

DEBATES

Confesiones de un étnico recalcitrante

Respuesta a Juan Aranzadi

Joseba Zulaika
Universidad de Reno (Nevada)

Soy étnico recalcitrante, abertzale filoterrorista, nativo impenitente, a la vez que posmoderno rabioso, relativista frívolo, y más cosas. Así figuro en el *dramatis personae* de cientos y cientos de las 1.250 páginas, en dos tomos, de la última obra hiperbólica de Juan Aranzadi.¹ Estoy encantado. Finalmente se van a tener que enterar los muchos paisanos que me han tenido hasta ahora por “españolista”, traidor y colaborador de la CIA. Aunque también es verdad que el personaje que Aranzadi ha hecho de mí es como con aquél que me acusó de ser agente supersecreto y, ante mi cara de sorpresa, añadió: “no, si es que eres de la CIA sin tú saberlo”. Nada hay de extraño en que los personajes tomen vida propia sin que el autor se entere de ello.

Escribo este artículo para pedir cuentas a mi propio personaje, el patético “Zulaika” que figura en *Arquíloco* y que hace referencia a mis escritos, y contra el cual me he visto obligado a gritar mientras leía a Aranzadi: ¿cómo es posible que tú, Zulaika, seas tan bestia, racial, étnico, abertzale, proterrorista, posmoderno, y miserable sin más? Escribo también para, desde la posición nativa que me atribuye Aranzadi, reflexionar sobre las compulsivas formas españolas de premodernidad y posmodernidad que acechan a autores como Aranzadi, formas que les horrorizan pero que de ningún modo pueden evitar.

Enemigos, no hay enemigo

Esta polémica con Aranzadi se encuadra dentro de otras que he mantenido yo anteriormente con él, así como con Juaristi, Greenwood y Gorriarán, y que recogí en una colección titulada *Enemigos, no hay enemigo*.² El título recoge la respuesta de Nietzsche a la queja aristoteliana de “¡Amigos, no hay amigo!” Los ensayos están precedidos por una introducción “El final de la enemistad” que

aboga por fomentar diferencias y por la confrontación de perspectivas opuestas, pero por la superación de la figura del “enemigo” irreducible del que se ha alimentado el conflicto político vasco. En este espíritu abogo abiertamente por posturas que se sitúen “Más allá del nativismo” y del esencialismo cultural, así como por superar los marcos nacionales porque, digo en el primer párrafo: “La realidad cada vez más obvia es que los procesos que más nos interesan –a nivel tanto económico como cultural como político—no pueden ya ser contenidos dentro del estado-nación”³. Si para Nietzsche no había ya verdades últimas por las que mereciera la pena declarar un Enemigo al que hubiera que combatir a muerte, la realidad histórica de un mundo globalizado hace irrelevante la guerra interminable entre las pretensiones nacionalistas de españoles y vascos. El final de la enemistad política, argumento allí, deja de ser una utopía para convertirse en la única lectura de sentido común de los acontecimientos históricos tras el caída del muro de Berlín.

Por consiguiente invoqué la amistad como “la reciprocidad luminosa que rebasa el mero cálculo de intereses mutuos”, añadiendo que ello no conlleva armonía universal, porque “también es fruto de la amistad la necesidad de cultivar simultáneamente la oposición y el encuentro para que se dé una transformación de las relaciones humanas y las posturas políticas”. Y concluía con una apelación a “esa nueva política de la amistad que rebase las dicotomías provenientes de los nacionalismos, las ideologías o el sistema político, [lo que] requiere de una escritura que socava los viejos antagonismos a base de mostrar cómo éstos se constituyen y retroalimentan mutuamente”⁴.

Me llama la atención que, en el *Prólogo a Arquíloco*, también Aranzadi se apunte al linaje de los epicúreos a quienes describe como “cultivadores de la amistad como única relación interhumana digna de respeto y entregados al prudente disfrute de los placeres, entre ellos del placer de saber y del saber acerca del placer”⁵.

¿Qué pasa entonces para que Aranzadi y yo, así como Juaristi, Greenwood, Azurmendi, Gorriarán, Savater y otros, invoquemos “la amistad” y otros valores como “la paz”, “el diálogo”, “la tolerancia”, “la democracia”, etc. como valores supremos, y al mismo tiempo seamos incapaces de realizarlos en nuestras relaciones profesionales como se deduce de nuestros escritos tan peleones? En este sentido sólo servimos de espejo de las disputas políticas de las sociedades a las que pertenecemos. Y ello sea tal vez lo que justifique que sigamos peleándonos bajo la excusa de que algo debe contribuir a aclarar las ideas.

A nivel personal todos preferimos tener amigos a enemigos. A nivel intelectual el grito de “¡Enemigos, no hay enemigo!” implica que las diferencias de

perspectivas teóricas o sociológicas son todas legítimas y por tanto nada tienen que ver con antagonismos a vida o muerte; de hecho uno se siente endeudado con los polemicistas que le obligan a uno a repensar y esclarecer sus posturas. Es el nivel político el que complica la invocación de la amistad por encima de todo. ¿Quiere uno ser amigo de posturas políticas que van en contra de las ideas éticas o de los intereses vitales de uno mismo? Ahí es donde surge con fuerza el eslogan de Blake: “sé mi enemigo por la causa de la amistad.” ¿Debería yo querer ser amigo de Aranzadi, o él mío? ¿No sería preferible que siguiéramos siendo “enemigos por la causa de la amistad”? Por otra parte estas consideraciones polémicas son eco de cuestiones similares sobre la conveniencia o no de que los partidos políticos o grupos sociales vascos y españoles, que tanto hablan de “diálogo” y de “unión” ante esto o aquello, realmente hicieran frente común. ¿No será preferible que marquen claramente sus diferencias políticas y que las defiendan desde la ley y la persuasión racional?.

El tríptico paródico

La parodia es central al mundo intelectual y político vasco/español, argumenté hace casi una década.⁶ El texto de Aranzadi es interesante precisamente en clave de parodia. “Parodia”, un compuesto de “para” y “odos”, significa “contra-canción.” *Arquíloco* me interesa no tanto por lo que dice la letra, sino por la estructura paródica de contraposición a que apunta, la respuesta que subyace, el objetivo narrativo de contrapartida que busca el argumento. Los dos tomazos son un “para-odos”, una reacción tardía y compulsiva de más de mil páginas, casi una década más tarde, a un artículo mío de veinte páginas que le hizo mucho más daño de lo que yo me imaginé. Lo siento.

Una estrategia central al *plot* del *Arquíloco* de Aranzadi es la fustigación de los étnicos por una parte y de los constitucionalistas demócratas por otra. Aranzadi está entre ambas imposturas, como Cristo crucificado entre los dos ladrones, o más arriba de las mismas, cual elevado Pantocrator. A mi personaje le toca ser el abanderado del etnicismo recalcitrante. Jon Juaristi, co-autor con Aranzadi en el pasado, se ha distanciado ahora de él y representa los fundamentalismos de la democracia. Aranzadi es el poeta griego desarmado *Arquíloco*, sin escudo pero con vida. No contento con sus propias confesiones, Aranzadi hasta escribe una biografía *melange a trois* entre las pasiones de juventud suyas, de Juaristi y mías. Hasta nos confiesa que Juaristi se ha hecho judío y que él mismo prefiere el budismo. A mi personaje le corresponde claramente ser “talibán” (Aranzadi no

DEBATES

se atreve a ello pero en su obra me saca a paseo a menudo en la compañía de Arzalluz, descrito regularmente como tal en la prensa madrileña).

Aranzadi tuvo gran éxito en soliviantar el bando de Juaristi. Cuando se publicó la obra se apresuraron a darle de bofetadas y yo, que en el pasado he sido objeto de similares ataques por vergonzosa “equidistancia” entre terroristas y demócratas, me identifiqué con él. Es decir, lo que Juaristi, Gorriarán, Elorza y compañía escribieron contra él, lo escribieron antes con argumentos muy similares contra mí y otros. Como autor yo me sentí básicamente en la misma posición frente a los defensores a ultranza del constitucionalismo español. Digo como autor, porque mi personaje en la obra de Aranzadi es por supuesto la antítesis suya. El rol de este personaje mío aranzadiano es sencillamente servir de contrapeso étnico para que su ataque a los demócratas españoles no sea interpretado a estas alturas como conversión vasquista o algo parecido. Me sitúa por tanto en sus antípodas antropológicas como el gran contraste de sus ideas. La relaciones paródicas entre Aranzadi y yo consisten por tanto en que, simultáneamente, como autores ambos compartimos perspectivas antropológicas muy similares (como se verá más abajo) y hasta podemos estar en el mismo punto de mira de los mismos críticos, y a la vez nuestros personajes (el “Zulaika” en su obra y el “Aranzadi” en la mía) son archienemigos con premisas y conclusiones que se presentan como diametralmente opuestas.

El tríptico aranzadiano, para sustentarse, demanda que él reciba bofetadas simétricas de ambas partes, no sólo del bando constitucionalista, sino también del étnico. Esto requiere que yo me meta con él. De hecho Aranzadi me invita a ello al enviarme los dos volúmenes con una dedicatoria amistosa y pedirme que los discuta (sabía de la existencia del libro desde las polémicas de hacía medio año pero no me había animado todavía a leerlo). Negarme ahora a reaccionar al texto de Aranzadi, como era mi deseo, supondría destruir este esquema original de la obra y frustrar sus objetivos finales. Mi contribución aquí no pretende sino esbozar la trilogía paródica del texto que justifica sobradamente el papel de mi personaje emborrachado en un “etnismo recalitrante”.

