años perdidos. La España del tardofranquismo, temas de Hoy, Madrid, 2003, p. 44. Emilio Contreras menciona la imposibilidad de una reforma fiscal moderna y redistributiva que proporcionara al Estado los medios suficientes para llevar a cabo la modernización del país, algo que la Ley General Tributaria de diciembre de 1963 no logró ser. El autor afirma con lucidez que “para poner en marcha una verdadera reforma fiscal es requisito imprescindible tener una legitimidad política de la que por principio carece toda dictadura, dado que los ciudadanos, que pagan impuestos en función de su renta exigen como contrapartida a su aportación un control político del uso que los gobiernos hacen de su dinero. Y el único sistema que garantiza ese control es el democrático con elecciones libres y Parlamentos que fiscalicen los presupuestos”. CONTRERAS, E. Op. cit. p. 207.

<sup>2167</sup> Las clases populares con un nivel de renta permanente y satisfactorio llegan a calificarse como clase trabajadora pero también como clase media, por comparación al proletariado de momentos anteriores

## PERIODIZACIÓN Y PERFIL GENERACIONAL DE LAS COHORTES NACIDAS ENTRE 1960 Y 1975

El plan de Estabilización económica de 1959 pretendía alcanzar dos objetivos: sentar las bases para un desarrollo económico equilibrado e iniciar una mayor integración con otras economías. Como afirma Ramón Tamames<sup>2168</sup> fue un poco más que un instrumento publicitario además de ser un planteamiento autocrático, dirigista e intervencionista de la economía. Poco tenía que ver con el Estado de bienestar que se intentaba implantar en las democracias europeas pero tuvo dos efectos que nos hacen considerar 1959 como inicio de la última etapa del fascismo español, y de la generación nueva que nace entonces. Nos referimos a la gran movilidad geográfica del medio rural al urbano por cuestiones laborales y al fenómeno denominado “baby boom”, y al consiguiente proceso de urbanización. En realidad el fenómeno de la industrialización siempre ha estado ligado al éxodo rural y como consecuencia al aumento de la tasa de natalidad y al incremento de las áreas urbanizadas tras un primer estadio de caos urbanístico y proliferación de la infravivienda.

Entre 1960 y 1969 nacieron en España 7.275.719 niños, la década con mayor número de nacimientos de todo el siglo XX, y su año central, 1964, el más fecundo del milenio. Son los hijos y las hijas de la generación de posguerra, y la mayoría de ellos van a estrenar una nueva forma de habitar la ciudad y las poblaciones grandes e incluso de tamaño medio. Se trata de los barrios de nuevo cuño de los años sesenta y setenta del siglo XX que generaron un espacio de sociabilidad nuevo y pujante que estudiaremos en el próximo apartado de este capítulo.

Así todo este conjunto de planes macroeconómicos, que comienza tras la formación del gobierno con los dos primeros ministros del Opus Dei, el 25 de febrero de 1957, y acaba, en la práctica en octubre de 1973 al desencadenarse la crisis energética internacional<sup>2169</sup>, a la que hay que añadir la crisis final del fascismo en España, agudizada a partir del 20 de diciembre de 1973 con la muerte en atentado de Carrero Blanco, no contaban con un liderazgo para la transformación de la sociedad<sup>2170</sup> sino que era todo lo contrario, una planificación autocrática para la supervivencia del régimen. Nada parecido al impulso revolucionario que se resumía en la frase de Lenín: “Socialismo es el poder de

---

<sup>2168</sup> TAMAMES, R. Op. cit. p. 224.

<sup>2169</sup> Angel Viñas señala la crisis de las materias primas como el exponente de la debilidad de la estrategia de desarrollo en que degeneró el giro de 1959. VIÑAS, A. Política comercial exterior en España, 1939-1975. Banco Exterior de España, 1979.

<sup>2170</sup> Contra la tesis de la adaptación constante del régimen a las situaciones sostenemos lo contrario en la línea explicativa de Jose Luis García Delgado: “(...) lo que sobresale al examinar en su conjunto la evolución de la política económica franquista –aunque no sólo ni principalmente de la económica- es la resistencia a cambiar, la fuerza de la inercia, siempre el régimen a remolque de los acontecimientos. Los cambios, se ha dicho expresivamente respecto al procedimiento de gobierno y a la mantenida ausencia de voluntad institucionalizadora de Franco, “se producían con la lentitud con que se depositan las capas geológicas”. García Delgado concluye que el repaso de la política económica revela el escaso pragmatismo y el magro sentido de la oportunidad, de quien “tardó 20 años en convencerse de que su sistema no funcionaba” y de que la solución estaba en la liberalización económica que tanto había criticado”. GARCIA DELGADO, J. L. “Estancamiento industrial e intervencionismo económico durante el primer franquismo” en FONTANA, J. Op. cit. p. 191.



los soviets y la electrificación”. En ella se encontraban la razón comunista y la razón industrial, aludiendo “al inextricable vínculo existente entre aquella forma de socialismo y su dependencia del tipo de energía imprescindible para emprender la industrialización”<sup>2171</sup>. Por otra parte la planificación a la española pretendió inspirarse en el “modelo francés” que no eliminaba el mercado, como sí lo hacía el modelo soviético y a la vez “se ponía al gobierno en condiciones de domar las denominadas fuerzas ciegas de la economía”<sup>2172</sup>. Se la denominó planificación indicativa y no pretendió un cambio del sistema económico vigente, pero fue presentado como una “auténtica panacea para los problemas que aquejaban España”<sup>2173</sup>. Pero la verdadera transformación se puede medir por la magnitud de los movimientos migratorios de la población española. Entonces Bizkaia y Gipuzkoa eran comarcas receptoras de emigrantes peninsulares.

Respecto al aporte ideológico al pensamiento antifascista de los inmigrantes es casi nulo<sup>2174</sup>. Algo parecido ocurre en la emigración al exterior. Julio Prada Rodríguez ha estudiado el tema de la emigración como instrumento de cambio ideológico y transformación social en Galicia y, sobre todo, la cuestión del nivel de concienciación política y sindical de los emigrantes como consecuencia de su supuesta toma de contacto en el extranjero con grupos sociales acostumbrados a las reivindicaciones de clase y con un nivel de vida mucho más alto del que disfrutaban en la comunidad de origen. Nos preguntamos sobre el valor de las conclusiones de este trabajo explicar la desmotivación ideológica que parece observarse en Bizkaia y Gipuzkoa por parte de los inmigrantes.

Prada Rodríguez explica: “Desintegrarse como ser social para garantizar la existencia individual era la opción más extendida”<sup>2175</sup>, y lo era no sólo porque las circunstancias en los países receptores le obligaban a aceptar sin más la sumisión, sino porque ya estaba educado en ello, es decir, no se trata solamente de que el miedo a perder su puesto de trabajo impidiera a los emigrantes formar parte de un sindicato; tanto o más decisivo parece haber sido el papel jugado por una educación familiar y oficial represora de todo aquello que significara compromiso ideológico o político. Por otra parte tampoco es infrecuente una idealización, en nuestro caso de la patria chica favorecida por estereotipos de carácter folklórico que las propias autoridades se encargaban de fomentar y de las que las asociaciones de emigrantes son una buena muestra. Cuando la distancia no es insalvable como en el caso de la emigración a América, ocurre con menos frecuencia, pero sucede la

---

<sup>2171</sup> VALLESPIN, Fernando. “La dialéctica de la digitalización”. El País, 23 diciembre 2013, p. 25.

<sup>2172</sup> ESTAPÉ, Fabián; AMADO, Mercé. “Realidad y propaganda de la planificación indicativa en España”. FONTANA, Josep (ed.) Op. cit. pp. 206-207.

<sup>2173</sup> *Ibidem.* p. 207.

<sup>2174</sup> En la emigración a los centros industriales de Cataluña y el País Vasco en las primeras décadas del siglo XX no existió el efecto “retorno”, lo que pudo favorecer una mayor participación política y sindical a pesar del obstáculo que pudo suponer los ataques nacionalistas a los recién llegados a eso que tildaban de maquetos y otros calificativos de desprecio o miedo, nunca se sabe.

<sup>2175</sup> Testimonio de Sixirei Paredes, Carlos, recogido por Julio Prada Rodríguez. Op. cit. p. 332.

identificación con la comunidad de acogida o destino. En un testimonio de un exiliado en la Argentina cuenta: "...no se puede vivir impunemente 50 años seguidos en otro país. Y digo impunemente porque es una cosa pecaminosa, que implica que sin darte cuenta, el nuevo país donde vives, sin que voluntariamente lo provoques, te está conquistando y lo estás amando y te está preocupando y te está ocupando"<sup>2176</sup>. Al plantearse en Bizkaia y Gipuzkoa el tema de la integración de los inmigrantes y si miramos a la generación del tardofranquismo, los hijos de esta generación de posguerra, nativos o hijos-as de emigrantes están completamente identificados con el lugar donde han nacido y viven<sup>2177</sup>. Lo importante es que de la interacción de gente de procedencia diversa va a suponer mayor diversidad y heterogeneidad en este periodo y una oportunidad para la "amplitud mental".

Julián Casanova explica que "más de cuatro millones y medio de personas, normalmente trabajadores subempleados en la agricultura, cambiaron de residencia en España durante la década de los sesenta, pasando a ocupar la oferta de puestos de trabajo en los sectores económicos en desarrollo. El sector primario, que en 1960 aportaba una cuarta parte del PIB, representaba sólo un 10 por ciento en 1975. La población ocupada en actividades de ese sector pasó de más de 42 por ciento a menos de veinticuatro. La industria, por el contrario, ocupaba al final de la dictadura el 37 por ciento de la población, y los servicios, que aportaban en 1975 la mitad del PIB, se convirtieron en la actividad económica con más trabajadores"<sup>2178</sup>.

Resumiendo lo dicho hasta ahora, los niños y jóvenes de esta generación (1960-1975) tienen padres que trabajan en la industria, repartidos entre grandes fábricas, mediana empresa y talleres; en oficinas y servicios, así como regentando pequeños negocios de barrio, como tiendas y tabernas. Empiezan a ser parte de una sociedad de consumo<sup>2179</sup> naciente pero que ya tiene sectores claramente dirigidos a los jóvenes y niños como es la juguetería o deportes. Y lo más importante son muchos, muchísimos. La población española aumentó diez millones en las cuatro décadas de la

---

<sup>2176</sup> Testimonio recogido en SCHWARZSTEIN, Dora. "Los otros podrán olvidarlo, nosotros no. Exilio y memoria del franquismo". (Sobre los exiliados en la Argentina). Jornadas "Historia y fuentes orales" 1994, op. cit. p. 44.

<sup>2177</sup> Pueden quedar reminiscencias afectivas con los pueblos de sus padres al decir "En mi pueblo..." Y ellos no han nacido, allí, si bien lo visitan en verano, o tienen relación con sus parientes de allí.

<sup>2178</sup> CASANOVA, J.; GIL ANDRES, C. Op. cit. p. 181.

<sup>2179</sup> Pere Isàs lo sintetiza así: "Con retraso en relación con la mayor parte de países europeos, la denominada "sociedad de consumo" fue llegando gradualmente a España a lo largo de la década de los años sesenta. Los electrodomésticos, en primer lugar la lavadora y el frigorífico, iniciaron un muy notable cambio en la vida doméstica, al que pronto se sumó la televisión y, algo más tarde el automóvil. Si en 1966 sólo el 28% de hogares españoles tenía frigorífico y el 36% lavadora, en 1973 eran ya el 82 y el 71%, frente al 32% en 1966; en el mismo período la presencia del automóvil creció del 12 al 38%. La evolución de la estructura del presupuesto de consumo medio por persona nos da también buena cuenta del cambio operado: en 1958, el 52,3% del presupuesto estaba dedicado a la alimentación, el 13,6% a vestido y calzado, el 5% a vivienda, el 8,3% a gastos del hogar, y el 17,8% gastos diversos –en general no imprescindibles– y vacaciones; en 1973-74 el capítulo esencial de alimentación se dedicaba ya solamente el 38% a vestido y calzado, el 7,7%; a vivienda el 12%, y gastos de la casa el 10,7% y a los gastos diversos y vacaciones el 31,6%. Al mismo tiempo mejoró de manera sustancial el acondicionamiento de las viviendas españolas". Isàs, P. Op. cit. pp. 34-35.

dictadura, pasando de veintiséis en 1940 a treinta y seis en 1975<sup>2180</sup>. De 1960 en que había en España una población absoluta de 30,4 millones de habitantes pasan a ser en 1975 36 millones, 5,6 millones en quince años, con un descenso de la mortalidad infantil que se sitúa en 8,6 niños por mil habitantes, frente al 17,8 de decesos que había en 1930, llegando a ser del 8,1 por mil en 1975. Este “boom” demográfico fue debido al boom de nupcialidad de los años precedentes pero sobre todo al aumento de las expectativas de una vida mejor, más segura, que permitía acceder a un futuro próximo con una estabilidad y condiciones de trabajo en continua mejora, ya que desde los comienzos de los años sesenta la nueva legislación sobre convenios colectivos para mejorar sus contratos es una realidad<sup>2181</sup>.

La introducción de la negociación colectiva a la gestación de comisiones Obreras entre 1962 y 1967 provocó cambios significativos en la teoría y práctica del sindicalismo. Julián Casanova enjuicia que “los objetivos de la revolución obrera se desplazaron para lograr otros más inmediatos relacionados con los salarios, la duración de los contratos o la exigencia de libertades”. La introducción de los convenios colectivos y los comités de empresa institucionalizaron los antagonismos de clase de un nuevo modo. El clasismo y el ímpetu transformador de la sociedad quedaron intactos si bien el proyecto estuvo vinculado sobre todo a los comunistas con cercanía de miembros de USO, FST e independientes. Lo que si está claro es el surgimiento de una nueva vanguardia obrera, en torno a Comisiones Obreras, que tiene sus inicios en el movimiento huelguista asturiano de 1962<sup>2182</sup>.

Como consecuencia de las conexiones entre el sindicalismo obrero y ciertos grupos católicos de apostolado aparecen en la primera mitad de los años sesenta, tres agrupaciones sindicales clandestinas procedentes de esos grupos apostólicos. Son la Unión Sindical Obrera (USO)<sup>2183</sup>, la Federación Sindical de Trabajadores (FST) y la Acción Sindical de Trabajadores (AST).

---

<sup>2180</sup> *Ibidem*, p. 182.

<sup>2181</sup> El desarrollismo de esta década no es óbice para pensar que el régimen siguió con sus características fascistas hasta su final. La dictadura de Pinochet (1973) en Chile copia gran parte de la estructura político-social de la española, y sin embargo supuso la implantación de una economía neoliberal totalmente contraria a la planificación económica de los fascismos clásicos. Lo mismo podemos pensar, a la inversa, es decir, no son las duras condiciones económicas la causa del triunfo fascista. No fueron las duras condiciones económicas del Diktat primero y del Crack después la causa del triunfo del nacionalsocialismo alemán, pues países como Noruega y Dinamarca, por ejemplo acumularon en 1932 una tasa de paro forzoso del 30,8 y 31,7 respectivamente frente al 30,1 de Alemania.

<sup>2182</sup> Tuñón de Lara señala que las primeras comisiones para acciones concretas se crean a finales de 1956 en el pozo El Fondón, en Asturias y vuelven a funcionar en la huelga minera de marzo de 1957. En 1958 en la huelga de la cuenca del Nalón, se forma la comisión de la mina de La Camocha, que está considerada como el antecedente más estable de las Comisiones Obreras. Por otra parte, las discusiones de los trabajadores sobre los convenios colectivos, durante el periodo 1959-1961, favorecen la creación de nuevas comisiones y la consideración de las mismas de tal forma que las Comisiones Obreras ya actúan como tal organización en las huelgas de 1962. LAIZ, C. *Op. cit.* p. 32. El historiador Rubén Vega mencionaba también a la factoría siderúrgica de Fábrica de Madera como exponente del éxito alcanzado por la táctica comunista de infiltración en las estructuras del Sindicato Vertical en las elecciones sindicales de otoño de 1957. VEGA GARCIA, R. “Orígenes y desarrollo de Comisiones Obreras en Gijón: De la Comocha a la Transición democrática”. JORNADAS “HISTORIA Y FUENTES ORALES”, 1994. *Op. cit.*

<sup>2183</sup> USO se formó por militantes procedentes de las Juventudes Obreras Católicas, JOC. Aparece en 1960 y da a conocer su carta funcional en 1961. Una militante del movimiento autónomo dice: “Herri mailan elkartzen ginenean arazo sozialez ere, hau da,

En 1962, en el mes de mayo se convoca la I Asamblea de ETA donde no se declara socialista si bien reconoce la supremacía del Trabajo sobre el Capital, la profunda necesidad de una modificación del status de la propiedad, así como la socialización de los recursos e industrias de los sectores básicos de la economía. Hace su proclama nacionalista y anuncia que “Colaborará con cuantas organizaciones o fuerzas traten de contribuir en la lucha contra la situación de avasallamiento que hoy padece el Pueblo Vasco siempre que el mantenimiento de estas relaciones no presuponga la hipoteca de los fines y medios que propugna ETA”<sup>2184</sup>.

Ni una palabra que entronque con la historia republicana que no sea las señas de identidad nacionalista que forman su autoconcepto. Pero ninguno de los principios declarados en esta Asamblea tuvieron una difusión masiva entre las capas populares. La capacidad de penetración de su ideario será por la vía de la sociabilidad en las cuadrillas y la repercusión de la violencia como foco de atención, sobre todo a partir de 1968. Además se instauraba más como un grupo sin tradición política, a la usanza anticolonialista.

Falta una cúpula conocida, un manifiesto fundador, en resumen, carece de la retórica que el socialismo y también el nacionalismo habían utilizado. Las nuevas formas sesentistas que evitaban la formación de líderes oficiales y descargaban el peso de gravedad sobre las asambleas confundió el pensamiento antifascista de ETA con el sentido de su activismo, y le impedía engordar como partido clandestino, contando con un imaginario social y nacional que le hubiera permitido tomar el papel de La Resistencia<sup>2185</sup>, con un prestigio internacional que nunca tuvo, más allá de acciones concretas. Su desligazón de la tradición histórica republicana cortó el paso a la reivindicación de la “legalidad” y “legitimidad” de la lucha antifascista. De todas formas no solamente le ocurrió a ETA.

Todo el sesentismo y, sobre todo, el setentismo están repletos de fragmentaciones en los grupos organizados del ámbito político y, a su vez, asistidos por, plataformas que unifican y reagrupan la acción social y posteriormente también la política. En cierta manera hay que entender el periodo como una incipiente posmodernidad política, de la que Mayo del 68<sup>2186</sup> es uno de sus exponentes más claros.

---

lantegiko arazoez, arduratzen ginen. Horregatik lantegira joan nintzanean lantegiko arazoez kexkatzen nintzen eta berehala deitu ninduten “Eskola soziala” izenekoan USOK, e.a. antolatzen zituzten bilera teoriko batzutara. Bilera hauek zinela medio lantegiko taldean parte hartzen hasi nintzen”. ARRIZABALAGA, J.; MURIAS, A. Op. cit. p. 56.

<sup>2184</sup> Documento de ETA de la primera Asamblea conocido como “Principios” BRUNI, L. Op. cit. pp. 40-43.

<sup>2185</sup> Javier Alfaya puntualiza: que ETA, nacida como una emanación del entorno del PNV llegó a convertirse en el polo en torno al cual giró casi toda la resistencia antifranquista en Euskadi. ALFAYA, J. Op. cit. p. 63.

<sup>2186</sup> Consuelo Laiz dice del movimiento de mayo del 68 que “fue un cocktail más o menos Molotov, en el que se mezclaron cierta admiración europea por el Tercer Mundo como ámbito incontaminado, con una esbética dadaísta-surrealista-op y pop-art que abarcaba desde Man Ray hasta Roy Lichtenstein, y con un discurso político a la vez violento y ultra democrático”. Laiz, sitúa a la extrema izquierda como procedente de la respuesta que el movimiento de mayo de 1968 dio a la rígida hegemonía de los partidos comunistas en la izquierda occidental desde los años treinta”. LAIZ, C. Op. cit. p. 9.

La generación del tardofranquismo va a estar influida por este vértigo activista, incluso, precipitado, aunque la represión del sistema es atroz. En 1969 son sobreeséidas las causas relacionadas con la guerra pero como explica Irene Díaz<sup>2187</sup> “otros “enemigos”, que no habían hecho la guerra aunque sí habían heredado la memoria y los ideales de los perdedores, que incluso eran, en no pocos casos, hijos de vencedores, pasarán a ser perseguidos y condenados por delitos contra el orden público o contra la seguridad del estado por reclamar e imponer mediante su uso derechos de libertad de expresión, de asociación, de sindicación o de huelga”<sup>2188</sup>. Este imaginario antifascista es ante todo antirrepresivo y lucha por las libertades. No encontramos referencias sólidas más allá del marxismo, si bien el movimiento autónomo es asambleario y anticapitalista. Y como el principio de acción prevalece sobre todo hay poca memoria conmemorativa, por lo que el pensamiento antifascista renovado carece de una razón crítica elaborada con esmero, más allá del interés que había en los partidos de extrema izquierda de enseñar los puntos básicos de la ideología en cuestión. El siguiente testimonio aclara al respecto: “-Entonces, os declarabais marxistas-leninistas (en EGAM, ETA). ¿Habías tenido alguna preparación dentro del grupo? ¿Cómo funcionaba? – Había un responsable y había lo que llamábamos una escuela, donde se daban nociones sobre qué era el marxismo, e históricamente qué papel había jugado. Era una escuela. Teníamos una reunión semanal y las hacíamos en Gallarta. Allí íbamos aprendiendo cosas, quitando duda y nos fuimos formando así, poco a poco. Quizás era la parte que nos faltaba. Quizás, el aspecto abertzale por tradición familiar y demás, lo habíamos vivido más que la cuestión social. Nuestras connotaciones abertzales eran distintas a las que tenían nuestros padres y que habíamos mamado, por así decirlo”<sup>2189</sup>. En realidad el perfil de la generación del tardofranquismo está influenciada como toda realidad política y social por una estructura que la envuelve. Las preguntas y las respuestas también son parte de esa estructura y aunque ésta sea un mero vestigio impregna el pensamiento y los sueños de los que incluso quieren sacudir todo resto de esa estructura bien por considerarla caduca o no deseada. Lo que parece improbable es que sea ajena y por lo tanto no significativa. Aún en su oposición le representa.

Toda la tensión que el sistema creaba se reflejaba en el sistema industrial. La huelga minera asturiana y la huelga de fábricas y talleres vizcaína no solamente han creado un prestigio de lucha obrera sino que han contribuido de forma importante a la creación de un imaginario del trabajo,

---

Sin embargo no hemos encontrado en los testimonios referencias a los communards de la Commune, esos 72 días de 1871 que atemorizaron a la burguesía de medio mundo, esa breve primavera revolucionaria surgida de la lucha del trabajo contra el dinero del “pueblo” contra la “burguesía”, de los partidarios de la democracia directa contra los representantes políticos que dicen hablar en nombre del pueblo, de la igualdad contra los privilegios, de los asalariados contra los especuladores, del feminismo contra el machismo, de la periferia contra el centro”. O. M. El País.

<sup>2187</sup> Irene Díaz es historiadora perteneciente a la Universidad de Oviedo y directora del Archivo de Fuentes Orales para la Historia Social de Asturias (AFOHSA).

<sup>2188</sup> Testimonio de un activista del Movimiento obrero, de la zona Irun/Orereta, recogido en febrero de 1993. *Ibidem*, op. cit. p.86.

<sup>2189</sup> Testimonio de Arantxa, perteneciente a la tercera generación estudiada. A partir de ahora T.A.

coherente y penetrante. Primero hay que diferenciar el mundo envolvente de la fábrica, del taller y del barrio obrero de los sesenta donde era la visión, la cosmogonía del trabajo la que impregnaba los procesos de socialización de niños y jóvenes, de la ideología. Al fin y al cabo el pensamiento antifascista no es una ideología sino pensamiento que engloba cosmogonía, “ethos” e ideología. De todas formas hay también ideas poderosas que trascienden la ideología, como la libertad<sup>2190</sup>, la igualdad y la fraternidad<sup>2191</sup>, y la previa lucha contra los prejuicios, la superstición y el irracionalismo. La cultura obrera era una cultura política, de raíz ilustrada, con utopías diversas y que desde sus orígenes exigía sacrificar los lazos comunitarios en aras de abrazar la razón industrial<sup>2192</sup>, en el fondo, otro tipo de comunidad. La mano de obra de procedencia no vizcaína sufría el dolor del desgarramiento que se intentaba amortiguar valorando una mejor vida y mayores expectativas de bienestar, cosa que también ocurría a la gente que procedía del medio rural vasco y tenía que adaptarse a “incomodidades urbanas” en beneficio de la seguridad de un jornal y unas condiciones de trabajo más estables. Pero a su vez la cultura del trabajo en régimen de fábrica o taller ha de influir necesariamente en los sentimientos morales. Adam Smith en su obra de 1759 llamada *Theory of Moral Sentiments* escribe: “Esa es la tendencia de la virtud al progreso y la del vicio a destruir el orden social, y cuando consideramos esa tendencia filosófica, fríamente refleja, la una sobre la otra, una gran belleza o una gran deformidad. La sociedad humana contemplada bajo una cierta luz abstracta y filosófica aparece como una gran e inmensa máquina, cuyos regulares y armoniosos movimientos producen miles de agradables efectos. Y así como en cualquier otra bella y noble máquina producida por el arte humano, de todo aquello que tendiese a producir movimientos más suaves y fáciles derivaría cierta belleza de este efecto, y, por el contrario, que promoviese la creación de obstáculos, desagradaría por ese motivo; así, la virtud, la cual es, como se dijera, el fino acabado del engranaje de la sociedad, forzosamente agrada; mientras que el vicio, como el vil orín, que hace a los ruidos trepidar y saltar las unas sobre las otras, necesariamente ofende”<sup>2193</sup>. Manuel Montalvo concluye que la sociedad es para Smith una gran máquina, rodamientos, ruedas, biels, pistones que funciona acompasadamente siempre que la arena del vicio no entorpezca o suspenda su funcionamiento, siempre que la virtud a modo de lubricante facilite los movimientos mecánicos. Cuando esta idea de cohesión en el lugar de trabajo con la meta de

---

<sup>2190</sup> César Rendueles es contundente al respecto: “Una vez que el ideal de libertad aparece en el mundo es completamente imparable, ningún proyecto puede excluirlo. RENDUELES, César. *Sociofobia*, Capitán Swing, Madrid, 2013, p. 16.

<sup>2191</sup> Fraternidad es solidaridad pero también civilidad. La vigencia de la Jurisdicción Militar en la sanción a civiles convertía al régimen en pre-moderno, si bien la constitución del Tribunal de Orden Público en 1963 integrado por personal civil con formación jurídica no significaba democratización del régimen en absoluto.

<sup>2192</sup> El doctor en filosofía César Rendueles explica que los movimientos emancipatorios sostienen que hay una profunda copertenencia entre la revolución industrial y la emancipación política y que al igual que no hay una auténtica liberación política ni progreso cultural si carecen de contenido material, la mejora material se convierte en un proceso entrópico si no existe una genuína posibilidad de intervenir en él políticamente. En el periodo que nos ocupa el desequilibrio entre liberación política y progreso económico es manifiesto. RENDUELES, C. Op. cit. pp. 130-131.

<sup>2193</sup> SMITH, A. *Theory of Moral Sentiments* en el estudio preliminar de Manuel Montalvo a SMITH, A. Op. cit. p. 41.

desarrollar lo mejor posible un proceso productivo se acerca a una idea más espiritual como la fraternidad surge algo político, y que sin embargo ha estado potenciado por un objetivo económico. César Rendueles escribe que “la fraternidad de las tradiciones emancipatorias sería el resultado de la superación lenta y tormentosa de algunos de los problemas, sociales y políticos de la modernidad. Lleva razón pero no sólo eso. La huelga<sup>2194</sup>, sin duda, cohesiona el grupo en la protesta ante un problema, pero también el desarrollo diario de la jornada laboral contribuye a la fraternidad. Sin embargo, la fraternidad no es mera armonía técnica para desarrollar una labor sino que es un valor mucho más dimensionado. Cuando en 1965 se firman los acuerdos provisionales entre militantes del sindicalismo oficial y militantes del sindicalismo libertario, episodio conocido como cincopuntismo, con el fin de explorar sobre las posibilidades de unidad en el movimiento obrero “en orden a ser factor positivo en el compromiso nacional de lograr un país económicamente próspero, políticamente progresivo y socialmente justo, marginando los problemas ideológicos que podrían separar a los trabajadores y dificultar, no solamente ese movimiento obrero en su conjunto, sino la tarea a que se sienten llamados en orden a sus responsabilidades como españoles”<sup>2195</sup>, se estaba poniendo en tela de juicio el mismísimo sentido de la razón social y la conciencia colectiva. Se apelaba a la libertad para profesar ideas o creencias con arreglo a su propia conciencia individual, idea libertaria que el fascismo en el poder vio como antídoto a la presencia creciente del sindicalismo comunista de Comisiones Obreras<sup>2196</sup>, a la vez que se acerca a planteamientos corporativos del mal llamado fascismo de izquierdas. La autonomía respecto a las organizaciones políticas convertía al pretendido sindicalismo cincopuntista en un ejército del trabajo con el trabajo como medio y fin en sí mismo, sin cumplir ninguna tarea de liberación del proletariado. Popper desde su racionalismo propone trabajar “para la eliminación de males concretos, más que para la realización de bienes abstractos”.

Se trata, más que de establecer la felicidad por medios políticos y de sacrificar el presente a los esplendores futuros, de luchar por medios directos. Frente al maquiavélico “el fin justifica los medios”, contraponen el camusiano “los medios justifican el fin”. Y es que para Popper “la felicidad es algo que compete al individuo, a sus esfuerzos privados, aunque es cierto que el Estado debe permitir y garantizar su posibilidad”<sup>2197</sup>.

---

<sup>2194</sup> En Las huelgas de los años 1968 y 1969 el Frente Obrero de ETA desplegó una intensa actividad. La cuestión obrera habría desplazado a muchos nacionalistas moderados hacia ETA y la activa presencia del Frente Obrero contribuyó a “nacionalizar” parte del movimiento obrero. Miren Barandiarán para el caso de Amorebieta que podríamos generalizar, “las huelgas del periodo se produjeron por motivos económicos, pero la acentuación de la represión franquista hizo que se extendiera la conciencia de que resultaba indisoluble la lucha económica de la lucha política.

<sup>2195</sup> Acuerdos provisionales fechados en Madrid, 4 de noviembre de 1965.

<sup>2196</sup> ELORZA, Antonio. “La pérdida y olvidada CNT”, El País, 2004.

<sup>2197</sup> ARAYA, Domingo. “La utopía de Tomás Moro “En este pequeño comentario a la obra de Tomás Moro introduce alguna idea de Popper expresadas en su libro “Utopía y violencia”.

El sesentismo en Bizkaia y Gipuzkoa no desconoce este dilema, que no es otro que o someterse a los cantos de sirena de una industrialización que apuntaba a mejorar el nivel de vida económico de los trabajadores o aspirar al bienestar ciudadano que sólo la democracia puede dar con el ejercicio pleno de todos los derechos, deberes y libertades civiles y políticas. La desvinculación entre lo concreto y lo abstracto, presente y futuro destruye la utopía. El totalitarismo suele estar dispuesto a dar pan a cambio de obediencia, sin tener en cuenta la dignidad de la persona, que es el fin último de la razón social. El dilema entre el bienestar económico y el bienestar social también saltó a la palestra en Mayo del 68 donde frases como “No queremos un mundo donde la garantía de no morir de hambre se cambie por el riesgo de morir de aburrimiento”. De todas formas las sociedades vizcaína y guipuzcoana tenía asuntos externos más urgentes porque sufría un sometimiento a que el resto de países vecinos no tenía<sup>2198</sup>. Por eso mientras en Europa occidental los ciudadanos se desideologizaban, por decirlo de alguna manera, en España, y sobre todo en el País Vasco, Madrid y Cataluña, así como en otros centros urbanizados e industrializados el rearme ideológico se sentía como necesario. Sobre ello reflexiona Pedro Ugarte en el momento en que aquella sociedad sometida afronta la normalidad democrática y señala el camino contrario: “Cada vez más gente vota al margen de presupuesto ideológicos (...). Las ideologías tienen futuro, desde luego, porque negarlo sería negar a que la mente humana levanta dos palmos del suelo. Las ideologías tienen, incluso, una tarea apasionante por delante si quieren enfrentarse de verdad a un liberalismo resueltamente economicista y liberal, pero las ideologías ya no pueden permitirse la retórica de los buenos tiempos por venir”<sup>2199</sup>. Pero ninguna ideología concreta puede crear certeza total sobre el futuro, si bien el mesianismo político lo intenta una y otra vez. La sociedad tardofranquista para enfrentarse con la inseguridad, la incertidumbre de un futuro en el que nadie ha estado desplegado una variedad de soluciones políticas<sup>2200</sup>, sobre todo, a partir de 1968, pero manteniendo una unidad de acción antifascista en las movilizaciones populares. Ahora bien el surgimiento de comunidades ideológicas no eclipsó la libre construcción de la vida cotidiana, entre la herencia y la innovación, y compuesta de un nuevo lenguaje, deseo, sueño y utopía, que se materializó en lo que podemos denominar La Gran Revuelta, y estudiaremos en los capítulos siguientes.

---

<sup>2198</sup> El fascismo contaba con “una juridicidad, destinada a legitimar y garantizar su propia supervivencia y en absoluto interesada en reconocer derechos asumidos como inalienables en las democracias occidentales”.

Esta aseveración de Irene Díaz ayuda a interpretar toda la movilidad jurídica del régimen como signos de estancamiento y no de evolución de la dictadura, es decir, cambiar para que todo siga siendo igual.

<sup>2199</sup> UGARTE, Pedro en El País, País Vasco, 1 de abril de 2000.

<sup>2200</sup> La Dictadura finalizaba con un amplio abanico de fuerzas nacionalistas, a raíz de un nacionalismo radical en torno a ETA, además de PNV y ANV.



En este espacio de activismo político<sup>2201</sup> y de actividad general<sup>2202</sup> crece la generación del tardofranquismo. Es a partir de cinco hechos violentos cuando se va configurando la sensación de un fin de la dictadura: la muerte del primer miembro de ETA en acción armada en 1968<sup>2203</sup>, Txabi Etxebarrieta; el Proceso de Burgos, los estados de excepción y las movilizaciones populares; la muerte en atentado de Carrero Blanco en 1973<sup>2204</sup>; los fusilamientos del 27 de septiembre de 1975<sup>2205</sup> y la muerte del dictador el 20 de noviembre de 1975.

Un testimonio recuerda el día de la muerte de Franco: “(...) y luego me acuerdo perfectamente que ese 20 de noviembre famoso me levanté, como todos los días a las siete y cuarto de la mañana para ir a la escuela y puse la radio como de costumbre. Había música militar. Entonces, dijeron que habían suspendido todos los colegios o no sé qué. Me volvía a la cama y tuvimos una semana de vacaciones. Y lo vivimos con gran alegría, es decir, todo el mundo tuvo claro que se había muerto el dictador y a partir de ese momento tengo clarísimamente la situación política que se vivió digamos no de adulto, como ahora, pero casi la he ido percibiendo y viviendo”<sup>2206</sup>. Otro testimoniante: “Sí. Lo recuerdo como una fiesta. Aparte de que no hubo clase, con la gente de nuestra cuadrilla, de nuestro grupo cultural, tomamos champán, y en casa también nos alegramos. O sea que fue un acontecimiento”<sup>2207</sup>. La dirigente socialista Trinidad Jiménez lo cuenta así: “Yo era más consciente de lo que pasaba, tenía 13 años cuando muere Franco, y en mi casa había un ambiente político muy claro. No en el sentido partidario, pero sí en el sentido social. Uno empezaba

---

<sup>2201</sup> Pere Ysàs advierte de que junto a una extendida pasividad política coexiste “una conflictividad social –en especial obrera y estudiantil y algo más tardíamente ciudadana o vecinal–, así como con frecuentes manifestaciones críticas contra la dictadura, y con una oposición política con crecientes apoyos a pesar de la presión disuasoria del formidable aparato represivo franquista. ISÀS, Pere. “¿Una sociedad pasiva? Actitudes, activismo y conflictividad social en el franquismo tardío” en AYER nº 68. Crisis y descomposición del franquismo. Marcial Pons, Madrid, 2007 (4) p. 31.

<sup>2202</sup> En 1974 Jordi Pujol crea Convergencia Democrática de Catalunya, pasando de un activismo cívico y cultural al activismo político como partido nacionalista moderado que pretende integrar desde demócratas cristianos a socialdemócratas, teniendo como rivales políticos a Convergencia Socialista y a antiguos militantes del FOC (Joan Reventos). NUÑEZ SEIXAS, Xosé M.; “Nuevos y viejos nacionalismos”, Revista Ayer, nº 68, 2007 (4).

<sup>2203</sup> Tras la muerte en atentado en 1968 del jefe de la Brigada Política Social de Gipuzkoa, Melitón Manzanas, por ETA, se reestableció el artículo II del Decreto sobre Bandidaje y Terrorismo de 1960 mediante el Decreto ley de agosto de 1968, con el consiguiente fortalecimiento del protagonismo de la Jurisdicción Militar, que se había reducido tras la entrada en vigor del TOP (Tribunal de Orden Público). DIAZ, I. Op. cit. p. 24.

<sup>2204</sup> Testimonio de Iñaki, perteneciente a la tercera generación estudiada. A partir de ahora T.I. - ¿A nivel político expresaban en voz alto tus padres sus ideas? –No, no. Nunca. Sin embargo, en el barrio había mucho ambiente de esos temas. Y había gente mayor con la que te podías relacionar. No mayor, sino unos años mayores de la edad de mi hermano o menos, que te ibas enterando de cosas de esas. No en mi casa, la única sensación así, fue cuando se cargaron a Carrero Blanco, que no oí ninguna crítica, como si no hubiera pasado nada. Y una medio sonrisa todo el mundo, pero, vamos, no se habló del tema. Lo de Carrero yo lo percibí en la calle, ya en su día como algo tal. De hecho me acuerdo de que en el año 74 entré en casa el libro “Operación Ogro”, traído del “Otro lado”. Y lo leíamos todo el mundo, claro. Lo leyeron mis padres, y lo leímos mi hermano y yo”. T. I. Op. cit. p. 135. “Me acuerdo de cuando mataron a Carrero Blanco, además, de aprender enseguida la canción de “voló, voló, Carrero voló...”. De echar en los festivales el kaiku, el pañuelo o lo que tuvieras en la mano al aire... Además nos tocó vivir una época muy bonita en cuanto a festivales, en cuanto a ese ambiente popular. La muerte de Carrero fue aceptada. Era un logro un poco de todos, de todos los vascos”. T. A. p. 114.

<sup>2205</sup> Irene Diaz es clara al respecto: “Las últimas ejecuciones en vida del dictador –que fallecería dos meses después– ponían de relieve como cuatro décadas después de su llegada al poder, la violencia continuaba siendo la clave de bóveda de su política. El franquismo moría como había nacido: matando”.

<sup>2206</sup> T. I.

<sup>2207</sup> T.A.

a tener conciencia de lo que pasaba, uno ya tenía más uso de razón. Y recuerdo la imagen de mi padre en el cuarto de baño de Huelva, donde vivíamos en aquel momento, afeitándose como cada mañana, escuchando la radio, y que me dijo con cara de complicidad: “Franco ha muerto”. Y yo, con la ingenuidad típica de los 13 años, le dije: “¿Estás contento, no?”. Es algo curioso recordarlo ahora”<sup>2208</sup>.

Sobre el final del periodo hemos optado por la muerte de Franco, en 1975 como fecha límite de nacimiento de esta generación, si bien políticamente la cuestión es más compleja<sup>2209</sup>. Anabella Barroso admite que politológicamente la Transición puede darse por terminada en 1978 con la promulgación de la Constitución, “si bien para el País Vasco hay que esperar hasta la aprobación del Estatuto de Autonomía en 1979, para dar por concluida la Transición”<sup>2210</sup>. Gil Andrés y Casanova congelan en una imagen el final de transición: “Para muchos testigos contemporáneos, y para la mayoría de los historiadores, la transición a la democracia terminó la noche del 28 de octubre de 1982, cuando Felipe González salió a la ventana del hotel Palace de Madrid sabiendo que iba a ser, el primer presidente socialista de la historia de España salido de unas elecciones”<sup>2211</sup>. Esto conforme a una macrovisión del final del fascismo, incluida la Transición de la democracia. Pero como afirma, Anabella Barroso “(...) la fecha de 1975 es indiscutible como fin de una etapa histórica, aunque en la posterior transición permanezcan muchos elementos de continuidad”<sup>2212</sup>.