El control del autor sobre los significados de su texto es por supuesto de lo más efímero. El personaje al que puede dar lugar obtiene vida propia más allá de las intenciones del autor. Bastará un ejemplo para ilustrar esto. En *Del Cromañón al Carnaval* yo escribí dos páginas sobre los recientes estudios de mapas genéticos aplicados a la población vasca de autores como Cavalli-Sforza.⁷ He sido siempre escéptico sobre el valor de estas teorías, como lo saben mis colegas y estudiantes. Por tanto escribí que: “estos trabajos en modo alguno avalan ninguna característica ‘racial’ distinta para los vascos”. Más adelante continué con una

refutación clara de esos estudios: “Desde una postura epistemológica crítica no resulta difícil cuestionar los postulados en que se basan estas investigaciones, tales como la correlación entre lengua y parentesco, la continuidad entre lengua prehistórica y lengua actual, o incluso la validez de los mapas genéticos como producto de información disponible hoy en día”. A continuación apunté con aprobación: “De hecho, investigadores del Departamento de Biología Celular de la Universidad del País Vasco no están de acuerdo con las interpretaciones historicistas del grupo de Cavalli-Sforza en Stanford y Bertranpetit en Barcelona”¹⁰. Seguidamente, utilizando un artículo de Jeremy MacClancy,¹¹ dí voz a críticas tuyas como que “no hay base científica suficiente para las generalizaciones a las que llegan éstos tras la lectura de los datos genéticos de la población vasca... no se observan tales diferencias [genéticas] cuando se compara la población vasca con otras poblaciones de raza caucasoide”¹². Más adelante escribí que “resulta difícil extraer conclusiones fiables ante tal amalgama” de estudios y que “sería conveniente ser prudentes”, para concluir que “quien haya seguido de cerca la historia de las teorías biológicas sobre los vascos en el pasado hará mejor en mantenerse escéptico antes estos recientes descubrimientos”. Terminé recriminando el hecho irónico de que la ciencia se permita hacer estas hipótesis en nombre del conocimiento que luego, al igual que en el caso del racismo vasco de la antropología cientifista, terminan siendo “narrativas altamente peligrosas en manos de las poblaciones ‘indígenas’”¹³. Todo ello en dos páginas.

Pensé que el texto reflejaba mi pensamiento de forma fiel. Pero una cosa son las intenciones del autor y otra bien distinta lo que el texto se convierte en los esquemas del lector. Y así, según Aranzadi, esos textos míos significan, no sólo mi “indisimulada simpatía”¹⁴, sino mi “entronización”¹⁵ de las nuevas teorías genéticas de Cavalli-Sforza y compañía a favor de diferencias raciales vascas. Si mi escepticismo total en una teoría es una “entronización” para Aranzadi, imagínese el lector qué no leerá en otros territorios más ambiguos. La aceptación, según él, “positiva” de las teorías geneticistas por mi parte, le obliga a Aranzadi a comentarios como que “Es obvio que lo hace porque ve con simpatía toda ‘narrativa’... biológica... que enfatice la *diferencia* del pueblo vasco”¹⁶. De hecho, el entusiasmo del “Zulaika” de Aranzadi por esas teorías genéticas es lo que confirma mi pasión por un “etnismo recalcitrante”.

Así, donde yo digo en la cita de arriba “población vasca”, “Zulaika” debería de haber tenido el valor de escribir “raza vasca”, comenta Aranzadi, “porque eso es en realidad lo que conceptualmente está pensando, de forma coherente con su etnismo recalcitrante y autorizado por la interpretación racialista del concepto biológico de población promovida por Cavalli-Sforza”¹⁷. Mi queja

porque la ciencia siga produciendo hipótesis biologists sobre los vascos que dan pábulo a una ideología racista es para Aranzadi un “alegato a favor del racismo popular frente al racismo académico”.¹⁸ Vamos, que “Zulaika” debe estar a favor del racismo vasco puro y simple. ¡Y yo aún sin enterarme! En otros pasajes, afortunadamente, Aranzadi me exonera de ser racista y declara que “ese algo común [que nos une a él y a mí] es el presupuesto ideológico *antirracista* que ambos compartimos”¹⁹. La parodia exige identidad y antítesis de forma simultánea.

Como autor yo estoy enteramente de acuerdo con las críticas de Aranzadi que ambos hacemos básicamente siguiendo el artículo de MacClancy. No sólo nunca me han interesado la raza ni la etnia como categorías de descripción de lo vasco, sino que en varios escritos y debates públicos he argumentado explícita y largamente contra la validez de la categoría de “etnicidad” y en contra de una visión nativista y esencialista de la cultura. Mi libro *Del Cromañón al Carnaval*, así como cada uno de los cinco ensayos de la parte II de mi *Enemigos, no hay enemigo*²⁰ son un ataque directo y sostenido en contra de una visión etnicista y nativista de la cultura. Los he expuesto repetidamente en mis debates con Gorriarán, Greenwood y otros y Aranzadi los ha leído y los conoce bien. Uno de mis argumentos básico ha sido que la “etnicidad” no es tanto un problema de los nativos de la tribu sino de los escribas de la tribu que, a falta de otras categorías más adecuadas, llenan sus páginas de epítetos étnicos como si ello describiera “la cosa en sí”, cuando en realidad es un concepto vago, sin definición clara ni apenas consistencia teórica alguna, ni verdadera tradición antropológica. Categorías como “cultura vasca” son por supuesto una exageración para Aranzadi, como también para Gorriarán y otros; la unión de “cultura” y “vasca” es para ellos una especie de contradicción oximorónica. Que los antropólogos apliquen la categoría de “cultura” cuando escriben sobre los *kwakiutl* está bien, pero es una pasada ridícula hacer otro tanto con los vascos porque, “Pretender que puedan tener un valor cultural y una función social ni remotamente análogas, por ejemplo, la mitología *kwakiutl* y la llamada mitología *vasca*, recogida por Barandiarán y discípulos... es sencillamente ridículo. Lo que la antropología vasca llamó ‘cultura vasca’ por influjo de la concepción de los *Kulturkreise* del Padre Schmidt carece de cualquier relación imaginable con el concepto boasiano de cultura”.²¹ Resulta extraordinario que un profesor de universidad de antropología cultural pueda escribir semejantes opiniones trasnochadas que van directamente en contra del concepto paradigmático de su disciplina. Aranzadi no sólo denuncia expresamente como ilegítima semejante atribución de “cultura” a las esencias vascas, sino que lo considera altamente peligrosa, pues, aparte de ocultar su

inmediato trasfondo racista,²² todo ello es parte de una conspiración política nacionalista en la que los antropólogos vascos, junto con el PNV y ETA, estamos inmersos a favor de la independencia de Euskadi.²³ De ahí que todo lo vasco puede ser presentado sólo en tinajas teóricas añejas como “etnicidad”, una categoría que era deleznable para Max Weber hace ya cien años pero que, a falta de otras, resulta imperativa para escritores como Aranzadi.

Digo más arriba “como autor” con el objeto de poder seguir invocando esa ficción autorial de la intencionalidad propia del escritor. Porque el repugnante “Zulaika” del *Arquíloco* es por supuesto un simpatizante redomado de todo lo que sea diferencia biológica vasca, y además, lo que complica aún más su perversión, todo ello “vestido con sotana posmoderna”.²⁴ ¿Tengo yo derecho alguno a protestar por el “Zulaika” personaje que tan bien le viene a Aranzadi y sin el cual no podría haber escrito las 1.250 páginas de su *Arquíloco*?

La muestra de arriba es sólo un ejemplo. Otro típico es el siguiente: en *Del Cromañón al Carnaval* abogo por definir la identidad vasca desde fuera del País, argumentando que todos somos diaspóricos y de algún modo mestizos: “Las perspectivas que derivan de la emigración, navegación, colonización, exilio, diáspora –el hecho del vasco ‘fuera’ de su tierra- pueden ser tan quintaesenciales a la historia vasca como las de labrar campos o cuidar de la herencia patrimonial”²⁵. Para *Arquíloco* esto se traduce en que “Zulaika” posee una “tesis explícita” de que “hay dos tipos de ‘vascos’, los que viven en el País Vasco y los ‘vascos’ de la Diáspora, lo cual presupone una definición de la identidad vasca bastante más étnica que la que ETA proclamaba, durante su período marxista, cuando definía como ‘vascos’ a todos aquellos que ‘venden su fuerza de trabajo en Euskadi’”²⁶. Es decir, el “Zulaika” de *Arquíloco* es tan racista y cretino que Aranzadi le atribuye la presuposición de que no considera vascos a los emigrantes, y ello por defender que los vascos de fuera son tan vascos como los de casa.

Se podría aducir otros muchos ejemplos de los cientos de páginas en los que Juan Aranzadi se esfuerza denodadamente por hacer de su tío-abuelo Telesforo de Aranzadi un purista racial abertzale retrógrado, al parecer porque no tomó nota de los escritos de Boas. Para mí Telesforo sigue siendo un avanzado para su época, un pionero de los estudios de mestizaje en España, el cual nunca abogó por superioridad racial alguna, y que definió lo vasco en su obra primera y fundamental como combinación, agárrense, de bero/berberisco/boreal/finés/lapón/kimri, y otras veces habló de la influencia de castellanos, aragoneses, bearneses y otros franceses sobre la población vasca. Esta vocación por los estudios del mestizaje de Telesforo, tan rara como ejemplar en aquellas décadas de principios del siglo veinte, no cuenta para nada a los ojos de Juan porque,

según éste, el tío-abuelo adolecía de dos pecados imperdonables: religiosidad y abertzalismo. Aranzadi es bien consciente de que a la luz de las definiciones corrientes del racismo, como la de Lévi-Strauss por ejemplo, que él resume en su obra y que ha sido tal vez la que más influencia ha ejercido en la disciplina, “sería ciertamente abusivo hablar de racismo foral o del racismo de la antropología vasca”²⁷. Pero para la encendida pasión antirracista de Aranzadi la definición lévi-straussiana es “ultrarrestrictiva” y necesita de unos cuantos cientos de páginas más, Dios bendiga su esfuerzo, para demostrarnos que su tío-abuelo, al igual que el resto de los antropólogos vascos, hemos sido todos amamantados en el racismo más crudo.

Héroes de pacotilla

Si la contraposición entre las intenciones del autor y la caricatura que surge de la lectura pueden estar tan en las antípodas en una cosa tan puntual como las críticas a los estudios de Cavally-Sforza, es fácil de suponer cuáles serán los contrastes en el terreno minado de las interpretaciones de la violencia etarra. Mi etnografía de la violencia se basó en la historia homérica de dos hermanos de leche: Martín, que representaba el abertzalismo proetarra, y Carlos, que fue asesinado por ETA bajo acusación de ser un chivato. Hice de Carlos el verdadero héroe de mi plot narrativo y llegué a borrar entre los jóvenes del pueblo el tabú que había contra el restaurante de su familia. Para Aranzadi, sin embargo, estos son “héroes de pacotilla”, gente ignorante de pueblo. Si algún mérito concedo a mi etnografía (y Aranzadi lo reconoce) es el haber desmontado la representación colectiva del chivato, la víctima arquetípica de ETA durante los años 1970. Aranzadi me replica con que “no hay una sola palabra en todo el libro de Zulaika acerca de cómo han vivido la violencia de ETA... sus víctimas”.²⁸ Esto concuerda bien con el personaje del “Zulaika” nativo cuya alma étnica está ciega a todo lo que no sea abertzalismo, porque a fin de cuentas, y esto es la conclusión final de Aranzadi, mi libro no es sino “una absolución antropológica por los crímenes cometidos” por ETA “para que, a cambio, ETA le conceda a él la absolución patriótica por los crímenes que se negó a cometer para entregar su vida a ‘La Antropología’”²⁹. Pobre “Zulaika”. No sólo es un étnico recalitrante defendiendo a la desesperada el racismo vasco, sino que es también un frustrado criminal etarra cuya antropología no es sino un *quid pro quo* para acallar su culpabilidad asesina.

Hablar de “parodias” y otras frivolidades retóricas estará ya de más, se dirá el lector, asustado ante semejantes acusaciones destinadas a arrojarme al

infierno político de las almas condenadas al fuego eterno del antiterrorismo. Pero no es para tanto, porque en realidad Aranzadi, es fácil probarlo, está exorcizando sus propios demonios a través de estas solemnes condenas contra mí. No hay más que repasar sus propios descargos de conciencia durante la primera parte de la obra, como cuando nos confiesa que “al recordar algunos episodios de mi vida vinculados a ETA y a la política *abertzale*” está angustiado por “una pregunta que me ha torturado largo tiempo y que aún sigue dejándome perplejo:.. ¿cómo me explico mi época de militancia revolucionaria, mi pasada adhesión ideológica a ‘la lucha armada’ y el largo período de apoyo primero, disculpa y comprensión después –y sólo muy tarde completo rechazo- a los crímenes de ETA?”³⁰. Es admirable la honestidad de Aranzadi al reconocer que vivió “una juventud en la que me empaché sucesivamente de todos los dogmatismos y recetas políticas que tuve a mano”, así como “el dogmatismo sectario desde el que yo viví”³¹ el tardofranquismo y la transición. Igualmente lo es su reconocimiento de que “todo cuanto he escrito sobre el ‘problema vasco’, desde *Milenarismo vasco* hasta este ensayo, ha sido para mí, principalmente, una catarsis, un apasionado ‘ajuste de cuentas’ con mi pasado ideológico-político, un pasado muy semejante, por otra parte, al gran número de vascos de mi generación cuya juventud, a finales de los sesenta y en la década de los setenta, estuvo demasiado marcada por ETA y a la que pertenecen los mejores analistas actuales del ‘conflicto vasco’”³². Es decir, él, yo, “Zulaika” y otros hemos estado en una situación muy similar de complicidad, al menos ideológica, con ETA. Quien haya leído mi *Violencia vasca* podrá fácilmente reconocer que lo de los dilemas morales y lo del “ajuste de cuentas” con el pasado se aplica también a mí. De hecho Aranzadi se podría haber inspirado en mi obra para tomarse semejantes licencias confesionales.

Pero lo que de veras interesa a Aranzadi son las diferencias que vienen a continuación en el tratamiento intelectual que ambos le damos al fenómeno: lo mío, ya me lo dijo antes y me repite ahora, es una rabiosa “impostura antropológica”; más aun, no es propiamente una interpretación antropológica, por mucho que yo me afane en decorarlo con las galas del trabajo de campo, sino que es “una mera exégesis *abertzale* del terrorismo etarra”³³. Es decir, “Zulaika” sigue justificando a ETA con sus mixtificaciones antropológicas y sigo siendo en última instancia un criminal frustrado que escribe para compensar su culpabilidad. Como puede imaginarse el lector, muy diferente es el papel que Aranzadi se atribuye a sí mismo, que no es otro que el de una condena en toda regla de todo lo que sea violencia, disposición a morir y matar, tradición cristiana del sacrificio, ideología dogmática, fundamentalismo demócrata, etc. Aranzadi es el *Arquíloco* que se deshizo del escudo guerrero, “arma excelente que

abandoné mal de mi grado junto a un matorral. Pero salvé mi vida”, nos dice en el primer párrafo de la obra. Y más adelante abogará abiertamente por “la ética budista de renunciamento”³⁴.

Esta huida a las Alturas, por la que el autor renuncia a sentirse cómplice de las realidades confusas y contaminadas del mundo de la política y el militarismo contemporáneos, se expresa en la mirada desdeñosa que Aranzadi concede a “la moral necrófila” y a las pasiones mesiánicas y martiroológicas de los mundanos ya étnicos, ya constitucionalistas. Lo examino más abajo en la sección “La tentación de la huida a lo premoderno”.

En la nueva “Ética para fugitivos” que nos adelanta en esta obra, Aranzadi se va a negar a “la incomunicación escrita”³⁵. Quiere en el fondo ser un escritor que se niegue a escribir, un antropólogo que se escandalice de que le tomen por antropólogo (“ni antropólogo ni chicha ni limoná”³⁶ es su autodefinición en *Milenarismo*), un Aranzadi que aborrezca de la tradición intelectual del primer Aranzadi, un vasco burgués que desdeñe la burguesía vasca, un demócrata español que ya no sabe ni si es demócrata. Esto hace recordar la famosa pipa paródica de Magritte que creó su obra de arte a base de añadir, bajo la imagen de la pipa, el rótulo “Ceci n’est pas une pipe”. Las versiones antropológicas de Aranzadi son como la pipa que *no* es pipa y en las que el *no*, como explica Freud, se convierte en la afirmación fundamental de lo que uno de veras *es*, porque sólo a base de negarlo reconoce uno su identidad más profunda.

Estas afirmaciones a base de inversiones paródicas son las que confieren verdadero interés a un texto que no pretende ocultar nada y que permite que el lector pueda ver todos los componentes de su tramoya. Así, de entrada, alerta al lector que su obra tal vez no intenta otra cosa que “mostrar la diversidad de alucinaciones que durante años se han entrecruzado en el País Vasco”³⁷ y proporciona abundantes ejemplos de ello con su propia autobiografía: jesuita novicio en Loyola; al año militante de la Organización Revolucionara de Trabajadores; contactos con el PC(m-l) y con ETA; kale borroka con cóctel Molotov; cárcel de Martutene; coqueteo con pistolas que la LUAR portuguesa le había vendido a su grupúsculo marxista-leninista; encargado por su organización de mantener contactos políticos con ETA; periodista en el diario derechista del Sindicato Vertical *Pueblo* de Emilio Romero; escritura de *Milenarismo vasco* que “se hallaba más cerca de la simpatía que del rechazo” de ETA; anarquista; tras la transición candidato a concejal municipal por el PSOE; profesor de Zorroaga por siete años; trabajo de campo entre los Fang que, tras experimentar con plantas alucinógenas, le obliga a terminar donde el psiquiatra.

Aranzadi no sólo quiere que sepamos todo esto como background de su *Arquíloco*, sino que nos da cumplida información de sus conversiones a las antípodas que textualmente no son sino inversiones irónicas dentro de lo que Burke denominó *terministic screens*³⁸ o “pantallas teminológicas”. Es decir, el ex-novicio jesuita de pronto nos hace proclamas sobre “el carácter intrínsecamente perverso de la moral cristiana”³⁹. El mismo que nos habla de sus ansias de juventud de “voluntad de martirio” por el “pueblo trabajador vasco”, terminará admitiendo que los crímenes de ETA le hicieron “odiar a Euskadi”⁴⁰. El afiliado a un movimiento marxista-leninista terminará siendo un anarquista ácrata. El que fue de concejal en las listas del PSOE llegará a dudar más tarde de su condición de demócrata. De pertenecer a la familia del ilustre Telesforo de Aranzadi se convertirá en el verdugo teórico de éste al mostrar durante cientos de páginas las implicaciones racistas de la obra avuncular. El autor que consideró que el trabajo de campo es sólo una “guinda última” de la antropología, se somete a sus rigores y excesos hasta terminar de psicópata.