La muerte de Franco es el eje articulador del relato de esta generación pues aunque en los testimonios<sup>2213</sup> confiesan no acordarse mucho del significado que tenía, si marca un antes y un después<sup>2214</sup>. El 20 de noviembre de 1975, siguiendo a Ramón Tamames, puede afirmarse que “aparte de algunas diferencias secundarias, el submodelo político entonces en vigor, era básicamente el mismo de 1939. Con rasgos bien claros de “oligárquico” desde el punto de vista de la concentración de poder en la clase política dirigente de origen franquista; históricamente anacrónico al hallarse anclado en un ya lejano pasado, ampliamente superado por la inmensa mayoría de la población; y técnicamente obsoleto, por ser la sociedad mucho más compleja y diversificada en 1975 que en los años cuarenta y cincuenta”.

---

<sup>2208</sup> Testimonio de Trinidad Jiménez en ELGUERO, I. *Los niños de los Chiripitiflaúuticos*. Retrato generacional de los nacidos en los 60, la Esfera de los Libros, S.L., Madrid, 2004, p. 25.

<sup>2209</sup> 1977 también es una fecha significativa. El colectivo “Ahaztuak 1936-1977” (Víctimas del golpe de Estado, de la represión y del régimen franquista abarcan el periodo 1936-1977 como cronología para su labor de recuperación de la memoria histórica democrática y antifascista de Euskal Herria. Manuel Ortiz Heras en su libro “la violencia política en la dictadura franquista 1939-1971, señala a 1977 como final de la dictadura. ORTIZ HERAS, M. Op. cit.

<sup>2210</sup> BARROSO ARAHUETES, Anabella. Op. cit. p. 172.

<sup>2211</sup> GIL ANDRES, C; CASANOVA, J. Op. cit. p. 224 (Raymond Carr).

<sup>2212</sup> BARROSO ARAHUETES, Anabella. Op. cit. p. 173.

<sup>2213</sup> Ignacio Elguero incluye esta pregunta en las encuestas orales realizadas para su libro “Los niños de los chiripitiflaúuticos”. Op. cit.

<sup>2214</sup> El eje articulador del relato no es obligatoriamente lo que más se recuerda sino aquello que condiciona más la experiencia política generacional.

El profesor Tamames, además afirma que “el nuevo modelo económico llevaba en su matriz la necesidad del profundo e inevitable cambio político a largo plazo”<sup>2215</sup>. Tamames ha tenido eco en algunas de sus conclusiones si bien en la actualidad la llamada modernización económica del desarrollismo ofrece sus dudas en cuanto” al cambio que lleva en su matriz.

Gil Andrés y Casanova ofrecen un punto de vista insistiendo en el carácter represivo y sangriento de la dictadura hasta el final: “Pero por mucho que evolucionara y dulcificara sus métodos, la dictadura nunca quiso quitarse de encima sus orígenes sangrientos, la Guerra Civil como acto fundacional, que recordó una y otra vez para preservar la unidad de esa amplia coalición de vencedores frente a los vencidos. La represión no era algo “inevitable”.

Fueron los vencedores los que la vieron totalmente necesaria, y consideraron la muerte y la prisión como un castigo adecuado para los rojos. El terror ajustó cuentas, generó la cohesión en torno a esa dictadura forjada en un pacto de sangre. Los vencidos quedaron paralizados asustados, sin capacidad de respuesta”<sup>2216</sup>. En el 20 de noviembre de 1975, Arias Navarro leía el testamento de Franco, un documento histórico inigualable, en cuanto a que puede leerse como si hubiera sido escrito en 1936<sup>2217</sup>. “Españoles, al llegar para mí la hora de rendir cuentas ante el Altísimo, y comparecer ante su inapelable juicio, pido a Dios que me acoja benigno en su presencia, pues quise vivir y morir como católico. En el nombre de Cristo me honro, y ha sido mi voluntad constante ser hijo fiel de la Iglesia, en cuyo seno voy a morir. Pido perdón a todos, como de todo corazón perdono a cuantos se declararon mis enemigos, sin que yo los tuviera como tales. Creo y deseo no haber tenido otros que aquellos que lo fueron de España, a la que amo hasta el último momento y a la que prometí servir hasta el último aliento de mi vida, que ya sé próximo. Quiero agradecer a cuantos han colaborado con entusiasmo, entrega, y abnegación en la gran empresa de hacer una España unida, grande y libre. Por el amor que siento por nuestra Patria, os pido que perseveréis en la unidad y en la paz, y que rodeéis al futuro Rey de España, Don Juan Carlos de Borbón, del mismo afecto y lealtad a que a mí me habéis brindado, y le prestéis en todo momento, el mismo

---

<sup>2215</sup>TAMAMES, R. Op. cit. p. 249. Raymond Carr opina algo parecido: “Los cambios económicos interiores que el franquismo había presidido, aun cuando no los hubiera inducido –los miembros de la oposición sostenían que la prosperidad española era un mero reflejo del auge de los años sesenta en el Europa occidental, distorsionados por un gobierno inepto-, estaban en conflicto con los valores sobre los cuales el sistema aún descansaba”. CARR, R. Op. cit. p. 628.

<sup>2216</sup>CASANOVA, J.; GIL ANDRES, C. Op. cit. p. 195.

<sup>2217</sup> En 1936 el general Mola leía ante el micrófono de Radio Castilla de Burgos en la emisión del 15 de agosto de 1936: “¿Se nos pregunta del otro lado que dónde vamos? Es fácil y lo hemos repetido muchas veces: a imponer el orden, a dar pan y trabajo a todos los españoles, y a hacer justicia por igual. Ahora bien, ni rendición, ni abrazos de Vergara, ni pactos de Zanjón, ni nada que no sea victoria aplastante y definitiva. Después, si el pueblo lo pide habrá piedad para los equivocados; para los que atentaron a sabiendas una guerra de infamias, crueldades y traiciones, para éstos jamás; antes la Justicia de la Historia, la nuestra, la de los patriotas que ha de ser inmediata y rápida (...). Tengan bien entendido que esa obra de reconstrucción nacional que se han propuesto realizar y realizaran, ¿quién lo duda?, en esa formidable empresa hemos de poner nosotros, los militares, sus cimientos, hemos de iniciarla. Nos corresponde por derecho propio, porque ése es el anhelo nacional, porque tenemos un concepto exacto de nuestro poder y porque únicamente nosotros podemos consolidar la unión del pueblo en el Ejército”. DIAZ, Irene. II capitulo en CABRERO, C. (...) Op. cit. p. 21.

apoyo de colaboración que de vosotros he tenido. No olvidéis a que los enemigos de España y de la civilización cristiana están alerta. Velad también por vosotros, y deponed, frente a los supremos intereses de la Patria y del pueblo español, toda mirada personal. No cejéis en alcanzar la justicia social, y la cultura, para todos los hombres de España, y haced de ello vuestro primordial objetivo. Mantened la unidad de las tierras de España, exaltando la rica multiplicidad de sus regiones como fuente de la unidad de la Patria.

Quisiera en mi último momento, unir los nombres de Dios y de España, y abrazaros a todos juntos por última vez, en los umbrales de mi muerte: ¡Viva España, Arriba España!”

A finales de 1975. cuarenta años después, se repite el mismo discurso cuartelario, militarista, patrioter y caudillista, con una concepción del poder mesiánica, que se permite nombrar sucesor, remontándose a una fase histórica previa al liberalismo, a la declaración de los Derechos del Hombre del Juego de la Pelota. El ciudadano se diluye en el gran proyecto colectivista autoritario y totalitario, “con bayonetas, pero sobre todo, con repiques de campanas y bajo palio”<sup>2218</sup>. El testamento era real y lo que decía estaba avalado, sobre todo por la ley de Sucesión, que nadie intentó después cambiar. La generación del tardofranquismo tendría que recuperar un puesto delante del horizonte a que “se vincula con el espacio y la mirada que marca una frontera imaginaria entre lo visible y lo invisible, el sentido y el sinsentido, “capacitando la mente para” multiplicar y remover los horizontes, tanto los externos como los internos, tanto los del espacio como los del tiempo”<sup>2219</sup>. A partir de 1975 empezaría a abrirse un tiempo de posibilidad, no sin resistencias a cambio por parte del régimen a partir de una identidad colectiva previa que el antifascismo nunca perdió porque como muy bien dice Manuel Pérez Ledesma lo que crea identidades es más bien una determinada memoria colectiva, transmitida normalmente por vías ajenas a la enseñanza reglada. La explosión política comenzada contra el Proceso de Burgos se va a acelerar a partir de la muerte de Franco con la aportación juvenil de la última generación nacida en la dictadura que tratará, parafraseando a Justo Serna de encontrar “una manera de hablar de lo universal tratando lo local”<sup>2220</sup>. Una civilización política nueva<sup>2221</sup>, de raíz antigua, va a ocupar el

---

<sup>2218</sup> Expresión de Eduardo Uriarte en El País. “Veinte años no es nada” a raíz de la marcha de arzállus de la presidencia del PNV.

<sup>2219</sup> JARQUE, Vicente. “Por detrás del horizonte”. El País, 29 de diciembre de 2001. El artículo trata sobre una serie de obras en torno a la idea de horizonte del artista uruguayo Yamando Canosa.

<sup>2220</sup> SERNA, Justo. “El historiador como educador”.

<sup>2221</sup> El cambio de estrategia que se podría resumir con la frase “no esperar sino actuar” volcó toda la energía resistente hacia el patriotismo por parte del nuevo nacionalismo vasco y su idea étnica, no racial, de Euskal Herria, así como el espíritu favorable a la reconciliación nacional en el campo comunista tuvieron como consecuencia la concentración de la lucha en los asuntos contrarrepresivos (= antirrepresivos), idea que ha quedado muy marcada en la memoria antifascista de las dos últimas generaciones estudiadas en esta tesis, de la que la memoria traumática no es más que una de las expresiones de esta memoria épica, relegando, a un segundo lugar e, incluso, desapareciendo la memoria política que denunciaba el abandono internacional que había supuesto el Pacto de No-intervención durante la Guerra Civil y en 1945 el no derrocamiento del régimen fascista español. Al ceder la memoria política con enforque internacional y legitimada en las instituciones republicanas en el exilio a la memoria de la acción sobre todo a partir del final de la década de 1950 la Resistencia española que da relegada a una lucha contra un tirano local

escenario de la Transición política pactada desde la rotunda oposición de algunos, la adaptación al sistema pactado de otros. El pensamiento antifascista no se rompe, riega surcos distintos que harán florecer caminos y veredas, tardando demasiado tiempo en llegar a las cunetas sembradas de flores republicanas.

## PROCESOS DE SOCIALIZACIÓN PRIMARIA Y SECUNDARIA: LA NUEVA FRONTERA DE LOS SESENTA

Como ya afirmara Gabriel Tarde en 1890 sin individuos no hay sociedad, pero sin sociedad no hay individuos. Sin sociedad, sin cultura, sin procesos de socialización, sin lenguaje, no seríamos lo que somos, ni siquiera seríamos personas. “Cada sociedad, cada cultura, dispone de un repertorio propio de normas, valores, configuraciones perceptivas y cognitivas y tipos de respuesta conductual y afectiva a los estímulos interpersonales. Este proceso de aprendizaje e interiorización se llama proceso de socialización<sup>2222</sup>, es decir, la internalización de la estructura social<sup>2223</sup>. Los grupos primarios de pertenencia Georg Simmel ve la socialización como “la forma que se realiza de incontables maneras diferentes en las que va creciendo la unión de los individuos en razón de aquellos intereses sensitivos o ideales, momentáneos o duraderos, conscientes o inconscientes, que empujan casualmente o arrastran teleológicamente y que se realizan dentro de esta unión”<sup>2224</sup>. En el fondo, como dice, C. Geertz reelaborar el esquema de relaciones sociales es reacomodar las coordenadas del mundo experimentado.

Las formas de la sociedad son la sustancia de la cultura, y en ella debemos buscar las manifestaciones del pasamiento antifascista, allí donde ocurre la vida, el lugar próximo del acontecer donde los significados si bien no son objetivos, tampoco son ambiguos, porque, en expresión del escritor irlandés William Butler “lo local es el guante que nos ponemos para alcanzar el universo”<sup>2225</sup>. Lo local<sup>2226</sup> es el mundo conocido, pero más allá de él se extiende una colectividad mayor que también influye. Ortega y Gasset apunta en “La rebelión de las masas”: “Si el hombre fuese un ser solitario que accidentalmente se halla trabado en convivencia con otros, acaso permaneciese intacto de tales repercusiones, originadas en los desplazamientos y crisis del imperar del Poder. Pero como es social en su más elemental textura, quedado trastornado en su índole privada por mutaciones que en rigor sólo afectan inmediatamente a la colectividad. De aquí que si

---

<sup>2222</sup> TORREGROSA y FERNANDEZ VILLANUEVA, 1984, p. 421 en OVEJERO BERNAL, A. Op. cit. p. 175.

<sup>2223</sup> Que lejana a esta visión está la concepción fascista de público. Samuel Ros, escritor falangista afirmaba en 1939 que en nombre del público se disculpaban todas las vergüenzas sociales y añadía: “El público es el fante sin rostro, ni estirpe, ni tumba conocida, en que viene a dar el cuerpo social establecido en democracia. Existe el público cuando no existe el individuo, porque dentro de la paradoja está el hueso de la verdad: el liberalismo es la negación de lo individual en el conjunto colectivo, a cambio de estrellarle al hombre el alma en el recinto de lo privado”. ROS, S. “El público no existe”, Arriba, 8 de julio de 1939, cit. en SEVILLANO, F. Op. cit. p. 117.

<sup>2224</sup> SIMMEL, G. *Cuestiones fundamentales de sociología*. Barcelona, Gedisa, 2002.

<sup>2225</sup> Citado por Jose Luis Merino, crítico de arte en el libro “70 artistas”, BAZA, Naiara, Bilbao, julio de 2005, p. 19.

<sup>2226</sup> Ahora bien no se debe olvidar lo que Peter Burke llama deformación del microscopio. “Vistos al microscopio los seres humanos aparecen más libres de lo normal, pero también menos idealistas. Paradójicamente, el empleo del microscopio parece fomentar las modalidades de explicación reduccionista”. BURKE, Peter. *Formas de hacer historia*. Op. cit. p. 142.

se toma aparte un individuo y se le analiza, cabe colegir sin más datos como anda en su país la conciencia de mando y obediencia”<sup>2227</sup>.

Durkheim también tenía la convicción de que las ideas sostenidas colectivamente son hechos sociales y como tales, resultado de fuerzas sociales e históricas. Fentress y Wickham destacan el papel de la memoria en la formación de los grupos sociales: “La experiencia pasada recordada y las imágenes compartidas del pasado histórico son un tipo de recuerdos que tienen una importancia particular parra la constitución de grupos sociales en el presente”<sup>2228</sup>.

Halbwachs sostuvo que los grupos sociales construyen sus propias imágenes del mundo estableciendo una versión acordada del pasado y al destacar que dichas versiones se establecen mediante la comunicación<sup>2229</sup>, no mediante el recuerdo privado. Todo lo dicho nos lleva a analizar todo el entramado de los procesos de socialización y las modalidades de sociabilidad de la generación del tardofranquismo.

Primeramente hay que considerar que en los sesenta se intensifica la nueva composición sociológica de Bizkaia y Gipuzkoa, debido a los movimientos de inmigración donde ambas aparecen como sociedades receptoras, y a su vez, se opera un cambio en el concepto urbano<sup>2230</sup>.

Es el mismo eje pueblo-ciudad el que queda desfigurado con las nuevas urbanizaciones en la periferia de pueblos y ciudades: son los barrios obreros de los años sesenta del siglo XX. Y es el barrio de nuevo cuño una forma de habitar el territorio de características de frontera urbana y social<sup>2231</sup>. Los barrios surgen en la década de los sesenta en lo que podemos llamar “terrenos de nadie” sobre terrenos periféricos de núcleo urbano en un paisaje de transición entre lo rural y urbano. Todavía perviven conventos, ermitas, huertas, viejas fábricas y caseríos cerca de las primeras edificaciones de altura. El paisaje antiguo no ha sido del todo borrado: árboles, trozos de camino y áreas recreativas de viejo estilo (txakolis y frontones) Alternan con los barrizales,

---

<sup>2227</sup> ORTEGA Y GASSET. *La rebelión de las masas*. España-Calpe?, Madrid, p. 156.

<sup>2228</sup> FENTRESS, J.; WICKHAM, Ch. Op. cit. p. 15.

<sup>2229</sup> Francisco Sevillano, de la Universidad de Alicante escribe: “(...) el miedo al aislamiento aproxima experiencias cotidianas en diferentes contextos históricos y políticos, también de dictadura, al originar una doble dinámica en el proceso de comunicación social: de “espiral del silencio” en la inclinación a expresarse y comportarse individualmente, que la propaganda también refuerza básicamente como sucedáneo de la violencia, pero aque paradójicamente acaba impulsando sobre todo en una dinámica “línea de pulsión” hacia la manifestación común mediante la movilización y la participación colectivas en una “estética de las muchedumbres”. SEVILLANO, Francisco. “Del “público” al “pueblo” por la propaganda: información, opinión y rumor en el “nuevo Estado” franquista”. *Rv. Ayer* nº 80, Historia, política y opinión pública, 2010 (4), pp. 136-137.

<sup>2230</sup> En la línea de Serge Berstein podemos afirmar que las culturas políticas “plurales, coherentes y complejas, aunque no inmutables, se caracterizarían por su larga duración. Nacidos al calor de un acontecimiento histórico o momento “fundador”; las culturas políticas evolucionarían con la sociedad en que se inscriben, podrían declinar y, aunque no morir, sí terminar por combinarse con otras culturas para dar lugar a nuevas configuraciones”. CABRERA, M. A.; PRO, Juan., Op. cit., p. 14.

<sup>2231</sup> Esta frontera urbana y social es el terreno de la opinión como expresión social, siempre más amplia y presente que su expresión pública como discusión política. Según Sevillano, y estamos completamente de acuerdo con él, el flujo de la comunicación creó un estado de tensión entre la coerción individual y la movilización colectiva en los regímenes dictatoriales (...). *Ibidem*, p. 116.

descampados y tapiados de nuevas<sup>2232</sup> construcciones y edificaciones”. A veces la construcción de factorías en poblaciones menores también influye en la metamorfosis del paisaje rural y en la fijación del recuerdo. “Yo me he criado sobre todo con mis primos. Entonces jugabas constantemente en la calle, en el monte, hacíamos chabolas en los árboles. Nos tocó vivir entonces la construcción de Petronor, de hecho, al final, casi expropiaron hasta la casa. Habían ido comprando terreno, a la fuerza, porque mis abuelos fueron obligados a vender el terreno, para ir construyendo la refinería. Entonces, nosotros jugábamos entre los tanques, vimos cómo se fueron rellenando lo que habían sido las marismas, la zona que le pertenecía al río, que era una zona preciosa donde había los “cartuchos” que llamábamos, las espadañas. Había patos y muchísimas angulas. Cuando íbamos a casa de mis abuelos por la carretera vieja que iba a la playa, donde estaba el lavadero, era un paseo precioso, todo con una arboleda en los laterales. Era una zona muy bonita. Hemos vivido en la época en que rellanaron la vega, empezaron a construir Petronor... y ya te digo, nos hemos criado jugando, saltando y metiéndonos entre los tubos, con ese olor como a... no sé que material llevaban los tubos por dentro, era un olor como a brea. Es un olor que se te mete dentro. Todavía lo huelo en cualquier parte y me hace recordar aquellas vivencias. Otro olor característico de mi infancia es el de la matanza del cerdo en casa de mis abuelos, cuando se hacían los chorizos y las morcillas”<sup>2233</sup>. Otro testificante relata así la relación con el vecindario: “¿Tenías relación con el vecindario? – Sí, desde crío. Había mucha relación con los vecinos. De hecho, percibo más mi familia, aquella (...). Por ejemplo, con las vecinas mayores que eran la abuela no sé qué y la abuela no sé cuántos, y entraban y salían de su casa, o ibas a casa de ella a ver la tele porque en tu casa no había tele...y era la vecina del segundo. Sí, mucha más relación que con mi familia física”<sup>2234</sup>.

La formación física de los nuevos vecindarios no solamente respondía a un paisaje semiurbano heterogéneo sino que también era correspondido por un tejido social de procedencia diversa.

Este tejido social estaba formado por población autóctona que se ha movilizado del pueblo a la ciudad. Generalmente son parejas jóvenes de recién casados, que acceden por primera vez a vivienda propia. La gente se desplaza a vivir dentro de la ciudad, del pueblo a la ciudad, o de una población pequeña a la capital de la comarca, muchas veces siguiendo referencias concretas, guiados por el consejo de familiares asentados en ese barrio o por ser zona no especialmente ajena a la experiencia del individuo. Un segundo grupo poblacional lo forma la población inmigrante procedente de otras provincias vascas u otras regiones españolas, siendo Bilbao y Donostia los epicentros de esta atracción de mano de obra, pero también poblaciones como Barakaldo, Sestao,

---

<sup>2232</sup> ROMERA NIELFA, Juan Karlos. “Del vecindario...”. Op. cit. p. 354.

<sup>2233</sup> T. A. Arantza se refiere a las marismas del río Barbadun, en Muskiz, y a la implantación de la refinería Petronor en su solar.

<sup>2234</sup> T.I. Op. cit. p. 134.



Santurtzi, Basauri, Durango, Leioa y los valles industriales de Gipuzkoa (Deba, Urola, Oria, Urumea,...).

En estos casos las redes de parentesco también son indicadores significativos de la elección de residencia, a la vez que del lugar donde se ubica el puesto de trabajo. Por último hay que mencionar a la población de la zona expropiada, antiguos<sup>2235</sup> habitantes de los caseríos de la zona periférica. Es gente del lugar, un territorio en constante transformación.

“Los padres de mi ama eran de Iturribide, del Casco Viejo y toda la familia viene de allí. Bueno y una parte de la familia que viene de la zona de Lujua, Asua y Lejona, que tienen un par de caseríos. Por parte de mi padre son de La Casilla, de Indautxu, o sea del Ensanche, pero yo sé que algunos de mis abuelos era de fuera y otra venía de familia de Castilla, de Burgos, o por ahí”.

“Mi bisabuelo había venido de Gipuzkoa, de la parte de Beasain, Zaldibia, y los abuelos de mi padre habían venido de Zaldibar, o sea, que llegaron a aquí sin saber castellano. Vinieron a trabajar a las minas y entonces aprendieron castellano por obligación. Sin embargo, el euskera ya no lo transmitieron a los hijos, porque como eran ellos los que más tiempo pasaban fuera, y además era una zona en la que no se hablaba el euskera (se refieren al Valle de Somorrostro), no se mantuvo, allí se perdió”<sup>2236</sup>.

Desde esta heterogeneidad la creación de un nuevo vecindario es una oportunidad para el cambio y una ocasión para la fragmentación, a pesar de movimientos en contra que refuerzan la identidad de origen. Ahora bien en la estructura nueva de convivencia todos son recién llegados. Son lugares sin tradición desde el momento que sus pobladores comienzan la creación de un entramado de sociabilidad desde cero, sin embargo no desaparecen las identidades individuales y colectivas de sus vecinos. La interacción entre ellas crea un espacio nuevo, una cultura urbana específica y original. Desde esta línea de pensamiento no podemos menos que dudar de ese lugar común que denomina a los barrios de nueva formación de la década de los sesenta “barrios dormitorio”, como si fueran meros lugares de tránsito anónimos, donde apenas existe un entramado para la sociabilidad. Sin embargo no todos los nuevos vecindarios tienen características de frontera como Santutxu, Errekalde y barrios populosos de los grandes centros urbanos<sup>2237</sup>. De todas las maneras la estructura familiar es mayoritariamente nuclear en todos ellos, con una media de tres hijos por pareja y, ocasionalmente o bien con carácter permanente, puede darse el caso de que el abuelo/a conviva en el núcleo familiar.

---

<sup>2235</sup> T. I. Op. cit. p. 127.

<sup>2236</sup> T.A. Op. cit. p. 103.

<sup>2237</sup> Véase la diferenciación que se hace entre población de tipo A o de nueva frontera, la de tipo B donde la cultura tradicional del emigrante tiene que convivir con las pervivencias de la tradición local y la de tipo C donde la cultura tradicional rural agrícola o pesquera permanece con cierta vitalidad. Según el tipo la cualidad del acercamiento del nuevo residente varía. ROMERA NIELFA, J. K. “Estructura de la sociabilidad...” Op. cit. pp. 49-50-51.

El desarrollismo de los años sesenta del siglo XX concentró a la población en barrios no estrictamente obreros pues la movilidad social de la época hacía posible ocupaciones de clase media baja compuesta por cuadros medios de las empresas<sup>2238</sup>. Así todo, la población obrera era mayoritaria<sup>2239</sup> y se dispuso de diferentes formas dentro del mismo barrio. En muchas poblaciones de Bizkaia y Gipuzkoa quedan en la época y perviven todavía hoy<sup>2240</sup>, las casas que el cooperativismo anterior al fascismo había edificado. Son un núcleo de referencia veterano del territorio cambiante en los sesenta. Pero son los grandes bloques verticales la formación pionera de la época, junto a las casas de fábrica tipo bloque. En los alrededores, como hemos señalado anteriormente se ven caseríos y casas construidas por sus habitantes en décadas anteriores, que van a interactuar con el resto. Por último, hay que mencionar la infravivienda, las chabolas y los carros de los gitanos, que solían buscar el refugio del arco de un puente para vivir.

Había habido un cambio importante en este tipo de barrios, y es que ya no eran lugares de convivencia establecida una o dos generaciones anteriores y la cultura social que surge en el barrio de los sesenta no se organiza ya en torno a la casa obrera. La escalera sigue siendo un lugar de encuentro, más aún si tenemos en cuenta que las casas que disponían de ascensor éste no era descensor. Las mismas dimensiones de nuevo barrio con sus conjuntos de bloques exigía núcleos de encuentro más generales, lugares de sociabilidad de carácter menos espontáneo que el de la vecindad tradicional pero que aportarán a los vecinos cohesión y unidad, y también con el tiempo una identidad colectiva propia, precisamente la identidad social consiste en que los individuos tienen cierta conciencia colectiva de sí mismos como identidad social diferenciada. No se trata de encuentro entre extraños de la sociedad metropolitana donde el anonimato genera una sociabilidad de otro cuño<sup>2241</sup> sino un sentido del “nosotros” que tiende a compartir cierta identidad común<sup>2242</sup>, materializada a través del espacio público cercano. Los microflujos son de carácter cíclico, orientados por una rutina horaria que propicia la visibilidad y el encuentro y, por lo tanto, genera sociabilidad, por ejemplo: la entrada y la salida a la fábrica, y el espacio social creado entre la casa

---

<sup>2238</sup> Javier Alfaya escribe que “el desarrollo había robustecido a la clase media ampliándola y haciéndola, si cabe, más conformista. Había una demanda incesante de profesionales de diverso tipo para un sector de servicios en aumento, y el régimen mimaba a lo que en buena medida era un proletariado de cuello blanco, que no quería reconocerse como tal”. ALFAYA, J. Op. cit. p. 25.

<sup>2239</sup> T. I. Op. cit. p. 136. “En el barrio no había distinciones entre las familias que se relacionaban en el entorno, ni a nivel laboral, ni de otro tipo. En el colegio sí. En el barrio yo no veía la discriminación ésa por el carácter de donde venía la gente ¿no? La gente que más o menos vivíamos en el barrio desde siempre nos tratábamos todos igual, igual. Otra cosa es que hubiera algunos que eran hijos de emigrantes o no, eso daba lo mismo. Pero sí había una diferencia en cuanto que había algunas cuadrillas de hijos de emigrantes. Por ejemplo, en Santutxu, en concreto en la zona de Sagarmínaga, los que eran hijos de picoletos y de maderos, pues se relacionaban entre ellos mucho más que en el centro del barrio, que nos relacionábamos un poco en un ambiente un poco más vasquito ¿no? Pero no por el carácter de discriminación, sino por el carácter de cómo te relacionabas”.

<sup>2240</sup> La compraventa de muchas de sus viviendas ha modificado el tipo de relación entre los vecinos.

<sup>2241</sup> Véase DELGADO, Manuel. *El animal público*. Barcelona, Anagrama, 1999, p. 49 y JOSEPH, Isaac. *Erving Goffman y la microsociología*. Gedisa, Barcelona, 1999, pp. 17-27.

<sup>2242</sup> La realidad de la identidad de barrio oscilaba entre el gueto y el feudo, era algo ambivalente. El barrio extendía su protección a sus miembros, territorialmente sin límites muy claros pero mentalmente con una territorialidad exacta.

y el lugar de trabajo: la calle; los circuitos de compras diarias, transitados por las amas de casa en general, llegándose a crear una tradición de compra, de elección de puestos y establecimientos de forma permanente; idas y venidas de los escolares de la escuela o colegio cercano; circuitos de poteo<sup>2243</sup> vespertino de cuadrilla tradicional o de grupos de actividades (gau-eskola, danza, comisiones de asociaciones de vecinos, grupo de mujeres, etc.), y el espacio social creado en esta época en torno a las degustaciones de café<sup>2244</sup>. Sobre la influencia del barrio y su actividad en la conciencia social del individuo un testificante afirma: “-¿Dónde fue tu primer contacto con la realidad euskaldun? –En el barrio. Hombre, lo que pasa es que yo siendo monaguillo, ya con siete u ocho años, hacía de monaguillo en misas en euskera, que había en el barrio, cosa que no era muy normal en otros sitios. Pero en mi barrio sí que las había. Y los curas eran totalmente euskaldunes. Me acuerdo de misas de juventud con Tasio Erkizia cuando era cura y bueno, pues eso da cierto carácter, pero yo toda la conciencia la he ido cogiendo en el barrio”<sup>2245</sup>. - ¿Cuándo empezaste a participar activamente en la vida del barrio de Santutxu? –Depende de dónde pongas la raya de qué es participar activamente en la vida del barrio. Ese es un poco el tema, pues depende... participar en manifestaciones, desde los doce años. Además en el barrio había muchas manifestaciones de tipo “por un polideportivo”, por un no sé qué de carácter social”<sup>2246</sup>. “-¿Por qué razón participabas? – Porque eran temas del barrio. Mi familia participaba también. Mi padre estaba muy metido en la Asociación de Vecinos, entonces como era el tesorero y él cobraba los recibos, yo cobraba algunos recibos de la Asociación para ayudarle. Y el hecho de ir por muchas casas, hacía que te contaran, que oyeras cosas... tenías mucha relación con la gente del barrio y veías los problemas. Se hacía, por ejemplo, una manifestación por un ambulatorio, porque en aquella época para ir al especialista había que ir a Deusto”<sup>2247</sup>. Otros testimonios también recogen el ambiente de este medio de procedencia: “Bueno, me crié en un ambiente familiar bastante normal, no trabajaba nadie de la familia fuera de casa, pero era una familia que formábamos los padres y cuatro hijos. Mi padre trabajaba en un bar que teníamos arrendado. En cuanto al círculo rural o industrial, no era ni una cosa ni otra, por allí pasaba todo tipo de gente. Bueno... es más industrial que otra cosa, pero no creo que marcara eso principalmente”<sup>2248</sup>. Mi padre era maestro, mi padre es de Castilla y mi madre se podría decir que es afín al PNV por encuadrarle de alguna manera. El medio familiar que o tenía,

---

<sup>2243</sup> Es interesante al respecto el comentario comparativo que hace un testificante de la cuadrilla de los años ochenta respecto a la tradicional: “Yo, creo que los elementos de comunicación en el barrio siguen siendo el parque y la tienda, para las mujeres y el bar para los hombres. Bueno las cuadrillas de poteo, el pote es su elemento aglutinante, siguen funcionando, pero que no se proyectan hacia el exterior. Antes, incluso, las cuadrillas tradicionales de poteadores organizaban, pues que te voy a decir yo, una cena para ancianos, por ejemplo. Alguna vez al año hacían algo para el barrio (...). Hay un cierto desencanto de la política en las cuadrillas. Ya no es el eje de discusión (...).” PEREZ-AGOTE (1987) p. 191.

<sup>2244</sup> ROMERA NIELFA, J. K. “Del vecindario...”. Op. cit. pp. 356-357.

<sup>2245</sup> T. I. Op. cit. p. 131.

<sup>2246</sup> *Ibidem*, p. 134.

<sup>2247</sup> T. I. Op. cit. p. 134.

<sup>2248</sup> PEREZ-AGOTE, A. (1986), op. cit. p. 197.

era una familia antifranquista, normal y corriente, tanto por parte de mi madre como de mi padre, muy conservadora socialmente<sup>2249</sup>, el sentido de la religión y cosas de éstas, bastante conservadora, y ése era el ambiente que tenía de niño. El ambiente era industrial, vamos, yo soy de Bilbao, más concretamente de un barrio, ambiente de barrio de una ciudad grande que puede ser distinto que el ambiente del centro de una ciudad. El euskera no se hablaba en absoluto en nuestra zona. En concreto en mi barrio no se hablaba euskera. Es un barrio de emigrantes, pero no de emigrantes obreros, excepto en la última oleada, sino de emigrantes funcionarios, luego gente del país también había, pero en menor cantidad. En mi familia concretamente no se ha hablado euskera en ningún momento ya que mi padre era de fuera, y aunque mi madre era de aquí tampoco sabía el idioma<sup>2250</sup>.

Las nuevas estructuras sociológicas avivaron el pensamiento político alejándolo del tradicionalismo social de la cultura popular mientras el régimen dictatorial persistía en la educación nacionalcatólica si bien había síntomas de una crisis no solamente nacionalcatólica sino general, en el sentido de la disminución constante de ordenaciones, el aumento de secularizaciones, la disminución de seminaristas<sup>2251</sup>, asistencia a misa, etc.

Veamos este segundo punto sobre la socialización en la religión católica mediante la catequesis, el colegio de frailes o monjas, la escuela, los grupos parroquiales y la educación familiar. A veces el imaginario católico está muy presente en los nacionalistas o en los grupos obreros de inspiración cristiana y menos en el obrerismo izquierdista: “Mi familia ha sido siempre muy nacionalista y muy religiosa, entonces, han sido unos sentimientos que siempre los hemos vivido, que los hemos mamado, por así decirlo. Recuerdo que mi abuelo se emocionaba muchísimo si nos oía tocar el txistu a mis primos o a mí. O sea era una cosa que le encantabas y eso que ya tenía falta de riego, pero se la caían las lágrimas.

Era una persona muy nacionalista. Era el típico aldeano con su txapela, que todos los días oía el rosario y, a veces por acompañarle lo oíamos con él, y cuando daban aquí “De corazón a corazón”, él era de las personas que siempre aportaban dinero. No sé, colaboraban con la parroquia...y en cuanto a política siempre ha sabido que era vasco y que...”<sup>2252</sup>.

Otro testificante a la pregunta de si ha tenido una educación religiosa responde: “Totalmente. Desde los tres años en la catequesis, desde los seis monaguillo de varias parroquias del barrio, desde los siete hasta los diecisiete estudiando en Jesuitas, el famoso colegio de curas de Bilbao, o sea

---

<sup>2249</sup> Conservadurismo social y político no tienen por qué coincidir, dándose el caso de familias revolucionarias en lo político y conservadoras en lo social. A la inversa puede suceder, pero es menos corriente.

<sup>2250</sup> *Ibidem* p. 201.

<sup>2251</sup> En 1960 disminuye el número de seminaristas en 168 en Bizkaia y 196 en Gipuzkoa, 222 y 211 respectivamente en 1968, 91 y 46 en 1970, siendo de 57 y 36 en 1977. Oficina de Estadística y sociología de la Iglesia, “Guía de la Iglesia en España, 1979”.

<sup>2252</sup> T.A. Op. cit. p. 104.

educación religiosa total! –Recuerdas algún tipo de presión familiar sobre vosotros en cuestión religiosa? –No, como estábamos metidos en un ambiente totalmente religioso nunca ha habido gran presión. Hombre, en mi casa se hacía lo de los belenes en Navidades. Mi padre siempre ha hecho un belén así, grande, de esos que ganaban premios a nivel de Bilbao. Y bueno, sí que había un cierto ambiente cuando llegaba la época, pero vamos, no nada especial más allá de cantar un avemaría y un no sé qué delante del belén, ¿no? Me refiero que en casa se rezaba al comer, como en casi todas las casas de este país y poco más. Se iba a misa el domingo, ¡bah! Nosotros como éramos monaguillos los dos hermanos no había problemas con lo de ir a misa el domingo, íbas a varias”<sup>2253</sup>. Aunque no siempre es así hay un descenso de la práctica religiosa en los jóvenes respecto a los padres de afiliación nacionalista: “Con respecto al nivel religioso no existe un nivel alto, ya que mis padres no suelen ir mucho a misa. Los hijos creo que todavía asistimos menos todavía, por decir nada, ya que el ir por rutina a mí personalmente no me gusta”<sup>2254</sup>. “En mi familia todos somos de religión cristiana, aunque los más creyentes son mis padres”<sup>2255</sup>. “En mi familia las creencias religiosas no están a la orden del día pues no vamos casi nadie a misa. Eso no quiere decir que no creamos en nada, pues hay algunas cosas que creo y otras no”<sup>2256</sup>. “En cuestión de religión en mi casa siempre se ha destacada por este aspecto, ya que mis padres son de los de misa diaria. Los hijos hemos salido no como mis padres, aunque también solemos ir a misa (los domingos)”<sup>2257</sup>. “En el tema religioso creo que mi familia es el prototipo de la familia tradicional vasca. Existe un sentimiento cristiano generalizado. Mis padres son los que más hacen por la religión, aunque no son de los “típicos santurrones” ni mucho menos”<sup>2258</sup>. “Siempre en casa ha existido la tradición cristiana como base de la religión. En la actualidad los que lo llevan más en práctica son mis padres, pues los hijos no hemos salido tan cristianos como ellos”<sup>2259</sup>.

La religión no quedaba reclusa a la educación familiar sino que era vehiculada a través de los colegios de órdenes religiosas y también por la escuela, si bien ésta algo menos: “Teníamos monjas y bien, cuando aquello ni te lo plantabas, era muy cría e iba muy contenta. Algo que sí he agradecido a las monjas es el que nunca nos hicieran cantar ni el “Cara al sol”, ni...Eso se mantuvo bastante al margen, cosa que, por ejemplo en la escuela nacional tenían que hacer. Eso es uno de los buenos recuerdos que tienes del colegio”.

Las monjas daban “pautas principalmente religiosas, unas pautas en ciertos aspectos atemorizadoras, con temores a lo que llamaban pecados, pero también de sentimientos de ayuda, de

---

<sup>2253</sup> T. I. Op. cit. pp. 128-129.

<sup>2254</sup> PEREZ-AGOTE (1986), op. cit. p. 175.

<sup>2255</sup> *Ibidem*, p. 177.

<sup>2256</sup> *Ibidem*, p. 179.

<sup>2257</sup> *Ibidem*, p. 181.

<sup>2258</sup> *Ibidem*, p. 168.

<sup>2259</sup> *Ibidem*, p. 171.

colaborar, pues lo típico, apadrinar negritos... No sé, al menos un poquito de colaboración con otra gente más necesitada”<sup>2260</sup>. Otro testimoniante responde a la pregunta de si percibía aquella escuela como fascista”. –Totalmente, vamos. Había que cantar el “Cara al sol”, el “Viva España”, el no sé qué... antes de entrar y salir de clase. Te ponían en fila levantando el brazo. Sí, sí, me acuerdo perfectamente de todo aquello. Y en cambio, me acuerdo como después, en Jesuitas, alucinaba de que lo único que se hacía era rezar antes de entrar en clase, no cantar himnos o consignas de ese tipo”<sup>2261</sup>.

En la educación escolar de la generación del tardofranquismo, a pesar de la Ley General de Educación de 1970 o precisamente por la continuidad<sup>2262</sup> que supuso respecto al sentido cristiano de la vida, de la tradición y de la patria, pesaban todavía la educación religiosa y los “principios éticos” del fascismo: “Son fines de la educación en todos sus niveles y modalidades: la formación humana integral, el desarrollo armónico de la personalidad y la preparación para el ejercicio responsable de la libertad, inspirados en el concepto cristiano de la vida y en la tradición y cultura patrias; la integración y promoción social y el fomento del espíritu de convivencia; todo ello de conformidad con lo establecido en los Principios del Movimiento Nacional y demás Leyes Fundamentales del Reino”<sup>2263</sup> la enseñanza religiosa tiene un lugar incuestionable. En el artículo sexto se manifiesta que el Estado reconoce y garantiza los derechos de la Iglesia católica en materia de educación. Se garantiza igualmente la enseñanza religiosa y moral de la Iglesia Católica en los centros de enseñanza, tanto en los estatales como en los no estatales. Las enseñanzas de formación política, cívico-social y de educación física y deportiva serían reguladas por el gobierno, teniendo en cuenta las competencias de los organismos del Movimiento y la ordenación y supervisión de la educación religiosa, así como la selección del profesorado para la misma, competían a la Iglesia y eran regulados por el gobierno, a propuesta conjunta del Ministerio de Educación y Ciencia y la Secretaría General del Movimiento. Era la primera ley general educativa aprobada desde la Ley Moyano de 1857 y como explica el catedrático de Teoría e Historia de la Educación Antonio Viñas, “la modificación más destacada era, sin duda, la configuración estructural de una escuela única desde los 6 a los 14 años a la que se denominaba educación general básica”<sup>2264</sup>, pero respecto a su carga ideológica “mientras la extrema derecha –la revista Fuerza Nueva- la Ley General de Educación de 1970 pretendía introducir el “evolucionismo materialista, laico y ateo” en nuestro

---

<sup>2260</sup> T. A. Op. cit. p. 106.