De guindas, cerezas y espinos

¿De dónde vienen estos desencuentros entre Aranzadi y yo?, se preguntará el lector. Aranzadi dedica unas páginas, nunca menos de cien, a su biografía y de paso también a nuestro encuentro fugaz –de cinco minutos- en la Universidad del País Vasco. La historia merece al menos un párrafo de mi versión de los hechos que tal vez sirva de nota de pie de página para algún futuro historiador de la antropología española. Resulta que yo fui su único profesor, confiesa Aranzadi. Nunca vino a clase, faltaría más. Le vi una vez, el tiempo suficiente para decirme que no podía atender mi clase de Antropología Simbólica. Me entero por *Arquíloco* que para entonces se había ido a vivir a una casa rural a Segovia con su mujer para “estudiar a pierna suelta”. Yo le puse sobresaliente: qué menos para el brillante autor de *Milenarismo Vasco*. La siguiente noticia que tuve sobre él fue de la revista madrileña *Antropología*: Aranzadi iba a publicar un artículo crítico sobre mi trabajo y me pedía que escribiera yo otro presentando mi visión de la violencia vasca. El artículo suyo me achacaba de ser un antropólogo de pueblo y me acusaba repetidas veces, y siempre en subrayado, de que mi libro sobre la violencia vasca⁴¹ era una “impostura antropológica”. No acostumbrado a estos modales del ex-alumno que, no contento con nunca aparecer por clase, me llamaba ahora escritor de imposturas, es decir, un farsante, me vi en la alternativa de callarme y darle la razón con mi silencio o responderle y así igual le impartía alguna de las lecciones que antes no le había impartido como habría

sido mi deber. Opté por lo segundo y le respondí con un artículo de veinticinco páginas escrito en una semana y en el que argumentaba que yo era por supuesto un impostor y mucho más de lo él se suponía⁴². Y si yo lo era, ¿qué sería él que me llamaba impostor por cosas como haber privilegiado el trabajo de campo? Le hice notar que su *Milenarismo Vasco*, tan válido, era también un monumento a la obsolescencia antropológica. Ironiqué sobre la visión de mi ex-alumno de que el trabajo de campo tenía que ser “la guinda última” de la antropología. Mi defensa final fue que, hablando de imposturas, yo, a diferencia suya, al menos había cumplido con los dos rituales básicos del antropólogo profesional –estudiar una carrera formal y hacer trabajo de campo. Esto le pareció a Aranzadi un ataque intolerable *ad hominem*.

Mi libro es un estudio enmarcado dentro de la antropología geertziana típica de la época y que fue bien recibido en USA (fue nominado para el premio Margaret Mead, por ejemplo). Como muestra, MacClancy, el héroe de Aranzadi por un artículo que escribió sobre racismo vasco y a quien cita durante páginas, lo calificó en una reseña de *Man* como “la etnografía más hábil e imaginativa sobre Iberia desde la publicación de *Belmonte de los Caballeros*”.⁴³ Mi estudio es más bien corriente dentro de los cánones americanos y muy inocuo si lo comparamos con otros estudios del mismo campo como los de Taussig, Feldman o Schepher-Hughes. No así para Aranzadi. Fue el mismo dogmatismo intelectual del novicio jesuita, convertido luego a revolucionario de ORT y flirteando con ETA, reconvertido a periodista de *Pueblo*, reconvertido más tarde a demócrata antiterrorista, y ahora a antidemócrata polémico, fue este autoconfesado sectarismo infantil el que le hizo escandalizarse tanto cuando vio un tratamiento antropológico que era diferente al suyo que le hizo gritar en alarma una y otra vez “¡impostura antropológica!”. Y lo hizo desde la arrogancia de quien nunca tomó un curso de antropología ni se sometió a los rigores de un trabajo de campo participativo bajo la supervisión de un mentor, y en contra de su único profesor a ninguna de cuyas clases nunca se dignó atender, y con argumentos tan peregrinos como que privilegiar el trabajo de campo es funesto para la antropología. Su desfachatez me obligó a invocar los cánones de la antropología profesional y a recordarle que, si buscaba imposturas antropológicas, las encontrara en su trabajo y en su total falta de profesionalidad.

Ha pasado casi una década de aquello y ahora, utilizando, nos dice, “la metodología de las cerezas” (“por una fui, dos vinieron y un ciento siguieron”), Aranzadi publica estos dos tomazos en los que llega a insinuar que mi artículo era una denuncia que podía estar motivada por mis deseos de que le expulsaran de su puesto académico o de impedir que él entrara en la secta de los antropólogos españoles porque él estaba entonces “en capilla” para unas

oposiciones a Profesor Titular de Antropología en la UNED.⁴⁴ No tengo problema en que “los golpes bajos salgan a la luz”, como pide Aranzadi, quien se equivoca cuando establece una jerarquía de poder atribuyéndome a mi la posición de ser por entonces “Profesor en la Universidad del País Vasco” mientras él era “bachiller” y “outsider”. La realidad es que estuve enseñando en Zorroaga sólo un año y nunca llegué a ser titular. Ante el cachondeo reinante (con estudiantes como Aranzadi que, bien protegidos por colegas ilustres, nunca aparecieron por clase) preferí abandonar Zorroaga e irme al paro con la ayuda de una beca. En inversión simétrica a lo que Aranzadi describe (yo el gran profesor decidiendo su futuro mientras él es un bachiller outsider), los hechos reales fueron que durante los seis años que yo viví en el paro tras dejar Zorroaga, Aranzadi, mi ex – alumno, ejerció de profesor en esa universidad. Imaginar que durante esos años Aranzadi, convertido ya en profesor de Filosofía de las Formas Simbólicas, se interesara en verme una vez, no digamos en considerar que pudiera aprender algo de la antropología que yo había estudiado en Princeton, sería ignorar del todo lo que Aranzadi realmente pensaba de mí: que yo no era sino “un nativo de Itziar vestido de antropólogo”, o, como repite en *Arquíloco*, “un antropólogo nativo y abertzale”, cuyo trabajo no era sino, repetido y subrayado hasta la enésima vez, una gran “impostura antropológica”. Más tarde, en 1990, me autoexilié a la Universidad de Reno, invitado por el amigo Bill Douglass. En cuanto a las vicisitudes profesionales de Aranzadi, nunca he tenido ni idea de ellas. Atribuirme a mí grandes influencias en la antropología española cuando no estuve enseñando más que un año y en la situación más precaria, mientras que él ha ejercido de profesor desde 1984, es otro juego paródico suyo más, esta vez inventándose hechos históricos que cualquiera en Zorroaga le podría desmentir e insinuando contra mí inmorales para inflar aún más el “Zulaika” chivo expiatorio que es misión suya condenar a la hoguera.

Lo bueno de ser antropólogo en Estados Unidos es que uno es del montón. En las reuniones anuales de antropología nos solemos juntar como cinco mil en un hotel de Chicago, Washington o San Francisco. En España, y sobre todo entre los vascos, los antropólogos somos cinco y cada uno somos el refundador de la disciplina a base de desmitologizarla, historizarla, deconstruirla, reconstruirla o reinventarla. Lo de cada uno es tan crucial para la supervivencia de la disciplina que todo el edificio se tambalea si alguien piensa diferente. De ahí el peligro de la impostura.

La suma de desencuentros entre Aranzadi (que, nos recuerda él, quiere decir “lugar de espinos”) y yo empieza porque yo había considerado que Juan Aranzadi es “un nombre de pluma”. Así lo había oído yo más de una vez, y, en contra de lo que teme Juan, ni me resulta impensable ni para nada me duele o

escandaliza que sea nieto de Telesforo. Para Aranzadi esto es señal de que el Inconsciente Abertzale me ha hecho una mala pasada. Para mí es señal de la gran comunicación que hubo entre alumno y profesor en los cinco minutos en que Aranzadi se dignó venir a verme. Para que no quepan dudas de mi Inconsciente, Aranzadi me pone en la ínclita compañía de Xavier Arzalluz, a quien al parecer no le parece que Juan Aranzadi sea digno de llevar semejante nombre. Yo podría devolverle la moneda y responder que, en relación a mí, Aranzadi y Arzalluz son las dos únicas personas que han calificado mi trabajo enfáticamente de “frivolidad”.

El asedio posmoderno

Si hay alguna moda intelectual que Aranzadi parece aborrecer es el “posmodernismo”. Nunca nos dice por qué, ni en qué consiste el infame fenómeno. Uno se imagina que será porque representa las perversiones del “relativismo”, de la negación de “hechos” sociales, de la falta de respeto por los cánones de la ciencia, la denigración de nociones como la Verdad, etc. “Zulaika”, como pueden imaginar, es un “posmoderno rabioso”. Yo, nuevamente, sin enterarme, aunque, nuevamente, halagado. Yo no acepto ninguno de los crudos estereotipos posmodernos que acabo de mencionar, pero sí me siento profundamente afectado por todo lo posmoderno (para empezar, buena parte de mi sueldo proviene de los beneficios que sacan los casinos de Las Vegas). Y en cuanto a la carga de que los antropólogos posmodernos vascos no aceptamos ningún “hecho” como tal y que estamos empeñados en borrar toda distinción entre Mito e Historia, mi respuesta es que no lo soy tanto como para dejar sin contestar atribuciones frívolas de racismo –el pecado más horrendo del siglo- a los padres de la tribu. Las 1250 páginas de la obra última de Aranzadi fracasan en reproducir, de toda la obra ingente de Telesforo de Aranzadi y Barandiarán, una sola línea que refleje postura alguna de superioridad racial vasca. Para mí no es una ficción sino un “hecho” patético el empeño del sobrino en difamar al tío-abuelo de racista, y eso después de reconocer, como hemos citado más arriba, que no es racista dentro de las definiciones corrientes de la disciplina como la de Lévi-Strauss.

Y a Aranzadi, ¿no le afectará para nada la posmodernidad? Alertado de la estructura paródica del texto de Aranzadi –“*Ceci n'est pas une pipe*”- lo mejor será no tomar sus negaciones al pie de la letra. ¿No será que, una vez más, el rechazo oculta su verdadera condición? Merece la pena indagar si no será que el inevitable asedio posmoderno está de hecho desmoronando las certezas de autores como Aranzadi.

De hecho, no sólo con Juaristi y conmigo, sino también con su propio pasado, Aranzadi establece unas relaciones que tienen fundamentalmente una estructura paródica; es decir, se basan en un texto previo cuya forma repiten aunque ahora desde una supuesta distancia. El texto más genuino de Aranzadi no se sitúa precisamente en una de las polaridades sino en la estructura en sí de las inversiones paródicas. Aranzadi es el primero en reconocer que “no consigo adherirme a mis ideas... y contemplo con creciente desconfianza mis propias representaciones”⁴⁵. El autor de *Arquíloco* ha recorrido un buen trecho desde que escribió su *Milenarismo vasco*, donde Aranzadi hizo la hazaña de mantener durante más de 500 páginas, sin duda alguna jamás, la iluminación milenarista con la que empieza el libro: “Sumido en la incertidumbre teórica... *se me ocurrió* que toda una serie de importantes y descuidados aspectos del problema recibían una *nueva e inédita luz* con sólo situar el nacionalismo vasco en el amplio cauce de los movimientos milenaristas..”⁴⁶. No es poco que el nuevo Aranzadi desconfíe de sus propias representaciones.

Y tiene buenos motivos para ello, porque cabe preguntarse cuál es una visión más alucinada de la realidad, si la del novicio jesuita en Loyola o la del escritor maduro que insiste en el carácter intrínsecamente perverso de la moral cristiana; si la del joven entregado a la revolución obrera o la del que confiesa que ya “no creo ni en la voluntad popular ni en la representación política”⁴⁷; si la de quien va de concejal por el PSOE o la de quien ya no puede definirse ni como demócrata. A la pregunta de cuál es “la actitud ética desde la que está escrito este libro”, la respuesta de Aranzadi es: “la actitud cobarde, escapista e insolidaria de *Arquíloco*”⁴⁸. Aranzadi nos previene en contra de buscar “alguna finalidad práctica” o “alguna finalidad política” a su libro.⁴⁹

¿Dónde se halla el “centro” en estas inversiones paródicas que se mueven, según confesión propia, entre los extremos del cristianismo y anticristianismo, populismo y antipopulismo, vasquismo y antivasquismo, modernismo y antimodernismo, democracia y antidemocracia? No existe tal “centro” relacional que compense y estructure aspectos diversos de la realidad. Sólo existen esencias globales y herméticas en blanco y negro (concebidas como “proletariado”, “país”, “abertzalismo”, “etnicidad”, “antropología”, “democracia”, “posmodernidad”, etc.) ante las cuales sólo cabe la actitud de abrazo o rechazo total, nunca una relación compleja y creadora que transforme esas “esencias” en realidades problemáticas e híbridas. Es este purismo sacerdotal el que le lleva primero a Aranzadi al noviciado religioso, a la revolución obrera, a los contactos con ETA, a la antropología, a la militancia democrática; y es el mismo purismo el que más tarde le lleva a aborrecer de esas mismas realidades. Ambos polos son inversiones de 180 grados que pretenden no tener nada en común, pero que de hecho son

parodias mutuas en cuanto que ambas reproducen el mismo esquema antagónico de solipsismo y exclusión global.

Lejos de semejante esquizofrenia, el modernismo se hallaba cómodamente instalado en las representaciones válidas que provenían del Arte, la Razón, la Verdad, la Ciencia, el Estado. Es mérito de la honestidad intelectual de Aranzadi que las grandes narrativas modernistas ya no le valen. El acoso posmoderno le está contaminando también a él. Ya también él tiene que ponerse a citar a antropólogos claramente posmodernos como los que él denomina de la escuela “cliffordiana” (Clifford Geertz y James Clifford). En la antropología cultural americana en la que me introduje yo hace casi treinta años, Geertz era tan *mainstream* como Lévi-Strauss en Francia o Evans-Pritchard en Inglaterra. Es decir, en el mundo profesional en el que yo me eduqué mantener una actitud de rechazo a influencias posmodernas equivaldría más o menos a treinta años de obsolescencia intelectual. Pero no sólo a los Cliffords, Aranzadi llega a citar con aprobación a autores tan rabiosamente posmodernos como Rorty o Zygmunt Bauman. ¿Qué le está pasando aquí a este enemigo declarado del posmodernismo?

De hecho, Aranzadi reconoce que su *Milenarismo vasco* estaba “lleno de afirmaciones relativistas y ‘posmodernas’⁵⁰. Nos lo dice no en señal de aprobación sino, una vez más, como confesión de un pecado que intentará ahora borrar a base de “un esbozo de autocrítica”. Es sobre todo crítico con lo que denomina “relativismo mítico” y que es lo que caracteriza al parecer a la antropología moderna. Aranzadi establece unas juiciosas diferencias entre Historia y Mito y hasta recita una “declaración de principios”⁵¹ necesaria para debatir temas históricos que yo, desde luego, y a pesar de mis contaminaciones posmodernas, no tengo ningún problema en adoptar. Aranzadi, el converso, presenta el catálogo para “corregir” el relativismo de sus especulaciones milenaristas. Pero al mismo tiempo, no olvidemos, a Aranzadi le acechan las oleadas del relativismo por todas partes (cómo no, después del historial suyo), y a veces no le queda otro remedio que confesar su propia resignación, porque “me temo mucho que hace ya tiempo que me he resignado a [que]... los análisis que siguen y los diagnósticos en que desembocan están hechos sin excesivas preocupaciones por saber si las enfermedades diagnosticadas tienen o no remedio.”⁵². Y hasta le invade el desaliento porque, “ahora que lo pienso, me malicio que mi opinión es que casi ninguna de las enfermedades que creo diagnosticar tiene remedio”, y se le ocurre que la solución a tales males sociales no es otra que “una política eutanásica consecuente”⁵³ (solución paródicamente

extraña si tenemos en cuenta las diatribas de “necrofilia” que Aranzadi lanza continuamente a cristianismos y nacionalismos, y contra los que clama “carroñeros de la muerte”).

Lo que Aranzadi de veras quisiera vencer es nada más ni nada menos que el imperio de la muerte causada por la civilización. Al principio de su prólogo Aranzadi lo deja claro cuando insiste que “la actitud cobarde, escapista e insolidaria de *Arquíloco* es... una actitud nacida del rechazo incondicional de la **muerte** y de todas sus legitimaciones (sean éstas religiosas, patrióticas o políticas), del rechazo de cualquier Causa, por noble que parezca su Nombre (Dios, la Patria, la Libertad, la Democracia), que exija morir o matar por ella. Actitud cuya contrapartida es la positiva valoración de la *huida* como la única decisión prudente cuando se siente la vida amenazada”⁵⁴. Aranzadi se queda tan ancho con su proclama pacifista absoluta y al parecer no ve ningún problema ético ni político en este rechazo incondicional del tener que morir o matar por nada, ni siquiera en la época que ha producido a Hitler y a los terroristas que pueden utilizar aviones llenos de pasajeros para derrumbar las Torres Gemelas de Nueva York.

El aspecto central de esta visión lúgubre de la condición humana, y con el que titula las 700 páginas del tomo primero, lo constituye la “sangre vasca”. Esta Primera Parte va precedida de la siguiente cita sacerdotal de Mateo, 26:28: “Esta es mi sangre de la Alianza, que es derramada por muchos para perdón de los pecados”. Cristo crucificado “es el paradigma de la moral necrófila que espera de la muerte la salvación”,⁵⁵ pero es también, para Aranzadi, en mimesis narrativa, el paradigma fundamental a través del cual contempla y analiza la realidad vasca, y ello a base de combinar la “sangre simbólica”⁵⁶ de los curas y etarras con la sangre racial de los antropólogos.

La tentación de la huida a lo premoderno

“Huir”, nos dice Aranzadi en repetidas ocasiones, es la actitud central de su ética y de su postura vital. Su formulación plena va a venir, nos advierte en el *Prólogo*, en otro libro que está ya preparando y que se va a titular “Ética para fugitivos”, y cuyos tres imperativos hipotéticos fundamentales nos adelanta ya; a saber: “no tener un hijo, no plantar un árbol y no escribir un libro”⁵⁷. Para alguien que no sabe hacer otra cosa que escribir, que le dedica su obra a su hija, y que muy posiblemente ha plantado árboles, es ciertamente una ética de espléndidas

DEBATES

inversiones paródicas (“*Ceci n’est pas une pipe*”). De forma semejante Aranzadi anhela escaparse “del Parentesco, del Estado y del Mercado” y “no entregarse a la incomunicación escrita”.⁵⁸

La huida de Aranzadi empieza por la deserción completa de la tradición religiosa y hasta filosófica de Occidente. Esta es la tradición que Derrida, teniendo en cuenta el legado de Abraham, Sócrates y Cristo, ha resumido en una obra inquietante como *Donner la mort*⁵⁹ (“Regalar la muerte”). La civilización occidental está montada sobre la premisa de que no hay mayor prueba de la verdad de los principios religiosos o filosóficos o políticos últimos de uno que dar la vida por los mismos. Derrida examina mordazmente los horrores históricos y las aporías del pensamiento que esto ha dado lugar y las complicidades inescapables de la tradición occidental en todo ello.