<sup>2261</sup> T. I. Op. cit. p. 130.

<sup>2262</sup> Según narraría años más tarde Ricardo Díez Hochleitner, por entonces director del Departamento de Planificación y Financiación de la UNESCO, Villar Palasí le ofreció la Secretaría General Técnica del Ministerio con el encargo de elaborar una “reforma de las estructuras universitarias (...) para paliar la agitación estudiantil. VIÑAO, Antonio. Op. cit. p. 80.

<sup>2263</sup> Ley General de Educación del ministro Villar Palasí, de 1970 que instaló la Educación General Básica. Cit. en ELGUERO, I. Op. cit. p. 38. Artículo primero de su título preliminar.

<sup>2264</sup> VIÑAO, A. Op. cit. p. 83.

sistema educativo “por un puñado de dólares”, bajo los dictados de la UNESCO y del Banco Mundial, “los incipientes movimientos de renovación pedagógica y la izquierda política, la ley no era más que un maquillaje o apariencia de democratización en un sistema educativo clasista, así como una maniobra de distracción y lavado de fachada, a modo de operación propagandística, de un régimen dictatorial y represivo”<sup>2265</sup>.

El mundo del estudio es polivalente, forma una constelación que va desde la percepción que tenían los padres y madres de la instrucción escolar hasta la composición social de las aulas, sin olvidar programas escolares e ideología interna al sistema:

“-¿Cómo percibían tus padres tu instrucción escolar? – Se preocupaban. Sobre todo mi madre, porque era la que estaba más directamente, entonces mi padre estaba trabajando. Sí, participaba y te ayudaba dentro de sus límites. Se preocupaba de que fueras bien, de que hicieras las cosas. Era un poco aquello de lo que decían los profesores, lo que las monjas decían era sagrado, entonces en ese aspecto no recuerdo haber tenido grandes problemas, pero estoy casi segura de que lo primero que habrían hecho sería haber dado la razón a los profesores. Era un poco ese tipo de enseñanza”.

Ante un cambio de centro escolar la testimoniante añade: “No volví a ir al colegio por esos pequeños malos recuerdos que me habían quedado, y no precisamente en carne propia, sino esas diferencias entre unas niñas y otras. Se potenciaban bastante, pues no sé cómo decirte, el ser el primero de la clase, el pelotón de los torpes o de los tontos, las que peores notas sacaban... y eso marcaba mucho, ¿eh? A mí me ayudaba positivamente, porque no tenía dificultad para estudiar, pero yo pienso, y creo que tuvo que haber muchísimas niñas que lo pasaron fatal, que se tenían que sentir poco menos que rechazadas, que se lo tenían que pasar muy mal, porque eso te lo recordaban mucho en clase ¿eh? Además, nos colocaban en clase según las notas: primero, segundo, tercero y cuarto. Entonces, claro, había muchísima competencia. Claro, estabas entre los cuatro primeros y no querías perder ese puesto ni por nada. Así que era muy competitivo. Casi te tapabas para que no te copiaran, porque de eso podía depender a veces el perder tu puesto”<sup>2266</sup>.

Otro testimoniante contesta así: “-Los jesuitas tiene una filosofía de la vida que es difícil de resumir, pero es un poco lo del palo y la zanahoria. A mí me parece que los jesuitas enseñan muy bien a ser competitivo en la sociedad y a pisar, y a lo que haga falta para conseguir fines. O sea, son de los que aplican el famoso principio marxista de que el fin justifica los medios, porque lo critican pero lo aplican. Y a su vez, tienen una filosofía de reparto de riqueza y de ayuda a la pobreza bastante sui géneris, pero incluso progresista, desde una óptica católica tradicional. Entonces, es un cóctel un poco extraño, porque de los Jesuitas de Bilbao, de Indautxu, ha salido gente de la gran burguesía vasca de hoy en día, como el presidente del BBV (...), o gente revolucionaria, militante

---

<sup>2265</sup> *Ibidem*, p. 86.

<sup>2266</sup> T.A. Op. cit. p. 107.

de ETA o pseudorevolucionaria en África y en Sudamérica, incluso puedes encontrar Jesuitas de condición religiosa que han estado en la guerrilla pegando tiros. Entonces, es una moral...no unívoca, como puede ser la del OPUS o la de otros sectores más tradicionales de la Iglesia Católica. Es una moral que dice: hay que estar con el poder, pero si hace falta para conseguir poder... Es decir, no siempre está con el poder establecido. Es una sensación que a lo largo de los años, y ya hacía muchos que dejé los Jesuitas, en actitudes de la vida, te das cuenta y piensas: ¡coño!, esto me lo metieron los curas, ¿no?”<sup>2267</sup>.

En el centro escolar se establece una frontera no nítida donde se van dibujando los primeros contactos con los símbolos nacionalistas y acciones culturales de identidad vasca que con el tiempo alcanzarán autonomía en grupos no vinculados a la escuela o colegio. Nuñez Seixas dice respecto a la situación catalana de entonces: “La memoria familiar y las redes sociales fueron decisivas a la hora de preservar la identidad nacional. La fuerza del catalanismo cultural en la sociedad civil se expresó en la porosidad de sus postulados, transmitidos a decenas de grupos excursionistas católicos y laicos, de “colles” sardanistas y de asociaciones de vecinos, así como la aparición en 1961 de la “Nova Canço”; la creciente popularidad –y connotación simbólica- del Club de Fútbol Barcelona y las primeras muestras de disconformidad pública no violenta”<sup>2268</sup>.

Esto también ocurrirá en los grupos juveniles de algunas parroquias de neto carácter vasquista y antifascista: “-¿Tuviste entonces dentro del colegio contacto con símbolos nacionalistas, charlas o algún tipo de referencia? –No, más bien yo fui de los que las introdujimos en el colegio. Dentro del colegio había curas que eran euskaldunes y de hecho, en séptimo de EGB ya tuvimos un profesor que nos dio unas medias clases de euskera dentro de su asignatura de lengua española. Y no me dio clases de euskera, vamos, sino que un día a la semana con “Nora zoaz”, creo recordar, que era un método vizcaino que había. Fueron las primeras clases de euskera que recibí. Y eran como un símbolo. Eso, en ningún otro sitio se podía pensar que iba a ocurrir, porque te estoy hablando de séptimo de EGB, en el año 73-74 ó 74-75, que todavía vivía Franco. En Jesuitas así que había ese ambiente, no muy descarado, pero totalmente tolerante”<sup>2269</sup>. “(...) al final nos dejaron montar un EKT, un Euskal Kultur Taldea, que en aquella época ya se fomentaban en institutos y en otros sitios, pero no en colegios privados. O sea que nosotros fuimos los que metimos el ambiente más abertzale dentro de Jesuitas”<sup>2270</sup>.

“-¿Cuál es el primer grupo que recuerdas en el que participaste? –Un grupo cultural, la asociación de familias y en el grupo de Txistularis, en el grupo de Danzas. -¿Qué motivaciones te impulsaron a

---

<sup>2267</sup> T. I. Op. cit. p. 130.

<sup>2268</sup> NÚÑEZ SEIXAS, Op.cit., p.65.

<sup>2269</sup> Ibídem, p. 130.

<sup>2270</sup> Ibídem, p. 131.



entrar en ellos? –Quizá mucha insistencia familiar en el txistu y en las danzas, porque era algo que, aunque no habían tomado parte en ellas, era como muy tuyo, muy nuestro. Era más que música. Eran unos valores de pueblo, de país, que tenían que mantener. Además muchas veces cuando sólo había la posibilidad de decir: “Aupa Athletic! Pues se decía porque era lo único que se podía decir, era como decir: “Gora Euskadi!” y otras muchas cosas. Ese era el sentimiento que habías vivido en la familia. ¿El mantener las tradiciones euskaldunes? Lo habías mamado y casi tenías ese compromiso, decir “tú que tienes la posibilidad, hazlo! No porque te gustará especialmente, luego sí, una vez que entras, pues te gusta el txistu, pero entras por otros motivos”<sup>2271</sup>. “-Habías tenido antes referencias simbólicas nacionalistas?

-Sí, yo en el primer grupo de danzas que participé, que hubo en el colegio, se tuvo que dejar porque los chicos que nos enseñaban a bailar, algunos eran de Muskiz, y otros de Sopuerta, tuvieron que marchar a Euskadi Norte con los amigos, la novia y demás, y bueno, ahí se partió el grupo de danzas<sup>2272</sup>. Pero con siete años empezamos las primeras clases. Yo recuerdo haber bailado el baile de aros con la edad que tiene ahora Garazi, o un poco más<sup>2273</sup>. “De pequeña vestiste mendigoixales, kaikus,...? ¿Viste ikurriñas? ¿Oíste la palabra Euskadi? –La palabra “Euskadi”, sí mucho. La ikurriña, lo que es la ikurriña como es actualmente, no. Yo tenía el simbolismo de la bandera de Euskadi, rojo, verde y blanco, los colores sí, e incluso canciones sobre los colores de la ikurriña, pero no conocía la bandera de las aspas. Y en cuanto a hablar, oí hablar de Euskadi como Euskal Herria como país del euskera, del primer lehendakari José Antonio Agirre, de Sabino Arana”<sup>2274</sup>.

Estos testimonios pueden ser paradigmáticos pero hay una constelación inmersa de testimonios en el mismo sentido. Jordi Roca i Girona y Lidia Martínez Flores en una línea de pensamiento que compartimos expresan que “cuando diferentes individuos comparten una experiencia común, incorporan entonces a sus biografías un repertorio común de conocimientos. Dicho proceso supone una abstracción de la experiencia individual y su conversión en una posibilidad objetiva de ser, al alcance de todo el mundo, o cuanto menos, de todos los miembros de una determinada categoría. Esto implica una cierta educación de la memoria y su simplificación. Dicho de otra forma la construcción de un universo simbólico que sitúa todos los acontecimientos colectivos en una unidad coherente que engloba pasado, presente y futuro, instaura una “memoria” que es compartida por

---

<sup>2271</sup> T.A. Op. cit. po. 111.

<sup>2272</sup> La danza vasca forma parte de un complejo cultural y social amplio enraizado en la cultura popular vasca: orfeones, kalejira, txistularis, comida popular, romería tradicional, txakolís y misa conmemorativa. También salidas al monte, representaciones teatrales, cine parroquial y grupos de carácter cristiano.

<sup>2273</sup> *Ibidem* p. 111.

<sup>2274</sup> *Ibidem* p. 112.

todos los individuos socializados dentro de la colectividad”<sup>2275</sup>. Por las convulsiones que vivió esta generación en el aspecto antirrepresivo se ha facilitado un relato épico de lucha en la calle que siente como nuevo y a la vez en continuidad con el imaginario de sus padres y abuelos. Esto ocurre en la generación tardofranquista de tradición antifascista que asume en diferentes niveles, el compromiso con el valor de la libertad, pues como expresa el escritor argentino Tomás Eloy Martínez “las obsesiones siempre son idénticas a lo que somos”, pero también siguiendo al novelista Vilar-Matas, no estamos hechos de una pieza y menos mentalmente” lo que viene a significar que el pensamiento antifascista aunque quede simplificado a la hora de debatir, convencer y propagar, es una nebulosa sometida al matiz no solamente biográfico sino también en su raigambre social e histórica.

Por eso en los procesos de socialización se genera pensamiento, líneas de imaginación política convergente pero también divergente. La memoria épica del final del franquismo no es fantasía popular pero puede ocultar la presencia de lo íntimo e individual, pues el testimoniante cree que lo correctamente político es lo comunicable de su experiencia.

Paulo Freire dice que la Historia es tiempo de posibilidad y no de determinismo, que el futuro es problemático y no inexorable<sup>2276</sup>. Y también lo es el pasado. El pasado ya no tiene posibilidad en su tiempo pero no es inexorable, se puede modificar.

El sesentismo es el origen de unos procesos de socialización para la acción no vistos con anterioridad durante la dictadura. El final de ésta tiene mucho que ver con la dirección que tomaron aquellos, porque los espacios de socialización influyen en la cantidad y calidad de la información transmitida, así como en su carga emotiva e identitaria<sup>2277</sup>.

Es una cuestión admitida que cada cultura política cuenta con un universo simbólico propio vinculado a espacios de socialización concretos. Un concepto no puede nacer fuera de su cultura y toda cultura impone una coherencia al pasado y en esa historia ubicamos nuestra vida. Hay significados previos a la experiencia que son el armazón que ayuda a aprender de la experiencia, por eso identidad cultural y procesos de socialización interactúan y generan pensamiento social nuevo e imágenes novedosas sobre el presente y el futuro y también del pasado. Cada nueva experiencia social reorganiza todo nuestro conocimiento anterior cambiándolo sin desorganizarlo del todo. El pensamiento antifascista del tardofranquismo es resultado de esas interacciones. Como

---

<sup>2275</sup> ROCA I GIRONA, Jordi; MARTINEZ FLORES, Lidia. “Mi vida, tu vida, la nuestra” en LLONA Miren (Coord./Ed), *Entreverse. Teoría y metodología práctica de las fuentes orales*. UPV, 2.012, p. 127.

<sup>2276</sup> ROMERA NIELFA, Juan Karlos. “El relato oral intergeneracional. Un tipo de texto al borde de la extinción” IV Seminario Teórico y Metodológico organizado por el Seminario de Fuentes Orales, Madrid, enero de 2004.

<sup>2277</sup> Jeremias Bentham afirma que “la unanimidad nos agrada, porque la armonía entre las opiniones de otro y la nuestra, es la única prenda que fuera de nosotros podemos tener de la verdad de nuestras opiniones, y de la utilidad de la conducta que es consecuencia de ellas. Además gustamos hablar sobre los objetos que nos agradan; esto es una fuente de memorias, o de esperanzas agradables (...)”. BENTHAM, Jeremias. *Tratados de legislación civil y penal*. Editorial Nacional, Madrid, 1981, p. 35.

dice Keith M. Baker, vendría a ser una cultura política que parte de la definición de lo político como “la actividad a través de la cual los individuos y grupos de cualquier sociedad articulan, negocian, implementan e imponen las demandas respectivas que se hacen entre ellos y al conjunto.

## LA ACTIVACIÓN DEL IMAGINARIO SESENTISTA: ACTIVIDAD CIVIL Y POLITICA. LA IMAGINACIÓN COMBATIVA

En la concepción de Hanna Arendt de la cultura, ésta se relaciona con los objetos y es un fenómeno del mundo. De la misma manera la imaginación es el pensamiento político por excelencia porque nos pone en las mentes de otros hombres. Esto implica juicio, razón y opinión, y libertad de pensamiento para formarlos. Arendt manifiesta: “Mi juicio de un caso particular no depende sólo de mi percepción, sino que se basa en el hecho de que me represento a mí mismo algo que no percibo”<sup>2278</sup>. En ello se basa el poder del pensamiento representativo, en que es capaz de generar una opinión basada en el conocimiento del pensamiento político propio y el de los demás. No se trata de una ilusión o simple opinión sino del juicio persuasivo que surge del debate. El debate es la esencia misma de la vida política y generadora de la “mentalidad amplia” kantiana, que erige a la opinión como el pilar de la política. Podríamos sacar la conclusión de que cuando más interrelación hay de sujetos e ideas más se amplía el imaginario propio, y en consecuencia más se activa el juicio persuasivo. Como bien explica Paul Ricoeur la persuasión no es la seducción. Para persuadir se necesita la retórica, considerada en toda su amplitud, a saber, la “facultad de descubrir especulativamente lo que, en cada caso, puede ser propio para persuadir”. Estas palabras de Aristóteles redimensionan la labor de la imaginación el terreno político. Ricoeur la hace depender de la conciencia realizadora, en oposición a la conciencia creadora de imágenes lo que marca una diferencia esencial entre la tesis del recuerdo y la de la imagen<sup>2279</sup>. Imaginar no es acordarse, piensa Bergson, y si bien un recuerdo, a medida que se actualiza, tiende a vivir en una imagen, no ocurre lo mismo a la inversa. La movilización de las imágenes depende de lo que Ricoeur llama, con cierta gracia, “la memoria que trabaja”<sup>2280</sup>, la que lleva, de alguna forma el recuerdo a un área de presencia semejante a la de la percepción.

Desde la perspectiva fenomenológica de Bergson y Ricoeur, matizada por Hanna Arendt el sesentismo se configura como una civilización política que acelera el imaginario político a velocidades inusuales en las dos generaciones anteriores en España.

---

<sup>2278</sup> ARENDT, H. Entre el pasado y el futuro, 1961. En este libro Hanna Arendt desarrolla la filosofía política de Kant.

<sup>2279</sup> Ello previene contra la “trampa del imaginario” o la configuración de imágenes del recuerdo bajo la égida de la función ostensiva de la imaginación, relajando la exigencia de verdad.

<sup>2280</sup> A veces “la memoria que trabaja” es inducida por una doctrina ideológica difundida por el partido. Es el caso del estricto código deontológico que el Partido Comunista trataba de imbuir en los militantes. Ibáñez Ortega y Pérez Pérez lo explican en tres fases: “La primera fase trataba de asentar la doctrina marxista sobre un discurso elemental, tautológico, contundente. En un segundo bloque se centraba en presentar a los militantes como miembros entregados de una forma absoluta a una causa y a una organización, fundidos y representados en el propio partido. El tercer lugar analizaba las formas en que el detenido debía enfrentarse a las brutales torturas de la policía. IBÁÑEZ ORTEGA, N; PÉREZ PÉREZ, J. A. Op. cit. p. 232.

La aceleración de este imaginario fue debido, entre otros, a la creación de nuevas vanguardias políticas, sindicalistas<sup>2281</sup> y solidarias, así como la entrada en el imaginario antifascista de las revoluciones china, cubana, la primavera de Praga o Mayo del 68, con lo que suponían de renovación del pensamiento político revolucionario clásico<sup>2282</sup>.

La aparición de nuevas oposiciones como la radicalización de sectores juveniles nacionalistas vascos que acabaron creando la organización ETA<sup>2283</sup>, el surgimiento de una oposición nacionalista catalana en torno al Palau de la Música de Barcelona y de la figura de Jordi Pujol, la aparición de corrientes radicales en el movimiento cristiano<sup>2284</sup> y entre sectores universitarios (FLP, Frente de Liberación Popular), la entrada en escena de las comisiones obreras<sup>2285</sup> en el movimiento sindical obrero o la reunión de Munich. Todo ello supuso un esfuerzo organizativo pero también de aprendizaje político. Se revolucionan no sólo las imágenes sino que se dimensionan las opciones de oposición, y en cierta manera se politiza el discurso antifascista, elevándolo sobre el “ethos” que lo había sostenido. Las capas populares van a sentir el seísmo a través de los movimientos huelguistas y las movilizaciones ciudadanas de los sesenta, para desembocar en un verdadero movimiento de masas a partir de 1970.

Con respecto a la internacionalización del imaginario, Guy Hermet<sup>2286</sup> considera que la ideología y las actitudes de la izquierda radical en España, siguen un comportamiento semejante al de las organizaciones del mismo tipo que se forman en Francia y en Italia. Por otro lado ETA, sobre todo a partir de 1962 y 1963 tiene como temas de debate: “la clase obrera, las luchas sociales, el

---

<sup>2281</sup> Para la extensión de la conflictividad obrera Pere Ysàs señala el planteamiento por los activistas de reivindicaciones laborales compartidas por la mayoría de los trabajadores, la legitimidad de ellas aunque vulnerasen la legalidad, la extensión de las actuales más predisuestas a la participación en acciones colectivas de carácter reivindicativo, la consecución de las demandas formuladas, o de parte de ellas y el efecto que tuvo en sectores numerosos la represión patronal y política que propició la extensión de la solidaridad obrera y de la “politización antifranquista”. ISAS, P. Op. cit., p. 42.

<sup>2282</sup> Aunque seguía conservando analogías mecanicistas propias de la razón industrial y de la filosofía política moderna como el principio de territorialidad, que supone que el territorio sea constitutivo del orden, como principio estructurante de las comunidades políticas, sin derivar de ninguna solidaridad anterior, distinta o que la trascienda. INNERARITY, D. Op. cit. p. 108. El principio de territorialidad clásico también está presente en la concepción de la nueva nación a la que aspira el nacionalismo. Pero por otra parte este imaginario tiene claros límites, sobre todo en lo que a la ocupación postlaboral se refiere. Walter Benjamin cree que la modernidad ha creado las condiciones para el desarrollo de relaciones sociales libres e igualitarias, pero constantemente se niega a sí misma esa posibilidad, la búsqueda de la realización personal creativa y compartida, es decir, a habitar el mundo poéticamente. USERS, A.; RENDUELES, C. Op. cit. p. 11.

<sup>2283</sup> SOLE TURA, Jordi. “Unidad y diversidad en la oposición comunista al franquismo” en FONTANA, Josep. Op. cit. pp. 132-133.

<sup>2284</sup> Consuelo Laiz expone así la formación de diferentes grupos de acción apostólica que participan en las acciones obreras: “De una parte la Iglesia diocesana cuenta con las Juventudes Obreras Católicas, JOC y con las Hermandades Obreras de Acción Católica, HOAC, constituídas en 1948 y de la que dependen los Grupos Obreros de Estudios Sociales, GOES, donde se forman muchos de los líderes sindicales de los siguientes años. De otra parte, la Compañía de Jesús cuenta con las Vanguardias Obreras Juveniles VOJ, de donde saldrá la Vanguardia Obrera y Social, VOS, y con la Federación Española de Congregaciones Universitarias Marianas, FECUM.

<sup>2285</sup> Las CCOO fueron un movimiento plural, asambleario de reivindicaciones laborales y políticas y optaron por una combinación de legalidad y clandestinidad que se reveló efectiva. ISAS, P. Op. cit. p. 44.

<sup>2286</sup> Autor de *Les communistes en Espagne, étude d'un mouvement politique clandestin*, París, Presses de la Fondation Nationale de Sciences Politiques. LAIZ, C. Op. cit. p. 63.

marxismo, la revolución cubana, Frantz Fanon y un poco más tarde Mao Zedong<sup>2287</sup>. La presencia enérgica del imaginario leninista en los sectores más radicales de la izquierda no impiden la existencia de grupos trotskistas y maoístas que aportan reflexiones específicas a la corriente marxista. También los orígenes de la OMLE (Organización de Marxistas Leninistas Españoles) están fuera de España, en la emigración” y los acontecimientos de Mayo francés los hicieron ver “que hacía falta el partido en España<sup>2288</sup>. Las relaciones del PCE (ml) con el Partido marxista-leninista belga, con el Partido Comunista Chino y el Partido del Trabajo de Albania son otro ejemplo más de las redes que bajo el principio del internacionalismo proletario los partidos marxistas leninistas establecían entre sí<sup>2289</sup>.

La conciencia social que algunos sectores de la Iglesia católica habían tomado no solamente potenciaron las acciones obreras sino que facilitaron mediante sus organizaciones, como dice Goy Hermet, “unas estructuras donde encuadrarse, un marco de formación y unos medios de expresión para los que eligen apoyarse en ella por inclinación personal por falta de otras posibilidades. Un testificante relata su experiencia al respecto cuando se le pregunta ¿Por qué cree él que Santutxu<sup>2290</sup> era un barrio más politizado (pensamiento que él mismo había expresado con anterioridad): “Pues yo creo que escarbando habría que recurrir al Karmelo, o sea, al centro cultural. “El Karmelo”, que todo el mundo conoce, porque ahí siempre ha habido un ambiente sociopolítico muy euskaldun, el grupo de danzas Gaztedi, las clases de euskera<sup>2291</sup> para adultos, del ambiente, en general, de ahí han salido militantes de ETA, de todos los partidos clandestinos y no clandestinos y de todas las cosas habidas y por haber. Siempre ha habido un refugio (en el Gorbea) del barrio, que se llamaba el Karmelo, pero que lo hizo el barrio y la gente del barrio, y que arriba en el Gorbea, había una ikurriña, había un no sé que, había un ambiente antifranquista y totalmente independentista y abertzale”.

En el contexto sociohistórico vasco, como se observa en el testimonio anterior la vinculación entre cultura vasca y política antifascista es plena, incluso el imaginario se extiende al monte como espacio de construcción de memoria e identidad<sup>2292</sup>, y del que el folklore es indicador. Baste como ejemplo la letra de Eusko mendigoizaleak: “Ikusi mendizaleak / baso eta zelaiak. / Mendi tontor

---

<sup>2287</sup> *Ibidem* p. 98.

<sup>2288</sup> Francisco Javier Martín Eizaguirre, “Ares”, miembro del Comité Central del PCE (r) y responsable de las relaciones exteriores se refiere a los orígenes del partido en el Congreso de fundación del PCE (r) en 1975. LAIZ, C. Op. cit. p. 83.

<sup>2289</sup> También Vietnam y el Ché Guevara en la guerrilla latinoamericana.

<sup>2290</sup> Santutxu es un barrio populoso de Bilbao, situado en lo que hasta su anexión a Bilbao fue la república de Begoña, en 1925. En los años sesenta se convirtió en un barrio obrero, compuesto por gente de los caseríos de los alrededores, personas procedentes de otros pueblos de Bizkaia y de la inmigración cántabra, riojana, castellana-leonesa, gallega, aragonesa, extremeña y andaluza, principalmente. Fue un barrio combativo en la lucha vecinal, lucha obrera y en la recuperación de las señas de identidad vascas.

<sup>2291</sup> Para Pérez-Agote el esfuerzo social por la “euskaldunización” es un proceso colectivo de producción de sentido. PEREZ-AGOTE (1986). Op. cit. p. 116.

<sup>2292</sup> ROMERA NIELFA, Juan Karlos. “El monte como espacio de construcción de memoria e identidad en el País Vasco”. X Jornadas Historia y Fuentes Orales. Metodología. “Nuevos desafíos, nuevos encuentros”. Madrid, octubre 2012.

gainera / igo behar dugu. / Ez nekeak / ez ta bide txarrak, / gora, gora! / Neska-mutilak, / gu euskaldunak gara / Euskalerrikoak<sup>2293</sup>. Folklore, lengua vasca, historia, montaña<sup>2294</sup> y símbolos como la ikurriña sostienen el imaginario cultural vasco en el tardofranquismo utilizando las estructuras de la Iglesia.

A nivel de movimiento ciudadano ciertos temas como la represión, bilingüismo y contaminación polarizaron la atención. A nosotros lo que nos interesa es analizar hasta que punto la lucha reivindicativa y la respuesta popular son indicadores del pensamiento antifascista, y como éste elige los campos de actuación posible para atacar a la dictadura. Juanjo de Andrés y José Antonio Maisuetxe llegan a afirmar que “el movimiento ciudadano sin apenas dar un paso todavía en Guipúzcoa, Álava y Navarra, ya nacía politizado, y mencionan las causas: “(...) en 1965, se produjo una importante respuesta popular de tipo espontáneo, a raíz de la explosión de unos depósitos de butano en Portugalete, y dos años después -del surgimiento del movimiento ciudadano, estable y con perspectiva más global- en Erandio (1969) tuvo lugar la primera manifestación anticontaminación contra las emisiones de gas de diversas fábricas. A causa de la represión policial cayeron dos muertos, los dos primeros del movimiento ciudadano. Esta lucha de gran resonancia en el resto de Euskadi y el Estado trajo consigo dos constantes para el movimiento: El tema de la contaminación –sobre todo para Vizcaya- y las continuas prohibiciones, trabas y represión policial a los intentos de reunión, organización o manifestación por los problemas del barrio”.

A nivel de imaginario todo esto suponía el rearme de la imaginación productiva, de la conciencia creadora y el nacimiento de una nueva retórica a partir de los problemas ciudadanos para desestabilizar el sistema totalitario. Avanzar en organización en la época es sinónimo de avanzar políticamente. Tras la promulgación de la Ley de Asociaciones Civiles de 1964 da comienzo un proceso dialéctico Asociaciones-Ayuntamiento<sup>2295</sup>, que tiene ciertas similitudes con al que se llevaba a acabo en las empresas a través de las comisiones obreras y comités de empresa.

---

<sup>2293</sup> “Mirad montañeros./los bosques y los prados./Tenemos que subir/hasta la cima de la montaña./No hay cansancio/ni caminos malos./Arriba, arriba! Chicos y chicas/somos euskaldunes/de Euskal Herria”. Sin lugar a dudas ésta es la canción montañera más popular, pero no la única.

<sup>2294</sup> La montaña no sólo era parte de un imaginario simbólico a través de una lectura cultural nacionalista del paisaje y los montes sino también lugar de reunión en libertad durante la clandestinidad: “Zona mailan ORT, MCKo jendearekin elkartzen ginen zenbait ekintzatan, bilera hauek askotan mendian egiten ziren eta jende mordo batek parte hartzen zuen (...)”. ARRIZABALAGA, J.; MURIAS, A. Op. cit. p. 57.

Durante el franquismo el monte siguió siendo lugar de resistencia y libertad. A este respecto David Morín, histórico sindicalista vizcaino de Comisiones Obreras se refiere a estos años así: “Ser sindicalista, entonces, suponía vivir entre la legalidad y la clandestinidad con reuniones secretas en los montes de las Encartaciones o en las sacristías de las iglesias aliadas”. ROMERA NIELFA, J. K. “El monte como espacio...”. Op. cit.

<sup>2295</sup> “A lo largo de toda la década del 60, la Asociación de familias de Rekaldeberri (barrio de Bilbao) fue un punto de mira obligado para las diversas AAVV (Asociaciones de Vecinos) que fueron naciendo en Vizcaya ya tras la promulgación de la Ley de Asociaciones Civiles de 1964 (Gure Etxea de Zurbarán, Arangoiti, Uribarri, Portugalete, etc.) Si se hace un breve repaso a sus métodos y formas de intervención, reobservará como fueron ininidad las idas y venidas al Ayuntamiento, Gobierno Civil, Ministerio de Educación... y múltiples las cartas y escritos. Hasta 1968 no se realizó ninguna concentración de vecinos en el Ayuntamiento.

En la universidad el imaginario racionalista que había dirigido el pensamiento republicano más elaborado, sobre todo en la generación del Sexenio democrático del siglo XIX, donde la observación, la experiencia y la razón entrelazaban una visión de la cultura y de la política orientada a la práctica de la libertad y del conocimiento, lo que conocemos como ideario krausista español, se supedita a la acción. Los estudiantes van a organizarse a través de comisiones y asambleas como los obreros<sup>2296</sup>, y va a ser la huelga el arma más poderosa de ambos. Y esto no es cuestión baladí. La huelga supone organización y capacidad movilizadora, además de una medida desacralizadora de la autoridad del sistema. En el nuevo espacio público que se estaba formando por obreros, universitarios, ciudadanos y grupos juveniles se estaba definiendo, lo que Chartier llama modalidad alternativa de la representación, que separa el concepto de todo ámbito institucional y postula la evidencia de una unanimidad encarnada en la categoría de opinión pública<sup>2297</sup>, a veces ejercida como contrapoder y otras como parapoder. Lo antirrepresivo se conjuga con la construcción en paralelo de asociaciones, grupos, ikastolas, etc. Desde este punto de vista la libertad de cátedra y de expresión no podía ser toda la respuesta universitaria, porque el poder de la tradición no apretaba de la misma manera que en el siglo XVIII y XIX. Mientras en el siglo XVIII Kant discute sobre las condiciones necesarias para el progreso de la Ilustración, identificada con al salida de la humanidad de su minoría de edad, y halla la respuesta en que cada individuo recobre el uso de su propio entendimiento y sea capaz de liberarse “de las instituciones y de las fórmulas, esos instrumentos mecánicos del uso de la razón, o mejor dicho, de un mal uso de los dones naturales” que obstaculizan el ejercicio del intelecto<sup>2298</sup>. Pero se estima que el progreso de la Ilustración no puede ser el resultado individual de una reforma del entendimiento sino que es preciso un público, la organización de una comunidad, y una estructura de comunicación entre ellos. Ahora bien cuando Kant habla del “uso público de la razón” no se refiere al público de las nuevas formas de la sociabilidad intelectual (clubes, cafés, sociedades, logias) porque éstas conservan algo de una reunión de familia, es decir se plantea la universalidad teórica del concepto de público, “sociedad civil universal” y su composición efectiva. El público no es un pueblo.

Durante el siglo XIX el pensamiento liberal republicano tiene su plataforma en los círculos masones, universidades, humanidades y círculos científicos, lo que, de hecho, no supone una

---

<sup>2296</sup> Podemos hablar de cierta proletarización de los modos políticos estudiantiles.

<sup>2297</sup> CHARTIER, Roger. Op. cit. p. 36.

Curiosamente la articulación doctrinaria entre marxismo y cristianismo disuelve la polémica entre razón y dogma y según Pablo Mariano Ponza que estudia la sociedad argentina, son las corrientes filosóficas y psicológicas modernas las que inciden en el modo de considerar “la conciencia individual” como un espacio de encuentro con Dios, revitalizando algunos vestigios del cristianismo primitivo. De los autores cristianos que polemizaron sobre estas nuevas perspectivas podemos mencionar a Chambre Mounier, Theilard de Chardin, Bernanos, Maritain, Monroy, Ranher, Mauriac, Guillemin, Lubac, Lebret, Fessard, etc. PONZA, P. M. Op. cit. p. 28.

<sup>2298</sup> CHARTIER, R. Op. cit. p. 36.



negación de la “sociedad civil universal”<sup>2299</sup>, sino los medios para lograrlo: el sufragio universal, la absoluta libertad de imprenta, la de enseñanza, la de cultos, la abolición de la pena de muerte, la abolición de las quintas, la unidad de fueros, la supresión de la Constitución de 1845 y su sustitución por la que formaran las Cortes Constituyentes.

El nuevo imaginario de los sesenta la proximidad del uso público de la razón si bien no universal se extiende como siempre en las formas de sociabilidad política vascas, a partir, no ya tanto de las élites ilustradas, que también, sino desde amplias plataformas de participación que desembocan en convocatorias que trascienden en número a aquellas, por lo que puede pensarse en un acortamiento de la distancia entre público y pueblo, y ello es así porque la tradición<sup>2300</sup> se ve superada por la modernidad sesentista. El público es siempre, por definición original, un agente social pero no puede manifestarse al azar porque entonces deja de ser público, ya que la idea de que el individuo debe recobrar el uso de su propio entendimiento es inherente al propio concepto de público<sup>2301</sup>. Desde este punto de vista la realización más completa de su labor es el cambio revolucionario o gradual, pero no el motín o la revuelta. La masa, en cambio, es un conjunto de personas considerado como una unidad, sin diferenciación de partes a la que se puede llegar mediante el consenso en puntos mínimos o mediante la destrucción del público. En este último caso la masa se aleja del pueblo, y es cuando se hace presa de la propaganda y adoctrinamiento totalitario. En pensadores del siglo XVIII lo público y lo popular son una dicotomía irreductible, porque en las últimas décadas del Antiguo Régimen la opinión pública estaba precisamente definida como lo contrario de la opinión de la mayoría<sup>2302</sup>, pero esto no es así en el imaginario sesentista, donde el pueblo es el producto extendido de lo público y no su contrario<sup>2303</sup>, aunque como decía Zubiri el hombre es un absoluto relativo, un ser que está suelto de cuanto le rodea pero, a la vez, teniendo que hacerse irremediabilmente en ello, por lo tanto más allá del pueblo habrá más pueblo, no pudiendo hacer del concepto una unidad total. Ortega y Gasset prefiere distinguir sociedad y asociación como aproximadamente contrarias y argumenta que si la sociedad no fuera más que una “asociación”, la

---

<sup>2299</sup> No hay que olvidar otras plataformas como la Milicia en la que el partido progresista basaba su poder, y expresiones masivas como el movimiento popular y republicano de noviembre y diciembre de 1842 contra el autoritarismo de Espartero. A él se unieron los soldados del regimiento Guadalajara en Barcelona, quejosos por las muchas pagas atrasadas, y se hizo cargo de la revuelta una Junta popular directiva provisional, compuesta por artesanos, sin participación de la burguesía ni del proletariado.

<sup>2300</sup> Entendemos como tradición al mundo dominado por el dogma en vez de la razón crítica. No tiene relación con la herencia acumulada ni los saberes de acogida, tampoco con la costumbre, ni siquiera con las rutinas culturales.

<sup>2301</sup> El concepto de público así entendido es contrario a la desindividualidad o el sometimiento de la personalidad de los individuos a toda autoridad y a toda norma hasta perder totalmente su individualidad. John Dewey matizaba: “la amenaza más seria de los fenómenos que estamos viendo para nuestra democracia no es la existencia de los estados totalitarios extranjeros. Es la existencia en nuestras propias instituciones de aquellos mismos factores que en esos países han otorgado victoria a la autoridad exterior y estructurado la disciplina, la uniformidad y la confianza en el líder”. OVEJEERO BERNAL, A. Op. Cit. p. 161.

<sup>2302</sup> CHARTIER, R. Op. cit. p. 40.

<sup>2303</sup> La concepción fascista de pueblo es, sin embargo, corporación jerárquica del nuevo orden social nacional-sindicalista en el que los individuos eran reintegrados, cual “pueblo” en el Estado. “Lo que ayer fue público hoy es pueblo (...). El pueblo no es masa confusa, sino sociedad en orden (...). El que ayer era público es hoy soldado, o falangista (...). Arriba 27 de febrero de 1940, cit. en SEVILLANO, F. Op. cit. p. 118.

sociedad no tendría propia y auténtica realidad y bastará con estudiar al individuo<sup>2304</sup>. Nosotros adoptaremos el término antifascistas como pueblo portador del imaginario combativo, que en los sesenta cree un espacio social nuevo<sup>2305</sup>.

La duración de las luchas vecinales asentaron un imaginario de combate que reforzó la identidad cultural de los ciudadanos, por ejemplo la lucha por las escuelas de Rekaldeberri iniciada en 1962 no finalizaría hasta 1972. Respecto a la politización de los barrios recogemos el siguiente testimonio: “-¿Era Santutxu, entonces, uno de los barrios más politizados de Bilbao? –Yo creo que era uno de los barrios más politizados de Bilbao en aquella época, junto con Rekalde. Eran los dos barrios obreros, más característicos de barrios obreros de aquí, con la diferencia de que en Santutxu siempre ha habido un carácter más euskaldun en todas las reivindicaciones, y en todas las luchas, probablemente más que en ningún barrio de Bilbao. Es decir, por ejemplo Otxarkoaga era un barrio obrero, pero emigrante y no tenía casi ni peleas sociales, porque había una Asociación de Familias de Otxarkoaga, pero nunca tuvo la fuerza que pudo tener la de Rekalde o Santutxu, que fueron las primeras que se fundaron, por una ley, creo del franquismo, de asociaciones de familias, del año 67 o por ahí, no sé. No sé la fecha exacta, sé que se fundó sobre el 67-68.

Entonces en Santutxu vivían, igual, veinte o veinticinco mil vecinos más que ahora, porque hoy en día, la gente mayor ya se ha ido a vivir fuera, porque no hay quien se agencie un piso en el barrio. Pero en aquella época era cuando los padres y los hijos vivían en el domicilio familiar. Entonces, la media de ocupación de las casas igual era el doble que ahora, con lo cual había muchos más habitantes. Yo tengo la imagen de las asambleas populares en el salón de actos de San Francisquito, donde se llegaban a juntar mil personas...”<sup>2306</sup>.

Sin embargo el nivel de politización del barrio no responde a que tenga más problemas que otros, es decir, el problema no hace directamente la conciencia política, de hecho hay poblaciones dentro y fuera del País Vasco que han tenido un volumen de problemas mayor y la politización ha sido menor”. –Pero ¿el carácter de la lucha era porque Santutxu tenía más problemas que otros barrios o por qué? –También. Y también era un barrio más politizado”<sup>2307</sup>. La existencia de chabolismo en los años cincuenta no había creado un imaginario de combate como el que se conocería después.

---

<sup>2304</sup> FERREIRO LAVEDAN, M. I. Op. cit. p. 206.

<sup>2305</sup> Aunque ciertos núcleos rurales poblados por caseríos podrían parecer ajenos a este nuevo espacio social las sinergias que se crean entre ellos da sentido a considerarlos en relación con él.

<sup>2306</sup> T. I. (1996). Op. cit. pp. 137-138.

<sup>2307</sup> Ahora bien, la lucha vecinal no depende solamente del descontento popular, como bien dice Javier Ugarte respecto a este mismo en el contexto de la II República: “El descontento popular era grande muchas décadas anteriores a la República pero solamente cuando se cuenta con un abanico de opciones políticas se puede optar por ellas. Es decir, podía haber republicanos antes pero sin partidos republicanos no se podía consolidar este voto”. La lucha vecinal necesitó la previa fundación de las Asociaciones de vecinos.