Aranzadi dice no querer saber nada de toda esta tradición y aboga por dos formas de salida: una, intelectual, a base de apuntar sus simpatías elitistas por el budismo y el renunciamiento; otra, de organización social, a base de retornar a una sociedad de cazadores-recolectores previa a la civilización occidental. Es decir, asustado por los horrores de la tradición de Abraham, Sócrates y Cristo, escéptico ante las grandes narrativas e instituciones sobre las que se asienta la modernidad (tales como el Estado, el Mercado, el Parentesco, la Ciencia), y acosado por el caos cultural e intelectual de la *posmodernidad*, Aranzadi quiere huir a toda costa a la *premodernidad* a base de proponernos como salida, en un espíritu de renunciamiento budista, orientalizarnos a nosotros mismos hasta el extremo de retornar al orden socio-económico del Paleolítico.

Al leer en el Prólogo de la obra semejante llamada a volver al Paleolítico pensé que se trataría de una boutade típica de antropólogos y no le dí más importancia. Pero es al releer las mismas líneas justo al final de la obra, repetidas ahora como invocación a la “democracia primitiva” tras las críticas de varios cientos de páginas a todas las democracias occidentales, que el lector se ve obligado a admitir que éste es *in nuce* el pensamiento central del autor y el mensaje final de la obra. Al leerlas pensé primero si no me habría confundido y estaría leyendo a mi querido Padre Barandiarán que tantas cosas hermosas nos ha escrito sobre el imaginado Paleolítico vasco. Pero no, era Juan Aranzadi, el archicrítico de Barandiarán, imitando ahora al viejo maestro y abogando por una vida entre cazadores paleolíticos y recolectores neolíticos.

Este es el texto programático que Aranzadi nos avanza en el Prólogo:

Es mi intención dedicar los próximos años a la elaboración y fundamentación de una *Ética para fugitivos* que intente dilucidar cuáles

DEBATES

serían las reglas de sabia prudencia que en el mundo actual podría quizá seguir quien apreciara los *valores* que, según algunos antropólogos, han presidido la conducta de la humanidad durante el 90% de su existencia sobre la faz de la Tierra, valores observados todavía durante este siglo en los grupos de cazadores-recolectores, a los que Pierre Clastres designó como ‘*sociedades contra el Estado*’ y Tim Ingold ‘*formas de sociedad sin sociedad estructurada*.’ ¿Es posible seguir manteniendo relaciones sociales basadas en la inmediatez, la confianza, el ‘compartir’ y la autonomía sin atomización en sociedades estructuradas por el Parentesco, el Estado y/o el Mercado? ¿Qué relación hay entre esos valores y las distintas modalidades culturales de *renunciamiento*? ¿Qué relación con las distintas formas de *comunitas* liminal? ¿Qué relación con las distintas éticas promovidas en el marco de la cultura occidental?⁶⁰

Y este mismo empeño de adecuar al “mundo actual” los “valores” de los cazadores-recolectores se repite en el texto de las dos páginas finales de la obra:

Dejando aparte el hecho de que los antropólogos suelen clasificar como ‘*sociedades tribales*’ a aquellas que, aunque también *carentes de gobierno*, practican alguna modalidad de agricultura y/o ganadería y tienen un cierto grado de sedentariedad, diferenciándolas por esos rasgos de las bandas de cazadores-recolectores (modalidad de vida que, vuelvo a repetirlo, ha sido la propia de la especie humana durante el 90% de su existencia), no sólo no puede hablarse de ‘gobierno’ alguno, sino que han sido caracterizadas por algunos de los antropólogos que las han estudiado como ‘*sociedades contra el Estado*’ (Pierre Clastres) e incluso contra ‘*formas de vida social sin sociedad estructurada*’ (Tim Ingold)⁶¹.

Si no fuera por todas las inversiones paródicas que nos ha confesado ya antes, y porque su Milenarismo vasco fue un ataque demoledor contra semejantes fantasías antropológicas de recreación del Paleolítico vasco con sus vidas de cazadores y sus prácticas religiosas, se le podría tal vez tomar en serio a este Aranzadi ácrata, ahora vestido de budista y con las armas del cazador en la mano. El juego retórico más efectivo de Barandiarán solía consistir en describir los cazadores que durante miles de años habían poblado el Paleolítico vasco, para luego añadir que “todavía se practican estas costumbres entre los campesinos vascos”. El nuevo Aranzadi/Barandiarán insiste igualmente en que el estadio de cazador ha sido el más prolongado en la historia humana, en que es una vida cuyos valores han sido observados “todavía durante este siglo en los grupos de cazadores-recolectores”, y que habría que estudiar cómo aplicar al “mundo actual” “las reglas de sabia prudencia” de los cazadores.

“¡Aranzadi quiere volverse nativo de nuevo!” es lo que me salió al leer esto. Tanto que le acusé yo de no haber cumplido con las iniciaciones debidas de la antropología, se fue a la sociedad de los Fang y se quiso volver nativo a base de ingerir la planta alucinógena *eboga*: “me inicié al Bwiti y me convertí, de una tacada, en etnógrafo, en *bandji* [alguien que ha comido *eboga* y ha accedido al saber] ... y en psicópata bajo tratamiento psiquiátrico”⁶². Y ahora, siguiendo todo un género en los estudios de antropología (Telesforo de Aranzadi, Barandiaran) y estética (Oteiza) vascos, quiere hacerse cazador para vivir en la “democracia primitiva” de los pueblos sin gobierno y, realizado el viaje chamánico al pasado paleolítico y al inconsciente nativo, enseñar a este mundo posmoderno y consumista decadente los verdaderos valores de la humanidad.

No puedo ocultar mis simpatías por este Aranzadi cazador. También yo, empujado por la afición cinegética de tíos y primos, me pasé varios años siguiendo a cazadores de jabalíes con el objeto de escribir un estudio etnográfico sobre los mismos⁶³. Durante aquel trabajo aprendí en qué consiste el mítico oficio de cazador. Pero por supuesto no me convertí en cazador nativo. Preferí marcharme a Nevada, USA (otra forma de huida como me recuerda Aranzadi) a disfrutar del kitsch posmoderno.

El problema de Aranzadi es este radicalismo purista que debió de aprenderlo en Loyola o en la ORT y que ahora quiere aplicarlo a la antropología. En otra de sus inversiones paródicas, tras haber hecho del nativismo una esencia hipostática aplicable a antropólogos como yo,⁶⁴ luego él mismo intenta apropiárselo con consecuencias nefastas. Ni qué decir que prefiero cien veces el Aranzadi escéptico y descarado de *Milenarismo vasco* a este Aranzadi puritano y asustadizo que se siente asediado por todas partes por adjetivos tan terribles como “posmoderno”, “étnico”, “nativo”, “antropólogo profesional”, “cristiano”, “demócrata”, adjetivos que son componentes del discurso y de la realidad más ordinaria pero que para Aranzadi representan la reificación de un tabú intocable, tabú que luego él mismo puede experimentarlo sólo a través del “*Ceci n’est pas un pipe*” de la inversión paródica.

Lo que Aranzadi no ha aprendido de sus épocas de puritanismo jesuítico, revolucionario o elitista, y que es tan esencial al antropólogo, es que el escritor debe intentar mirar al mundo tal y como es, sin grandes proyectos misioneros ni grandes evasiones de la realidad. Estar bien pertrechados de lo que “debe ser” no está mal (cómo, si no, vamos a poder vivir en familias, comunidades, o sociedad cualquiera), pero lo que estamos de veras obligados a examinar en nuestros escritos es “lo que es”. Y el mundo real que nos ha tocado vivir a los vascos y españoles de la generación de mediados del siglo pasado es el marcado por la

Europa del crimen y la historia fascista del franquismo y más tarde de ETA. Más nos vale asumir nuestras complicidades con estas historias obscenas que todavía seguimos viviendo que aceptar una estrategia de tabuizar todo esto para refugiarnos en un monasterio budista o en una cueva paleolítica (Aranzadi nos dice que ha eliminado de su edición segunda de *Milenarismo vasco* las referencias a ETA). Una cosa es que el científico social tenga claros sus principios teóricos y éticos, y otra bien distinta es la burda presunción de que los esfuerzos por entender una mentalidad equivalen a “justificarla”. El estudio del crimen ha sido fundacional a la antropología cultural. Vetar ese estudio con pretextos éticos es hacer imposible la antropología.

Otro tanto cabe decir del nuevo coco de “la posmodernidad” con el que Aranzadi nos quiere asustar. Lejos de ser un discurso más para describir y examinar el estado de cosas en que vive la cultura occidental tras la pérdida de fe de muchos en las grandes certezas modernistas de hace unas décadas, “la posmodernidad” se convierte en manos de Aranzadi en el receptáculo de todas las decadencias contemporáneas contra las que él ha estado peleando desde su juventud.

El *Arquíloco* de Aranzadi es por supuesto una buena muestra de cuán inestable e impredecible es la modernidad, y de por qué hay que postular un discurso de la posmodernidad que se refiera a la situación de incertidumbre en que viven las diversas artes y disciplinas intelectuales contemporáneas. La Modernidad no va a ninguna parte, nos viene a decir *Arquíloco*. ¿Qué hacer? MacIntyre en su conocido *After Virtue*, ante el fracaso del proyecto de la Ilustración apeló sin más a lo premoderno, la alternativa no siendo otra que entre Nietzsche y Aristóteles, y poniendo como ejemplo la vida monástica de la Edad Media. Charles Taylor vuelve también a Aristóteles y San Agustín, aunque viéndose a sí mismo como moderno. También para autores tan posmodernos como Lyotard cabe el retorno a Aristóteles y a lo premoderno. Foucault y Derrida no dudan de que la ética que viene de los griegos está ya acabada. Nos hallamos como en la época del Barroco, cuando las transformaciones culturales y económicas eran tales que no cabía otro recurso que echar mano de las alegorías para reconocer el pasado inmediato. Una salida típica del barroco cristiano, ante la transitoriedad de los asuntos mundanos, consistió en recurrir a la trascendencia y estabilidad del “más allá”. *Arquíloco*/Aranzadi, aquejado también por el *tedium mundi* de los barrocos, simpatiza con la trascendencia del renunciamiento budista, y arrebatado por la pasión premoderna, aboga por retornar no ya a la Edad Media o a Aristóteles o a la democracia del mundo clásico griego, sino a la época de los cazadores-recolectores previa a todo

gobierno y a toda organización social de Parentesco y de Mercado; es decir, siguiendo la honorable tradición de la antropología vasca, a las mismísimas cuevas en las que su tío-abuelo Telesforo solía pasar los veranos buscando huesos humanos y otros restos arqueológicos.

La rebelión de los nativos posmodernos

¿Y cuál es mi postura ante esta crisis generalizada de la cultura modernista? Mi historia de la narrativa antropológica vasca se titulaba *Del Cromañón al Carnaval*, donde mi argumento básico es que, para ser viable una antropología vasca, ésta debe dejar de lado el Cromañón de los padres de la tribu y abrazar resueltamente las paradojas del Carnaval posmoderno. La respuesta de Aranzadi a mi propuesta es doble: una, negarme la posibilidad de que yo deje de ser su nativo esencial, sobre el cual, y siempre desde arriba, él pueda pregonar las limitaciones y horrores de los seres “étnicos”; dos, condenados como estamos los nativos al infierno étnico, él, cansado de la Modernidad, pueda volver a las cuevas de los cazadores prehistóricos, pero no ya como étnico recalcitrante, faltaría más, sino como un Ilustrado desengañado ante los males de la posmodernidad que ha dado con la piedra filosofal de la “democracia primitiva” de los cazadores.

El drama de autores como Aranzadi es que se han quedado sin sus “nativos” sobre los que escribir. Escribir para ellos es un ejercicio en discurso apocalíptico que consiste en barrer del mundo de un plumazo la violencia, la sinrazón y la ignorancia de los pobres nativos. Nada les ofende tanto como que sea uno de sus nativos el que esté obligado a darles las lecciones introductorias a una disciplina como la antropología y les tenga que dar el aprobado en la universidad. (Aranzadi sigue jurando todavía que yo, su único profesor, no soy un antropólogo, sólo un exegeta filoterrorista, y que lo mío es una impostura antropológica). Y no digamos nada si sus nativos, en vez de ir a cuidar ovejas como es su cometido, se dedican ahora a jugar en casinos o en Wall Street, a comer hamburguesas con mostaza, o a disfrutar del kitsch norteamericano mientras declaran su disfrute del carnaval posmoderno. Mi actitud favorita, la que expongo en el libro arriba mencionado, consiste en combinar elementos premodernos, modernos y posmodernos

¿Y cómo responde la posmodernidad a los graves problemas éticos y políticos del momento? Lejos de no reparar en ellos, una de las características del discurso posmoderno es precisamente su cuestionamiento ético radical. La figura de Emmanuel Levinas, por ejemplo, con sus posturas éticas incondicionales

para las que argumenta que no hay justificación teórica, se ha agigantado entre pensadores posmodernos.⁶⁵ Autores como Zigmunt Bauman, cuya obra Aranzadi dice valorar, han escrito con vigor sobre las potencialidades de una nueva “ética posmoderna”⁶⁶. Los grandes problemas de la ética –los derechos humanos, la justicia social, la violencia, la liberación personal– siguen siendo igual de urgentes, argumenta Bauman, pero deben ser abordados desde perspectivas nuevas y aceptando la condición *aporética* de los mismos (aporía: contradicción que no tiene solución). La ética modernista resta importancia a esta condición aporética de los problemas que, aunque no resueltos todavía, asume que su solución está al borde de la esquina. La Modernidad, sostenida por los baluartes de lo fundacional y lo universal, no ha querido ver la naturaleza intrínsecamente ambigua y contradictoria de los códigos éticos. La visión posmoderna insiste por el contrario que, al ser la moralidad irremediabilmente aporética, “prácticamente todo impulso moral, llevado hasta sus últimas consecuencias, conduce a consecuencias inmorales”⁶⁷. Mi etnografía de Itziar, anclada sobre la pregunta retórica de “¿Cómo es posible esto?”, reconoce esa condición aporética de la tradición cristiana y de la historia política del crimen en la que se enmarca la violencia de ETA y de la libertad de los nacionalistas vascos. Renunciar a la muerte implica para Aranzadi huir de semejantes ambigüedades y aporías éticas; en su “Ética para fugitivos” no habrá ninguna tarea para los héroes. Es una ética que se niega a aceptar la naturaleza aporética de la libertad y a asumir las complicidades de las tradiciones más propias de uno mismo (cristianismo, socialismo, nacionalismo) en la historia del crimen.

Otra premisa de Bauman es que la moralidad no es universalizable, lo que no conlleva abrazar el relativismo moral según el cual toda norma ética es local, sino más bien que toda concreción universalista de la ética es cuestionable por su tendencia a que sea utilizada para suprimir diferencias culturales así como para eliminar los excesos de testimonios éticos individuales. La perspectiva ética posmoderna de Bauman no insiste por tanto en el relativismo de toda postura moral, sino más bien en que las sociedades modernas, bajo la máscara de promover una ética universal, lo que de veras hacen es practicar una ética interesada de miras estrechas.

Las nuevas perspectivas éticas y políticas se dan por supuesto en el marco de una globalización económica y cultural creciente, no como resultado final de la misma, sino como su horizonte utópico que posibilita pensar en nuevas identidades y nuevos ordenamientos transnacionales. ¿Qué pasa, por ejemplo, con las aspiraciones del Estado-Nación (una de estas certezas incuestionables de la Modernidad), o con los nacionalismos que aspiran a serlo, en este nuevo contexto económicamente global y culturalmente posmoderno?

Las aporías de la amistad

Lo que caracteriza a los escritores vascos con los que yo he estado polemizando durante la última década es que cada cinco años se han reinventado a sí mismos a base de adquirir una nueva identidad sucesiva. Entre las alternativas más comunes para estas subjetividades recicladas figuran las de ser seminarista o del Opus, activista de ETA o al menos simpatizante, miembro de organizaciones ultrarevolucionarias, demócrata radical, socialista del PSOE, funcionario del PP, pacifista y antinacionalista vasco. Nada demuestra tanto la condición de “posmodernidad” que asedia a estos autores como el hecho de que cada década puedan ir al mercado de las opciones posibles y cambiarse un par de veces de afiliación e identidad políticas. Tras el colapso de tantos -ismos (cristianismo, vanguardismo, modernismo, socialismo, nacionalismo), ¿qué más normal que experimentar con otra nueva ideología e identidad?

Pero al mismo tiempo, semejante volatilidad en las transgresiones políticas requiere una condición inalterable para la continuidad de la identidad propia: el mantenimiento de una relación de distancia y superioridad frente a un Otro nativo imaginado que por definición es incambiable. Un ejemplo perfecto es *Arquíloco*, para quien, en un mundo contemporáneo inestable, cambiante, híbrido, alucinógeno, que confiesa le ha hecho transitar a través de toda una serie de dogmatismos totalitarios, y que le produce vértigo hasta el punto de verse obligado a huir a las cuevas de los cazadores, lo único sólido es la ficción pintoresca de unas esencias étnicas vascas inalterables representadas como caricatura y parodia por un tal “Zulaika” al que necesita desesperadamente para poder escribir una página.

Es decir, la condición de mantener intacta la identidad más personal para poder así seguir comprando identidades en el mercado posmoderno no es otra que el mantenimiento de superioridad moral e intelectual sobre los nativos a los que hay que convertir a alguna idea civilizacional última de la que carecen, ya sea la democracia, la paz, la Constitución, o simplemente la idea de España. Las rentas políticas y editoriales de estas redefiniciones de vascos heterodoxos al servicio de la política de Madrid han sido muy obvias. Hay que decir en honor a Aranzadi que su *Arquíloco* no ha buscado esta rentabilidad política. Al desconfiar de las bondades de la democracia, más bien se ha ganado la ira de sus antiguos compañeros. Esta honestidad le honra.

Pienso que Aranzadi y yo, a pesar de todas nuestras diferencias, deberíamos de estar en el fondo de acuerdo en que nuestro objetivo común consiste en

disolver los nacionalismos vasco y español. En este sentido, a lo que sí debemos retornar es, como argumenta Joseba Gabilondo, a re-escribir “una arqueología de los nacionalismos españoles” que desvele que “la creación es mutua, o, para reformular la definición de Anderson, ambos nacionalismos se imaginan uno al otro”, porque “no hay una posición dentro del estado español exenta de esta organización multinacionalista”⁸.

Pero en última instancia también la amistad es aporética. La mejor muestra del interés crítico de Aranzadi en mi obra es la presencia obsesiva de la misma en *Arquíloco*. Recíprocamente, éste es mi tercer artículo respondiendo a sus críticas; es mucho más fácil hacer un canto a la amistad, como hice yo en *Enemigos*, que sostener una relación de antagonismo intelectual con el objetivo de que se disuelvan de veras las raíces del mismo. La enemistad entre Aranzadi y yo se alimenta únicamente del empeño suyo en convertirme, en contra de todo lo que he escrito yo, en una parodia étnica y abertzale.