Hay que considerar que la misma acción de protesta provocaba la represión del régimen<sup>2308</sup>, lo que a su vez, ayudaba a extenderse el sentimiento de solidaridad con los que sufrían la represión más directamente. En un imaginario de acción-represión-acción la protesta se retroalimenta aunque no haya elementos nuevos, por eso las fases más agudas y dinámicas suelen coincidir con procesos que miran menos al pasado histórico, con la consiguiente merma de la memoria colectiva. Lo antirrepresivo tiene una fuerza de penetración en el imaginario muy poderosa. Miren Barandiarán escribe: “La solidaridad con la organización nacionalista radical (ETA) tuvo una de sus primeras y más importantes manifestaciones en junio de 1968, con motivo de la muerte de Txabi Etxebarrieta (...). Los funerales por Txabi constituyeron una muestra de solidaridad y movilización por parte de la población vasca. La autora narra así los funerales celebrados en Amorebieta: “En Amorebieta los funerales se celebraron en la parroquia, el día 23 de junio, coincidiendo con la coronación de la virgen de Larrea –tal y como se verá más adelante-. La localidad era un hervidero de gente. A primeras horas de la mañana se ofició una misa funeral en la parroquia, en medio de una gran tensión por la presencia de la guardia civil. Posteriormente una manifestación popular recorrió las calles del pueblo, que congregó a personas de muy diversa ideología, unidas por su común sentimiento antifranquista. En medio de la confusión y la indignación, una mujer, María Dolores Ugalde comenzó a cantar una canción de misa, “Ogi zerutik”, coreada por los presentes. La jornada se saldó con varios heridos y detenidos”<sup>2309</sup>. La conjunción de la rebeldía ante la dictadura, el euskera<sup>2310</sup>, la Iglesia vasca y la lucha antirrepresiva son elementos a que van a estar presentes en esta fase de resistencia, y, por supuesto, la lucha obrera. Manuel de Lope habla de una profunda identificación de la gente con su lugar de pertenencia, lo que revela que existen lazos directos y sólidos, y que por eso son duraderos<sup>2311</sup>. A ello podemos denominarlo conciencia histórica de país que consiste en conservar la memoria de una historia colectiva, de una filiación<sup>2312</sup>. Ahora bien la percepción de la comunidad depende del imaginario que el discurso político extiende entre sus miembros, por ejemplo, no se puede hablar de un discurso uniforme a lo largo del tiempo dentro del socialismo vasco tocante al euskera y a otros aspectos de la cultura vasca, habiendo diferencias entre

---

<sup>2308</sup> Según Manuel Ortíz Heras en esta generación se produce un punto de inflexión, sobre todo alrededor del año 1962 “y de la nueva hornada de antifranquismo que nace alejada ya de la guerra, que da paso a una violencia de (de Estado) apariencia bien distinta pero que mantiene una clara línea de continuidad”. ORTÍZ HERAS, M. Op. cit. p. 105.

“La violencia del segundo franquismo convivió con el desarrollismo económico y la modernización social lo cual, unido al voluntario proceso de olvido de la transición, sirvió para banalizar sus efectos o, incluso, llegar a su postergación”. Íbidem, p. 145.

<sup>2309</sup> BARANDIARAN, M. Op. cit. p. 237.

<sup>2310</sup> El euskera acapara una atención que va más allá de lo meramente lingüístico. George Steiner dice respecto a las lenguas: “Cuando muere un idioma, muere con él un enfoque total –un efecto que como ningún otro- de la vida, de la realidad, de la conciencia. Cuando un idioma es arrasado o reducido a la inutilidad por el idioma del planeta, tiene lugar una disminución irreparable en el tejido de la creatividad humana, en las maneras de sentir el verbo esperar (...). La desaparición de las lenguas amenaza con vulgarizar, con estandarizar los recursos humanos internos y sociales. (...). Aprender un idioma, leer sus clásicos, contribuir a su supervivencia aunque sea en modesta medida, es ser más que uno mismo”.

<sup>2311</sup> El escritor Manuel de Lope en El País, 12-6-2005, p. 50.

<sup>2312</sup> Eric-Emmanuel Schmitt. El hijo de Noé, en El País 12-6-2005, p. 50.

los socialistas de Bizkaia y los de Gipuzkoa. El euskera apenas aparecía hasta 1923 en la prensa socialista, anarquista y comunista, aunque sí en panfletos y uso oral por propagandistas socialistas con el objeto de expandir el ideario socialista y adherirse al pueblo no hablante de castellano. Todavía en esta generación del tardofranquismo pervive la identificación que se hace entre nivel cultural y uso del castellano, lo que no deja de ser un mito de la burguesía, si bien el imaginario pujante de la cultura popular militante es el euskera, su uso, extensión y prestigio. No solamente responde al imaginario político vasquista por intensificar y extender uno de sus componentes más significativos sino que hay un descubrimiento de su valor lingüístico, literario y cultural. La manera en que se mira cambia, la percepción antigua, muy vinculada al ámbito del caserío se transforma con la creación del Euskara batua y la nueva y moderna proyección que alcanza como lengua vehicular de la enseñanza en ikastolas y el salto posterior a la universidad. María Ramírez en un artículo sobre Richard Serra y su obra elíptica explica muy bien, aunque con otro propósito, lo que queremos dar a entender: “Tenía un recuerdo de lo que era esa pieza en mi mente. Puede que la haya recorrido unas quinientas veces. Pero no había visto la pieza en cuatro años. Ahora de vuelta pensé que la pieza era tan buena como siempre, incluso mejor. Pero observé cosas que no había visto antes”<sup>2313</sup>. La reivindicación del euskera, se vincula a las capas urbanas autóctonas castellanoparlantes<sup>2314</sup> de familia euskaldun pero que lo habían perdido o hijos de emigrantes nacidos aquí. También hay un esfuerzo de alfabetización por parte de euskaldunes y no hay que olvidar colectivos de amas de casa y gente de edad madura que asisten a las clases de euskera: “Sobre el euskera en la familia estamos de acuerdo que es esencial en una nación y deberíamos de aprenderlo los que no sabemos y perfeccionarlo los que lo saben”<sup>2315</sup>. “El euskera en nuestro entorno familiar ha jugado un papel fundamentalísimo. Mis padres no me han dejado ni me dejan hablar una sola palabra en castellano en casa, y eso es algo que ahora tengo que agradecerse”<sup>2316</sup>. “Los factores que me indujeron a integrarme en la organización (ETA) creo que fueron la creciente pérdida del euskera, la desnacionalización, la historia de la guerra y los primeros condenados”<sup>2317</sup>. “Nosotros de pequeños sólo sabíamos hablar el euskera pero cuando vinimos a vivir a Vitoria se nos fue olvidando hablar ya que el ambiente de aquí en la calle era muy distinto al de Elgoibar. Aunque todavía sabemos hablarlo se puede decir que en casa los únicos que lo hablan son mis padres. Mis hermanos mayores lo saben también hablar. También la culpa de no hablar más euskera la tenemos

---

<sup>2313</sup> RAMIREZ, María. “Richard Serra. Torsiones elípticas”. En Descubrir el Arte nº 76, junio 2005, p. 65.

<sup>2314</sup> Gabriel Jackson escribe que “(...) el idioma ha sido politizado por muchas élites nacionalistas de clase media..., pero para la mayoría de la gente que se limita a vivir su vida, el idioma es una forma de comunicación agradable a la vez que necesaria, y no una forma de identidad exclusivista o esencia metafísica”. JACKSON, G. “Hacer frente al odio”. El País, 24-4-1999 (sobre la guerra de los Balcanes). La politización de la lengua responde a una situación de opresión política ejercida a través de la prohibición o marginalización de esa lengua. Este es el caso de la lengua vasca durante el fascismo.

<sup>2315</sup> PÉREZ-AGOTE, A. (1986). Op. cit. p. 159.

<sup>2316</sup> *Ibidem* p. 168.

<sup>2317</sup> *Ibidem* p. 207.

nosotros que muchas veces por comodidad o vagancia no lo hablamos ya que en la cuadrilla hay varios que saben y hablan euskera entre ellos”<sup>2318</sup>. El deseo de aprender euskera es fruto de un imaginario común que se siente perdido pero al que se le dota de un valor simbólico inmenso y también como factor integrador en la comunidad. Para Pérez-Agote “lo político desvirtuaría lo vasco, en el sentido de que –y aquí funciona la memoria colectiva- en los momentos en que la cultura vasca está políticamente perseguida cualquier adhesión afectiva hacia “lo vasco” (el folklore, la lengua) es políticamente positiva”<sup>2319</sup>. En un análisis de la transición Ander Gurrutxaga escribe: “La posesión o no del euskera aparece como otro indicador de las preferencias del voto político. Hablar euskera, estar aprendiéndolo o manifestar alguna disposición a hacerlo significa, con toda probabilidad, votar nacionalista. El euskera es el rasgo básico de diferenciación política, más aún parece determinar procesos políticos básicos y adscripciones dentro o fuera del espacio social y político nacionalista”<sup>2320</sup>.

En las reuniones y asambleas de fábrica el uso del euskera era más problemático: “Lantegi mailan egiten genituen bilerak gaztelaniaz izaten ziren, ez horrela herri mailan egiten genituenak, hauek euskera hutsean izaten ziren”<sup>2321</sup>. Aunque en Gipuzkoa la apreciación es diferente: “(...) bai langilegoa bazegoan nonahi eta zioat adierazgarria zela ikusi nuelako jende horrek bere natura fisikoan bateratuta zeukala arazo nazionala eta arazo soziala. Gehienak euskaldunak zituan, euskara zuan haientzat hizkuntza arrunta eta gehienak langileak zituan eta garbi zeukatenak zer nahi zuten, nolabait, maila intuitiboan eta guztiok falta ikaragarria genian teoria mailan”<sup>2322</sup>. Pero lo que no puede cuestionarse es la extensión del imaginario euskaldun más allá del aprendizaje porque aprender euskera en el tardofranquismo era crear un espacio público nuevo, por ejemplo, las “gau-eskolak” van a orientar y vertebrar el espacio público nocturno en el caso de la población activa y por la tarde en el de la amas de casa<sup>2323</sup>. El barrio va a ser vitalizado con estos microflujos de ida y venida, con poteo después de las clases, que intensifica la conciencia del “nosotros” y ayuda a extender el imaginario euskaldun, dando visibilidad al eusko parlante. Sin embargo todos estos elementos culturales no son explicados por la época, sino a la inversa, es la creación lo que explica la existencia de un pueblo, por eso cuando Hanna Arendt afirma que la imaginación es el pensamiento político por excelencia porque, consideramos que ella nombre el mundo, busca imágenes para ilustrarlo y conceptos nuevos que resitúen tanto los problemas viejos como las

---

<sup>2318</sup> Ibídem p. 207.

<sup>2319</sup> PÉREZ-AGOTE, A. (1987). Op. cit. p. 186.

<sup>2320</sup> GURRUTXAGA, A. Op. cit. p. 141.

<sup>2321</sup> ARRIZABALAGA, J; MURIAS, A. Op. cit. p. 56.

<sup>2322</sup> Ibídem, p. 157.

<sup>2323</sup> ROMERA NIELFA, J. K. “Estructura de la sociabilidad...”, pp.30-31.

inquietudes nuevas<sup>2324</sup>. Hegel considera que la primera reflexión de la conciencia es su despertar<sup>2325</sup>. Las formas concretas de la conciencia tales como la moral, la vida social, el arte, la religión acogen de forma general, como principio director” y tenemos medios e instrumentos cuya actividad determinamos según este principio”. Según el filósofo “de un modo semejante interviene y obra la reflexión en las relaciones morales. Reflexionar quiere decir aquí acordarse del derecho y del deber y de que a este elemento general como regla invariable, debemos conformar nuestra conducta en los casos particulares”<sup>2326</sup>. Hegel considera, dentro de la corriente ilustrada a la que pertenece, que el ser sensible es un ser individual y pasajero y lo que persiste en él aprendemos a conocerlo por la reflexión. La naturaleza nos muestra un número infinito de formas y de fenómenos individuales. Experimentamos la necesidad de llevar esta multiplicidad a la unidad”.

Esta línea de pensamiento hegeliano ayuda a buscar un orden, que lleva a descubrir las leyes que lo rigen<sup>2327</sup>. Creemos que esta traslación del pensamiento sobre los fenómenos naturales a los sociales ha llevado a determinismos inaceptables, lo que no impide contemplar el pensamiento social como búsqueda de explicación a través de unas estructuras de acogida, que en el caso social son generadoras de pensamiento estable, y a la vez, reordenan los casos particulares que surgen y orientan la acción de manera reflexiva, no determinada, sino libre. En el pensamiento ilustrado, y la razón social lo es, el elemento general no existe como tal exteriormente, no es el objeto de los sentidos, sino del espíritu y del pensamiento. Es verdad, pero también hay que contemplar que el pensamiento está no solamente influido por la reflexión, sino también por el aprendizaje, y éste se manifiesta materialmente a través de estructuras también materiales, lo que no contradice a Hegel, ya que éste cree que mediante la reflexión, “el modo de ser del contenido tal como este se halla primeramente en la sensación de un cambio llega la verdadera naturaleza del objeto a la conciencia<sup>2328</sup>. Ello nos sugiere que el pensamiento antifascista sesentista es nuevo y viejo a la vez<sup>2329</sup> y de la misma forma general e individual. Si la reflexión generaliza o particulariza, objetiviza o subjetiviza, no tenemos una certeza clara. Cuando pensamos, pensamos nosotros y en cierta manera nos pensamos a nosotros mismos, pero como explica Hegel “en el pensamiento reside

---

<sup>2324</sup> Desde la fenomenología de Berger en la socialización del individuo las identidades están internalizadas, constituyen una realidad objetiva que está “ahí fuera “pero también como inevitables estructuras de la autoconciencia del individuo. La socialización efectúa una simetría entre realidad objetiva y realidad subjetiva, entre identidad objetiva e identidad subjetiva.

<sup>2325</sup> HEGEL. *Lógica*, Ediciones Orbis, Madrid, 1985, p. 45-48.

<sup>2326</sup> *Ibidem*, p. 30.

<sup>2327</sup> 43

<sup>2328</sup> *Ibidem*, pp. 31-32.

<sup>2329</sup> A ello contribuyeron líneas de pensamiento influenciadas por las corrientes filosóficas representadas por Husserl Heidegger, Kier Kegaard y el proceso de renovación del marxismo, así como la recuperación de pensadores olvidados o denostados por el stalinismo como Gramsci, Lukács, Korsch, Luxemburgo, Bujarin, Grossman, Berusteim, Kautsky, Kosik, Pannekoek, Bauer, Chayanov o Ver Borojov. Por otro lado se sumaron los apuntes de intelectuales franceses como Galori, Lefebvre o el existencialismo de Sartre. PONZA, Pablo Mariano “Cristianismo, Marxismo y Revolución en los sesenta-setenta”. Rv La Memoria de Nuestro Pueblo, Centro de Estudios Políticos, Económicos y Sociales, Buenos Aires, 2007, p. 28.

de una manera inmediata la libertad, porque el pensamiento es la actividad de lo universal, y, por lo tanto una relación abstracta consigo mismo”<sup>2330</sup>. El yo libertado de toda particularidad no produce sino lo universal en que es idéntico en todos los individuos. Hegel añade: “Aristóteles quiere que la filosofía conserve su dignidad. Esta dignidad consiste precisamente en deshacerse de las opiniones particulares, y en no dejar dominar en la conciencia sino lo universal y la esencia”<sup>2331</sup>. Ante lo que pueda parecer no significa la negación de la cultura deliberativa<sup>2332</sup> que fundó la polis, sino de todo lo contrario. El pensamiento antifascista sesentista parece fracturado respecto a su historia y en relación a otros aparentes pensamientos antifascistas. La reflexión sesentista cambió significados sin duda pero no particularizó el pensamiento sino que se mantiene en la única acepción válida para que viva la opinión, es decir, en su universalidad que no es lo mismo que su internacionalización, que también sucedió.

Durante esta década de los sesenta el fascismo va a tener una respuesta pública en la desobediencia, en la inconformidad con la norma y junto con la progresiva secularización de la vida se va a dar una desacralización del poder, tanto del político como del religioso, aunque éstos mantenían todas sus estructuras de opresión intactas. Es el comienzo de una sana fiebre por la democracia y la libertad, que asoma al espacio público, no ya desde el “ethos” de la vida cotidiana sino desde la protesta civil politizada<sup>2333</sup>. Sin ánimo de comparación, son sugerentes aquellas palabras de Arturo Barea en las que define para una audiencia de socialistas ingleses en 1945 el significado de la espontánea defensa popular de Madrid en 1936 y la participación de las Brigadas Internacionales en aquella defensa: “Yo trataba de entender el fundamento común...lo que subyacía a las baratas consignas...de partido. Poco a poco comencé a comprender que era una fe, o tal vez debiera decir una religión, lo que movía a los voluntarios a una lucha antifascista por España. Era una religión con un credo universal: una creencia en la libertad del ser humano individual; una creencia en la igualdad de derechos y en la igualdad de los pueblos; una creencia en el derecho a una vida libre de miseria, ignorancia y explotación”<sup>2334</sup>. El sesentismo europeo occidental renovó el imaginario de la juventud, e incluso de capas de la población infantil y también adulta pero el sesentismo en Bizkaia

---

<sup>2330</sup> HEGEL. Op. cit. p. 34.

<sup>2331</sup> *Ibidem* p. 34.

<sup>2332</sup> La cultura deliberativa se basa en la controversia, en la diversidad de pensamientos, en las “verdades contradictorias” que llamaba Isafas Berlín y es fuente y motor de coexistencia social.

<sup>2333</sup> Precisamente el problema de la identidad colectiva no es el problema de la identidad de la sociedad consigo misma, sino el problema de la conciencia de identidad, que es más probable que surja frente a la amenaza, es decir, en la crisis y en el cambio traumático. Javier Alfaya escribe que “poco a poco iban naciendo nuevas solidaridades, nuevas zonas de encuentro entre un reciente proletariado industrial que desconocía o conocía esquemáticamente la herencia socialista, comunista o anarquista, pero que no por eso se sentía menos explotado. Por ahí fue por donde apuntó, al principio muy borrosamente, la esperanza”. ALFAYA, J. Op. cit. p. 26. A nuestro juicio parece más veraz la idea de que el proletariado menos concienciado fue introduciéndose en dinámicas y estructuras inspiradas en el pensamiento antifascista basado en la razón social.

<sup>2334</sup> JACKSON, Gabriel. “Homenaje a Arturo Barea”. El País 19 de abril de 2001, p. 22, de BAREA, Arturo. La indivisibilidad de la libertad, p. 551.

y Gipuzkoa se enmarcaba en una lucha contra el estado fascista, lo que suponía que la acción pública resistente se dirigiese hacia la erosión del poder de la dictadura, basada, ya únicamente en la labor desde el interior. La capacidad de autoorganización demostrada no impide ver la incapacidad de entroncarse con instituciones del exilio y de la resistencia desde el exterior, a excepción de relaciones de baja intensidad, por otra parte, nunca extinguidas del todo. Por otra parte la prevalencia de la acción dentro del imaginario sesentista parece desviar el pensamiento antifascista hacia la razón vital más que a la razón social, lo que no deja de ser una falsedad vistos los objetivos de la lucha obrera, cultural y ciudadana de los antifascistas. Tal vez el imaginario racional<sup>2335</sup> hace concesiones a la razón comunitaria durante esta década, pero hay que entenderlo más como las dos caras de una misma moneda que une la lucha social y la lucha por la liberación nacional, no siempre, ni todos, pero sí hay una tendencia a ver en lo vasco el elemento representativo de la resistencia porque precisamente el estado fascista tenía en ello el objeto de demonización. Además cuando decimos acción no nos referimos a actividad sin más, sino a la ocupación del espacio público para la protesta y la desobediencia primero en el ámbito civil y luego político, todo muy marcado por el carácter antirrepresivo de las movilizaciones principales<sup>2336</sup>. Por otro lado comprender significa aventurarse a hacer algo. José Manuel Gironés escribe. “Sin el barco, el mar sería una entelequia. Sin el propósito de cruzarlo, de entenderlo, de dominarlo, el mar sería una inmensa barrera difícil de comprender. Sin propósito, la vida es una entelequia, un inmenso obstáculo difícil de atravesar. Sin la intención el arte ya no es Arte. Por eso prefiero una paloma pintada por Picasso, o por Fra Angélico, que una paloma de verdad con sus plumas y todo”<sup>2337</sup>. En los sesenta no se agota el pensamiento antifascista pero se abre a un nuevo modelo donde las representaciones instaladas en el imaginario de la generación de posguerra pierden fuerza, pero, paradójicamente, se rearmen los mitos fundadores de la comunidad desde la resistencia ideológica<sup>2338</sup> y la acción en la calle, todo ello hilvanado con un nuevo discurso político<sup>2339</sup>.

---

<sup>2335</sup> “Ya no quedaban apenas rastros de la clase media ilustrada y republicana de otros tiempos, muchos de cuyos miembros habían elegido el exilio o habían sido rigurosamente depurados por el régimen, cuando no obligados al silencio y la autorreclusión”. ALFAYA, J. Op. cit. p. 25.

<sup>2336</sup> La antropóloga Mercedes Sánchez Martorell insiste en que las actividades de las sociedades humanas de cualquier tiempo y lugar, pueden interpretarse si las asociamos a los dos objetivos que siempre han perseguido: pervivir (recrear la identidad colectiva), y sobrevivir (alimentarse). En los sesenta el objetivo de sobrevivir estaba ya casi asegurado por lo que la lucha se encamina hacia la pervivencia.

<sup>2337</sup> GIRONES, José Manuel. Descubrir el arte nº 15. 1999?

<sup>2338</sup> La resistencia ideológica se va a apoyar más en sus señas de identidad comunitaria vasca que como un vasquismo con unas señas de identidad cívicas y generalizables. Imanol Zubero hace esta interpretación aplicada al nacionalismo del siglo XXI, pero no deja de ser forma de reflexión a la hora de plantear el nivel de penetración de los diferentes imaginarios en un sistema totalitario. ZUBERO, Imanol. “Querer construir el país basándonos en lo que nos rompe es inviable”. El País, 21 de noviembre de 2004.

<sup>2339</sup> Ander Gurrutxaga refiriéndose a la invención de la tradición nacionalista y la creación del discurso político tiene valor no sólo para la fase inicial del nacionalismo vasco sino también para la generación tardofranquista. Gurrutxaga escribe: “La creación del discurso político fundamenta la idea de la diferencia, crea una comunidad y organiza la tradición dándole contenido material. La



## EL SETENTISMO: UNA NUEVA EXPLOSIÓN POLÍTICA. LA RAZÓN SOCIAL RENOVADA

El setentismo es el epílogo de la década anterior. Convergen en él dinámicas políticas, sociales, ciudadanas, antirrepresivas y laborales. El episodio que da comienzo a esta última fase del fascismo es el Proceso de Burgos<sup>2340</sup>. Julián Casanova lo expone de forma ágil, clara y abreviada: “Un momento especialmente tenso fue 1970. La conflictividad laboral alcanzó ese año el nivel más alto del decenio. Muchas huelgas derivaban en enfrentamientos con la policía y con muchos huelguistas torturados y en la cárcel<sup>2341</sup>. La represión fue especialmente dura en el País Vasco, donde ETA había empezado a desafiar a las fuerzas armadas de la dictadura con asesinatos y atracos a bancos y empresas. La mezcla de agitación laboral, universitaria y terrorista provocó una dura reacción de militares y políticos ultraderechistas que convencieron a Franco para que respondiera con un juicio ejemplar contra dieciséis prisioneros vascos, entre ellos dos sacerdotes. El proceso comenzó en diciembre en Burgos, sede de la región militar a la que pertenecía el País Vasco, y concluyó con la condena a muerte a seis de los acusados. Franco anunció su magnánima decisión de conmutar las penas de muerte por años de cárcel. Pese al perdón todo ese proceso tuvo consecuencias muy negativas para el régimen, que vio como un sector de la sociedad respondía con huelgas<sup>2342</sup> y manifestaciones, los obispos vascos pedían clemencia y en el exterior se protestaba contra Franco como no se recordaba desde los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial<sup>2343</sup>. El movimiento de protesta se extendió también a las Asociaciones de Vecinos y a organizaciones populares, como fue el caso de los Comités de Barrio. Estas organizaciones de carácter clandestino, agrupaban a sectores avanzados de los barrios y pueblos y “durante algunos años, hasta 1975<sup>2344</sup>, inicio de la transición política, desplegaron una actividad importante<sup>2345</sup>. Aunque sus objetivos eran fundamentalmente antirrepresivos y antifascistas, abordaron amplias campañas contra la carestía

---

creación del discurso político es un requisito necesario para afirmar, sacar a la calle, la nueva tradición”. GURRUTXAGA, A. Op. cit.

<sup>2340</sup> Para Alfonso Pérez-Agote el Consejo de Burgos y las movilizaciones sociales a él aparejadas suponen “la ruptura del freno impuesto a la expresión pública de la densa vida cotidiana centrada simbólicamente en la experiencia de la violencia y la represión”. PEREZ-AGOTE, A. (1986). Op. cit. p. 116.

En un panfleto de presentación de E.G.A.M. se afirmaba: “Nuestra organización será tanto más politizada cuanto más lo estén las masas juveniles. E.G.A.M. surge como producto de las luchas llevadas a cabo por las masas juveniles (sobre todo desde el Proceso de Burgos en el año 1970)”, p. 2.

<sup>2341</sup> Lo que alimentó la afirmación de la identidad obrera y la confrontación con el régimen dictatorial.

<sup>2342</sup> La huelga general convocada para el 3 de diciembre, comienzo del juicio, fue prácticamente total. Miren Barandiarán escribe en su estudio “Historia del Nacionalismo Vasco en Amorebieta-Etxano: Las movilizaciones fueron todo un éxito, fruto del consenso entre diferentes fuerzas, y fiel reflejo de una población cansada de la Dictadura y harta de la represión, que, dando la cara, se unía y se enfrentaba al régimen”. BARANDIARAN CONTRERAS, Miren. Op. cit. p. 261.

<sup>2343</sup> CASANOVA, J.; GIL ANARES, C. Op. cit. p. 191.

<sup>2344</sup> Los autores consideran 1975 como el inicio de la Transición política si bien el epílogo al fascismo no se puede dar por finalizado hasta 1977 con la ley de reforma política de 4 de enero de 1977, la legalización del partido comunista el 9 de abril del mismo año y las elecciones del 15 de junio de 1977.

<sup>2345</sup> Aún así en todo el periodo no se llegó a una situación prerrevolucionaria cuyos antecedentes históricos quedaban lejos: el movimiento huelgístico de 1917 y la revolución de 1934, si no consideramos la revolución social durante la Segunda Guerra Civil.

de la vida y otros aspectos de la política municipal, pero es destacable la labor que realizaron en pos de la democratización de los Ayuntamientos las Asociaciones de Vecinos. Democratizar una institución dentro de un sistema político dictatorial suponía cierta madurez crítica y experiencia en la acción, pero sobre todo existe esa transformación de la esfera público-social en un nuevo espacio revolucionario, que no ha perdido el miedo, pero lo retiene. Las Asociaciones de Vecinos<sup>2346</sup> que durante la década anterior habían construido una cultura política alimentada por las experiencias ordinarias y los conflictos cotidianos pasarán a mantener una relación crítica con la política de Estado sin dejar de atender cuestiones como la contaminación o la mejora de los equipamientos urbanos, por ejemplo, contra el intento de instalación de la Dow Chemical en Lejona, contra el vertedero de Artigas, contra las emanaciones de los hornos de mineral en Ortuella, por la mejora de los equipamientos y el ambiente urbano en Otxarkoaga, Arangoiti, Santutxu y por otras cuestiones urbanísticas (en 1974 se elabora en Portugalete un “contraplan” de ordenación). Sin embargo sobresale la campaña y posterior dimisión de la alcaldesa de Bilbao, Pilar Careaga, en 1975. En ella participaron 27 Asociaciones de Vecinos y se recogieron alrededor de 50.000 firmas. La creación del frente de actuación ciudadana es muy significativo en la medida que los aprendizajes adquiridos en la lucha por un entorno urbano habitable llevaron a los ciudadanos a plantear cuestiones directamente políticas, si bien como afirman Juanjo de Andrés y José Antonio Maisuetxe, y ya hemos mencionado en el capítulo anterior, el movimiento ciudadano ya nació politizado<sup>2347</sup> por la represión constante que sufrió la respuesta social desde sus inicios.

El movimiento ciudadano ayudó al desarrollo no solamente de la conciencia social sino también desarrolló la percepción de un sistema represivo entre las capas populares menos concienciadas, despolitizadas, apolitizadas o contrapolitizadas. La cercanía de los represaliados en las manifestaciones, reuniones y actividades sensibilizó al gran público de que la dictadura estaba en su final. Ello contribuyó a no aceptar mentalmente la fácil y cómoda sucesión del dictador por alguno de sus allegados<sup>2348</sup> y estimuló la imaginación productiva hacia la democracia. Podemos considerar que la década de los setenta rompió en mil pedazos el letargo político del franquismo sociológico<sup>2349</sup>. La intensidad y la rapidez de los sucesos crearon una dinámica de lucha obrera,

---

<sup>2346</sup> En este movimiento Bizkaia fue pionera. “Guipuzcoa vería nacer sus primeras AA.VV. en 1969-1970, por ejemplo Loyola de San Sebastián o Galtzaraborda de Rentería. En Navarra, aunque la primera A.V. data de 1964 (Lourdes, de Tudela) hasta 1970 (Beriozar) y 1973 (Rochanea y Burlada) no comienzan a tener una cierta entidad numérica. En el caso de Alava, todavía más tarde; en 1974 nace la A.V. de Arana, y en 1976 otras dos (Zaramaga y Aranbizkarra)”. *Ibidem* pp. 33-34.

<sup>2347</sup> *Ibidem*. p. 35.

<sup>2348</sup> Javier Alfaya dice al respecto: “En esos años, el decenio final, se inició un proceso largo, lento y penoso, pero que al menos sirvió para impedir que lo que Franco dejó detrás de sí al morir no quedara tan “atado y bien atado” como el dictador pretendía. ALFAYA, J. *Op. cit.* p.62.

<sup>2349</sup> En el campo abertzale obrero se crean estructuras nuevas de gran influencia en el movimiento autónomo vasco: “1970.urtean, Burgoseko epaiketa zela eta, sortu ziren Langile Komiteak, 1974an ETako fronte militarra eta langile frontearen arteko zatiketa gertatzen da. Urte horretako urrian langile frontetik Langile Abertzale Iraultzaileen Alderdia (LAIA) sortzen da, mugimendu

ciudadana y política vertiginosa pero que no llegó a sentirse como pre-revolucionaria, más allá de algunos grupos organizados y radicalizados.

Por otra parte el pensamiento antifascista se somete, en cierta medida, a lo instantáneo propulsado, tal vez, por la presión de transformar en oportunidad una situación difícil, por eso el pensamiento reivindicativo se dirige a la consecución de las libertades más que a formulaciones ideológicas. Esto en cuanto al movimiento ciudadano se refiere.

El espacio político conseguido desde los años 70 es la calle. Y son precisamente, las movilizaciones sociales producidas por el Proceso de Burgos las que abren en proceso de conquista de la calle. La vida colectiva, a través fundamentalmente de su vida asociativa y de la cuadrilla, se volcará en la calle en los momentos cruciales de la vida social<sup>2350</sup>. Pérez-Agote añade que “la ocupación de la calle, a pesar de su carácter intermitente, supone la apertura de un proceso por el cual los símbolos van saliendo a la superficie social” y concluye que “en la calle, en el espacio público, el nacionalismo se va haciendo dominantes”. Un testimoniante relata así su experiencia de las muertes de Txiki y Otaegi, cuando contaba solamente catorce años: “-¿Recuerdas las muertes de Txiki y Otaegi? –Perfectamente. Ya estaba politizado para aquella época. Recuerdo que estando en el Gorbea, el 31 de julio, día de San Ignacio, que es la fiesta del Gorbea, el día anterior había estado todo lleno de militares y guardias civiles, y nosotros haciendo pintadas y ellos borrando pintadas en el monte, borrando ikurriñas y no sé qué. Estábamos en el año 75, había mucha vigilancia, helicópteros...y me acuerdo de esa mañana de domingo, en la fiesta que se hacía en las cuevas del Gorbea, en Mairulegorreta, estaba todo el monte lleno de pintadas, y todos los árboles llenos de panfletos que decían: “Salvad a Garmendia y Otaegi”. Entonces, todavía no le habían detenido a Txiki. Y luego cuando les fusilaron, pues sí, esa noche se vivió en mi casa con la radio puesta, como creo que en casi todas las casas de Euskal Herria. Y hubo “manis” (manifestaciones) y yo estuve en alguna “mani” en el barrio<sup>2351</sup>.

Esta conquista de la calle tiene precedentes históricos en la huelga. Ocupar la calle para manifestarse requiere varias cosas, la primera de ellas es visualizar a grupos ocupándola. Estas referencias fueron sindicales y laboristas mediante la huelga, y las protestas<sup>2352</sup> llevadas a cabo por

---

autonomoaren sorreran funtsezkoa izan zena. 1975eko apirilean Comisiones Obreras Abertzales (COA) Langile Abertzaleen Batzordea (LAB) bihurtzen da. ARRIZABALAGA, J.; MURIAS, A. Op. cit. p. 22.

<sup>2350</sup> Desde 15-6-1977 al 16-6-1981 hubo un total de 743 manifestaciones reflejadas en la prensa, según un estudio de Miguel Castells. Se puede calcular, según el autor que sólo una de cada dos manifestaciones cargadas tiene reflejo en la prensa lo que rondaría un total de 1700 manifestaciones. CASTELLS, Miguel. Rafiografía de un modelo represivo. Ediciones Vascas. (JK: Está repetido este contenido).

<sup>2351</sup> T. I.

<sup>2352</sup> Pere Isàs recurre a la documentación de los órganos de vigilancia y de control social franquistas, que nos dan buena cuenta de la percepción de tales fenómenos por parte de las instituciones dictatoriales. “La Memoria del Gobierno Civil de Barcelona relativa a 1972 informaba que aunque los activistas no eran numerosos habían conseguido “si no politizar a la masa trabajadora, sí sensibilizarla en su espíritu de solidaridad”, especialmente mediante la celebración de asambleas “convocadas, la mayoría de las veces, por motivos intrascendentes pero que sirven para que la pequeña minoría que las convoca y dirige haga oír su voz y politice

el movimiento obrero ciudadano en la década anterior. El imaginario laboral y el imaginario ciudadano prepararon el terreno al nuevo imaginario político setentista, que también contaba con el prestigio de combate del guevarismo, los curas guerrilleros como Camilo Torres y en general, toda la revolución que sacudía el continente iberoamericano. El imaginario cultural y artístico de la generación “beat” también tuvo su influencia, al igual que el movimiento autónomo<sup>2353</sup>, sin olvidar el cristianismo socialista, del que Javier Alfaya dice que provocó un verdadero cataclismo moral<sup>2354</sup>. A su vez ésta puede ser la causa, junto al tradicional nacionalismo del clero vasco, de elevar la protesta contra el régimen sin peso anticlerical en ella. Los programas antifascistas de la época son laicos pero no se dieron sucesos contra el clero como había ocurrido en otras épocas históricas<sup>2355</sup>.

La huelga había sido una constante durante las décadas anteriores. Está unida al imaginario de las poblaciones industriales y mineras desde que la razón industrial dio un significado al trabajo por encima del capital. La propia organización industrial<sup>2356</sup> para hacer frente a los procesos productivos ayuda a extender un imaginario proletario donde la unidad de acción es prioritaria. La huelga fue la primera ocupación política de la calle en el fascismo español y el modelo de organización de otro tipo de protestas. El aprendizaje del socialismo en tres niveles, que hemos analizado en el capítulo tercero, también es válido en el análisis de la huelga de los sesenta, si bien la parte de la dirección intelectual o el liderazgo inequívoco de un personaje histórico queda más diluida, el nivel intermedio de comités, comisiones, intermediarios y negociadores sigue siendo funcional y la base obrera concienciada y alfabetizada, aunque, tal vez, menos ideologizada, responde a las convocatorias en decisiones tomadas en las asambleas obreras. Si bien no existe una coincidencia plena con el periodo de gestación del movimiento obrero en Vizcaya si hay un parecido en la precariedad que tanto el sistema de la Restauración y la dictadura habían dejado al proletariado. Lo que nos interesa resaltar aquí es la enorme fuerza visual de la huelga como modelo de ocupación del espacio público. La manifestación reproducirá las formas de protesta laboral y

---

y sensibilice a sus componentes, fomentando con ello el espíritu de solidaridad”. ISAS, P. Op. cit. p. 43. Parece repetirse el esquema combativo de la época heroica del socialismo vizcaino donde los niveles intermedios de militancia realizan una labor organizativa de la protesta, fundamental.

<sup>2353</sup> Jesús Arrizabalaga y Anjel Murias en sus conversaciones con los autónomos dan a entender que se formó con gente de procedencia política diversa: “Mugimendu autonomoko partaideak Euskal Herriko politikagintzako arlo ezberdinetatik etorriak ziren, bai eraturiko erakundeetatik, bai erakundeetan ez zeuden pertsonak...ETatik eta LAIAtik sortuko zen multzo handi bat, LAIA EZ gehienbat osatuko zuena”. ARRIZABALAGA, Jexux; MURIAS, Anjel. *Autonomoekin solasean*, Tafalla (Nafarroa), Txalaparta, 1997, p. 19.

<sup>2354</sup> ALFAYA, Javier. Op. cit. p. 63.

<sup>2355</sup> El antecedente de ANV en el período republicano marca esta tendencia, de la que De la Granja dice “no eran ateos ni anticlericales sino católicos aconfesionales y liberales”. DE LA GRANJA, prólogo a FERNANDEZ SOLDEVILLA, G. Op. cit. p. 17.

<sup>2356</sup> La experiencia laboral es una experiencia base, un modo de vida común en el trabajo, por ejemplo las sociedades industriales requieren y exigen rasgos de carácter como el orden, la puntualidad y la disciplina, que constituyen una parte del carácter social y son los productos, pero también los principales generadores, de la cultura. OVEJERO BERNAL, A. Op. cit. p. 179.

ciudadana para conseguir no solamente el objetivo que la motiva sino también para elevar el nivel de concienciación grupal e identidad colectiva<sup>2357</sup>. El setentismo manifiesta y se manifiesta, da a conocer lo que pide y se da a conocer a sí mismo<sup>2358</sup>, por lo que, a pesar de la ineficacia inmediata, logra retar, y a veces acusar al poder instituido. En la huelga y en la manifestación el número de participantes es lo más importante<sup>2359</sup>, es decir, la fuerza demostrada, que avisa, persuade, exige, y, a veces, incluso, amenaza. Además la manifestación pública se extiende más allá de sus protagonistas. A la pregunta de que si considera que el apoyo que tenían estas causas era masivo, o en el fondo era un sector de la población que hacía mucho ruido siendo minoritario, el testimoniante responde: “A ver, siempre ha habido un sector que ha sido el politizado y el que se ha movido y el que ha trabajado, pero incluso, aunque el número de gente que se mueve puede ser similar o un poco menor. Ahora bien, lo que sí se veía entonces era que como una mayoría social estaba de acuerdo con ese tipo de cosas. Esto, hoy en día<sup>2360</sup>, no es lo que se percibe, es decir, aunque probablemente la misma mayoría silenciosa<sup>2361</sup> de ahora, entonces la había. Yo tengo claro que antes, cuando se ponía una barricada, la gente no miraba con mala cara, y cuando aparecía la policía y pegaba, la gente tiraba tuestos a la policía. O sea, estaba muy claro el bando en el que estaba la mayoría de la gente”<sup>2362</sup>.

La huelga laboral se extendía mediante la huelga general a toda la población porque huelga, concentración, manifestación y organización dirigieron la protesta. Y la estructuraron en un complejo proceso atravesado por la “cultura de la protesta”<sup>2363</sup>. De hecho estas movilizaciones populares, cuantiosas, numerosas, intensas y casi permanentes, aunque no llegaron a crear una

---

<sup>2357</sup> El concepto de identidad social es a la vez un “constructo” social y un “constructo” cognitivo individual. Tarfel y Turner explican que la categorización social, o sea, el mero hecho de percibir la existencia de grupos diferentes y sentirse formando parte de uno de ellos, lleva a identificación social, lo que ayuda a definir las normas apropiadas que debe seguir su conducta. OVEJERO BERNAL. Op. cit. p. 187.

<sup>2358</sup> Ello significa valoración social del grupo, es decir se ve a sí mismo como valioso. La autoestima alta y un autoconcepto positivo conforman la base de la identidad colectiva y de su acción social. El autoconcepto desempeña un papel auténticamente central en la integración de la personalidad y cumple la importante función de darle unidad y guía a la conducta del individuo. NUÑEZ y GONZALEZ-PIENDA, 1994. OVEJERO BERNAL, A. Op. cit. p. 189

<sup>2359</sup> El número de huelgas en 1971 fue de 69, en 1972 de 130, en 1973 de 108, en 1974 de 397 y en 1975 llegó a 501 huelgas. El número de huelguistas fue en 1971 de 29 mil, en 1972 50 mil, en 1973 45 mil, en 1974, 103 mil y en 1975, 108 mil. Los datos son solamente de Bizkaia.

<sup>2360</sup> La encuesta fue realizada en 1996.

<sup>2361</sup> El doctor Julián Casanova hablaba de una población educada en la desconfianza hacia los cambios políticos, identificada con los valores de la seguridad y el orden que identifica con el “franquismo sociológico”. Las dictaduras “para sobrevivir y durar necesitan bases sociales y la dictadura de Franco, no podía ser en ese aspecto una excepción. Los apoyos del franquismo fueron amplios. Salvo los más reprimidos, perseguidos y silenciados, a los que la dictadura excluyó y nunca tuvo en cuenta, el resto de esa España que había estado en el bando de los vencidos se adaptó, gradualmente y con el paso de los años, con apatía, miedo y apoyo pasivo, a un régimen que defendía el orden, la autoridad, la concepción tradicional de la familia, los sentimientos españolistas, la hostilidad beligerante contra el comunismo y un inflexible conservadurismo católico. CASANOVA, J. Op. cit. p. 198. La doctora Anabellaes crítica con esta interpretación en lo que se refiere al País Vasco: “La inevitable referencia al consenso pasivo y la desmoviliación política de que parte de la sociedad parecen a estas alturas, insuficientes, sobre todo en el País vasco donde la oposición al régimen es más que constatable. BARROSO, A. Op. cit. p. 171.

<sup>2362</sup> T. I.

<sup>2363</sup> ROMERA NIELFA, Juan Karlos. “Estructura de la sociabilidad...”. Op. cit. p. 39.

situación revolucionaria precipitaron la maduración de la ideología de protesta popular y su concreción en organismos de masas. E.G.A.M. que se definía como un organismo de masas lo definía como “un organismo que agrupa a sectores amplios de las masas, sectores en lucha por unas reivindicaciones concretas, inmediatas, a corto plazo” y aclaraba “una Organización de masas no tiene casi nada claro de partida, sino que se va perfilando y afianzando políticamente en relación con las luchas en las que intervenga”, y matiza: “La definición ideológica de nuestra organización será más elevada cuanto más grande y precisa sea la definición de los sectores que agrupamos” y en otro lugar añaden, en mayúsculas: “La auténtica definición es la dinámica (...)”<sup>2364</sup>, lo que está en plena coincidencia con la línea activista setentista, lo que no significa una ruptura con la ideología. C. Hill considera que los hombres no rompen a la ligera con el pasado pues para romper con las pautas convencionalmente aceptadas, han de sentirse apoyados por un sistema alternativo de creencias, por una ideología, que en nuestro caso, es el pensamiento antifascista. Hemos visto en el capítulo tercero de esta tesis doctoral como la ideología ha sido un instrumento de lucha y cambio social y como tiene sus antecedentes en la Ilustración, y su proyección en la lucha social con las aportaciones sobre todo de Karl Marx en el siglo XIX. Ahora bien, si la ideología tiene una fuerte influencia en las acciones colectivas, también éstas influyen en aquélla. G. Rudé (1965) explica que la Revolución francesa tuvo un efecto importante en la ideología de protesta popular en Francia por cuanto inyectó en ella los dos conceptos gemelos del radicalismo, es decir, los derechos del hombre y la soberanía del pueblo, conceptos que, en forma de creencias colectivas o representaciones sociales, van a tener un importante efecto sobre la conducta humana, tanto individual como colectiva, al mostrar la relación existente, por una parte, entre la ideología tradicional del pueblo llano, surgida de la memoria colectiva y la experiencia, y el elemento de teoría más avanzado, sin el que la acción popular no suele ir más allá de disturbios localizados o revueltas espontáneas, y, por otra, entre ambas cosas y la conducta colectiva que el pueblo desarrolla en las revueltas de protesta y en las revoluciones<sup>2365</sup>. Llegadas a este punto existe la tentación de formular la “tesis de la Gran Revuelta” que comprendería todo el setentismo como una explosión política<sup>2366</sup>, no amortizadora, sino dirigida, y parafraseando a Thompson, basada en la economía moral y política de los antifascistas, es decir, el atropello a las libertades civiles y políticas y la represión<sup>2367</sup> ejercida por la dictadura fascista eran los supuestos para la acción directa. Por otra parte el motivo de las

---

<sup>2364</sup> E.G.A.M. p. 2.

<sup>2365</sup> OVEJERO BERNAL, A. Op. cit. p. 319.

<sup>2366</sup> Una explosión política que saltará en los años 70 por la imposibilidad de la expresión pública de la densa vida colectiva existente y su relación con la acción videnta.

<sup>2367</sup> T. I. Op. cit. p. 137. “-¿Tenías conciencia del carácter represivo del régimen de Franco? – Totalmente, vamos, los grises eran asesinos y criminales y no sé qué, y Franco era un dictador. Sí, sí”.

manifestaciones era heterogénea y el sujeto que las realiza también<sup>2368</sup>. Participan por la vinculación que tienen con el problema, que en el caso antirrepresivo servía como denominador común de la protesta<sup>2369</sup>. Miguel Castells enumera el motivo de las manifestaciones, según noticias de prensa y las cuantifica: “En favor de los presos y refugiados políticos (y por la amnistía): 323 manifestaciones. Protesta por las muertes causadas por la policía; y por los muertos y heridos causados por los incontrolados: 233; Reivindicaciones laborales: 69; Antinucleares 24; Contra violaciones: 11; Reivindicaciones municipales: 9; Aberri Eguna: 8; De contenido abertzale (festivales, korrika, etc.): 8; Por derecho al aborto: 6; Traslado del cuerpo de Telesforo Monzón y funerales: 6, Reivindicaciones estudiantiles: 5; Declarada y exclusivamente en favor de ETA: 5; visita de los reyes a Euskadi: 5; Objetores de conciencia: 4; Contra el campo de tiro en Las Bardenas: 4; Por otros motivos: 15; No consta: 8; Totales: 743.

Se puede calcular, según el autor que sólo una de cada dos manifestaciones cargadas tiene reflejo en la prensa lo que rondaría un total de 1700 manifestaciones. En las manifestaciones señaladas se contabilizan 785 heridos, que se ha utilizado fuego real en 19 de ellas, con un balance de 20 heridos de bala (ya contados entre los 785 heridos) y de 4 muertos. En un panorama represivo de tal magnitud parecen plausibles las teorías de Rudé, Thomson, Lefebre y Relicher, entre otros que no ve en el comportamiento de las multitudes irracionalidad, sino que poseen una clara finalidad, e incluso puede basarse en los más altos y altruistas principios humanos<sup>2370</sup>. La “Gran Revuelta” no fue un estallido espontáneo, improvisado y loco, fue más bien la fase final de un largo proceso histórico de resistencia y lucha contra el fascismo en España. Su carácter enérgico y pluridimensional puede ocultar bajo una capa de caos, una clara finalidad de derrotar para siempre a la dictadura, y una organización plural pero convergente en el objetivo final.

Por otra parte, la aparición y aceleración de los movimientos de masa setentistas tras su aparente homogeneidad escondía culturas políticas en plena transformación que dieron lugar a nuevas corrientes nacionalistas radicales y de extrema izquierda que habían aparecido ya con cierta identidad en el movimiento asambleario laboral y ciudadano.

Estos colectivos se enmarcaban dentro del antifascismo y más o menos, del vasquismo, aunque no todos: organismo y partidos nacionalistas radicales y obreristas vascos (EIA, HASI, LAIA, EHAS,

---

<sup>2368</sup> El actor colectivo se aproxima a la que G. Rudé llamó multitud, es decir, lo que los sociólogos denominan un grupo de contacto directo o cara a cara. Rudé sitúa como punto de partida la creencia de que la actividad de la protesta de la multitud incluye claros objetivos sociales y no, como afirmaban esas imágenes convencionales, la búsqueda de un insensato desorden patológico”. CASANOVA, Julián. La historia social y los historiadores. Biblioteca de bolsillo, Crítica, Barcelona, 2003, p. 133.

<sup>2369</sup> La ampliación de la protesta a temas del ámbito ciudadano, de los derechos de las minorías y la defensa de los Derechos Humanos es una característica del setentismo que recoge desde el derecho a la imagen hasta la conmemoración festiva. Véase: ROMERA NIELFA, J. K. 1978ko Aste Nagusia: la irrupción de un nuevo imaginario colectivo en un entorno festivo, de gran repercusión en el proceso de crítica a la transición pactada en España” XVII Congreso de la Asociación Internacional de Historia Oral, Buenos Aires, 2012.

<sup>2370</sup> OVEJERO BERNAL, A. Op. cit. p. 334.

LAB, ASK, ETA (m), Gestoras Pro-amnistía,...); Izquierda obrera revolucionaria (ORT, PTE, LKI, PCE (ml), EMK...); Trabajadores-as enmarcados en culturas comunistas, socialistas y nacionalistas obreras, también grupos de cristianos por el socialismo y el movimiento obrero en general a través de las asambleas, sindicatos y comités de fábrica; Grupos libertarios, antiautoritarios y antisistema adheridos a la cultura de la autoorganización (Movimiento Autónomo, antinucleares, asamblea de mujeres, grupos de lucha social,...).

El papel principal de esta constelación política fue ser el desencadenante de una crisis de régimen, llegando el pensamiento antifascista, resistente desde 1939 hasta los últimos momentos de la dictadura fascista, bajo la razón social renovada. Ello suponía una explosión de acción y energía<sup>2371</sup>, sin duda, elevadas, pero con poco poder de seducción ante las democracias europeas. Faltaba la legalidad y legitimidad de un mundo exiliado<sup>2372</sup> que hacia tiempo había perdido el pulso<sup>2373</sup>. La solidez de pensamiento antifascista no se correspondía con una institucionalización, ni en el interior, ni en el exterior, que pudiera aspirar a fundar la III República española, incluso el imaginario setentista no la tenía ya entre sus imágenes. La Ley de Sucesión del 12 de diciembre de 1966 era la herencia de Franco y todo el proceso de transición ocurrió sin mover un milímetro la pesada carga. La traslación del debate hacia la democracia o dictadura, nubló la posibilidad de verdadero cambio de régimen y la Ley de Amnistía de 1977, una auténtica ley del punto final, imposibilitó la creación de un régimen sobre nuevas bases, sin negociación con los aperturistas de la dictadura. Un testimoniante declara: “Bueno Iñaki, para finalizar te voy a hacer, tal vez, la pregunta más difícil de contestar, la más ideológica, en el sentido estricto de la palabra: ¿consideras acabada la Transición a la democracia? –Esta es una pregunta de imposible respuesta lineal, por eso es complicado, es decir, si hablamos técnicamente del asunto, nos guste o no la Transición a la democracia está acabada, porque legalmente es así. Vivimos en una situación geopolítica que es a finales del siglo XX, la de Europa Occidental, el mundo más rico de los posibles y entonces, lógicamente, desde esa óptica, está internacionalmente reconocido que el Estado Español es una democracia occidental, con todos sus defectos y virtudes.

---

<sup>2371</sup> Esta explosión de acción y energía coincide con el movimiento de masas de entreguerras del que Alfredo Velasco Núñez dice, que “estaba claro para todos que las masas entraban en la política de una forma rupturista y violenta”, pero entonces “pondrían su fe en la Revolución o la contrarrevolución”, extremo que no se alcanzó en el setentismo vasco. VELASCO NUÑEZ, Alfredo. *Las Milicias Antifascistas Vascas durante el Alzamiento Fascista Español (1936-1939)*. DDT Liburuak. Bilbao, 2013, p. 9.

<sup>2372</sup> “Los sesenta son también los años en que se inicia la recuperación con continuidad, no esporádicamente, de nuestros exiliados, los exiliados republicanos. Una recuperación incompleta y parcial hecha con timidez y con el temor constante de que las “autoridades competentes” interrumpieran un proceso que debía haber sido esencial para la reconstrucción política, moral y cultural del país y que no lo fue, no por culpar de los que volvían, sino de quienes les estaban esperando. Porque hasta sus estertores el franquismo desconfió de los exiliados republicanos. Había una Comisión Dictaminadora de Exiliados Políticos que era la que decidía quien podía volver y quien no (...)”. ALFAYA, J. Op. cit. p. 67.

<sup>2373</sup> Nigel Townson dice al respecto: “Como consecuencia del resultado de las primeras elecciones generales, en junio de 1977, las instituciones republicanas en el exilio, después de haber reconocido “la numerosa participación electoral” y “el general consenso”, se disolvieron. EGIDO LEON, A; NUÑEZ, Mirta (eds). Op. cit. p. 32.



Ahora bien, como lo percibo yo y como lo percibe una serie de gente en este país es diferente. Es decir, nosotros pensamos que aquí no ha habido una Transición, sino que aquí ha habido un continuismo y que Franco cuando dijo en su testamento político aquello de que deja todo atado y bien atado, sabía lo que decía y con el paso del tiempo se ve más claramente que, efectivamente, dejó todo atado y bien atado”<sup>2374</sup>.

No es del todo exacto que el pensamiento antifascista esté ligado al régimen republicano, sino que es algo más<sup>2375</sup>. Sin embargo toda la carga resistente que portó contra el fascismo sí hace relevante desde la historia, enjuiciar el sistema fascista clásico más duradero del continente europeo y su final. José Esteban opina que “la constitución ha frustrado los anhelos de una ciudadanía que esperaba un auténtico cambio tras la muerte del dictador hurtándosele un debate sobre qué modelo político quería, con la consiguiente falta de legitimidad al no pasar por las urnas una decisión de tanta trascendencia que quedó englobada, sin mayor discusión, en los pactos entre los albaceas del régimen franquista y los sedicentes y vergonzantes partidos de la izquierda, PSOE y PCE.

Unos y otros, como se encargó de destacar otro de los colaboradores habituales de la Escuela Rafael Torres, pergeñaron las nuevas reglas del juego, a espaldas de una sociedad a la que se amedrentó con argumentos de una supuesta y sacrosanta estabilidad que podía ponerse en peligro si era sometida al juicio discriminador de quienes no fueron los auténticos protagonistas del cambio de régimen: los ciudadanos españoles”.

Lo cierto es que la Gran Revuelta no desembocó en un proceso revolucionario general<sup>2376</sup>. Como bien dice Julián Casanova: “un Gobierno autoritario prolongado tiene efectos profundos sobre las estructuras sociales y políticas, en los valores individuales y en los comportamientos de los diferentes grupos sociales. El setentismo de corte activista y perfil juvenil fue capaz en Bizkaia y

---

<sup>2374</sup> José Esteban en 2001 era presidente de la Fundación Luis Bello, para estudios sobre el republicanismo. ESTEBAN, José “La escuela de otoño a Marcelino Domingo”, cinco años abriendo caminos hacia la Tercera República. EGIDO LEON, A.; NUÑEZ DIAZ-BALART, M. Op. cit. p. 317.

<sup>2375</sup> Edgar Morin incluye entre otras a las que llama las tres izquierdas: “El liberalismo se centra en el individuo, el socialismo apunta a que la sociedad sea mejor, Edgar Marín y el comunismo insiste en lo común. HESSEL, S. O p. cit. p. 40.

<sup>2376</sup> Para el régimen toda protesta popular era de origen conspiratorio. Irene Díaz recoge las palabras de la última aparición pública de Franco, el primero de octubre de 1975, trigésimo noveno aniversario de su exaltación a la Jefatura del Estado: “Todo lo que en España y Europa se ha “armao” (los fusilamientos del 27 de septiembre de 1975) obedece a una conspiración masónico-izquierdista, en contubernio con la subversión comunista-terrorista en lo social, que si a nosotros nos honra, a ellos les envilece”. DIAZ, Irene. “Un estado sin ciudadanos y sin derechos”. Capítulo II. CABRERO, C... Op. cit. p. 25. Un testificante habla sobre aquella posibilidad: “(...) ETA en aquella época (segunda mitad de la década de los setenta) se planteaba el MLNV, que había doscientos mil votos por la independencia y el socialismo, y que iba a haber una revolución en Euskadi, que había que repartir armas y que íbamos a tomar el poder, ¿no? Y, claro, casi veinte años después nos podemos reír de la toma del poder que hemos hecho”. T.I. Op. cit. (1996)

Gipuzkoa de una agitación social y política<sup>2377</sup>, que se extendió también a capas más adultas de la sociedad<sup>2378</sup> de pensamiento antifascista.

Entre rasgos de lucha urbana y pensamiento rupturista con la dictadura la Gran revuelta fue capaz de crear lo que Melucci considera una identidad colectiva, es decir “un proceso de interacción en el que los actores producen marcos cognitivos comunes que les capacitan para evaluar su ambiente y reconocerse a sí mismos en un más o menos sentido de “nosotros”<sup>2379</sup>. Ello significa que las movilizaciones de masas no fueron movimientos espontáneos y de carácter destructivo sino que tenían una identidad colectiva y unos objetivos claros<sup>2380</sup>. Ahora bien no pasaron de ser actividades de resistencia, oposición y protesta, y en ningún momento se lideró una revolución que arrancara de cuajo el orden fascista que mantuvo el entramado represivo hasta el final<sup>2381</sup>. Por otra parte objetivo nada fácil. Julián Casanova describe así aquellos años: “Desde 1971 hasta la muerte de Franco, los conflictos se extendieron por todas las grandes ciudades y se radicalizaron por la intervención represiva de los cuerpos policiales, cuyos disparos dejaban a menudo muertos y heridos en las huelgas y manifestaciones. La violencia policial llegaba también a las universidades donde crecían las protestas y se multiplicaban las minúsculas organizaciones de extrema izquierda. La respuesta de las autoridades franquistas, con Carrero Blanco a la cabeza, fue siempre mano dura, represión y una confianza inquebrantable en las fuerzas armadas para controlar la situación”<sup>2382</sup>.

La ruptura democrática<sup>2383</sup> era la otra opción antifascista. Se trataba, en palabras de R. Carr de “un neto corte con el franquismo por la vía de un gobierno provisional y una Asamblea Constituyente democráticamente elegida. Carr habla del peligro y riesgo que entrañaba la ruptura democrática y cita la división de la sociedad, nuevamente, entre vencedores y vencidos, sin explicar por qué un

---

<sup>2377</sup> Su espacio social y político era la calle, y según Pérez-Agote pretenden capitalizar el capital simbólico de una violencia que, en términos indiferenciados, produce identificación afectiva de importantes capas de población. PEREZ-AGOTE (1986). Op. cit. p. 130.

<sup>2378</sup> Anabella Barroso Arahuetes sostiene que “la conflictividad social erosionó la legitimidad del régimen franquista, extendiendo una cultura democrática y una opinión pública contraria al sistema dictatorial. A su vez, favoreció la mayor articulación y maduración de la sociedad civil al margen del régimen, contrarrestando el llamado “franquismo sociológico” y la desmovilización política. BARROSO ARAHUETES, A. “Influencias de la cultura política del final del franquismo en el comportamiento político de la transición: el caso de Vizcaya”. Simposio histórico “La transición española”. Gasteiz, 1996, p. 170.

<sup>2379</sup> MELUCCI (1989) en OVEJERO BERNAL. Op. cit. p. 183.

<sup>2380</sup> Raymond Williams en *La larga revolución* señaló: “La idea del rebelde aún lleva en su seno una fuerte valoración positiva, aunque de hecho los rebeldes son pocos. El rebelde se asemeja al miembro en cuanto tiene un vigoroso compromiso personal con ciertos objetivos sociales, una identificación positiva de su existencia personal, con un patrón específico de iniciativa social. Los usos de su sociedad no son los suyos, pero al rebelarse contra una forma social procura establecer otra (...) En el largo proceso de la historia real, algunas de esas concepciones llegaron a parecer inadecuadas pero todas, en diferentes grados, se nutrieron de un tipo importante de experiencia que aparentemente sólo puede interpretarse de este modo”. POZZI, P. (2012). Op. cit. p. 110.

<sup>2381</sup> SABIO ALCUTEN, Alberto. *Peligrosos demócratas. Antifranquistas vistos por la policía política*. Madrid, Cátedra, 2011, p. 23 citado en ORTIZ HERAS, M. Op. cit. p. 20.

<sup>2382</sup> CASANOVA, J.; GIL ANDRES, C. Op. cit. p. 182.

<sup>2383</sup> Se formaron dos organizaciones separadas: la Junta Democrática (julio de 1974), liberada por comunistas y la Plataforma de Convergencia Democrática (julio de 1975) con socialistas y demócrata-cristianos.

régimen democrático no puede integrar a todos, como lo habían hecho las democracias occidentales tras la Segunda Guerra Mundial. Lo que esconde esta teoría es que el sistema fascista en 1975 se encontraba intacto políticamente y en posesión de exigir una “ruptura negociada”, como así fue. Respecto al pensamiento antifascista el setentismo renovó la razón social a partir de un imaginario antirrepresivo dirigido sobre todo a la acción, descuidando otros aspectos, como la institucionalización, el protocolo, la reflexión sobre la continuidad histórica y la legitimidad del régimen derrotado por el fascismo en 1939 y las relaciones con el exterior a nivel institucional. La actitud antijerárquica es una de las características más pronunciadas de todo el setentismo radical y de la forma de entender el poder. Hasta un sector del clero vasco se enfrenta a su jerarquía y a la del régimen. Anabella Barroso que estudió el tema en profundidad escribe: A partir de 1960, la barrera entre lo pastoral y lo ilegal fue cada vez más difusa. Esta será la eterna fuente de problemas, lo que para unos es obligación, para otros no es más que una inadmisibles incursión en asuntos temporales o lo que es lo mismo una extralimitación en las funciones sacerdotales. El enfrentamiento del sector radical de las diócesis vascas con el poder civil sirvió para desautorizar al régimen ante los fieles a través de las denuncias y reproches dominicales, pero también a partir de manifiestos y cartas, como el Documento de los 339 que en 1960 dio “el pistoletazo de salida cuestionando abiertamente la legitimidad del franquismo, a la vez que de forma velada denunció la connivencia jerárquica con el sistema político”<sup>2384</sup>. Este grupo radical se autoconvenció en 1964 para pasar a la acción directa como medio de presión para sus demandas pastorales y sociopolíticas, incluso, llegando algunos de ellos, directa o indirectamente a militar en ETA o en otros grupos de oposición al régimen. Como hemos indicado en varios lugares de esta tesis doctoral, la Iglesia fue desde muy pronto en el País Vasco, y todos los testimonios lo confirman, el único refugio que muchos movimientos de la oposición antifranquista, entonces clandestinos, encontraron. Y ello plantea si existe algún problema entre el cristianismo de la sociedad tradicional y el militante<sup>2385</sup>. En un testimonio recogido por Pérez-Agote se dice al respecto: “Bueno, por lo general los activistas son chicos que han salido de unas familias cristianas, incluso muchos de ellos han estado comprometidos cristianamente pasando más tarde a seguir otra ideología que es la de la organización (...). Por otra parte, los movimientos revolucionarios latinoamericanos, están totalmente metidos en la ideología cristiana como fuente de liberación (...)”<sup>2386</sup>. Pero no hay testimonio de estas dos décadas que no

---

<sup>2384</sup> *Ibidem* p. 181.

<sup>2385</sup> Y también puede plantearse si la derecha liberal laicista es más liberal que la derecha socialcristiana o democristiana, por ejemplo si el modelo, laicista del liberalismo más clásico, por ejemplo el que pudo representar Gaziel, seudónimo del gran periodista catalán Agustí Cavet i Pascual (1867-1964), director de *La Vanguardia* o el que representó Pujol en sus inicios unido a grupos de orientación democristiana. CONTE, Rafael. “El libro más triste de Gaziel”. *El País*, Babelia, 10 de septiembre de 2005, p. 10. Se trata de una reseña del libro CALVET, Agustí. *Gaziel: Meditaciones en el desierto (1946-1953)*. Destino, Barcelona, 2005.

<sup>2386</sup> PEREZ-AGOTE (1986), *op. cit.* p. 190.

mencione el papel que jugó la Iglesia contra el régimen: “(...) los militantes salían de grupos que en su juventud habían significado una cierta actitud de compromiso frente a los problemas del pueblo y de Euskadi. Por lo general estos movimientos estaban muy ligados a las ideologías cristianas, tal es el caso del grupo “gogor”<sup>2387</sup> que nació como una respuesta a la situación de la época que estaba compuesto por seminaristas que más tarde serían colaboradores de ETA”<sup>2388</sup>. “A nivel de barrio, antes, solía haber unas charlas que las solían dar los curas en las parroquias, donde no solamente se trataban temas religiosos sino también temas sociales, políticos quizás no, pero vamos..., temas que respondían a las inquietudes que podíamos tener”<sup>2389</sup>. “Sí, a nivel de barrio he estado en movimientos católicos juveniles siempre (...). Estuve en la FAI, juventud de estudiantes católicos y luego en ETA. Bueno también estuve en una organización que funcionaba mucho por aquí que era las OAR, Organización Atlético Recreativa, que funcionaba en base a las parroquias, entonces tuve bastante actividad en grupos de danzas y en “ochotes”<sup>2390</sup>.

Consecuencia primera de todo ello en lo que al pensamiento antifascista se refiere es la pérdida del elemento anticlerical<sup>2391</sup> y la aproximación a una Iglesia más abierta, comprometida con la justicia social y los derechos humanos, en lo que a Bizkaia y Gipuzkoa se refiere, además potenciado en la época por las exigencias del Concilio Vaticano II y los cambios de la sociedad.

Por otra parte la identificación del pensamiento antifascista con lo vasco ayuda a entender la relación con el clero radical antijerárquico y antifranquista que también tenía en lo vasco, no solamente su núcleo de identidad, sino la conciencia de la opresión que la dictadura ejercía sobre el idioma, las costumbres y la comunidad vasca, en general. Lo vasco, como bien dice Alfonso Pérez-Agote “es percibido como transgresión del orden franquista, lo cual provocará cierta afinidad con lo vasco en sectores antifranquistas tanto del País Vasco como de fuera de él”<sup>2392</sup>. Ahora bien la definición de lo vasco rompía con el componente racial del sabinismo, e incluso étnico del nacionalismo radical en su primera fase: “Vasco es el que vende su fuerza de trabajo en Euskadi”, lo que aproximaba “lo nacional” y “lo social”<sup>2393</sup>, y en cierta manera también “lo laico” y “lo religioso”. Detrás de ello está la realidad social de un país industrializado y su componente de razón

---

<sup>2387</sup> El testificante se refiere al grupo “Gogortasuna”, aparecido en 1968 dentro del sector radical y vasquista de la Iglesia vasca. Este grupo empleará procedimientos radicales de protesta y apoyará a las formas violentas de oposición al franquismo.

<sup>2388</sup> *Ibidem*, p. 192.

<sup>2389</sup> PEREZ-AGOTE (1986) op. cit. p. 197.

<sup>2390</sup> *Ibidem*, p. 201.

<sup>2391</sup> Tampoco vale para todos y para todas las fases. El movimiento autónomo, por ejemplo, muestra una faz atea y anticlerical: “Ni JOC-eko lehendakaria izan nintzen. Orduan ikusi nuen elizak esaten zizkigunak pobreei laguntza eskeini eta abar, eta gero lantegian eta bizitzan zegoen errealitatea kontraesanean zegoela. Gogoratzen naiz maiatzaren lehena zen eta guk nahi genuen agiri bat kaleratu. Gero JOC utzi eta beste modu batean hasi nintzen borrokan. Talde autónomo batzuk sortu ziren eta han...”. ARRIZABALAGA, J.; MURIAS, A. Op. cit. p. 48.

<sup>2392</sup> PEREZ-AGOTE, A. (1986). Op. cit. p. 115.

<sup>2393</sup> *Ibidem*, p.109.

industrial<sup>2394</sup> (imaginario mecanicista, lucha de clases, frente obrero, marxismo, prioridad de la acción sobre la teoría política) y una cultura vasca local que valora la vida social y política a través de la vida relacional donde la simbología, el euskera, la ikastola, el sentido de identidad local cobran un gran significado en el enfrentamiento con el Estado totalitario, sobre todo a través de la calle politizada. El setentismo es la publicación de la vida social y la politización de la acción que rompe la clandestinidad y ocupa la calle como “lugar social” de la política. Es una civilización política hasta la médula<sup>2395</sup>: “-¿Cuál fue el primer grupo político al que perteneciste? -¿Político o politizado? Es que politizado es la Asociación de Vecinos<sup>2396</sup>, estaba muy politizada. A eso me refiero e incluso alguno...pero eso es ya posterior, fue más tarde, un Euskal Kultur Taldea. En el colegio más o menos montamos lo mismo y, de alguna manera, quien nos facilitó un poco algo los medios fueron los de EGI y nos metimos los más politizados del colegio en EGI, y estuvimos...no llegó a un año, hasta que ya casi legalizan el PNV, y bueno, pues hubo discrepancias acerca de quién controlaba el tema, si los propios jóvenes o el partido, ¿no? En cuanto el partido impuso ya sus criterios, mucha lo dejó”<sup>2397</sup>. Otro testificante vincula su iniciación en la política y su grupo de amigos: “Sí teníamos una asociación cultural, un grupo juvenil, y con él participábamos en la asociación de familias. Estábamos en la Comisión de cultura del Ayuntamiento del Área juvenil. Participamos en la organización de fiestas... De hecho, un año organizamos las fiestas. -¿Cómo se formaban estos grupos? -Por la relación entre amigos, o sea, tenías una persona cercana que igual había vivido pues más vivencias políticas o sociales en cuanto a grupos, tal vez, porque había salido fuera o estudiaba en Bilbao o en Barakaldo, y ese entorno que te iba marcando era lo que te iba transmitiendo un poquito y te ayudaba a buscar un compromiso<sup>2398</sup>. Así empezabas en unas

<sup>2394</sup> Dentro de la razón industrial amparada por la razón crítica se extiende también un antifascismo liberal diverso y cambiante respecto al laicismo y al vasquismo. Dentro del Partido Nacionalista vasco está representado en su faceta de humanismo cristiano, que tiene sus diferencias con aquel fuerismo liberal que bien puede reflejar la figura de Juan Eustaquí Delmas (Bilbao 1802. Madrid 1892), con el liberalismo republicano que tiene su mejor expresión en el exilio, o la derecha liberal de corte racionalista, individualista y burgués no oligárquico. Jordi Gracia ha estudiado la tradición liberal intelectual durante el fascismo poniendo énfasis en la resistencia de la prosa ilustrada.

<sup>2395</sup> El setentismo con su activismo de masas no puede ser interpretado como movimiento popular destructor de todo lo que se le ponía por delante, sino que intentó a través de lecturas y aprendizaje político un protagonismo racional basado en la comprensión de los fenómenos que atacaba. Algo parecido insinuaba Arturo Barea cuando criticaba en el ensayo sobre Ortega y Madariaga la actitud conservadora de éstos hacia la condición natural de los obreros: “(...)revela una terrible ignorancia de las fuerzas económicas y psicológicas que conducen al joven pescador a leer libros o al campesino español a aprender a escribir cuando es adulto... Mi propia experiencia -la memoria de mi tío, un trabajador que sentía una reverencia casi religiosa por los conocimientos articulados, inaccesibles a él, y la memoria de los campesinos analfabetos y jornaleros de olivares que aprendieron a leer y escribir en nuestras trincheras- me hace pensar que el pueblo pasivo de Madariaga es una ficción, un mero fragmento de sus creencias jerárquicas”. JACKSON, G. Homenaje a Arturo Barea”. *El País*, 19 de abril de 2001, p. 22. O lo que Laín Entralgo llamó para el período fascista: la distraída pasividad de las grandes masas en LAIN ENTRALGO, P. Descargo de conciencia, 1975, pp. 385 en CARR, R. Op. cit. p. 629.

<sup>2396</sup> La relación entre movimientos sociales, dentro del cual ubicamos el movimiento ciudadano, el movimiento obrero y el movimiento nacionalista es fundamental para entender el setentismo.

<sup>2397</sup> T. I. p. 140.

<sup>2398</sup> Existe cercanía entre la idea de compromiso militante y compromiso cristiano. Como hemos mencionado anteriormente Raymond Williams en *La larga revolución* lo confirma cuando dice: “(...) el rebelde se asemeja al miembro en cuanto tiene un vigoroso “compromiso” personal con ciertos objetivos sociales”. POZZI, P. (2012). Op. cit. p. 110.

asociaciones juveniles y culturales, y después, en asociaciones sociales y políticas. Pero era sobre todo, buscando esa relación de amigos, de personas cercanas. Yo creo que me marcó mucho políticamente y me incitó a tomar como algo personal el haber tenido las amistades que tuve en esas épocas. Eran unas amigas a que, no todas, eran precisamente nacionalistas y, a veces, te hacían ver, te hacían pensar y confrontar políticamente, entre comillas, todas esas creencias que siempre habías tenido. Unas venían de familias más socialistas o más comunistas. Entonces, al principio, siempre tendías un poco a defender lo que habías mamado, pero terminabas dándote cuenta que había habido una realidad, lo mismo que ellas reconocían otras cosas. Esas pequeñas discusiones que, a veces, no sabías ni como llevarlas a cabo, te marcaban, esas pequeñas tertulias entre amigos... (...) El grupo se llamaba Agintzari y no tuvo una vida tan corte ¿eh? Lo mantuvimos hasta que nos fuimos decantando por EGAM, que era la asociación juvenil de EIA, pero aun así seguíamos estando en EGAM<sup>2399</sup>, y teníamos claro que EGAM era una asociación juvenil muy marcada políticamente, pero Agintzari era algo mucho más abierto. Era para esas gentes que no quería un compromiso político, pero que socialmente y culturalmente sí quería comprometerse. Era más amplio que EGAM o EIA<sup>2400</sup>.

Este terreno del compromiso<sup>2401</sup> social y cultural pero no estructurado como partido político es una característica vital del politicismo setentista, que no renuncia a hacer política pero desde plataformas no estrictamente políticas. La testimoniante continúa: “-¿Crees Arantza que la desaparición de todas aquellas asociaciones culturales y de vecinos tuvo algo que ver con la legalización de los partidos políticos? – Sí totalmente. Habían suplido el asociacionismo político que luego dio paso a los partidos políticos. En la asociación de familias, precisamente, te encontraban con gente que luego estaba en partidos concretos y que tenían las mismas inquietudes sociales. Era una forma si quieres, más permitida de asociacionismo. Yo creo que era más enriquecedora que los partidos en cuanto que había más cercanía, más contacto, más interrelación entre las personas sin tener en cuenta de qué fueran. En el momento en que ya aparecieron los partidos, eso marcó mucho a las personas. El decir y el escuchar “fulano es de tal cosa, parece que te predisponía un poquito, quizás, porque habíamos salido de asociaciones de jóvenes y habíamos participado en la asociación de familias. Yo, una de las cosas buenas que digo que he aprendido en la política es a valorar a las personas por lo que son, sin mirar de que partido político sean, ni demás. Eso es una de las cosas positivas que he sacado del asociacionismo y bueno, de hecho, uno

---

<sup>2399</sup> Creemos que la testimoniante quiere decir “Agintzari”.

<sup>2400</sup> T. A. p. 113. La testimoniante es nacida en Muskiz y allí viven en la actualidad. Militó en EGAM, EIA y Euskadiko Ezkerra.

<sup>2401</sup> Las corrientes de compromiso en el siglo XX han sido importantes. Por citar una de ellas, podemos mencionar a los brigadistas internacionales que lucharon en el bando republicano, muchos de ellos, por compromiso con una causa justa. Viene a suponer una extensión de la idea de Hugo Grocio de que existen unos universales de la moral, unos universales que entonces limitó el filósofo holandés a la autodefensa personal y la prohibición de hacer daño.

de los recuerdos bonitos que tengo de la asociación de familias es eso, el haber participado con gente de otras edades, ese contraste de gente, pues no te voy a decir de otras culturas, pero sí con otras vivencias. Sobre todo eran hombres, las pocas mujeres que participábamos éramos nosotras, las que estábamos en EGAM, en Agintzari. No había mujeres, era cosa de hombres. Esa era otra de las cosas que nos ha tocado también vivir, que las asociaciones y los partidos, al principio, eran un poco cosas de hombres, y era algo raro que como mujer tuvieras esas inquietudes, e incluso, mal visto familiarmente (...)»<sup>2402</sup>.

“Ni Gipuzkoara etorri nintzanean plataformak eta horrelakoak zeuden, geroxeago komiteak izango zirenak. Adibidez, ni auzoan lanean hasi nintzanean errepresioaren aurkako plataforma batean hasi nintzen (1972an) eta barneko debatearen ondoren komiteak sortzea erabaki genuen, 73 edo 74an”<sup>2403</sup> “(...) eskaera hauek hasiera batean sindikatu bertikalaren bidez egiten ziren, baina, laster bidali zen erakunde hori pikutara eta langileen ordezkarien bidez hasi zen funtzionatzen. Forma berriak onartu ziren asanbladetan. Enpresako komiteak sortu ziren, langileen komisia, eta hor sektore guztiak sartzen ziren. Oraindik, ez zen nabarmentzen zein zen bat eta zein bestea. Asanblada bidez egiten zen erreibindikazio taula, konbenioa ere bai”<sup>2404</sup>.

Lo que sugieren los testimonios anteriores es la existencia entre la masa y los partidos políticos, primero en la clandestinidad y luego algunos de ellos legalizados de amplias plataforma de acción política, bien sea ciudadana, cultural u obrera que aglutinaban el pensamiento genérico antifascista sobre todo basados en la autoorganización<sup>2405</sup> y con un objetivo antirrepresivo en primer lugar. No hay que olvidar que el régimen, como dice, la historiadora Irene Díaz “como si cuarenta años no fueran nada, el enemigo interno y exterior, las conspiraciones de variado pelaje, los tribunales militares y, sobre todo, la violencia, seguían estando tan presentes en el ideario franquista como en 1936”<sup>2406</sup>. El carácter sobre todo antirrepresivo tenía detrás un ideario democrático y en las clases populares también una aceptación genérica del socialismo, de la que puede ser representativo el siguiente testimonio, que pertenece a un antiguo militante del PRT-ERP argentino, lo que nos puede hacer reflexionar sobre las bases culturales surgidas de la civilización del trabajo y la penetrante idea de justicia social y solidaridad, que se extiende más allá de las fronteras nacionales. “(...) Entonces el socialismo yo creo que se daba en dos aspectos: Uno, que es un razonamiento práctico e

---

<sup>2402</sup> T. A. Op. cit. p. 114.

<sup>2403</sup> Testimonio de Carlos Treno recogido en enero de 1993. ARRIZABALAGA, J.; MURIAS, A. Op. cit. p. 71.

<sup>2404</sup> Testimonio de un activista del Movimiento obrero, de la zona Irun/Orereta, recogido en febrero de 1993. *Ibidem*, op. cit. p. 86.

<sup>2405</sup> La autoorganización asamblearia caracterizada por la falta de un líder conocido es valorada positivamente por sus protagonistas: “Gainera lidergorik ia ez zuan, asanbleen leherketa positiboa izan zuan, orduan baino asanblada gehiago eta ez bai iturri gutxi egin izan dituk geroztik (...). Mugimendu asanblearioak boterea bera jartzen dik zalantzan eta horrek esijentzia maila izugarria zekarrek batetik, eta bestetik, sindikatuetakoa liderren jokabidea eta liderrak, eurak izatea ere pikutara botatzen dik: esijentzia maila, persona bakoitzaren parte hartze zuzena eskatzen duelako, eta sistemak ez gaitik horretan hezi, alderantziz, botereak, mantentzeko, inizatibarik gabeko jendea behar dik, besteek eramanen duena, eta pentsamolde horiek aldatzea oso gogor, luze eta nekagarria duk”. ARRIZABALAGA, J.; MURIAS, A. Op. cit. pp 168-169.

<sup>2406</sup> CABRERO, C.... Op. cit. p. 25.

ideológico, digamos bueno, esta sociedad capitalista produce esto, produce la división de clases, la miseria, el aprovechamiento, marchamos hacia una sociedad superadora que es la sociedad de la solidaridad, de los valores morales, de compartir las cosas y fundamentalmente de que toda la sociedad viva bien, o por lo menos, tenga la posibilidad de vivir igual en principio y que siga hacia eso. Por otro lado el sentimiento, la música esa, me parece que se va en que eso era posible, que todavía no encontramos esa respuesta en la gente, y nos fíjate de que la gente que no participaba en forma directa y que participaba en forma indirecta, también tenía ese convencimiento de que eso iba a ser así”<sup>2407</sup>.