Dudo que el Aranzadi de la tendencia compulsiva, el de los dos tomos de *Arquíloco*, deje de caricaturizarme a base de traducir mis posturas a favor de una perspectiva cultural compleja en mero nacionalismo vasco de raíces étnicas. Esta perspectiva, como queda bien expresa en las obras arriba citadas, abarca posiciones premodernas (¿cómo, si no, interesarse por el euskera y la oralidad?), modernas (¿cómo, si no, dedicarle toda la vida a las grandes narrativas de la Ciencia, el Arte, la Literatura, el Humanismo?) y posmodernas (¿cómo si no vivir en Nevada, con una economía que depende de los casinos de Las Vegas, o en Bilbao, con una economía que depende de un museo franquicia de Nueva York?). Mi postura ha consistido en abogar abiertamente por una visión dinámica e híbrida de la identidad y la cultura, así como por una perspectiva global de la política y la economía. Si estas posturas molestan a Aranzadi es porque rebasan las suyas de sacerdote purista de “la cultura alta” y de su visión de ciudadanía vasca exclusivamente dentro del marco español.

Pero hay una segunda tendencia en Aranzadi que va más allá de la generación compulsiva de los Juaristi y compañía y que llego a apreciar tras *Arquíloco*. De hecho, la razón por la que sus antiguos correligionarios (Unzueta, Elorza, Azurmendi, Gorriarán, etc) le han atacado despiadadamente tras la publicación de *Arquíloco* es precisamente su valiente crítica de la cruzada española antivasca. He compartido estas críticas suyas, aunque yo no me metería con “el mito” de la democracia liberal abogando por el retorno a una “democracia primitiva”. La huída a la premodernidad al menos le salva de la huída a Madrid.

Por tanto quiero acabar postulando una amistad con Aranzadi que mantenga las aporías políticas pero también abierta a proyectos comunes de crítica a

DEBATES

arqueologías nacionalistas dentro del marco español. Todo menos la totalización del “enemigo” en una esencia incambiable y final, que es lo que en última instancia retroalimenta el totalitarismo propio. Enemigos, no hay enemigo.

NOTAS

¹ ARANZADI, J. (2001) *El escudo de Arquíloco*. Madrid: A. Machado Libros.

² Erein, San Sebastián, 1999.

³ *Enemigos*, pág. 9.

⁴ *Ibid.*, págs. 10-11.

⁵ *Arquíloco*, I:29.

⁶ Ver mi “Violencia, texto y parodia”, *Antropología*, 6:37-64

⁷ Véase *Del Cromañón al Carnaval*. San Sebastián: Erein, 1996, págs. 93-95.

⁸ *Ibid.*, pág. 93.

⁹ *Ibid.*, pág. 93.

¹⁰ *Ibid.*, págs. 93-94.

¹¹ “Biological Basques, Sociologically Speaking”,

¹² *Del Cromañón al Carnaval*, pág. 94.

¹³ *Ibid.*, pág. 95.

¹⁴ ARANZADI, J., “Racismo y antirracismo en la antropología vasca”, *Cuadernos de Alzate*, 23, pág. 64, nota 30.

¹⁵ *Ibid.*, pág. 65.

¹⁶ *Arquíloco*, I: 461-62.

¹⁷ *Ibid.*, I:461.

¹⁸ *Ibid.*, I:192, nota 12.

¹⁹ *Ibid.*, I: 197.

²⁰ Erein, San Sebastián, 1999.

²¹ *Arquíloco*, I:409.

²² Como ejemplo, véase la cita siguiente: “...un buen número de antropólogos apresuradamente curados de racismo –con transferir al concepto de ‘cultura’ o de ‘etnia’ el mismo esencialismo y la misma inconsistencia epistemológica que Boas denunció en el concepto de ‘raza’.” *Arquíloco* I:322.

²³ Una cita típica: “Tanto el PNV como ETA han tenido siempre muy claro que esa imprescindible tarea de alcanzar ‘conciencia de solidaridad como pueblo’ para construirse como nación tiene una triple dimensión: política, histórica y cultural; y que para lograr la

DEBATES

tercera, la autoconciencia cultural, es fundamental la labor de los antropólogos, sea estos explícitamente nacionalistas o no.” *Arquíloco*, I:396.

²⁴ *Arquíloco*, I:400.

²⁵ Citado en *ibid.*, I:128.

²⁶ *Ibid.*, I:128.

²⁷ *Ibid.*, I:201.

²⁸ *Ibid.*, I:163.

²⁹ *Ibid.*, I:182.

³⁰ *Ibid.*, I:31-32.

³¹ *Ibid.*, I:24 y 33.

³² *Ibid.*, I:46.

³³ *Ibid.*, I:34 y 161.

³⁴ *Ibid.*, I:23.

³⁵ *Ibid.*, I:24.

³⁶ *Ibid.*, I:121.

³⁷ *Ibid.*, I:93.

³⁸ BURKE, K. (1966) *Language as Symbolic Action*. Berkeley: University of California, págs. 44-62.

³⁹ *Arquíloco*, I:69.

⁴⁰ *Ibid.*, I:86.

⁴¹ *Violencia vasca: metáfora y sacramento*. Madrid: Nerea, 1990.

⁴² Titulado “El antropólogo como impostor” y reproducido en ZULAIKA, J. (1999) *Enemigos, no hay enemigo*. San Sebastián: Erein.

⁴³ *Man: The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 24(3):549.

⁴⁴ *Arquíloco*, I:106.

⁴⁵ *Ibid.*, I:24.

⁴⁶ ARANZADI, J. *Milenarismo Vasco*. Madrid: Taurus, pág. 11: subrayados en el original.

⁴⁷ *Arquíloco*, I:26.

⁴⁸ *Ibid.*, I:16.

⁴⁹ *Ibid.*, I:27.

⁵⁰ *Ibid.*, II:27.

⁵¹ *Ibid.*, II:75-76.

⁵² *Ibid.*, II:28.

DEBATES

⁵³ Ibid., II:29.

⁵⁴ Ibid., I:16; subrayados en el original.

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ El título del artículo primero contra mi trabajo se titulaba también “Sangre simbólica e impostura antropológica”, *Antropología*, 93:65-93.

⁵⁷ Ibid., I:24.

⁵⁸ Ibid., I:24.

⁵⁹ Transition, Paris, 1992.

⁶⁰ Ibid., I:23

⁶¹ Ibid., II:549-550; subrayados en el original.

⁶² Ibid., I:133.

⁶³ ZULAIKA, J. (1992) *Caza, símbolo y eros*. Nerea: Madrid.

⁶⁴ Ver mi “Más allá del nativismo” (en *Enemigos, no hay enemigo*) sobre el contexto colonial del discurso nativista y la ironía intelectual de los “nativos” que al asumirlo están sometidos a todas las asimetrías discursivas del mismo.

⁶⁵ Para la presencia de Levinas en mi trabajo, ver “The Anthropologist as Terrorist”, en NORDSTROM, C. y ROBBEN, T. (eds, 1995) *Fieldwork under Fire*. Berkeley: University of California Press, págs. 203-222, y ZULAIKA, J. y DOUGLASS, W. (1996) *Terror and Taboo: The Follies, Fables, and Faces of Terrorism*. New York: Routledge.

⁶⁶ *Postmodern Ethics*. Oxford: Blackwell, 1993, así como *Life in Fragments: Essays in Postmodern Morality*. Oxford: Blackwell, 1995.

⁶⁷ BAUMAN, Z. *Postmodern Ethics*, pág. 11.

⁶⁸ JUARISTI, J., “Compulsive Archeology and The Basque Nationalist Primal Scene”, *RIEV* 43(2):552.

RESUMEN

El autor responde a las acusaciones de etnicismo y relativismo posmoderno vertidas contra él por Juan Aranzadi en su libro *El escudo de Arquíloco*. El caso paradigmático es el debate en torno a los mapas genéticos que Cavalli-Sforza aplica a los vascos: el autor reproduce sus opiniones irónicas y de completo escepticismo sobre tales mapas genéticos expresadas en un texto de dos páginas, y las contrasta con la obvia tergiversación fraudulenta de Aranzadi que utiliza ese texto como base de su argumentación del “etnismo recalcitrante” del autor du-

DEBATES

rante varios cientos de páginas. El artículo examina las inversiones paródicas del texto hiperbólico de Aranzadi que, de forma confesional y dando giros de 180 grados a experiencias pasadas, contrapone cristianismo y anticristianismo, vasquismo y antivasquismo, democracia y antidemocracia, para reproducir el mismo esquema antagónico de purismos solipsistas y autoexcluyentes. La ironía final es que el mordaz crítico del Milenarismo y de la Edad de Oro vascas termina invocando la huida de la modernidad y el retorno a la sociedad de los cazadores-recolectores.

ABSTRACT

The author replies to the accusations of ethnicity and postmodern relativism directed against him by Juan Aranzadi in his book *El escudo de Arquíloco*. The debate regarding Cavalli-Sforza's genetic maps as applied to the Basques is a paradigmatic case: the author reproduces his skeptical views regarding such maps as expressed in one of his texts and opposes them to the patently fraudulent misrepresentation made by Aranzadi of such text to argue for hundred of pages about the author's "recalcitrant ethnicism." The paper examines the parodic inversions of Aranzadi's text which, in a confessional fashion and turning around 180 degrees from previous life experiences, opposes Christianity and anti-Christianity, democracy and anti-democracy, pro-Basques and anti-Basques world views, but always reproducing the same antagonistic scheme of solipsistic and excluding essences. The final irony is that the acerbic critic of Basque Millennialism and Golden Age ends up calling for an escape from modernity and for a return to the society of hunters and gatherers.