Ahora bien el pensamiento antifascista, sobre todo a partir de los años sesenta renovará, en palabras de Lorenzo Espinosa, la utopía de todos los tiempos, la convicción de que el mundo puede ser transformado. Sin embargo la pujanza de esta idea va a cegar la mirada al pasado histórico republicano, encontrando nuevas guías en las formas de lucha internacionales. La vía de la razón social racionalista e ilustrada se va a ver supuestamente superada por desmitificaciones de mitos anteriores y la ampliación del imaginario antifascista a nuevas concepciones de la lucha revolucionaria<sup>2408</sup>. Las capas populares antifascistas de mayor edad seguirán siendo las depositarias de una memoria larga pero también alterada por lo contemporáneo. El setentismo es el protagonista de “La Gran Revuelta” y la toma de la calle. Un icono de aquella eclosión fue la primera Aste Nagusia de Bilbao tras la dictadura, la de 1978. Una testimoniante de la generación joven entonces expresa así la agitación emocional y social vivida: “Sobre todo recuerdo lo multitudinario, la cantidad de gente que salimos a las calles, el color en todas las camisetas, fanfarrias... Había un montón de turutas, música, instrumentos, había niños, viejos, jóvenes, de edad intermedia. Fue como si Bilbao en pleno saliera a la calle, banderas... pero sobre todo una eclosión maravillosa de gente tomando todas las calles de Bilbao. Para mí fue como ese gran triunfo, después de tantos años que te han tenido cerrado, como ese abrir de puertas, y decir: Estamos aquí, tomamos esto que es lo nuestro”<sup>2409</sup>.

---

<sup>2407</sup> POZZI, P. (2012). Op. cit. pp. 106-107. Gato, entrevistado por Pablo Pozzi, en Rosario el 25 de septiembre de 1993.

<sup>2408</sup> Encontramos en esta época el término Resistencia, utilizado por ETA: “Pero cuando un pueblo tiene héroes que se inmolan, cuando hay una Resistencia en pie, y cuando cientos de jóvenes sufren en su carne y en su alma, las torturas y la impotencia del presidio, se han terminado, las medias tintas. El que no colabora, en la Resistencia es un traidor, y como tal será tratado. La espera alucinada ha terminado. ETA ha elegido el camino del deber, el camino de la Resistencia hasta el fin (...). ZUTIK. “Heros y traidores”, número especial “Aberi eguna, 1963 en FERNANDEZ SOLDEVILLA, G. Op. cit. p. 7.

<sup>2409</sup> Testimonio de Mertxe, 2012.



## CONCLUSIÓN Y ALCANCE DE ESTA INVESTIGACIÓN

Como todas las tesis doctorales ésta acaba porque había que darla un punto final. Con esto quiero decir que las conclusiones de esta investigación como ocurre en todos los trabajos en Humanidades y Ciencias, son provisionales y aparte de estar sujetas a la crítica constante, necesitan ser renovadas a la luz de nuevos datos y líneas de investigación futuras.

El objetivo final de esta tesis doctoral como indica su título “Génesis y desarrollo del pensamiento antifascista en tres generaciones durante la dictadura franquista: la razón social. Estudio de infancia y juventud de las clases populares antifascistas en Bizkaia y Gipuzkoa” es situar los comienzos y desarrollo de esta forma de pensamiento político que aunque porta un nombre en negativo, antifascismo, denominación que toman un conjunto de varias culturas políticas<sup>2410</sup>, que sin embargo tienen un origen común en la razón crítica que brota en la preilustración inglesa con los primeros atisbos de modernidad política en el pensamiento de John Locke, sobre todo en su magna obra *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*. La razón crítica es la razón ordenadora que abarca no solamente lo material sino también lo inaprensible, es, por decirlo de alguna forma el agente activo de la mente analítica. La razón crítica existió con anterioridad a la razón crítica ilustrada, pero es a partir de la Ilustración cuando se orienta a la acción política de crítica al poder instituido ofreciendo alternativas a éste. Adorno ve en ella la causa de dominio y explotación del mundo, e instrumento de los grandes poderes desde siempre, lo que nos hace pensar si es éste uso una deriva de la Ilustración o su propia esencia.

Toda la Ilustración del dieciocho continental y también inglés, profundizarían en esta idea fundadora. Ahora bien la razón crítica del setecientos no crea por sí misma ninguna plataforma de actuación, pero el hecho de ejercer la crítica sobre el Poder ayudó a crearlas. En el desarrollo de la razón crítica<sup>2411</sup> aparece la razón social vinculada a las imágenes heredadas sobre las que se ha ejercido la crítica<sup>2412</sup>, señalando soluciones centradas en la pretensión de libertad, igualdad y fraternidad. Manuel Santirso especifica muy bien que “los cambios también alcanzaron a los

---

<sup>2410</sup> Como hemos expresado más de una vez cultura política, como bien define Juan Pro Ruíz, de la Universidad Autónoma de Madrid, viene a ser un sistema de significados a través de los cuales un colectivo humano se relaciona con el mundo, lo interpreta y da sentido a sus acciones”. PRO RUIZ, Juan. “El Derecho y los Derechos” en CABRERA, Miguel Angel; PRO, Juan, *La creación de las culturas políticas modernas (1808-1833)*, Madrid, Marcial Pons Ediciones de Historia, 2014, pp. 69-70.

<sup>2411</sup> Juan Pro considera que “en la medida en que las culturas políticas que caracterizaron a los primeros representantes políticos de la contemporaneidad venían moldeadas por formas de discurso y de argumentación características del Derecho, fueron cultura no compartidas por la totalidad de la población ni por todos los grupos sociales que la componían”. *Ibidem* p. 95.

<sup>2412</sup> El ejercicio de la crítica supone rechazar el dogma, la verdad única e instalar la cultura deliberativa y el derecho a discrepar. Es un rechazo en profundidad al egoísmo, la intolerancia y el autoritarismo y una defensa de los valores democráticos y un reconocimiento de los derechos humanos. El encajonamiento de la razón liberal en el capitalismo derivó en un economicismo tendente al monopolio y al autoritarismo que haría surgir el conservadurismo de derechas al que Vargas Llosa denomina derecha liberal.

valores, cuya escala de prelación quedó trastocada para siempre. La subordinación, la fidelidad a las tradiciones, la obediencia y el gregarismo fueron relegados, en favor de la iniciativa personal, la libertad, la reveldia, y el individualismo. Incluso, cambió la noción de destino histórico: “La edad de oro se trasladó desde un pasado ideal hacia un futuro desconocido, pero esperanzador, al que se llegaría por un camino de perfección material y moral<sup>2413</sup>.”

La labor crítica desacralizadora del Poder iba a construir los paradigmas políticos y económicos durante el largo siglo XIX histórico (1789-1914). Por lo tanto cuando el fascismo aparece en la escena política ya está configurada la razón social como principio de filosofía social basada en el criticismo racionalista<sup>2414</sup>, si bien ya diversificada, sobre todo a partir de que la preponderancia del eje discursivo tradición/revolución pasa a un segundo plano. Hasta entonces el republicanismo de los comienzos fue eclipsado por el papel de la burguesía revolucionaria<sup>2415</sup> hasta La Gloriosa que, según Miguel Artola, es la última ocasión que la burguesía protagoniza un movimiento revolucionario<sup>2416</sup>. Irrumpiría después un republicanismo plural, democrático y radical<sup>2417</sup>, basado en la razón democrática que ensayaría sus fórmulas de poder, primero durante la Primera República en 1873 y luego en la Segunda República (1931-1939). Después del primer ensayo de poder tendría que afrontar la modernización y el creciente protagonismo de las masas, perdurando su imaginario político en las clases medias formadas por profesionales liberales, pequeña burguesía y la clase de los intelectuales. La aparición de la cultura política socialista, obrerista y marxista y la nacionalista<sup>2418</sup>, de gran importancia creciente durante los comienzos del siglo XX en Bizkaia y

---

<sup>2413</sup> SANTIRSO, Manuel, *El liberalismo, una herencia disputada*, Madrid, Cátedra, 2014, p.15.

<sup>2414</sup> Razón emancipada de la religión, requisito para la paz religiosa y la paz civil. En palabras de Santos Juliá “España no lo consiguió. En España, la razón ha languidecido sometida a la religión desde el origen mismo del Estado moderno (...). En España, la religión católica como religión oficial del Estado, desde la primera Constitución liberal de 1812 hasta las Leyes Fundamentales de la dictadura, no ha traído en el ámbito de la convivencia civil más que discordias y desgracias, la última de ellas perdurable aún en la memoria de todos: sin el ingrediente religioso, el terror desencadenado por la rebelión militar en julio de 1936 no habría sido tan devastador y duradero como lo fue el que se abatió durante y después de la guerra civil sobre las tradiciones y las personas leales a la República. JULIA, Santos. “Miedo a la razón”. *El País*, Domingo 29 de septiembre, de 2010, p. 12.

<sup>2415</sup> La burguesía revolucionaria sostuvo que el progreso social se basaba en el liberalismo que era un amplio programa político y no solamente económico. Sobre la evolución de lo que este concepto abarcó después no vamos a extendernos, si bien Vargas Llosa sigue conceptualizando el progreso social como algo más que una empresa económica que atiende a la libre competencia a la apertura de fronteras, a la disciplina fiscal y a las privatizaciones, al derecho a la crítica, a los derechos humanos, a la cultura, a las actividades literarias y artísticas. Para el autor la filosofía de la libertad es una sola en los ámbitos económico, político, social, cultural e individual, y que la libertad, sin la tolerancia y la convivencia, es letra muerta. VARGAS LLOSA, Mario. “¿La hora de las trincheras? *El País* 2-6-2013, p. 37.

<sup>2416</sup> La Gloriosa supuso un elevado nivel de secularización y crítica al poder religioso y político. Isabel Burdiel en su biografía de Isabel II menciona: “Fue famosa la cancioncilla entonada con la música del Himno de Riego que decía: “Si la reina quiere corona/que se la hagan de viruta/que la corona de España/no es para ninguna puta”. (...) El matador de toros El Tato, en una de las primeras corridas celebradas tras la revolución, dedicó su faena a Prim, Serrano y Topete, y a la Soberanía Nacional. BURDIEL, I. Op. cit. pp. 812-813.

<sup>2417</sup> En realidad este republicanismo radical y social se estrenó en Francia con la Convención (1792-1795) que desplegó un amplio programa social desde bases sociales trabajadoras: los sans-culottes.

<sup>2418</sup> El nacionalismo vasco desde sus orígenes no es un tradicionalismo. Participa de la razón crítica ilustrada, su dominio es la urbe, si bien despliega un imaginario ruralista y mitificado como estrategia de expansión. Basarse en la identidad colectiva de pueblo puede no coincidir con la clave de ciudadanía pero ambas categorías distan mucho de los estados tradicionalistas del Altar y del Trono.

Gipuzkoa obligaron al republicanismo a adoptar sus principios tácticos. Sin embargo tras la proclamación de la Segunda República los partidos republicanos son tachados de burgueses por el resto de la izquierda. Por otra parte el liberalismo, otra de las culturas políticas ilustradas va a ser envuelta al igual que el socialismo, su antítesis, en la razón industrial<sup>2419</sup>.

La razón industrial desarrolló una civilización del trabajo universal y también del capital, que reordenó la imagen del mundo de la clase obrera y sacudió la conducta de las clases propietarias de los medios de producción, dando lugar al desarrollo de las clases liberales capitalistas y a la ilustración o racionalismo obrero: el socialismo. La cultura política republicana no va a ser sacudida de igual manera por el imaginario mecanicista<sup>2420</sup> que impone la razón industrial.

Lefebvre ve todavía en 1946 que el hombre se definía por la actividad creadora y productiva, es decir que el estatuto del individuo, su estatus social se determinaba en relación a su trabajo. La imagen del individuo que tenían -actuando en la interacción- estaba determinada por su trabajo: por su lugar de producción, por su manera de producir, por su destreza. Se puede decir que la ciudadanía social era la del hombre productor<sup>2421</sup>. Lefebvre insiste en que “generalmente se atribuye al trabajo tanto un valor ético como una importancia práctica”<sup>2422</sup>. La formación de un “ethos”<sup>2423</sup> forma una corriente de atracción desde las culturas políticas hacia un comportamiento no sólo moral, sino que comprende las costumbres, formas de vida, procesos de socialización y un conjunto de disposiciones de un individuo que se ha apropiado con el tiempo de la realidad, se hace cargo de ella y justifica sus actos. Cuando el pensamiento político de una cultura política se dirige hacia un “ethos” grupal puede aquél permanecer en éste cuando la comunidad ideológica es reprimida y hecha desaparecer, o es obligada a la clandestinidad. Bien, como íbamos exponiendo la razón

---

<sup>2419</sup> El antagonismo político principal durante el siglo XIX fue entre el liberalismo y el socialismo. En el siglo XX se polariza la lucha ideológica entre el fascismo y el comunismo. Frente a ellos el socialismo liberal trata de hacer convivir libertad e igualdad. El actor principal del socialismo liberal es el mundo del trabajo, al que corresponde hacer efectiva la libertad de todos y no sólo de los ricos. Carlo Roselli fundador de Giustizia e Libertá y que fue militante antifascista, voluntario en la Guerra Civil española y asesinado en París por la banda fascista La Cagoule en sus dos libros de 1924 y 1930 sobre Socialismo liberal recoge la idea de liberalismo político como filosofía de la libertad que hace de la autonomía del individuo, al mismo tiempo su arma de combate y su objetivo final. Bobbio, Lefort y Habermas, retomarán este intento de interfundir igualdad y libertad y de pensar el cumplimiento de individuo en y por su realización social. José Vidal Beneyto. “El socialismo liberal I”. El País. Manuel Santirso piensa que el liberalismo siempre ha tenido más claro lo que repudia (el feudalismo, la tiranía, la voracidad del Estado, ...) que lo que desea. Le ocurrió con la libertad, a lo que tiende a definir de forma negativa como la no interferencia de otros o del poder de las decisiones individuales. Tampoco se marca un objetivo preciso, como el advenimiento de una sociedad sin clases o del reino de los cielos en la tierra. SANTIRSO, M., Op.cit.

<sup>2420</sup> El imaginario mecanicista se vincula a los mapas de los cielos que la ciencia había avanzado desde Kepler y Newton.

<sup>2421</sup> Ahora bien, como Lewis Mumford explica “las adquisiciones de la técnica jamás se registran automáticamente en la sociedad: requieren igualmente valiosas invenciones y adaptaciones en la política, y el irreflexivo hábito de atribuir a los perfeccionamientos mecánicos un papel directo como instrumentos de la cultura y de la civilización pide a la máquina más de lo que ésta puede dar”. RENDUELES, César. Op. cit. p. 44. Producto de ello son los procesos de hibridación que recorren la segunda mitad del siglo XX de los que José Vidal Beneyto destaca el liberalismo social entre los liberales y el socialismo liberal en el ámbito socialista.

<sup>2422</sup> PEREZ-AGOTE (1986). Op. cit. p. 124, en una actitud ambivalente entre el trabajo como derecho y como deber.

<sup>2423</sup> Este “ethos” cargado de honestidad, gloria, reputación, estimación de sí mismo y de ciencia pueden ser, según Bentham “fuente de placer, y si son fuente de dolor, éste no es un mal. BENTHAM, J. Op. cit. p. 30. De esta manera el “ethos” resistente conquista el principio de utilidad benthamiano lo que refuerza su carácter resistente.

industrial que toca, de alguna manera, no solamente al socialismo, sino, también al anarcosindicalismo, el nacionalismo obrerista de ELA/STV, el obrerismo de inspiración católica o formas como el socialismo liberal de Indalecio Prieto, la socialdemocracia o el liberalismo social de Estado del bienestar va a cubrir a todas estas ideologías de un “ethos” compartido que va a ser uno de los ejes de la resistencia al fascismo<sup>2424</sup> a través de la acción obrera, la huelga, la manifestación y el sindicalismo. Por otra parte el pensamiento racionalista republicano y el libertario de corte librepensador van a contar con mayores dificultades en la creación de un “ethos” extenso y poderoso. La razón democrática<sup>2425</sup>, uno de los componentes de la razón social perderá fuerza tras la triple traición que se verá obligada a sufrir: El pacto de No Intervención de las potencias democráticas europeas en la Guerra Civil, la no restitución de la legalidad republicana en 1945 tras la derrota de los fascismos en la Segunda Guerra Mundial y el pacto de la Transición entre los reformistas del interior del régimen y la oposición democrática. La legalidad<sup>2426</sup> republicana sostenida desde el exilio no tendrá ni una sola oportunidad durante el fascismo ni en su final.

Durante el fascismo en España la razón social encajada en un imaginario resistente con base social, sobre todo obrera en la generación de posguerra, se va a ampliar a capas sociales nuevas como universitarios, intelectuales e hijos de las clases acomodadas procedentes de los vencedores de la Guerra Civil, sectores de la Iglesia católica progresistas, así como la nueva acción obrera desde dentro del Sindicato Vertical, pero sin perder su conciencia de clase<sup>2427</sup>. En Bizkaia y Gipuzkoa hay que tener en cuenta, por su condición de leales al bando republicano y su continuidad como resistentes durante la dictadura<sup>2428</sup> a las clases populares antifascistas.

En la primera generación estudiada es observable como el “ethos” social obrero<sup>2429</sup> que circula en redes sociales muy trabadas es uno de los elementos de resistencia más importantes junto a la

---

<sup>2424</sup> Una resistencia atravesada por el miedo político. Tierno Galván en el magnífico estudio preliminar al *Leviatán* de Hobbes escribe sobre el miedo político del siglo XVII algo perfectamente trasladable a la etapa que estudiamos. “El miedo político es en intensidad el más embargante y limitador de los miedos posibles. Para quien vive el miedo político nada conserva su sitio ni cualidad. El mundo se transforma en ojos y cadenas; unos vigilan, otros atan. Es, al mismo tiempo miedo mental, en cuanto nace de la previsión del futuro; miedo psíquico, en cuanto tememos incurrir aquí y ahora en la ira de quien posee el poder, y miedo moral, en cuanto hace que nos temamos a nosotros mismos, pues nuestra propia valoración está disminuída y manchada por la conciencia de que tenemos miedo. TIERNO GALVAN. Estudio preliminar HOBBS. Op. cit. p. X.

<sup>2425</sup> Se ha dicho en más de una ocasión que la “Democracia Liberal” estaba gastada y anticuada y apenas lograba mantener el orden social y que carecía de aspiraciones a una justicia social más igualitaria.

<sup>2426</sup> Vargas Llosa reconoce en el respeto de la legalidad un principio básico de la civilización.

<sup>2427</sup> Aunque sigue predominando el pensamiento dialéctico se empieza a abrir camino el pensamiento dialógico, no dirigido a alcanzar una verdad absoluta sino una verdad del espíritu, fruto de la cultura deliberativa y crítica.

<sup>2428</sup> Hay que considerar que toda la dictadura fue un período de guerra, en términos plenamente hobbesianos porque la guerra no consiste solamente en batallar, en el acto de luchar, sino que se da durante el lapso de tiempo en que la voluntad de luchar se manifiesta de modo suficiente. Por ello la noción del tiempo debe ser tenida en cuenta respecto a la naturaleza de la guerra, como respecto a la naturaleza del clima. En efecto, así como la naturaleza, el mal tiempo no radica en uno o dos chubascos, sino en la propensión a llover durante varios días, así la naturaleza de la guerra consiste no ya en la lucha actual, sino en la disposición manifiesta a ella durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario. Todo el tiempo restante es de paz. HOBBS, J. Op. cit. p. 125.

<sup>2429</sup> El “ethos” social obrero se torna un elemento de resistencia en sí mismo y aunque en la dictadura la revolución pasa al utopismo, en cierta manera el “ethos” social obrero la mantiene no como posibilidad inmediata sino como parte de su imaginario.

memoria resistente, un hecho social en sí misma. La dimensión cognitiva y emocional de ambas reforzaron el autoconcepto y la conciencia compartida de un “nosotros” diferenciado del sistema totalitario. Hay conciencia de estar sufriendo una injusticia sangrante que mueve a los antifascistas a resistir. Thompson lo llamó la “economía moral de la multitud”<sup>2430</sup> que va dirigida a la preservación de la dignidad, el respeto por sí mismo, es decir, la primera y principal meta de la razón social.

La resistencia basada en el “ethos” significa ser desarrollada en el tiempo de la cotidianeidad, que parece extenso, maleable, rutinario pero es, a la vez, multidimensional. Acepta lo profundo. La idea de que la resistencia práctica cotidiana está directamente relacionada con el discurso oculto viene a significar que hay una unidad entre pensamiento político y lo que se hace. Durante esta generación no existen comunidades ideológicas de amplia base, la acción consiste en conservar la identidad a través de un “ethos” compartido<sup>2431</sup>. Bajo la opresión del sistema y para resistir a la violencia totalitaria, a la desideologización sistemática y al memoricidio los vecindarios obreros extendieron redes de solidaridad que no dejan de ser una parte civilizada de resistencia activa, el último reducto de la razón social. No dejan de ser una forma primaria de autoafirmación social para sostener el horizonte moral. Más allá de la supervivencia física estas redes están llenas de sentido ético y el ejercicio de la libertad mediante la autogestión pervive, así como los otros dos valores fundadores de la modernidad política: la igualdad y la fraternidad. Bajo esta lectura he querido mostrar como la comunidad del dolor, castigada con la muerte, la enfermedad, el hambre, la represión, el silencio y la humillación se esconde un sentido de resistencia.

La generación del plenofranquismo que no ha vivido la guerra y no ha podido heredar transmisiones claras y diáfanas del pasado se va a volcar a reconstruir un nuevo imaginario cultural y político, con algunas continuidades y bastantes rupturas. Durante esta tesis doctoral he querido explicar una continuidad histórica que parece exponer el sentido de la resistencia antifascista, con cambios exigidos por las situaciones históricas que les toca vivir, se trata de la razón social. En esta sociedad de los años cincuenta tras la frustración derivada de la no eliminación del régimen fascista por los aliados vencedores de la Segunda Guerra Mundial y el desconcierto que supuso para el Gobierno Republicano y Vasco en el Exilio, la razón social y la razón cultural vasca se van a aproximar hasta llegar a una simbiosis total en Bizkaia y Gipuzkoa en el período posterior. El papel jugado por parte del clero vasco, la nueva significación dada a la tradición, la superación del nacionalcatolicismo

---

<sup>2430</sup> Esta “economía moral” de la multitud se opone a la mecánica totalitaria de “la opinión como fenómeno de control social” que buscó garantizar el suficiente consenso sobre los valores, las ideas y los objetivos comunes, que la propaganda exaltó en un propósito totalitario para crear una “cultura popular” y una “conciencia nacional”. SEVILLANO, F. Op. cit. p. 117.

<sup>2431</sup> S. Hessel, llega a reconocer que la experiencia de los campos le abrió políticamente. “Allí estábamos, solidarios, compartiendo una dolorosa cotidianidad entre miles de europeos. Se producía una mezcla, una generación que inventó un nuevo mundo con su oposición al nazismo (...). En una palabra: me convertí en europeo en los campos”. HESSEL, S. Op. cit. p. 20.

vigente y la emergencia de un nuevo entramado de sociabilidad y organización grupal, van a favorecer una conciencia generacional muy determinada hacia la acción para cambiar las cosas, y la priorización de la lucha contra el enemigo común.

El sesentismo y el setentismo forman una galaxia política también vehiculada desde la razón social pero sacudida por el retorno de las movilizaciones ciudadanas, de carácter cívico y reivindicativo vecinal, primero, y político-antirrepresivo, después. El marco internacional vertebró esta refundación de la modernidad política<sup>2432</sup> con vías de transmisión sólidas y fecundas desde el Movimiento Obrero, la huelga y la protesta, y el movimiento vecinal, todo ello con preponderancia del imaginario vasquista. La vieja triada de libertad, igualdad y fraternidad sacude el sistema totalitario que, sin embargo, mantiene su aparato represivo e institucional intacto. La ocupación de la calle, la secularización de la sociedad y al desacralización del poder protagonizarán esta explosión política violenta e ideologizada, si bien manteniendo la unidad de lucha de todos los antifascistas bajo la acción antirrepresiva, sin llegar nunca a una situación pre-revolucionaria de toma del Poder<sup>2433</sup> ya que el aparato político represivo del régimen estaba intacto. La pervivencia de la razón social hizo posible el regreso de las masas al escenario público lo que nos hace pensar que la resistencia tiene diversas formas de manifestarse en un régimen totalitario pero la médula de la resistencia es el pensamiento político, a la luz o en la sombra, en nuestro caso el pensamiento antifascista, la razón social.

Ahora bien el pensamiento político no puede resistir sin materialización alguna.

El pensamiento antifascista es como todo pensamiento social y político, incluyendo los niveles moral<sup>2434</sup> y cultural, una entelequia o principio que determina el modo de existencia de un ser y hace que tienda por sí mismo a cumplirlo<sup>2435</sup>. Esta consideración no desvía el concepto hacia una perspectiva interiorista, exclusiva y excluyente, del pensamiento, sino que lo orienta hacia la fuente

---

<sup>2432</sup> El deseo de participar en la lucha de la humanidad por su emancipación es una característica del pensamiento antifascista. Stéphane Hessel escribe sobre el período actual asemejándolo a un tiempo anterior: “Al igual que luchamos contra el nazismo, queremos luchar contra toda forma de barbarie, y sobre todo esa barbarie fría y helada que los filósofos alemanes Theodor Adorno (1903-1969) y Max Horkheimer (1895-1973) llamaban “la razón instrumental”, o sea, una racionalidad destructiva basada en el cálculo, en la que la razón es un medio y no un fin”. HESSEL, S. Op. cit. p. 35.

<sup>2433</sup> Ello nos lleva a considerar la subjetividad moral en los procesos revolucionarios, muy diferente al antimoralismo radical que ve la revolución como un fenómeno natural, antes que actos modulados por razones, dudas y conflictos personales. Es como si las acciones de los revolucionarios quedaran completamente subsumidas por grandes procesos estructurales. Walter Benjamin lo expuso con toda claridad: “Marx se planteó el problema de hacer surgir la revolución de su contrario, desde el capitalismo, sin recurrir al “ethos”. Esta idea subsistió en la extrema izquierda setentista, pero las clases antifascistas no militantes respondían más a una idea de revolución no basada en los mecanismos de su ejecución sino en el sentido que ella adquiriría para resistir, vivir y pensar. Basado en RENDUELES, C. Op. cit. pp. 125-226.

<sup>2434</sup> César Rendueles habla del desconcierto ético que producen los grandes procesos sociales, donde la ética queda absorbida por las grandes relaciones sociales lo que deriva en el antipersonalismo de las tradiciones emancipatorias, es decir, la resistencia al subjetivismo, pero ello no implica inexistencia de intersubjetividad en nuestra vida personal sino una forma de teoría ética general para la lucha política. RENDUELES, C. Op. cit. pp. 127-129. Sin embargo Pablo Mariano Ponza a partir de los años sesenta ve (en la sociedad argentina) una intensa relectura de obras clásicas de Engels, Lenin, Trotsky y el primer Marx, “y donde se descubrió el carácter humanista de estos autores, así como su relación con la filosofía de Hegel”. PONZA, op. cit. p. 28.

<sup>2435</sup> SECO, Manuel; ANDRES, Olimpia; RAMOS, Gabino. Diccionario abreviado del español actual. Aguilar, Madrid, 2000, p. 704.

de donde mana, que no es otra que el mundo social. Ahora bien, aun conceptualizando éste la memoria del tiempo, memoria generacional o memoria de la contemporaneidad compartida, son las redes sociales, tal y como las definió Elisabeth Bott, la intersubjetividad de Luisa Passarini o las relaciones de contemporaneidad entre los allegados, en términos de Alfred Shutz, las verdaderas generadoras de valores compartidos en comunidad, de las cosmovisiones del mundo y de las configuraciones ideológicas desde las que se significa el espacio público.

Según Shutz los allegados son otros próximos, prójimos privilegiados. El vínculo de los allegados corta transversal y electivamente tanto las relaciones de filiación y conyugales, como las sociales, dispersas según las múltiples formas de pertenencia. Es el lugar de la memoria afectiva<sup>2436</sup>, fijadora de la memoria familiar, laboral, vecinal y de amistad, la que durante las tres generaciones estudiadas guardó, fomentó, desarrolló e hizo evolucionar el pensamiento antifascista de las clases populares. San Agustín en el capítulo décimo de las “Confesiones” escribe: “Esta conducta espero del alma fraterna (...), de aquella que cuando me aprueba (“qui cum appobat me”), se congratula por mí y, cuando me desaprueba, se entristece por mí; y es que, me apruebe o me desapruebe, me ama”<sup>2437</sup>. Axel Honneth no duda al afirmar que hasta las normas de acción de las amistades están institucionalizadas socialmente en la medida en que hay un saber compartido “a cerca de las prácticas que, juntas describen, aquello que constituye su relación adecuada en lo normativo; tan pronto como tienen lugar desviaciones de estas reglas de conocimiento intuitivo, estos es vivido por lo común como una crisis; cuando hay un gran número de vulneraciones de esta normas, se percibe como la renuncia a una amistad<sup>2438</sup>.

Todo esto significa que la razón social como vía de racionalización del mundo<sup>2439</sup> y reivindicadora de la modernidad política, crítica e ilustrada, tuvo su base social durante el fascismo en España en una sociedad paralela, desinstitucionalizada y represaliada, que se reorganiza (en gran parte en grupos de amigos, vecinos y compañeros) en fases generacionales sucesivas para acceder al espacio público, es decir, a la política. Las estrategias, aunque diversas, contaron siempre con saberes anteriores, que de una u otra forma a través de los procesos de socialización primaria y secundaria mantuvieron una visión de la sociedad y del mundo enraizada en la razón social. Ahora bien, como dijera Adorno y Horkheimer en su día respecto de la Ilustración, todo avance en el proceso de

---

<sup>2436</sup> La memoria afectiva permite que los núcleos más centrales de la identidad permanezcan más tiempo que en las zonas periféricas del sistema identitario; cambiante y en continua transformación. La solidez de estos núcleos se debe a potentes caudales de afectividad, vínculos emocionales, mitificaciones tempranas y opciones transmitidas con especial valor, que constituyen su perdurabilidad, precisamente, gracias a la memoria afectiva.

<sup>2437</sup> AGUSTIN DE HIPONA, Confesiones, X, N, 5-6.

<sup>2438</sup> HONNETH, A. Op.cit., p.178.

<sup>2439</sup> Un largo camino iniciado en el Renacimiento que tiene sus hitos en el siglo XVII con el Discurso del método de Descartes y el Tratado teológico-político de Spinoza (1670), demostrando la independencia de la fe y la razón.

racionalización del mundo tiene también sus costes<sup>2440</sup>. Se refieren a que la Ilustración, y la razón social como hemos argumentado durante esta investigación, es parte de ella, se relaciona con las cosas “como el dictador con los hombres”, las conoce en la medida en que puede manipularlas, someterlas. Ello nos lleva a pensar si la razón industrial<sup>2441</sup> no ha derivado en modelos productivistas, contaminantes del medio ambiente y creadores de desigualdad a nivel mundial y también local. Las contradicciones entre protección económica local y librecambismo global no solamente están desintegrando el comunitarismo de los países subdesarrollados sino la propia sociedad local. Los testimoniantes recuerdan con agrado la solidaridad y la afectividad que les unía a sus grupos de pertenencia y estiman que ya no existen. El vecindario, la cuadrilla, los microflujos diarios de casa al trabajo, del trabajo a cada, los circuitos de comprar y hasta el mismo ocio y descanso se ha cosificado. Si consideramos que en tales redes de comunicación y de conocimiento se resistió al totalitarismo durante cuatro décadas no podemos dejar de valorar la relación directa que existió en Bizkaia y Gipuzkoa entre redes sociales trabadas, en términos de Elisabeth Bott, y resistencia antifascista.

Precisamente ésta ha sido una de las hipótesis de investigación que he tenido presente durante todos estos años de investigación: Cuanto más trabada es una red social, más homogénea es, es decir, los valores, normas y pensamientos compartidos, expresados y comunicados, sea cual sea su lenguaje, verbal o no, ejercen mayor presión sobre sus miembros, orientando el comportamiento colectivo<sup>2442</sup> de los miembros de la red social. No hay determinismo en ello, sí algo de inercia cultural o hábito no pensado, y sobre todo un “ethos” generador de una moral proyectada al exterior, conservador, si bien no cerrado. Parece ser que esto no tiene tanto que ver con el signo ideológico de la cultura política sino más bien con la relación endogrupo-exogrupo<sup>2443</sup>. En una red social trabada la mayoría de sus miembros se conocen entre sí, aunque no todos. La generación de posguerra es más trabada que la del plenofranquismo y ésta lo es más que la generación del tardofranquismo, favorecidas por un espacio geográfico próximo por el que se mueven: calles concretas de la ciudad, pueblos de alrededores, barrios y vecindarios. En este aglomerado social, cercano y amable, la cultura política no sólo se desarrolla bajo una estructura operativa de solidaridad y ayuda entre sus miembros sino que genera estructuras de acogida de pensamiento político. En ello la generación de posguerra actúa

---

<sup>2440</sup> VALLESPIN, F. “La dialéctica de la digitalización”. El País, 23 diciembre de 2013. El autor alude con su título a la famosa obra de Horkheimer y Adorno *Dialéctica de la Ilustración*, publicado originariamente en 1944 con el título “Fragmentos filosóficos”.

<sup>2441</sup> La razón industrial elevó el trabajo a la máxima categoría, lo que sirvió para un desarrollo inaudito del capitalismo liberal como para la respuesta del Movimiento Obrero. Jeremías Bentham presenta al trabajo como padre de la riqueza y el mayor de los bienes. BENTHAM, J. *Op.cit.* p. 559.

<sup>2442</sup> El tránsito de la vida en un pueblo es un microcosmos “una representación del peso del mundo”. GUELLENZO, Natalia. “¿Por qué lo hemos estropeado todo?”. El País, 15 diciembre de 2001. El artículo es una reseña sobre el relato de Natalia Ginzburg “Las palabras de la noche”, Valencia, Pre-textos, 2001.

<sup>2443</sup> La solidez del endogrupo contribuye a sentir como extraño todo lo situado fuera de él, por eso el exogrupo es mirado con recelo.



en la intersubjetividad amparada en el “ethos” moral compartido<sup>2444</sup> y en los pre-saberes que la memoria resistente insinúa. En el plenofranquismo la acción empieza a cobrar la fuerza suficiente para repensar y actuar en el terreno laboral y cultural vasco sobre todo, teniendo menor importancia las protestas estudiantiles entre las capas populares a nivel directo, si bien son influyentes en el ensanchamiento del imaginario utópico, que corre las fronteras de lo posible a golpe de expectativas primero soñadas y luego intentadas, para al final, tal vez, aunque no siempre y en todo, lograrlas. En el tardofranquismo la acción civil ciudadana y la acción política de pequeños grupos clandestinos y la progresiva formación de un movimiento de protesta de masas, unido a la acción sindical obrera convalida la hipótesis del regreso de las comunidades ideológicas pero siempre muy vinculadas a las relaciones intersubjetivas: familia, trabajo, cuadrilla, barrio. Alfonso Pérez-Agote declara: “La adhesión afectiva y relaciones intersubjetivas siguen siendo su entramado sociológico<sup>2445</sup>. De ahí la imposibilidad de un liderazgo político (capacidad de esbozar una estrategia y de ser ésta aceptada y de una racionalización política (partido) del comportamiento”.

Según el autor se produce una identificación indiferenciada con un capital simbólico vasquista indiferenciado.

Las relaciones intersubjetivas que definen la vida social no como un ente fijo sino cambiante son un elemento importante en la creación de sentido y es, como expone Pérez-Agote “la virulenta sobrepresión social y cultural a la que es sometido el País Vasco por el régimen franquista, incapaz de obtener legitimación política, es socialmente vivida desde esta tupida red de relaciones interpersonales, manteniéndola, reproduciéndola ampliamente e imprimiendo en ella carácter político”<sup>2446</sup>. La consecuencia fundamental será que con el tiempo toda forma simbólica de expresión de lo vasco pertenecerá al orden de la transgresión social. Ahora bien, no toda relación

---

<sup>2444</sup> Este “ethos” moral compartido permite configurar la identidad, siempre muy unida a la intersubjetividad. Ello no significa que lo local sea la única fuente de identidad, ya que lo intersubjetivo puede ampliarse a zonas allende el espacio más cercano. Aun así los procesos de socialización, sobre todo los primarios, se desarrollan inicialmente en espacios limitados socialmente y próximos geográficamente. La identidad es parte influyente en el pensamiento social pero no abarca toda su hondura. Imprimir carácter político a lo identitario exige acción en este sentido, es decir, aprendizaje.

<sup>2445</sup> Se refiere el autor a la respuesta política, concretamente la de HB.

<sup>2446</sup> PEREZ-AGOTE (1987), op. cit. p. 169.

intersubjetiva estaba limitada por una misma cultura política<sup>2447</sup>. Por otra parte la situación también marcaba las formas de acción<sup>2448</sup>. En cada generación estudiada esto queda muy constatado.

Pero sobre la situación concreta sobresale una constante y es que la política está profundamente enraizada en la vida interactiva cotidiana, y por ello satisface esa incesante “búsqueda de la comunidad”<sup>2449</sup>. La relación existente entre la razón social, de factura crítica racionalista y el imaginario comunitario hacen de la política en Bizkaia y Gipuzkoa durante el fascismo una característica diferencial respecto a otros territorios cuya razón podemos encontrarla en las fases históricas anteriores a la Guerra Civil y al propio desarrollo de ésta en el Frente Norte. Por lo tanto las nuevas formas de resistencia al totalitarismo en las sociedades vizcaína y guipuzcoana son nuevas y viejas al mismo tiempo, forman parte de un mundo anterior heredado con el que se construyen estrategias ante las situaciones políticas concretas de opresión. Entre las estrategias utilizadas están el uso de la memoria o podríamos decir las memorias, la configuración de cosmogonías o imaginarios y el simbolismo, tanto el simbolismo de persecución en la generación de posguerra como el simbolismo de resistencia en las dos generaciones siguientes.

Respecto a la memoria hay que tener en cuenta el conjunto de memorias que colisionan en un mismo tiempo y un mismo espacio. La sociedad totalitaria instauró una memoria oficial que fagocitó, o al menos lo intentó, todas las demás. El resultado fue el memoricidio<sup>2450</sup>, el asesinato de todas las memorias opositoras al régimen. Los grandes acontecimientos del pasado son designados como tales por personas externas a la mayoría de las sociedades locales, es un asunto de poder.

Las sociedades oprimidas por un régimen totalitario como fue el caso de Bizkaia y Gipuzkoa desarrollaron memorias resistentes que tendieron a destacar su identidad social y política<sup>2451</sup>, si bien

---

<sup>2447</sup> T. I. Op. cit. p. 132. “¿Concebías a la gente contraria a tus ideas como enemiga? –Yo me acuerdo perfectamente de uno que se definía de Fuerza Nueva (el testimonio hace mención a un tiempo algo posterior a la etapa que estamos analizando). Eramos bastante amiguetes y decía que el no era demócrata, pero yo le he visto defender el que una huelga se hiciera y ser él uno de los pocos que una vez salió de huelga, en una que hubo mucha presión por parte de los curas (se refiere a los jesuitas del colegio), simplemente porque la asamblea había dicho que sí, y creía que debía respetar lo que se había dicho, ya que a pesar de no ser demócrata, ése era el sistema de juego admitido por todo el mundo. Por lo tanto, si había salido que sí, había que hacer lo propio. Él había votado que no, pero... Era de esa gente y nos llevábamos relativamente bien. De mayores, vamos, hemos seguido teniendo una relación aceptable. Y es un facha total... pero ¡bueno!, es un facha de los convencidos. Los otros son fachas económicos que son bastante peores”.

<sup>2448</sup> Beltza así lo piensa: Asamblada mugimendua” egoerean bakarrik zegoela oinarrtua uste diat, beste fundamenturik ez zuela, alegia, egoera horrelakoxea zuan. Errepresioaren kontrako mugimendua zeguan eta hemen asanblada bidez funtzionatzen genian”. ARRIZABALAGA, J.; MURLAS, A. Op. cit. p. 244.

<sup>2449</sup> PEREZ-AGOTE (1987). Op. cit. p. 150.

<sup>2450</sup> Término empleado por Juan Goytisolo, el memoricidio es practicado por los vencedores y surge de la creencia de que el vencido no es aplastado del todo si conserva el recuerdo trágico de su lucha. El País, 20 de julio de 2001.

<sup>2451</sup> Sin duda la identidad social y política antifascista era menos inestable y móvil que en la sociedad globalizada de la actualidad. Aún así no se trata de una identidad unívocamente unida al principio de territorialidad sino que la cultura política antifascista había abierto un espacio identitario político plural, pero a nivel individual los modos de identificación aunque no único era menor que en la sociedad contemporánea. La pluralidad de identidades en un solo individuo no es óbice para no considerar la interesante concepción de Amin Maalouf que en su ensayo “Identidades asesinas” sostiene que la identidad, de una persona no es una yuxtaposición de pertenencias autónomas sino un dibujo sobre una piel tirante. Basta con tocar una de las pertenencias para que vibre la persona entera. (En el caso de estas personas, sus dos grandes pertenencias) Saïd El Kadaoui Moussaoui. “Identidad y pertenencias”. Público, 26 de abril de 2009, p. 7.

ésta protegida en el “ethos” social y moral heredado, mediante imágenes de resistencia al Estado que nunca tuvieron acceso al imaginario público del poder. Gestionar una memoria propia, y más aún perseguida, es en sí mismo un hecho social, un acto de resistencia. Parece que en la clandestinidad mnemológica se tiende a forjar mitos, leyendas y sentidos identitarios desde el interior de las comunidades, pero de forma muy sutil cuando la comunicación pública es especialmente arriesgada.

La generación de la posguerra generó una memoria muy basada en la vida cotidiana que a primera vista parece desprovista de toda carga política y expulsada del terreno de la conmemoración<sup>2452</sup>.

Pero en el fondo de la memoria se remueve de por sí la conmemoración porque de alguna manera recordar es conmemorar<sup>2453</sup>, traer a la memoria algo es dedicarle una atención especial.

Toda memoria es conmemorativa de lo que recuerda. Ahora bien es una memoria semántica que protege la identidad de clase, los valores grupales del antifascismo. Cada grupo social elaboró los conceptos pertinentes y las categorías oportunas que hacen que se vea a sí mismo como lo que es o lo que quiere ser, o tal vez, lo que cree ser. Sin embargo la reorganización constante de las representaciones en que consiste todo acto de memoria tiene también que ver con las formas y evoluciones de los otros grupos sociales. El poder no controla solamente el espacio público sino que lo crea y lo recrea a su imagen. La intensidad de este proceso de imposición de la memoria de los vencedores es mayor durante la generación de posguerra si bien el callejero, el calendario, el programa iconográfico urbano de estatuas, relieves y placas conmemorativas, los medios de comunicación censurados, los libros de texto, etc. se van a mantener sin cambios durante toda la dictadura, incluso, después. El poder crea memoria porque crea realidad visual y ésta genera memoria episódica o experiencia personal recordada. Es apreciable el número de nombres históricos que la nueva generación no pudo oír nunca como el del propio presidente de la República Manuel Azaña, mientras que mediante el callejero penetraron otros del régimen como General Mola, Plaza España, Avenida el Ejército o similares. Sin embargo no parece haber sido ello obstáculo para mantener la identidad antifascista de los jóvenes que portan una memoria social heredada bajo la forma de un imaginario de clase que no surge como contrapartida a la memoria oficial sino que se opone a ella desde su propia configuración anterior. Es por tanto lo cotidiano una rica fuente de memoria semántica, memoria articulada, que dota de significación al recuerdo, lo que

---

<sup>2452</sup> El olvido, según el artista conceptual Jochen Gerz, no se recupera mediante los monumentos a la memoria, sino mediante la palabra. SOLEDAD GALLEGO DIAZ. “Las plazas de la memoria”. El País, Domingo 14-12-2008, p. 13.

<sup>2453</sup> Resulta evidente que conmemorar no es necesariamente celebrar. La conmemoración de la publicación del Quijote es celebradora, la del descubrimiento del horror de Auschwitz, obviamente no. Hay muchas cosas del pasado que podemos recordar con provecho a la vez que las celebramos. Pero también hay otras sobre las que conviene proyectar juntos la memoria (conmemorar) con el ánimo de conocerlas bien, para no repetir las. Acercarlas a nuestra conciencia presente es, ese caso, una forma de alejarlas de nuestro futuro. Ahora bien tampoco es imprescindible conmemorar nada para celebrar algo”. IBER, nº 48, PÁEZ-CAMINO ARIAS, Feliciano, “Commemoraciones y conocimientos histórico”, Barcelona, Grao, abril de 2006, p. 11.

impide hablar de supresión de la política en sentido estricto, a pesar de que los testimoniados niegan que se hablase de política en sus casas y parece prevenirse contra ella como algo no conveniente, seguramente unida a la sensación de riesgo y peligro que suponía. En definitiva la memoria antifascista de la generación de la posguerra es una memoria topográfica, muy unida a la memoria local y genealógica y que a pesar de no tener acceso a amplias zonas de conocimiento del pasado cercano, familiar y local, y mucho menos una lectura amplia de los acontecimientos del pasado reciente, secuestrados por un relato monolítico, invariable y excluyente por parte de la memoria totalitaria<sup>2454</sup>, guarda un sentido de su identidad social y cultural estable. No podemos hablar de antimemoria que es un proceso de olvido donde la sociedad vizcaína y guipuzcoana de tradición antifascista no cayó. Más podría afirmarse de contramemoria que insiste en lo que un grupo sabe o debe saber para reconocerse.

En realidad el sujeto de la memoria es, como afirma Garton Ash una comunidad imaginaria formada por los muertos, los vivos y los que aún no han nacido, que se mantiene viva gracias a una cola llamada memoria<sup>2455</sup>. Los testimonios de la generación de posguerra, escuchados más de cincuenta años después de los sucesos que narran, forman realmente una comunidad de recuerdo portadora de una memoria social que no es estable como información de importantes sucesos históricos sino en el plano, de significados compartidos e imágenes recordadas o heredadas: imágenes mixtas, mezcla de imágenes, escenas, lemas, ocurrencias, trazos, tramas y partes del discurso. Sufrieron el ideologicidio y el memoricidio, pero es una generación política, y de alguna manera cuentan con lo que los antropólogos denominan una “carta mitológica”<sup>2456</sup>, una imagen de fundación que justifica todas las formas de resistencia local, a veces reducida a la resistencia a la fascistización, o simplemente conservar la identidad social familiar, o recordando el mundo inmediato, la topografía mnemónica de una rebeldía oculta porque los recuerdos sólo mueren cuando son reemplazados por otros. En todo ello tiene mucho que ver el discurso que se dirige a alguien cercano, como ocurría en la posguerra, sea cual sea su contenido, porque cuando el discurso se dirige a alguien cercano por lazos de parentesco o vecindad, o bien cercano en el espacio laboral o geográfico, o bien sea por la cercanía ideológica, aunque ésta esté oculta, no es el mismo que se destina al extraño, y ello es así por la emocionalidad.

La memoria emocional facilita la comprensión de los significados sociales más sutiles.

---

<sup>2454</sup> Incluso donde apenas ha habido resquicios de libertad, como en los regímenes totalitarios, la memoria, no por haber sido duramente represaliada, ha sido eliminada, como se ha podido ver recientemente en los países europeos excomunistas. AGUILAR FERNANDEZ, P. Op. cit. p. 66.

<sup>2455</sup> Incluso en su invisibilidad material la memoria puede manifestarse. Es muy interesante al respecto el proyecto de Jochen Gerz en la cuenca del Ruhr llamado plaza de la Promesas. “En el proyecto de Gerz, todos los ciudadanos que quieran podrán inscribir sus nombres al tiempo que formulan una promesa sobre el futuro de Europa. “Cada persona hará a Europa una promesa privada, sin condición alguna, que nunca será publicada, y contribuirá así a un manifiesto invisible de muchas voces y culturas, la Europa de hoy”.

<sup>2456</sup> JOUTARD ent en FENTRESS; WICKHAM. Op. cit. p. 118.

Francisco Calvo Serraller matiza la naturaleza de la experiencia, que hay que vivirla, personalizarla, “una operación que exige el tiempo de una existencia, en la que interviene la historia y la cultura. En suma, la experiencia, que es tanto biológica como social<sup>2457</sup> .

Resumiendo, la memoria identitaria de la generación de posguerra es una facultad muy activa de la mente<sup>2458</sup> y cuando se enfrenta a la memoria oficial se torna memoria disidente, memoria insumisa, memoria desobediente, en una palabra memoria resistente, que unida al refugio de la ideología en el “ethos” social y moral son las dos formas de resistencia de esta generación al fascismo.

La generación del plenofranquismo sobre bases sociales más heterogéneas y en una situación política nueva en unas estructuras totalitarias que permanecen activa una memoria creativa que va a dirigir el antifascismo más social hacia el imaginario cultural vasco<sup>2459</sup> de raíz nacionalista. En ello hay una radicalización construida sobre restos de construcciones anteriores. Paradójicamente sabe más cosas del pasado histórico pero su identidad grupal no es tan inequívoca como en la de los hijos de la generación adulta que hizo la guerra, por ello moviéndose entre el imaginario popular vasco y el obrerista va a renovar la cosmogonía antifascista. Además va a inaugurar la protesta pública de cierta identidad y asiduidad contra el sistema. Durante este periodo hay un corte con la tradición republicana que ya en 1960 es tajante. La manera de oponerse al totalitarismo abandonando la reivindicación de la legitimidad republicana, o delegándola a un segundo plano, va a condicionar el desarrollo del pensamiento antifascista hacia formas nuevas que van a eclosionar en el tardofranquismo.

En la generación última de la dictadura la memoria cognitiva avanza hacia la ideologización y recuperación del corpus más político de raíz antifascista. Es una memoria que recupera el utopismo izquierdista, la acción de masas y la internacionalización del imaginario en una explosión política, de aires mundiales pero con matices muy locales<sup>2460</sup>, que hemos denominado setentismo. La

---

<sup>2457</sup> CALVO SERRALLER, F. Babelia, El País, 15 de octubre de 2005, p. 17.

<sup>2458</sup> Para G. Geertz “mente es un término que denota una clase de habilidades, propensiones, tendencias, hábitos; se refiere, para decirlo con una frase de Dewey a un “fondo activo y ansioso que está al acecho y que entra en relación con cualquier cosa que se le ponga en su camino, y como tal, la mente no es ni una acción ni una cosa; es un sistema organizado de disposiciones que encuentra su manifestación en algunas acciones y en algunas cosas”,

<sup>2459</sup> Ello va a servir de paso para superar la visión arcaizante del caserío vasco que perduraba todavía en los núcleos urbanos, con una idea reduccionista del aldeano y una consideración del vascuence como lengua menor, no apta para el uso moderno. La labor del grupo EKIN se inició en los ambientes universitarios y en palabras de José Luis Díaz Monreal, “se dedicaban, en un principio, a debatir y dar forma a pequeñas mesas de trabajo y estudio, sin otras pretensiones que las meramente formativas”. El ferviente interés por todo lo vasco hizo circular el imaginario cultural vasco hacia un imaginario político vasco. Con motivo del XVI aniversario de la constitución del Gobierno de Euskadi, en 1952 el Lehendakari Agirre expresó la necesidad de “organizar una juventud ansiosa de ponerse a la altura de la intelectualidad universal, con sus preocupaciones espirituales, políticas y sociales...”, lo que significaba la puesta en marcha de un trabajo por prestigiar la cultura nacional vasca, superando el folklorismo del pasado, objetivo que se consiguió en la etapa del tardofranquismo donde el imaginario vasquista va a ser el eje que presida todas las manifestaciones antifascistas del período en lo cultural, social y político.

<sup>2460</sup> Respecto a los matices locales es interesante ver la continuidad del imaginario religioso y la ruptura total con él dentro del nacionalismo vasco. Fernández Soldevilla en su reciente tesis doctoral recoge un fragmento de un artículo de Juan Mari Bandrés muy ilustrativo de lo que intentamos exponer: “En este país existe una tendencia irrefrenable a entender el nacionalismo en clave teológica. Por un lado, la iglesia institucional y jerárquica, fuera de la cual no existe salvación. Se trataría del PNV de Arzallus.

recuperación del racionalismo criticista no significa una independencia total de la visión comunitaria, que no sólo ofrece una estructura de comunicación sino unos dispositivos de acogida de pensamiento. De su reorganización mental, siempre con una cimentación social, el pensamiento antifascista desarrolla la razón social clásica hacia lo que hemos denominado la razón social renovada<sup>2461</sup>.

Para finalizar quisiera hacer hincapié en lo que supuso el desarrollo de la razón social en un contexto totalitario de raíz fascista, donde los derechos humanos sociales, cívicos, culturales y políticos fueron negados del todo. Pese a lo que ciertas investigaciones quieren apuntar, el régimen no se movió en sus bases políticas teóricas ni un ápice desde los comienzos, por eso querer ver fases dentro del sistema no parece desacertado, pero sí insinuar un proceso que va desde un período fascista hasta prácticamente el final de la Segunda Guerra Mundial hacia una etapa desarrollista modernizadora y abierta. Después de haber estudiado todo tipo de “aperturas” que el régimen ensayó, incluso la muy “moderna” ley de Educación del 70, no puedo menos que constatar que todas ellas estaban supeditadas a los principios del Movimiento y al nacionalcatolicismo imperantes. Ello condiciona la supervivencia de las ideologías y pensamientos políticos durante los años que la dictadura duró. Sin embargo, lo que hemos denominado razón social que viene a ser la sustentación del pensamiento antifascista resistió a la fascistización de la sociedad<sup>2462</sup>, a sus entramados institucionales y a sus acciones represivas. Las estrategias que tuvo que adoptar fueron diversas pero a la larga eficaces para poder sostener la teoría de que el totalitarismo contó con una resistencia permanente en Bizkaia y Gipuzkoa por las clases populares antifascistas. La lucha no impidió la memoria feliz, ni la memoria combativa anuló la memoria afectiva. Durante tres generaciones en lo que habían sido territorios forales y autonomía republicana, durante la Guerra Civil hasta la caída de Bilbao, la derrota no significó la pérdida de identidad social y cultural, supuso cautiverio general y en todas las facetas, pero la razón social muy fortalecida por la razón industrial que es el marco cultural político más extenso que acoge a aquella, protagonizó lo que podríamos denominar la Resistencia, con mayúsculas. En el camino quedó fracturada la legitimidad

---

Por otro, los cristianos díscolos, los pecadores. No cumplen bien los mandamientos, pero vuelven y son absueltos de sus pecados de juventud. Ellos también perdonan a su madre, la iglesia, su excesivo conservadurismo, su rigidez y su intransigencia. Porque, al fin y al cabo, es la madre. Pueden ir juntos a muchos sitios. Desde luego, a misa, y también a los ayuntamientos. Serían los de HB. Luego los heterodoxos. Los protestantes. Los reformadores, aunque a algunos les llamen reformistas. No reconocen la jerarquía. O se confiesan. Son todos los demás –PSOE, CP, PC, etc- serían simplemente infieles (...) José María Bandrés “Ni me callo ni otorgo”. El País, 1-IX-1985, en FERNANDEZ SOLDEVILLA, op. cit. p. 7.

<sup>2461</sup> A la razón social renovada hasta cierto punto puede tachársela de utilitarista porque, siguiendo las argumentaciones de John Rawls, sacrifica a los individuos y su libertad con el fin de perseguir la felicidad de la mayoría. Esa noción colectiva de felicidad, tiene el peligro de ignorar o desdeñar a las minorías y de acabar aceptando como justas prácticas que subvierten principios básicos de la moral, por una parte y la falta de justicia, porque impera la desigualdad y son poco equitativas. CAMPS, V. Op. cit. p. 335.

<sup>2462</sup> “La “fascistización” consistió en la asunción de una cierta fraseología, una simbología y las referencias a la intransigencia y la fuerza bajo un transfondo ideológico tradicional. La “fascistización” era una forma de hacer atractivo el conservadurismo para las masas con un cierto aire de “modernidad”. VELASCO NUÑEZ. Op. cit. p. 11.

republicana<sup>2463</sup> y comenzó un atraso en la civilidad democrática de la sociedad que aún hoy arrastra la sociedad española. La europeización de la sociedad civil lleva un ritmo lento y sin duda se tardará en conseguirlo<sup>2464</sup>, pero más inquietante parece ser el poso de autoritarismo civil y político que subyace a la democracia española<sup>2465</sup>, fruto del totalitarismo fascista y de políticas caciquiles anteriores, pero a pesar de todo, la labor resistente de las capas populares nos hace, pensar en ese horizonte social que la modernidad política inauguró para que todos los hombres y mujeres fueran libres, iguales y solidarios sobre la Tierra<sup>2466</sup>.

---

<sup>2463</sup> Para Vargas Llosa tenemos una tradición dogmática e intransigente por lo que la tolerancia debería ser la virtud más apreciada entre los liberales. “Tolerancia quiere decir, simplemente, aceptar la posibilidad del error en las convicciones propias, y de verdad en las ajenas (...). La verdad es, como estableció Karl Popper, siempre provisional, sólo válida mientras no surja otra que la califique o refute”. VARGAS LLOSA, Mario. “Liberales y liberales”, El País, 26 de enero de 2014, p. 37.

<sup>2464</sup> “Por fin ciudadanos y adultos, no adolescentes perpetuos, entre el letargo y la queja, miembros de una comunidad política sólida y abierta y no de una tribu ancestral: ciudadanos justos y benéficos, como decía tan cándidamente, la Constitución de 1812, trabajadores de todas clases, como decía la de 1931”. <antoniomuñozmolina.es/2011/05/hora-de-despertar/, 2 de junio de 2011.

<sup>2465</sup> “La historia del exilio español es la verdadera historia de España”, sentenció hace unos años Juan Marichal, ensayista y filósofo, también exiliado. El País, 24 de enero de 1998, p. 29.

<sup>2466</sup> En cierta forma, en las culturas antifascistas surgidas en el enorme empeño por la libertad, igualdad y fraternidad hay cierta especialización o insistencia mayor del liberalismo republicano en la libertad, los socialismos en la igualdad y el anarquismo en la fraternidad.





*Podemos decir que un libro está terminado  
sencillamente por agotamiento, por lasitud del  
autor, o mudanza, muerte súbita...*

*será más fácil comprender si me libero del  
lastre último que todavía pesa sobre mi pluma,  
esta última atadura al mito que me envenena:  
imaginar un fin.*

Christophe Donner.  
Contra la imaginación.



## FUENTES

El trabajo de campo lo he vertebrado intentando superar la metodología de recepción grabada de los testimonios y su interpretación más textual, dirigiendo la investigación hacia un fondo más amplio de atención a la pluralidad de voces que van configurando un universo de significados y comportamientos que trascienden su propia voz. Para ello es preciso, no solamente el método antropológico denominado *observación participante* sino plena interlocución con los testigos, incluso, a veces, olvidando el enfoque de investigación que poseemos.

Las voces siempre intentan ser escuchadas, para ello se habla, por lo que todo acto comunicativo es en sí fuente primaria de investigación. Su laborioso recorrido para hallar significado político en memorias que lo reprimieron por peligroso, este tipo de contenidos, no invalida su carácter de fuente, es más la conversación no dirigida, no estimulada desde fuera pero con afán comunicativo exige estar atento y considerar esas voces como testimonios, aunque no se graben ni se escriban tal como fueron dichas. Ello no resta objetividad al trabajo de campo sino que amplía el esfuerzo de comprensión del investigador desde las zonas más auténticas del acto comunicativo cotidiano.

En el fondo se hay un inmenso cosmos de oralidad que incluye desde ráfagas de *memoria inmemorial* hasta destellos de la construcción social más desinteresada como, por ejemplo, la amistad<sup>2467</sup>.

El profesor Jose M<sup>a</sup> Gago Gonzáles, experto en el empleo de fuentes orales en la investigación histórica, expone en su tesis doctoral<sup>2468</sup>:

“El aprovechamiento de la técnica de historia oral permite varias posibilidades:

- a. Presentación del material recogido, sin apenas retoques y con transcripción literal, añadiendo una introducción explicativa breve.
- b. Elaboración de un análisis a partir de los testimonios orales, pero sin citarlos textualmente.
- c. Redactar un texto sobre las hipótesis de trabajo, apoyándose sistemáticamente en las fuentes orales, citándolas regularmente de manera textual para corroborar afirmaciones y planteamientos o como documentos que se explican por sí mismos”.

De ellas he optado por la segunda, sin excluir por completo la tercera. Esta opción se adecúa más al análisis del *fondo de oralidad*, es decir, al tratarse de un estudio de política y pensamiento, no es la cita textual la expresión más directa de ese significado, sino su vía de acceso porque en el fondo de

---

<sup>2467</sup> Son precisamente estos aspectos inmateriales los más complejos de significar políticamente, pero no por ello están desprovistos de carga identitaria y social. Gil de Biedma escribió: “Pasan lentos los días/y muchas veces estuvimos solos./Pero luego hay momentos felices para dejarse ser en amistad./Mirad: somos nosotros.” Llegar a estos matices sólo es posible mediante lo que denomino estudio del fondo de oralidad.

<sup>2468</sup> GAGO GONZALEZ, José M<sup>a</sup>, *El pequeño comercio en la postguerra castellana. De la cartilla de razonamiento a los supermercados*, Junta de Castilla y León. Consejería de Cultura y Turismo, Valladolid, 2007, p.394.

toda la labor de campo se extiende un inmenso espacio de oralidad que ejerce a modo de fuente primaria creando un verdadero universo de voces (véase la lista contigua). Es mi particular viaje a los mares del sur malinowskiano, periplo que ha durado dos décadas de recogida de datos, formación de todo el aparato conceptual necesario, trabajo de campo y redacción de la tesis doctoral (2006-2014). Esta tesis no intenta demostrar, sino mostrar, o como diría Paul Ricoeur, pensar el antifascismo como pensamiento enraizado en la razón social que aflora en la modernidad política. Esta característica exige un uso cuidadoso de fuentes muy variadas, pero todas ellas vinculadas al trabajo de investigación orientado a comprender el significado de este universo polifónico.

Distinguimos por su formato las siguientes fuentes de investigación:

- a. *Fondo de oralidad*: caudal de fuentes orales no grabadas, basadas en la conversación, la discusión, la observación participante, la simple observación, la interlocución o la vida cotidiana al lado de muchas de estas *voces*, un mundo envolvente, complejo y profundo bajo formas de expresión llanas y directas.

Las personas que configuran el universo de voces de esta tesis doctoral son principalmente:

*Angel Romera Pascual.*

*Sabino Gandariasbeitia.*

*Celeste Romera Nielfa.*

*Javier Garcia.*

*Alejandro del Cerro.*

*Felicitas Alonso.*

*Marisa León Nielfa.*

*Afrodisio G.*

*Guillermo Garcia.*

*Iñaki Zubizarreta.*

*Imanol Aguirre.*

*Josetxo Alvarez.*

*Javier P.*

*Luis Alberto Sanz.*

*Quirino Gómez.*

*Jose Carlos León.*

*Josu Aretxaga.*

*Julio Roldán.*

*Pedro Martín.*  
*Amaia Barreras.*  
*Joseba S.*  
*Andrés del Cerro.*  
*José Villanueva.*  
*Irene G.*  
*Pablo G.*  
*Rafa L.*  
*Blanca L.*  
*Anamari L.*  
*Jose Carbajosa.*  
*Luisi Murguira.*  
*Joaquín Rodríguez “Markaida”.*  
*Leo Rodríguez.*  
*Jon Soraluze.*  
*J. Karlos del Olmo.*  
*Julia Crespo.*  
*Uriel González.*  
*Lalo Rodríguez Castro.*  
*Belén Otxoa.*  
*Eusebia.*

b. *Informante excepcional:* testimonios grabados y no grabados a M<sup>a</sup> Carmen Nielfa Pico, testigo portadora de una memoria genealógica prodigiosa. Siguiendo el hilo de su voz podemos acceder a un vasto mundo de casi el millar de personas. Su testimonio grabado ocupa más de doce horas, repartidas en dos ciclos temporales (1996 y 2008). Su aportación es fundamental como guía del mundo semiurbano de postguerra en el barrio de La Peña de Bilbao, paradigma de un pensamiento y “ethos” social de gran valor explicativo.

En un congreso de historia con fuentes orales en las Jornadas que el Seminario de Fuentes Orales organizaba en Ávila, tuve la ocasión de conocer una tesis doctoral en desarrollo basada en un único informante en la ciudad de Brasilia. La argumentación fue más que convincente, aún así el testimonio de M<sup>a</sup> Carmen Nielfa Pico no es exclusivo, sino importante, sobre todo dada su condición de no militante, si bien de cultura antifascista.

c. *Testimonios grabados directamente para conocimiento directo de aspectos de esta tesis doctoral.* Son una veintena de entrevistas de una duración media de 90 minutos, que oscilan entre cuatro horas (entrevista en tres sesiones a Koldo Urtiaga, 2001) y 30 minutos en el caso de la entrevista más breve (entrevista a Begoña, 2001).

El cuestionario es semiabierto y consta de los apartados siguientes:

1. Hogar: información básica.
2. Rutina doméstica.
3. Comidas.
4. Relaciones generales con los padres: influencia y disciplina.
5. Actividades de la familia.
6. Religión.
7. Política.
8. Otros intereses de los padres.
9. Ocio infantil.
10. Comunidad y clase social.
11. Escuela.
12. Trabajo hasta la edad de casamiento.

El período cronológico de vida que comprenden las entrevistas orales directas oscila entre el nacimiento y la edad de casamiento, ya que el trabajo de campo se centra en el estudio de infancia y juventud de las clases populares antifascistas en Bizkaia y Gipuzkoa.

Los entrevistados son en su mayoría de la provincia de Bizkaia, si bien, en este caso, el horizonte social no varía con el cambio geográfico.

Las personas que han presentado su testimonio en las entrevistas marco son:

***M<sup>a</sup> Carmen Nielfa Pico.***

***Teresa Romera Pascual.***

***Delfina P.***

***Iñaki Sanz Aretxabaleta.***

***Arantza Landeta.***

***Mertxe Barela.***

***Estibalitz Gandariasbeitia.***

***Koldo Urtiaga.***

***Emiliano S.***

*Begoña Esnaola.*  
*Amaia Robles.*  
*Kristina Cisneros Merino.*  
*Karmelo Sánchez.*  
*Yolanda del Cerro.*  
*Beñat Romera del Cerro.*  
*Iñaki Zaldúa.*  
*Xabier Cabodevilla.*  
*Riantxo.*  
*Juan Cera.*  
*Gentzane I.*  
*Zuriñe Uriarte.*  
*Antonio Hurtado.*  
*M<sup>a</sup> Angeles.*  
*Andoni Hurtado.*  
*Robert Hiribarrent.*  
*Françoise H.*

Los entrevistados han sido seleccionados teniendo en cuenta los aspectos metodológicos expuestos en el segundo capítulo de esta tesis doctoral, priorizando el conocimiento personal o biográfico del testigo para facilitar una mejor interpretación del testimonio dado.

Se ha dividido el conjunto de informantes en las tres generaciones delimitadas para este estudio y de las que se ha informado en el desarrollo de la tesis doctoral.

Muchas de estas voces han sido analizadas como contrapunto a la situación de Bizkaia y Gipuzkoa, considerando voces castellanas, de Galicia, de Andalucía, de Madrid, de Francia y Méjico.

- d. *Testimonios extraídos o consultados de investigaciones con fuentes orales y expuestas en libros, revistas y comunicaciones:*

Trabajos con fuentes orales y testimonios recogidos en CD de la 17<sup>a</sup> Conferencia Internacional de Historia Oral. Los retos de la historia oral en el siglo XXI: diversidades, desigualdades y la construcción de identidades. Buenos Aires, septiembre 2.012.

Trabajos con fuentes orales y testimonios recogidos en CD de las VIII Jornadas de Historia y Fuentes Orales. Las Fuentes Orales entre la memoria y la historia. La complementariedad con otras fuentes. Barco de Ávila, octubre 2007.

Trabajos con fuentes orales y testimonios recogidos en CD de las X Jornadas Historia y Fuentes Orales. Metodología. Nuevos desafíos, nuevos encuentros. Seminario de Fuentes Orales, Madrid.

Trabajos con fuentes orales y testimonios recogidos en CD de las Actas de las IX Jornadas Historia y Fuentes Orales. Relatos biográficos: fuentes orales para la historia. Seminario de Fuentes Orales, Madrid.

Trabajos con fuentes orales y testimonios recogidos en CD del Congreso Internacional de Historia. Nazioarteko Historia Kongresua. Fuentes orales y visuales. Ahozko eta irudizko iturriak. Iruña, 2005eko iraila. Pamplona, septiembre, 2005.

Trabajos con fuentes orales y testimonios recogidos en CD del I Congreso El republicanismo en España. Política, sociedad y cultura. Oviedo, octubre 2004.

Trabajos con fuentes orales y testimonios recogidos en CD de Voces e imágenes en la historia. Fuentes orales y visuales: investigación histórica y renovación pedagógica, UPNA.

Trabajos con fuentes orales y testimonios recogidos en CD del XV Congreso Internacional de Historia Oral. Los diálogos de la historia oral con el tiempo presente. Guadalajara (México), septiembre 2008.

Trabajos con fuentes orales y testimonios recogidos en CD del XVI Congreso Internacional de Historia Oral. Praga, julio, 2010.

Trabajos con fuentes orales y testimonios recogidos en CD de las VII Jornadas Historia y Fuentes Orales. Memoria e identidades. Ávila, octubre, 2000.

Fuentes orales consultadas entre los 136 testimonios recogidos por Miguel Barandiarán en *La guerra civil en Euskadi*, Editions Bidasoa, 2005.



Fuentes orales consultadas en Villanova, Mercedes, *Las mayorías invisibles*, Barcelona, Icaria, 1996:

*Aurora Ramón.*

*Bartolo Jimenez.*

*Gertruids Morales.*

*Francisco Nuñez.*

*Manuel Aparicio.*

*Dolors Vidal.*

Fuentes orales consultadas en Fraser, Ronald, *Escondido. El calvario de Manuel Cortés*. Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 1986:

*Manuel Cortés.*

*Juliana (esposa de Manuel Cortés).*

*María (hija de Manuel Cortés).*

Fuentes orales consultadas en CAÑAS, Dionisio, *Tomelloso en la frontera del miedo. Historia de un pueblo rural: 1931-1951*, Biblioteca de autores y temas manchegos, Diputación de Ciudad Real, Área de Cultura, 1992:

*Julia Perales.*

*Epifanio López Carrasco.*

*Hija de Esteban Valentín.*

*Sor Felices.*

*Rifino Parra Navarro.*

*Casildo Ruíz Flores.*

*Eutimio Lozano.*

*Juan Pedro Peinado Araque.*

*Vicente Carrasco.*

*Aquilino Ortíz Díaz.*

*Vicente y Rafael.*

*Feliciano Martínez.*

*Víctor Caba Villena.*

*Francisco Peinado Espinosa.*

*Antonio Jareño.*

Fuentes orales tipo encuesta consultadas en PEREZ AGOTE, A.

Fuentes orales consultadas en ARRIZABALAGA, Jexux; MURIAS, Anjel, *Autonomoekin solasean*, Tafalla, Txalaparta, 1997:

***B.***

***Orereta.***

***Carlos Trenor.***

***Alex***

***Gasteiz.***

***Jesús Fernández.***

***XYZ.***

***Joxe.***

***Gafas.***

***Xabier.***

***Azpeiti.***

***Hegoamerika.***

***Xilbestre.***

***Beltza.***

Fuentes orales consultadas en MORALES LEZCANO, Víctor; PEREIRA RODRIGUEZ, Teresa. *Memoria oral de una transformación social. Percepciones de Madrid y sus pueblos a través de la senectud (1940-1992)*, UNED, Madrid, 1997.

Fuentes orales consultadas en ARRIERO RANZ, Francisco, *La voz y el silencio. Historia de las mujeres en Torrejón de Ardoz. 1931-1990*, Madrid, Editorial Popular, 1994:

***Helia.***

***Rita D. M.***

***Ana C.***

***Inmaculada S.***

***Antonia.***

***Adela.***

***Antonia R.***

***Carmen R.***

***Carmen C.***

*Rosa.*  
*Rosalía C.*  
*Matilde M. L.*  
*Esperanza R.*  
*Gloria C.*  
*Pilar G. H.*  
*Felisa G.*  
*María.*  
*Carmen R.*

Trabajos de historia de vida:

*Testimonio de Casilda* en JIMENEZ DE ABERASTURI, Luis M. *Casilda miliciana. Historia de un sentimiento*. Donostia, Txertoa, 1985.

Memorias:

**CARRILLO, Santiago. *Memorias*. Barcelona, 1993.**

- e. *Testimonios extraídos de fuentes hemerográficas históricas o actuales*. Se trata de recoger las *voces escritas* que son fronteras entre la oralidad y el mundo escrito. Es el inmenso espacio de la opinión, el ideal, el manifiesto, la octavilla, el sentimiento y el afán comunicativo de las clases populares en la prensa más cercana.
- f. *Fuentes escritas de carácter intermedio*. Amplio conjunto de artículos, ensayos, libros y memorias dirigidos al gran público.
- g. *Fuentes primarias de carácter conceptual y teórico*. Libros de filosofía, clásicos de pensamiento político, trabajos de sociología y antropología, investigaciones de psicología lingüística, comunicación y semiología, etc.
- h. *Fuentes de carácter documental*: censos, índices económicos, demografía, etc.
- i. *Fuentes bibliográficas*.



## INVESTIGACIONES DEL AUTOR

- “Los orígenes culturales del republicanismo español”, en CABRERO BLANCO, Claudia; BAS COSTALES, Xuan F.; RODRIGUEZ INFIESTA, Víctor; SANCHEZ COLLANTES, Sergio (Coordinadores), *La escarapela tricolor. El republicanismo en la España contemporánea*, Universidad de Oviedo, KRK Ediciones, 2008.
- “La historia como eje articulador de la enseñanza y aprendizaje de los contenidos conceptuales”, Barcelona, Rv Iber nº 17, Grao Editorial, 1998.
- “Cultura política: concepto, génesis y desarrollo. Aportación para una teoría general de las culturas políticas. VII Jornadas Historia y fuentes orales: memoria e identidades, Fundación Cultural Santa Teresa, Ávila, 2000 (en CD).
- “Del vecindario tradicional a la periferia industrial de Bilbao, el barrio de nuevo cuño de los 60”, VIII Symposium Bilbao en Bidebarrieta XV, 2003.
- “El relato oral intergeneracional: un tipo de texto al borde de la extinción”, Seminario de Fuentes Orales (trabajo inédito).
- “Microhistoria, microsociología, microetnología y las fuentes orales. Por una antropología de los informantes. Congreso Internacional de Historia, Fuentes Orales y Visuales. Investigación histórica y renovación pedagógica, Universidad Pública de Navarra, 2005, (Libro base y CD).
- “Memoria y poder: Un estudio de la memoria totalitaria y las memorias resistentes en un contexto dictatorial”, XV Congreso Internacional de Historia Oral, IOHA, Guadalajara, Jalisco (México), 2008.
- “La historia contada por sus autores o cómo hacer visible lo invisible”. Ponentzia-Hitzaldia, Universitat Rovira i Virgili Institut de Ciències de l'Educació, Tarragona, 2009.
- “Imágenes, significaciones y relato en el antifascismo histórico español (1939-1975) desde la actualidad (1996-2009), XVI Congreso Internacional de Historia Oral, IOHA, Praga, 2010.
- “Relato biográfico desde la entrevista oral: intencionalidad, construcción e historicidad. Estudio de un caso concreto: “Escondido. El Calvario de Manuel Cortés” de Ronald Fraser”, Seminario de Fuentes Orales, Madrid, 2010 (en CD).
- “La utilización de las fuentes orales en las aulas de enseñanza primaria. Una propuesta de etnohistoria basada en la transmisión oral” en Revista Novedades Educativas nº 242, Buenos Aires, febrero 2011.

- “El giro culturalista en la praxis educativa: cultura de aula. Aportación a la explicación constructivista (Trabajo de investigación inédito, para el Departamento de Educación del Gobierno Vasco, Bilbao, 2000.
- “1978ko Aste Nagusia: la irrupción de un nuevo imaginario colectivo en un entorno festivo, de gran repercusión en el proceso de crítica a la transición pactada en España” XVII Congreso Internacional de Historia Oral, Buenos Aires, Argentina, 2012.
- “El monte como espacio de construcción de memoria e identidad en el País Vasco”, Seminario de Fuentes Orales M<sup>a</sup> Carmen García Nieto, Madrid, 2012.
- Estructura de la sociabilidad en la Transición española en Bizkaia. Aproximación desde el marco urbano”. Trabajo de investigación del curso de Doctorado, 1997.

## BIBLIOGRAFIA

- AGUILAR FERNANDEZ, Paloma, *Memoria y olvido de la Guerra Civil*, Madrid, Alianza Editorial, 1996.
- AGUIRREAZKUENAGA, Joseba. *Euskal Herritarren burujabetza*, Irun, Alberdania, 2012.
- ALBA, Victor, *Las ideologías y los movimientos sociales*, Barcelona, Plaza & Janés, 1977.
- ALBA, Victor, *La revolución española en la práctica. Documentos del POUM*, Madrid, Ediciones Júcar, 1978.
- ALCEDO MONEO, Miren, *Militar en ETA*, Donostia, Haranburu Editor, 1996.
- ALFAYA, Javier. *Crónica de los años perdidos. La España del tardofranquismo*, Madrid, Temas de Hoy, 2003.
- ALVAREZ FERNANDEZ, José Ignacio, *Memoria y Trauma en los testimonios de la represión franquista*, Barcelona, Anthropos, 2007.
- ALTED VIGIL, Alicia. *Entre el pasado y el presente. Historia y memoria*, Madrid, UNED, 1995.
- ALVAREZ JUNCO, J. “Racionalismo, romanticismo y moralismo en la cultura política republicana de comienzos de siglo” en GUEREÑA, J. L.; Tiana (ed). *Clases populares, cultura, educación (siglos XIX-XX)*, Madrid, Tiana ed., 1989.
- ALVAREZ JUNCO, José y CABRERA, Mercedes. *La mirada del historiador. Un homenaje a Santos Juliá*, Taurus, 2011.
- AMERY, Jean. *Años de andanzas nada magistrales*, Valencia, Pre-textos, 2006.
- ANDRES, Juango; MAISUETXE, José Antonio, Donostia, Txertoa, 1980.
- ANSEL, Dario. *ELA en la Segunda República*, Tafalla, Txalaparta, 2011.
- Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura, nº 47, 2001.
- ARENDT, Hannah. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona, Paidós, 2003.
- ARENDT, Hannah. *La tradición oculta*, Barcelona, Paidós, 2004.
- ARENDT, Hannah. *La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós, 2002.
- ARENDT, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2006.
- ARIÈS, P. *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen*, Madrid, Taurus, 1987.
- AROSTEGUI, Julio (coordinador). *Franco: la represión como sistema*, Barcelona, Flor del Viento. Ediciones, 2012.
- ARPAL, Jesús, *La sociedad tradicional en el País Vasco*, Donostia, L. Haranburu Editor, 1979.

- ARPAL, Jesús; ASUA, Begoña; DAVILA, Pauli, *Educación y Sociedad en el País Vasco*, Donostia, Txertoa, 1982.
- ARRIERO RANZ, Francisco, *La voz y el silencio. Historia de las mujeres en Torrejón de Ardoz 1931-1990*, Madrid, Editorial Popular, 1994.
- ARTOLA, Miguel, *La burguesía revolucionaria (1808-1874)*, Madrid, Alianza Editorial, 1990.
- ARRIZABALAGA, Jexux; MURIAS, Anjel, *Autonomoekin solasean*, Tafalla, Txalaparta, 1997.
- AUGÉ, Marc. *El metro revisitado. El viajero subterráneo veinte años después*, Madrid, Paidós, 2010.
- AUGÉ, Marc. *El viajero subterráneo. Un etnólogo en el metro*, Barcelona, Gedisa.
- AUGÉ, Marc. *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Barcelona, Gedisa.
- AUGÉ, Marc, *La guerra de los sueños*, Barcelona, Gedisa, 1998.
- AUGSTEIN, Franziska. *Lealtad y traición. Jorge Semprún y su siglo*, Tusquets.
- AUGUSTIJN, Cornelius, *Erasmus de Rotterdam*, Barcelona, Crítica, 1990.
- AZAÑA, M. *Causas de la guerra de España*, Barcelona, Crítica, 1986.
- AZAÑA, M., *España ha dejado de ser católica*, Madrid, El Mundo, 2008.
- AZAÑA-ESPLÁ. *Una lealtad entre ruinas* (Epistolario Azaña-Esplá, 1939-1940). Edición de Pedro Luis Angosto y Lulia Puig, Valencia, PUV., 2003.
- AZURMENDI, Joxe, *PSOE eta euskal abertzaletasuna*, Donostia, Hordago, 1979.
- BAÑULS, F. *La reconstrucción de la razón: Elías Díaz, entre la ética y la política*, Universidad de Alicante, 2004.
- BARANDIARAN, José Miguel, *La guerra civil en Euskadi, 136 testimonios recogidos por Miguel Barandiaran*, Editions Bidasoa, 2005.
- BAREA, Arturo. *La forja de un rebelde: la forja, la ruta, la llama*. Debate, 2000.
- BARELA, Liliana; MIGUEZ, Mercedes; GARCIA CONDE, Luis, *Algunos apuntes sobre historia oral y cómo abordarla*, Buenos Aires, Patrimonio e Instituto Histórico, 2012.
- BAROJA, Pío, *Misericordias de la guerra*, Madrid, Editorial Caro Raggio, 2006.
- BAUMAN, Zygmunt. *Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*, Madrid, Paidós, 2007.
- BELTZA. *El nacionalismo vasco en el exilio 1937-1960*, Donostia, Txertoa.
- BENADIBA, Laura, *Historia oral, relatos y memorias*, Buenos Aires, Editorial Maipue, 2007.



- BENEGAS, José María, *La razón socialista*, Barcelona, Planeta, 1990.
- BENHABIB, Seyla. *El reluctant modernismo de Hannah Arendt*, Serie Eutopías. Valencia, 1985.
- BENJAMIN, Walter. *Escritos políticos*. Edición de Ana Useros y César Rendueles, Madrid, Abada Editores, , 2012.
- BENJAMIN, Walter. *Libro I* (Volumen 1) Madrid, Abada, 2006
- BERGER, G. *El federalismo*, Madrid, 1965. Se trata de una obra colectiva donde aparece un artículo de G. TRUJILLO. Pi y Margall y los orígenes del federalismo español.
- BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu Edit., 1998.
- BIDEBARRIETA KULTURGUNEA. XI Symposium: Bilbao “70 años de la Guerra Civil: Guerra, Posguerra y memoria. Bilbao 2006-9-25 y 26.
- BOLINAGA, Iñigo. *La Gran Utopía*, Santa Cruz de Tenerife, Melusina, 2011.
- BORDERIAS, Cristina. *Entre líneas. Trabajo e identidad femenina en la España contemporánea. La compañía telefónica 1924-1980*, Barcelona, Icaria, 1993.
- BORRAS LLOPS, Jose María. *Un siglo en la historia de la infancia española 1834-1936. Dot.* Historia Contemporánea de la U.C.M. Ministerio de Asuntos sociales. 1993-1994.
- BOTT, Elizabeth. *Familia y red social*, Madrid, Taurus,1990.
- BOUTHOU, Gaston, *Las mentalidades*, Barcelona, Oikos-tau, 1970.
- BRAUDEL, Fernand. *Civilización material, economía y capitalismo. Siglos XV-XVIII. Tomo I. Las estructuras de lo cotidiano*, Madrid, Alianza Editorial. 1984.
- BRUNER, J. *La educación, puerta de la cultura*. Aprendizaje Visor. Madrid, 1997.
- BRUNI, Luigi, *ETA Historia política de una lucha armada*, Tafalla, Txalaparta, 1987.
- BURDIEL, Isabel. *Isabel II. Una biografía (1830-1904)*
- BURKE, Peter. *Formas de hacer historia*. Alianza Editorial, Madrid, 2003.
- CABALLERO BONALD, José Manuel *Entreguerras*. Seix Barral, 2012.
- CABALLERO BONALD, José Manuel, *Tiempo de guerras perdidas*, Barcelona, Anagrama, 1995.
- CABET, E. *Viaje por Icaria I*. Barcelona, Orbis, 1985.
- CABRERA, Miguel Angel; PRO, Juan, *La creación de las culturas políticas modernas 1808-1833*, Marcial Pons Ediciones y Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2014.
- CAMPS, Vitoria. *Breve historia de la ética*. RBA, Barcelona, 2013.

- CAÑAS, Dionisio, *Tomelloso en la frontera del miedo. Historia de un pueblo rural: 1931-1951*, Biblioteca de autores y temas manchegos. Diputación de Ciudad Real. Area de Cultura, 1992.
- CAPEL, Rosa M., *Presencia y visibilidad de las mujeres: Recuperando historia*. (Ed.), Abada Editores.
- CARDONA, Gabriel. *Las torres del honor*. Destino, 2011.
- CARRILLO, Santiago. *Memorias*. Barcelona, Planeta, 1993.
- CASANOVA, J. *El sueño igualitario*.
- CASANOVA, Julián. *La historia social y los historiadores*. Crítica. Barcelona, 2003.
- CASTELLS, Irene, *La utopía insurreccional del liberalismo*, Barcelona, Crítica, 1989.
- CASTELLS. *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. Vol. I. La sociedad red. Vol. II-El poder de la identidad. Vol. III. El fin del milenio*. Alianza. Madrid, 1995/1998.
- CATILLO, Juan José, *A la búsqueda del trabajo perdido*, Madrid, Tecnos, 1998.
- CAUDET, Francisco, *El exilio republicano de 1939*, Madrid, Cátedra, 2005.
- CAVA MESA, María Jesús, *Alejandro de la Sota, un dandy bilbaíno*, Bilbao, Muelle de Uribitarte Editores, 2006.
- CRAVERI, Benedetta, *La cultura de la conversación*, Madrid, Siruela, 2003.
- CHARTIER, Roger. *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII*. Gedisa. Barcelona, 2003.
- CHIAPUSO, Manuel, *Los anarquistas y la guerra en Euskadi. La comuna de San Sebastián*, Donostia, Txertoa, 2003.
- CHIAPUSO, Manuel, *El Gobierno Vasco y los anarquistas, Bilbao en guerra*, San Sebastián, Txertoa, 1978.
- CLIFFORD, Geertz. *El antropólogo como autor*. Paidós. Barcelona, 1989.
- CLIFFORD, Greertz. *La interpretación de las culturas*. Gedisa. Barcelona, 1996.
- CLIFFORD, James; MARCUS, Georges. *Retóricas de la antropología*. Recopilación de artículos. Júcar, 1991.
- COHN, Norman. *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, Logroño, Pepitas de Calabaza, 2015.
- COLMEIRO, José F., *Memoria histórica e identidad cultural*, Barcelona, Anthropos, 2005.
- CONSTANTE, Mariano, *Espanoles en los campos nazis*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1974.

- CONTRERAS, Emilio. *España, ¿un éxito efímero? De lo que ha costado conseguir el progreso y la estabilidad, y del riesgo de perderlos*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2013.
- Constitución política de la Monarquía Española promulgada en Cádiz A 19 de marzo de 1812, Cádiz, Quorum Editores, 2011.
- CORTAZAR, Julio, *Cartas 1969-1976*, Buenos Aires, Alfaguara, 2012.
- DE AZCARATE, Luis. *Memorias de un republicano*, Taurus?
- DELGADO, Manuel, *Luces iconoclastas. Anticlericalismo, blasfemia y martirio de imágenes*, Barcelona, Ariel, 2002.
- DELGADO, Manuel. *El animal público. Hacia una antropología de los espacios urbanos*. Anagrama. Barcelona, 1999.
- DEVILLARD, Marie José; PAZÓS, Alvaro; CASTILLO, Susana; MEDINA, Nuria, *Los niños españoles en la URSS (1937-1997): narración y memoria*, Barcelona, Ariel, 2001.
- DIAZ MONREAL, Jose Luis. *La historia olvidada. EGI en Nafarroa durante la década de los años sesenta. Algorta (Getxo), Ahaztuak (1936-1977)* ed. 2009.
- DIAZ SANCHEZ, Pilar. *Familia y cambio social en la II República española*, en TRUJILLANO SANCHEZ, J. M. (ed.) *Jornadas "Historia y fuentes orales". Memoria y sociedad en la España Contemporánea*. Actas III Jornadas, Avila, Abril 1992, Fundación Cultural Santa Teresa, Avila, 1993, pp. 139-147.
- DIAZ, Elias. *Pensamiento español en la era de Franco (1939-1975)*. Biblioteca Nueva. Madrid, 2003.
- DIZ, Verónica; LOPEZ TRUJILLO, Fernando, *Resistencia libertaria*, Buenos Aires, Madre selva, 2007.
- DUARTE, Angel. "Republicanos y nacionalismo. El impacto del catalanismo en la cultura política republicana" en *Historia Contemporánea* nº 10, 1993, pp. 157-177.
- DURKHEIM, Emile. *Las reglas del método sociológico*. Ediciones Morata. Barcelona, 1982. (de Sonia).
- DUROSELLE, Jean Baptiste, *Europa, de 1815 a nuestros días. Vida política y relaciones internacionales*, Barcelona, Labor, 1983.
- DUVERGER, M. *Los partidos políticos*. Fondo de Cultura Económica. México, 1984.
- EGIDO LEON, Angeles; NUÑEZ DIAZ-BALART, Mirta (Eds), *El republicanismo español*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001.
- EGIDO, José Antonio, *Viaje a la nada. Principio y fin de Euskadiko Ezkerra*, Tafalla, Txalaparta, 1993.

- Elkarren artean, *Zubieta 1931-36. Errepublikak eta 1936ko gerra. Baztan-Bidasoan. Ahozko dokumentuak*, Irun, Luma, 1995.
- ELSTER, Jon. *Tuercas y tornillos. Una introducción a los conceptos básicos de las ciencias sociales*. Gedisa. Barcelona, 1996.
- ENGELS, F. *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*. Editorial Ayuso. Madrid, 1980.
- ENRIQUEZ, José Carlos, *Sexo, género, cultura y clase. Los rumores del placer en las Repúblicas de los Hombres Honrados de la Vizcaya tradicional*, Madrid, Beitia, 1995.
- ERADA. Revista d'Historia Contemporánea d'Asturies. Rafael Rodríguez Valdés (coord.) Librería Asturiana cai Padre Buenaventura de Paredes 4. Uviéu.
- EREÑO ALTUNA, José Antonio. *Unamuno y la lucha de clases (1898-1927)*. Ediciones Beta. Bilbao. 218 p. 15 €. Ensayo.
- ERICE, Francisco, *Guerras de la memoria y fantasmas del pasado. Usos y abusos de la memoria colectiva*, Oviedo, Eikasía ediciones, 2009.
- ESPOSITO, Roberto. *El dispositivo de la persona*. Amorrortu. Madrid, 2012.
- ESTEBANEZ GONZALEZ, Juan Ignacio. *Tardofranquismo y transición: experiencias de organización obrera en el País Vasco. Los comandos autónomos anticapitalistas*. Tesis defendida en la primavera de 2011.
- ESTEBARANZ, Josetxo. *Breve historia del anarquismo vasco. Desde sus orígenes al siglo XXI*. Txertoa, Donostia, 2011.
- EUSKO IKASKUNTZA. IV jornadas de estudios histórico locales: formas de transmisión social de la cultura. Gasteiz. Vasconia nº 27. 1998.
- FALCON, Lidia. *Es largo esperar callado*. Edit. Vinculación. Barcelona, 1984.
- FALCON, Lidia, *Los hijos de los vencidos*, Madrid, Vindicación Feminista, 1989.
- FEIERSTEIN, Daniel, *Memorias y representaciones. Sobre la elaboración del genocidio*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2012.
- FENTRESS, James; WICKHAM, Chris. *Memoria social*. Cátedra Universal de València. Madrid, 2003.
- FERNANDEZ CASANOVA, Carmen. *El trabajo en la ciudad. Diccionario de profesiones de las ciudades de Galicia, 1845-1924*.
- FERNANDEZ MIRANDA, Pilar y Alfonso, *Lo que el Rey me ha pedido. Torcuato Fernández Miranda y la Reforma política*, Barcelona, Plaza & Janés, 1995.
- FERNANDEZ DE PINEDO, Emiliano; GIL NOVALES, Alberto; DEROZIER, Albert, *Centralismo. Ilustración y agonía del Antiguo Régimen (1715-1833)*, Barcelona, Labor, 1988.

- FINKIELKRAUT, Alain. *La humanidad perdida*. Anagrama. Barcelona, 1998.
- FOLGUERA, Pilar, *¿Cómo se hace historia oral?*, Madrid, Eudema, 1994.
- FONTANA, Josep (ed). *España bajo el franquismo*, Barcelona, Biblioteca de Bolsillo, 2000.
- FRANCISCO, Andrés, *Sociología y cambio social*, Barcelona, Ariel, 1997.
- FRANKL, Víctor E., *El hombre en busca de sentido*, Barcelona, Herder, 2003.
- FRASER, Ronald, *Escondido. El calvario de Manuel Cortés*. Institució Alfons el Magnànim. Valencia, 1986.
- FRASER, Ronald, *La maldita guerra de España. Historia social de la Guerra de la Independencia 1808-1814*, Barcelona, Crítica, 2006.
- FRASER, Ronald, *Recuérdalo tú y recuérdalo a otros. Historia oral de la Guerra Civil Española*. Crítica. Barcelona, 2001.
- FREIRE, Paulo, *Pedagogía de la autonomía*. Siglo XXI, 1992.
- GAGO GONZALEZ, José María, *El pequeño comercio en la posguerra castellana. De la cartilla de racionamiento a los supermercados*, Junta de Castilla y León, 2007.
- GALLEGO, Elena, “Historia de “Estudio” a través de sus documentos, Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, Fundación Estudio, 2009.
- GARCIA, Jordi. *La resistencia silenciosa. Fascismo y cultura en España*. Anagrama, 2004.
- GARCIA DE CORTAZAR, Fernando; GONZALEZ VESGA, José Manuel; *Breve historia de España (I)*, Madrid, Artaya, 1996.
- GARZIA, Pruden; ZALDUA, Iban, *Historia: Zientzia al literatura?*, Udako Euskal Unibertsitatea, 1995.
- GEERTZ, C. *La interpretación de las culturas*. Gedisa, Barcelona, 1996.
- GEERTZ, Clifford; CLIFFORD, James. *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Gedisa. Barcelona, 2003.
- GELLNER, Ernest, *Cultura, identidad y política*, Barcelona, Gedisa, 1998.
- GIACO POZZI, Giovanni, *Historia política de una lucha armada*, 2ª parte, Tafalla, Txalaparta, 1992.
- GIMENEZ, Antoine. *Les gimenólogos. En busca de los hijos de la noche. Del amor, la guerra y la revolución*. Pepitas de Calabaza.
- GINZBURG, Carlo. *El queso y los gusanos*. Península, Barcelona, 2001.
- GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*. Gedisa. Barcelona, 1999.
- GODECHOT, Jacques, *Las revoluciones (1770-1799)*, Barcelona, Labor, 1981.

- GOMEZ, Pilar; GOMEZ, Pablo; SANCHEZ, Pilar, *Historia oral*, Barcelona, Teide, 1998.
- GONZALEZ DE DURANA, Tomás Meabe, *una puñalada luminosa en la sombra*, Bilbao, Muelle de Uribitarte Editores, 2011.
- GONZALEZ FERNANDEZ, Martín, *El idioma de la razón. Ilustración e inquisición en Galicia (1700-1808)*. Nigratrea, 2008.
- GONZALEZ MINGUEZ, César, *La otra historia. Sociedad, cultura y mentalidades*, EHU, 1993.
- GONZALEZ PORTILLA, Manuel; GARMENDIA, José María. *La posguerra en El País Vasco. Política. Acumulación. Miseria*. Kriselu. Donostia, 1988
- GONZALEZ, Jose María. *Metáforas del poder*. Alianza. Madrid, 1999.
- GOYHENETCHE, Manex, *Historia General del País Vasco. Evolución política e institucional entre los siglo XVI y XVIII, Tomo II*, Donostia, TTarttalo, 2000.
- GRAY, John, *Misa negra. La religión apocalíptica y la muerte de la utopía*. Paidós, Barcelona, 2008.
- GUERRERO URIARTE, Blas Oscar. *Blasín, un refugiado vasco en Inglaterra. Años 1937-1947*. Ediciones Beta III Milenio
- GUIARD LARRAURI, Teófilo. *Compendio de la historia de Bilbao*, Bilbao, Caja de Ahorros Municipal de Bilbao, 1978.
- GURRUTXAGA ABAD, Ander. *Transformación del nacionalismo vasco*. Haranburu editor. Donostia, 1996.
- HABERMAS. *Teoría de la acción comunicativa. Vol.I-Racionalidad de la acción y racionalización social. Vol. II-Crítica de la razón funcionalista*. Taurus. Madrid, 1981.
- HARO TECGLÉN, Eduardo, *El niño republicano*, Madrid, Alfaguaro, 1996
- HARRIS, Marvin, *Teorías sobre la cultura en la era posmoderna*, Barcelona, Crítica, 2004.
- HARRISON, Joseph, *Historia económica de la España contemporánea*, Barcelona, Vicens Vives, 1991.
- HERNANDEZ, Miguel, *Crónicas de la Guerra Civil*, Madrid, Público, 2009.
- HERNÁNDEZ SANDOICA, Elena. *Tendencias historiográficas actuales. Escribir historia hoy*. Akal, Madrid, 2004.
- HESSEL, Stéphane, *Mi filosofía. Conversaciones con Edgar Morín*, Barcelona, Gedisa, 2013.
- HILL, Christopher, *La Revolución Rusa*, Barcelona, Ariel, 1981.
- HOBBS, Thomas. *Del ciudadano y Leviatán*.
- HOBBSAWM, Eric, *La era de la revolución*. Barcelona. Crítica, 2011.

- HOBBSAWM, Eric, *Los ecos de la Marsellesa*, Barcelona, Crítica, 2003.
- HONNET, Axel. *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*, Madrid, Katz Editores, 2011.
- HORMAETXEA, Josu. *Cinco calles de Bilbao*. Ediciones Beta. Bilbao.
- HUME, David. *Tratado de la naturaleza humana (vol. I-II-III)*, Barcelona, Orbis, 1984.
- IBAÑEZ ORTEGA, Norberto; PEREZ PEREZ, José Antonio, *Ormazabal. Biografía de un comunista vasco (1910-1982)*, Madrid, Latorre Literaria, 2005.
- IBAÑEZ ORTEGA, Norberto; PEREZ PEREZ, José Antonio, *Facundo Perezagua. El primer líder obrero de Bizkaia (1860-1935)*.
- IGLESIAS, María Antonia. *Maestros de la República. La Esfera de los Libros*. Madrid, 2006.
- INNERARITY, Daniel, *La transformación de la política*, Barcelona, Península, 2002.
- IPARRAGIRRE, Pilar. *Félix Likiniano, miliciano de la utopía*. Txalaparta. Tafalla.
- JACKSON, Gabriel, *La República española y la Guerra Civil*, Barcelona, Crítica, 1990.
- JIMENEZ, Edorta. *George L. Steer, Gernikan izan zen kazetaria*. Txalaparta.
- JIMENEZ, Juan Ramón, *Guerra en España*, Barcelona, Seix Barral, 1985.
- JIMENEZ DE ABERASTURI, Luis M. *Casilda miliciana. Historia de un sentimiento*. Txertoa. Donostia, 1985.
- JOSEPH, Isaac, *Erving Goffman y la microsociología*, Barcelona, Gedisa, 1999.
- JOUTARD, Philippe, *Esas voces que nos llegan del pasado*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.
- JUARISTI, Jon. *El bucle melancólico*.
- JUDT, Tony. *El refugio de la memoria*. Taurus. Madrid, 2011.
- JUDT, Tony. *Postguerra*. Taurus. Madrid, 2011.
- JUDT, Tony, *Pensar en el siglo XX*, Madrid, Taurus, 2012.
- JULIÁ, Santos (Dir). *Memoria de la guerra y del franquismo*. Taurus. Madrid, 2006.
- JULIÁ, Santos (Coord.) *Víctimas de la Guerra Civil*, Madrid, Temas de Hoy, 1999.
- JUTGLAR, Antoni. *El constitucionalismo revolucionario de Pi y Margall*, Madrid, Taurus, 1970.
- JUTGLAR, Antoni. *Federalismo y revolución. Las ideas sociales de Pi y Margall*. Publicaciones de la Cátedra de Historia de España de la Universidad de Barcelona, 1966.
- JUTGLAR, Antoni. *Pi y Margall y el federalismo español*. Taurus, 1970.
- KANT, Immanuel. *La paz perpetúa*. Tecnos, Madrid, 1989.
- KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 2000.

- KERN, Fritz, *Derecho y constitución en la Edad Media*, Valencia, Kgrios, 2013.
- LABAYRU, E. J.; HERRAN, Fermín, *Compendio de la Historia de bizcaya, Caja de Ahorros Municipal de Bilbao, 1978.*
- LAIZ, Consuelo, *La lucha final. Los partidos de la izquierda radical durante la transición española*, Madrid, Los libros de la Catarata, 1995.
- LAMAS RODRIGUEZ, Begoña. *Unamuno en “El liberal” de Bilbao (1920-1937)*. Ediciones Beta. Bilbao 376 p. 35 €. Ensayo.
- LANDABURU, F. Javier, *La casa del Pueblo Vasco*, Bilbao, Geu Argi taldaria, 1977.
- LAVABRE, Marie Claire. *Le fil rouge. Sociologie de la mémoire communiste*. Presses de la fondation nationale des sciences politiques. Paris. 1994.
- LE GOFF, Jacques. *Histoire et mémoire*. Gallimard. Paris, 1938.
- LEE, Stephen, *Aspects of European History 1789-1980*, Londres, Routledge, 1988.
- LEONE, Santiago; MENDIOLA, Fernando (Coord.), *Voces e imágenes en la historia*, Universidad Pública de Navarra, 2007.
- LEZAUN, Jesus. *La Iglesia en Euskal Herria*, Orain, S.A., 1996.
- LINZ, Juan J. *Conflicto en Euskadi*, Espasa Calpe, 1986.
- LLONA, Miren. *Entre, señorita y garçonne. Historia oral de las mujeres bilbaínas de clase media (1919-1939)*. Atenea. Málaga, 2002.
- LLONA, Miren (Coord./Ed.), *Entreverse. Teoría y metodología práctica de las fuentes orales*, Euskal Herriko Unibertsitatea, 2012.
- LOPEZ ADAN, Emilio “Beltza”. *El nacionalismo vasco en el exilio*. Txalaparta, Tafalla.
- LORENZO ESPINOSA, José Maria, *Txabi Etxebarrieta, armado de palabra y obra*. Txalaparta. Tafalla, 1994.
- LORENZO ESPINOSA, José María, *Gudari, una pasión útil. Eli Gallastegi (1892-1974)*, Tafalla, Txalaparta, 1992.
- LOTMAN, Yuri. *Cultura y explosión*. Gedisa. Barcelona.
- LUJAN PALMA, Eugenio, *Trayectoria intelectual del joven Unamuno: Historia de una crisis de fundamentos*.
- MAGNOS ENZENSBERGER, Haris. *Diálogo entre inmortales, muertos y vivos*. Círculo de lectores. Barcelona, 2001.
- MAJUELO, Emilio. *La idea de historia en Arturo Campion*. Eusko Ikaskuntza, 2011.
- MALEFAKIS, Eduard. *La guerra de España 1936-1939*. Taurus. Madrid, 1996.



- MARAVALL, José María. *Dictadura y disenso político. Obreros y estudiantes bajo el franquismo*. Alfaguara, Madrid, 1978.
- MARCOS DEL OLMO, M<sup>a</sup> Concepción y SERRANO GARCIA, Rafael (editores). *Mujer y política en la España Contemporánea (1868-1936)*. Universidad de Valladolid, 2012.
- MARIN, Dolors. *Anarquistas, un siglo de movimiento libertario en España*. Barcelona, Ariel, 2010.
- MARQUARD, Odo. *Individuo y división de poderes*. Madrid Editorial Trotta, 2012.
- MARQUEZ HIDALGO, Francisco. *La Segunda República española y las izquierdas: unas relaciones turbulentas*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2012.
- MARTIN VILLA, Rodolfo, *Al servicio del Estado*, Barcelona, Planeta, 1985.
- MARTINEZ DE VELASCO, A.; SANCHEZ MANTERO, R.; MONTERO, Feliciano, *Manual de Historia de España 5, siglo XIX*, Madrid, Historia 16, 1990.
- MARX, Karl. *Trabajo asalariado y capital*. Globus, 2011, pp 73-121.
- MENDEZ, Alberto, *Los girasoles ciegos*, Barcelona, Anagrama, 2006.
- MENDIOLA, Fernando y BEAUMONT, Edurne. *Esclavos del franquismo en el Pirineo*. Txalaparta. 526 pp, 21€.
- MIGUEL, Jesús M<sup>a</sup>, *La amorosa dictadura*, Barcelona, Anagrama, 1984.
- MIGUEZ MACHO, Antonio, *La genealogía genocida del franquismo. Violencia, memoria e impunidad*, Madrid, Abada Editores, 2014.
- MOLAS, I. *Ideario de Pi y Margall*, Madrid, 1966.
- MONTERO, Manuel. (2<sup>a</sup> edición). *La California del Hierro*. Ediciones Beta. Bilbao.
- MONTERO, Manuel, *Historia del País Vasco*, Donostia, Txertoa, 1995.
- MORALES LEZCANO, Víctor; PEREIRA RODRIGUEZ, Teresa. *Memoria oral de una transformación social. Percepciones de Madrid y sus pueblos a través de la senectud (1940-1992)*. UNED. Madrid, 1997.
- MORIN, David. *Una revolución pacífica. Memorias y reflexiones de David Morin sobre cómo se luchó por los derechos de los trabajadores durante el régimen franquista, 2012*. Presentado en Bidebarrieta el 11 de mayo de 2012.
- MUNCK, Thomas, *Historia social de la Ilustración*, Barcelona, Crítica, 2013.
- MUMFORD, Lewis, *Historia de las utopías*, Logroño, Pepitas de Calabaza, 2013.
- NASH, Mary. Rojas. *Las mujeres republicanas en la Guerra Civil*. Taurus. Madrid, 1999.
- NASH, Mary; MARRE, Diana (Eds). *El Desafío de la Diferencia: Representaciones culturales e identidades de género, raza y clase*. Euskal Herriko Unibertsitatea, 2003.

- NAVARRO, Vicens. *El subdesarrollo social de España. Causas y consecuencias*. Público, Madrid, 2009. (Libro que me dejó Sabino Gandariasbeitia).
- NICOLAS, María Encarna. *Breve historia de la España de Franco*. Los libros de la Catarata, 2011.
- NORA, Pierre. *Les lieux de memoire. Tome I-La Republique, Tome II-La Nation. Tome III*. Gallimard. Paris.
- OLIART, Alberto. *Contra el olvido*. Tusquets. Barcelona, 1998.
- ORPUSTAN, Jean-Baptiste, *La révolution française dans l'histoire et la littérature basques de XIX<sup>e</sup> siècle*, Baigorri, Editions Izpegi
- ORRUÑO, J. M. *Alemania 1806-1989. Del Sacro Imperio a la caída del Muro*. (J. M. SAALBACH. Ed.).
- ORTEGA Y GASSET. *España invertebrada*. Alianza Editorial. Madrid.
- ORTEGA Y GASSET. *La rebelión de las masas*. Alianza Editorial. Madrid.
- ORTIZ HERAS, Manuel. *La violencia política en la dictadura franquista 1939-1977. La insoportable banalidad del mal*. Bomarzo, Albacete, 2013.
- ORTIZ-OSÉS; MAYR, F. K., *El matriarcalismo vasco*, Bilbao, Universidad de Deusto, La Editorial Vizcaína, 1981.
- ORTZI, *Los Vascos*, Donostia, Hordago, 1978.
- ORWELL, George. *Homenaje a Cataluña*. Debate.
- OSTEN, Manfred, *La memoria robada*, Madrid, Siruela, 2008.
- OVEJERO. *El aprendizaje cooperativo*. PPV. Barcelona, 1990.
- OVEJERO BERNAL, Anastasio, *Psicología del comportamiento colectivo*, Oviedo, Ediciones Nobel, 1997.
- PAYNE, Stanley G., *Historia del fascismo*. Planeta. Barcelona, 1995.
- PAYNE, Stanley G., *El Franquismo. Primera Parte*, Madrid, Arlanza Ediciones, 2005.
- PÉREZ AGOTE, A., *La reproducción del nacionalismo. El caso vasco. CIS, Siglo XXI*, Madrid, 1984.
- PÉREZ AGOTE, A., *El nacionalismo vasco a la salida del franquismo, CIS, Siglo XXI*, Madrid, 1987
- PEREZ GALAN, Mariano y PUELLES BENITEZ, Manuel. *La enseñanza en la Segunda República*. Editorial Biblioteca Nueva, S. L., 2011. Original de 1975.
- PI Y MARGALL. *Las nacionalidades*. Madrid, Editorial Cuadernos para el diálogo, 1967.

- PICO, Josep. *Cultura y modernidad. Seducciones y desengaños de la cultura moerna*. Alianza. Madrid, 1999.
- POCH NOGUER, J. *Almazor. El ocaso de un califato. Narraciones heroicas para la juventud*, Obispado de Barcelona, 1929.
- PONS PRADES, Eduardo. *Republicanos españoles en la Segunda Guerra Mundial*. La esfera de los libros. Madrid, 2006.
- PONS PRADES, Eduardo, *Las guerras de los niños republicanos (1936-1995)*, Madrid, Compañía literaria, 1997.
- POZZI, Pablo. *Por las sendas argentinas. El PRT-ERP, la guerrilla marxista*. Imago Mundi, Buenos Aires, 2004.
- POZZI, Pablo, *Historias del PRT-ERP II, Entrevistas con Humberto Tumini*, Buenos Aires, Imago Mundi, 2008.
- PRADO, Benjamín, *Mala gente que camina*, Madrid, Punto de Lectura, 2007.
- PRESTON, Paul. *Biografía sobre Franco*. Grijalvo. Barcelona, 1994.
- PRESTON, Paul. *El holocausto español*. Debate.
- PRESTON, Paul, *La guerra civil española*, Barcelona, Mondadori, 2009.
- PRHOUDHON, P. J. *¿Qué es la propiedad?* Libros de Anarres. Buenos Aires, 2005.
- PROUDHON. *El principio federativo*. Madrid, Aguilar, 1971.
- PUJADAS MUÑOZ, Juan José. *El método biográfico: el uso de las historias de vida en ciencias sociales*. CIS. Madrid, 1992.
- PUJADAS, J. J. “Antropología urbana” en PRAT, Juan; MARTINEZ, Angel (eds) *Ensayos de antropología cultural*.
- RANZATO, Gabriele. *El gran miedo de 1936*. La esfera de los libros.
- REIG TAPIA, Alberto. *La cruzada de 1936*. Alianza Editorial. Madrid, 2006.
- RENOBALES, Eduardo. *ANV. El otro nacionalismo*. Txalaparta.
- RICOEUR, Paul. *Ideología y utopía*. Gedisa, Barcelona, 1997.
- RICOEUR, Paul. *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid. Trotta, 2003.
- RIEFF, David. *Contra la memoria*. Debate, Barcelona, 2012.
- RODRIGUEZ ALVAREZ, Mikel. *Maquis. La guerrilla vasca. 1938-1962*. Txalaparta. Investigación sobre la lucha de la Agrupación Guerrillera de Euskadi.
- ROUSSEAU, J. J. *El contrato social o Principios de Derecho político*.
- ROUSSEAU, J. J. *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Barcelona, Ediciones Península, 1973.

- ROUSSEAU, J. J., *Emilio o de la educación*, Barcelona, Fontanella, 1973.
- RUBIRALTA; CASAS, Femí. *Un panadero socialista en el Gobierno Vasco*. Biografía política de Paulino Gómez Beltrán (1892-1963). Hiria, Donostia, 2014.
- RULE, John, *Clase obrera e industrialización*, Barcelona, Crítica, 1990.
- RUZAFÁ ORTEGA, Rafael, *Vizcainos rurales, vizcaínos industriales*, Barcelona, Mazas-Romero Editores, 2002.
- SANCHEZ ERAUSKIN, Javier. *El nudo corredizo. Euskal Herria bajo el primer franquismo*. Txalaparta. Tafalla, 1994.
- SANCHEZ MUÑOZ, Cristina. *Hanna Arent. El espacio de la política*. Centro de estudios políticos y constitucionales. Madrid, 2003.
- SANCHEZ TIRADO, José Manuel, *Adiós al Bilbao que se nos fue*, Bilbao, La Gran Enciclopedia Vasca, 2000.
- SANCHEZ VIDAL, Agustín, *Sol y sombra*, Barcelona, Planeta, 1990.
- SANTIRSO, Manuel. *El liberalismo, una herencia disputada*, Madrid, Cátedra, 2014.
- SANTOS JULIA. *La mirada del historiador. Un viaje por la obra de Santos Juliá*. Editado por José Álvarez Junco y Mercedes Cabrera, 2011.
- SCHMITT, Eberhard, *Introducción a la historia de la Revolución francesa*, Madrid, Cátedra, 1980.
- SCOTT, James C., *Los dominados y el arte de la resistencia*, Tafalla, Txalaparta, 2003.
- SADABA, Javier, *¿Qué es un sistema de creencias?*, Madrid, Margen Cultural, 1991.
- SEGURA, Cristina; NIELFA, Gloria, *Entre la marginación y el desarrollo: Mujeres y hombres en la historia*, Madrid, Ediciones del Orto, 1996.
- SERNA, Justo; PONS Anaclet, *Cómo se escribe la microhistoria*, Universitat de València, Cátedra, 2000.
- SERRANO, David, *Espanoles en los campos nazis. Hablan los supervivientes*, Barcelona, Littera, 2003.
- SHARP, Rachel, *Conocimiento, ideología y política educativa*, Madrid, Akal, 1980.
- SIMMEL TAYLOR, Georg. *Cuestiones fundamentales de sociología*. Gedisa. Barcelona, 2002.
- SMITH, Adam, *Una investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, Madrid, Tecnos, 2009.
- SOPEÑA MONSALVE, Andrés. *El florido pensil. Memoria de la escuela nacionalcatólica*. Crítica.
- STRAUSS, Levi. *Mito y significado*. Alianza. Madrid.

- TAMAMES, Ramón. *La República. La era de Franco. Vol.7 de Historia de España dirigida por Miguel Artola*. Alianza Editorial. Madrid, 1988.
- TASSO, *La Jerusalén libertada. Adaptada para los niños por José Baeza*, Barcelona, Editorial Araluce, 1926.
- THOMPSON, Paul. *La voz del pasado*. Edicions Alfons el Magnànim. Valencia, 1988.
- TOCQUEVILLE, Alexis, *Antzinako Erregimena eta Iraultza*, Euskal Herriko Unibertsitatea, 2014.
- TORTELLA CASARES, Gabriel; MARTI, Casimiro; JOVER ZAMROA, José M<sup>a</sup>; GARCIA DELGADO, José Luis; RUIZ, David, *Revolución burguesa, oligarquía y constitucionalismo (1834-1923)*, Barcelona, Labor, 1993.
- TRIAS, Eugenio. *Pensar la religión*, Barcelona, Destino, 1997.
- TRIAS, J. *El pensamiento social de Pi y Margall*, Madrid, 1969.
- TUÑON DE LARA, Manuel; AROSTEGUI, Julio; VIÑAS, Angel; CARDONA, Gabriel; BRICALL, Josep M., Barcelona, Labor, 1989.
- TURNER. *Redescubrir el grupo social*. Morata. Madrid, 1990.
- TUSSEL, Javier. Manuel de Historia de España nº 6: Siglo XX. Historia 16. Madrid, 1990.
- TUSSEL, Javier, *La dictadura de Franco*, Barcelona, Altaya, 1996.
- UGALDE, Martín, *Síntesis de la historia del País Vasco*, Ediciones Vascas, 1977.
- UGALDE SOLANO, M. *Mujeres y nacionalismo vasco. Génesis y desarrollo de Emakume. Batza 1906-1936*. Universidad del País Vasco, 1993.
- UNAMUNO, Miguel, *Recuerdos de niñez y de mocedad*, Madrid, Alianza Editorial, 1998.
- UNZUETA, Patxo. *Los nietos de la ira. Nacionalismo y violencia en el País Vasco*. El País-Aguilar. Madrid.
- URÍA, Jorge (Ed.), *La cultura popular en la España contemporánea*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003.
- URRITIKOETXEA, J. *Karlismoa*, Donostia, Elkar, 1984.
- VALDES LARRAÑAGA. *De la falange al movimiento (1936-1952)*. Fundación nacional F. Franco, 1994.
- VATTIMO, Gianni. *Después de la cristiandad*, Barcelona, Paidós, 2003.
- VAZQUEZ, Matilde; VALERO, Javier, *La Guerra Civil en Madrid*, Madrid, Ediciones Giner, 1978.
- VEGA SOMBRÍA, Santiago. *La política del miedo*. Barcelona, Crítica, 2011.

- VELASCO MAILLO, H.; GARCIA CASTAÑO, F. J.; DIAZ DE RADA, Angel. *Lecturas de antropología para educadores*. Trotta. Madrid, 1993.
- VELASCO NUÑEZ, Alfredo, *La Gesta traicionada*, Bilbao, Gatazka Gunea, 2011.
- VERON, Eliseo, *La semiosis social*, Barcelona, Gedisa, 1996.
- VILLANOVA, Mercedes. *Las mayorías invisibles*. Icaria. Barcelona, 1996.
- VINYES, Ricard. *El Estado y la memoria*, Barcelona, 2010.
- VIÑAS, Angel (ed.) *En el combate por la historia. La República, la Guerra Civil, el franquismo*. Pasado y Presente edit. Barcelona, 2012.
- VOVELLE, Michel. *Ideologías y mentalidades*. Ariel, Barcelona, 1985.
- VYGOTSKI, L. S. *El desarrollo de los procesos psicológicos superiores*. Crítica. Barcelona, 1979.
- WASHINSTON, George, *Primera alocución y otros discursos*, Madrid, El Mundo, 2008.
- YATES, Frances A. *El arte de la memoria*, Madrid, Siruela, 2005.
- YZQUIERDO PERRIN, Rafael, *España años 40. Hambre, racionamiento y estraperlo*, Bilbao, Ediciones Beta.
- ZABALZA MAJUELO, Ricardo. *La generación del sacrificio (1898-1940)*. Txalaparta.
- ZAMBRANO, María. *La razón en la sombra*. Siruela. Madrid, 2004.
- ZIZEK, Slavoj. *La idea de comunismo. The New York Conference (2011)*, Madrid, Akal, 2014.
- ZWEIG, Stefan. *El mundo de ayer. Memorias de un europeo*, Barcelona, Acantilado, 2002

## REVISTAS Y OTRAS PUBLICACIONES

- Bidebarrieta IX, 2001.
- Bidebarrieta X, Movimientos ciudadanos y sociales en Bilbao, 2001.
- Bidebarrieta XV, La vivienda en Bilbao (1300-2003).
- Bidebarrieta XVI, Medios y empresas de comunicación, 2005.
- Bidebarrieta XVIII, 70 años de la Guerra Civil: Guerra, posguerra y memoria.
- Bidebarrieta, Revista de Humanidades y ciencias sociales de Bilbao, XIV, 2003. Viajes y viajeros en Bilbao.
- Boletín eclesiástico del Arzobispado de Burgos, Tomo 41, 1898.

- Catecismo escolar del Secretariado Nacional de catequesis, de la Comisión Episcopal de Enseñanza.
- *Chiquitín*, silabario. Segunda parte, Madrid, Compañía Bibliográfica Española, 1969.
- Devocionario de la niñez, Zaragoza, Editorial Luis Vives, 1944.
- Devocionario carmelitano editado por padres carmelitas descalzos de la comunidad de Burgos, Editorial “El Monte Carmelo”, 1944.
- Diarios extranjeros: Clarín, ...
- Diarios nacionales y locales actuales: El País, ...
- Diarios nacionales y locales del pasado: El Noticiero bilbaíno, ...
- Ejercicios de piedad de los Hermanos Maristas, Zaragoza, Luis Vives, 1949.
- El NOI, Boletín de la F.S.S. (Fundación Salvador Seguí nº 7/8, 2000).
- Enciclopedia escolar, Tercer Grado (usado en la primera inmediata posguerra).
- Euskadiko III Ihardunaldi femenistak, Euskadiko Erakude Feministen Koordinakundea, 1996ko maiatza.
- Habituar 2, S.A. de Editores Reunidos, Madrid, 1967.
- Heterotopía. “Tejiendo el Pensamiento desde el Otro Lugar”, nº 32-33, Caracas, Centro de Investigaciones Populares, 2006.
- Historia, Voces y Memoria 4/2012, Universidad de Buenos Aires.
- Jornadas “Historia y fuentes orales”. Memoria y sociedad en la España Contemporánea. TRUJILLANO SANCHEZ, J. M. (ed.) Actas III<sup>as</sup> Jornadas, Ávila, Abril 1992, Fundación Cultural Santa Teresa, Ávila, 1993.
- Jornadas “Historia y fuentes orales” Historia y memoria del Franquismo 1936-1978, TRUJILLANO SANCHEZ, J. M.; GAGO GONZALEZ, José María (Eds.) Actas IV<sup>as</sup> Jornadas, Ávila, Octubre 1994, Fundación Cultural Santa Teresa, Ávila, 1997.
- Lecciones del padre, Burgos, 1905.
- NUALART, C. B. *Lecciones de cosas*, Barcelona, Seix & Barral Herms, S. A. Editores, Provenza, 1926
- Revista Historia, antropología y Fuentes Orales nº 6, 25, 27, 30, 31, 39, 40, 42
- Revista Voces Recobradas nº 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, Patrimonio e Instituto Histórico, Buenos Aires (Argentina), agosto 2012.
- Vasconia nº 25, Eusko Ikaskuntza, 1998.
- Vasconia nº 26, Guerras Civiles y violencia en Vasconia (siglos XIX y XX), Bilbao, 1996, Eusko Ikaskuntza, 1998.

- Vasconia nº 28, V Jornadas de estudios histórico-locales. La familia en Euskal Herria, Donostia, 1997, Eusko Ikaskuntza, 2000.
- Vasconia nº 29, Eusko Ikaskunta, 1999.
- Vasconia nº 33, VII Jornadas de Historia local: Espacios de sociabilidad en Euskal Herria y otros trabajos de investigación, Eusko Ikaskuntzaa, 2003.
- Vasconia, IV Jornadas de Estudios Histórico locales: formas de transmisión social de la cultura, Gasteiz, Eusko Ikaskuntza, 2007.
- Vasconia, Cuadernos de historia y geografía, nº24, Eusko Ikaskuntza, 1996.
- Zainak, Cuadernos de antropología-etnografía, nº 31, Ciudades globales y culturas locales 1, nº 32. Ciudades globales y culturas locales 2.