

# **La religión como diacrítico: Práctica religiosa e identificación colectiva entre los emigrantes vascos. \***

**F. Xavier Medina**

*Antropólogo.*

*Investigador del Institut Català d'Estudis Mediterranis (ICEM)*

*Barcelona*

Abordar el tema de la religión como práctica colectiva de un grupo, con todas las consecuencias a nivel social e ideológico que ello conlleva, es siempre dificultoso. Más aún resulta si lo hacemos en un marco como el urbano, medio con características propias de asentamiento humano y de interacción social que, por su propia naturaleza, tiende a una complejización de los modelos.

A la hora de plantear un acercamiento al tema de la religión como fenómeno de identidad dentro de un grupo, partimos de la presencia de determinados diacríticos, entendidos éstos como identificadores sociales y definidores de la identidad, a través de los cuales se permite la elaboración de la singularidad cultural. Esta singularidad creada desde los diacríticos permite la semejanza entre los actores, que a su vez participan dentro del marco pautado por ellos (Fernández-Martorell. 1988:13-14. Cf. Barth, 1976). Es decir, que es a través de los diacríticos, instrumentos

---

\* Ponencia presentada en el V Congreso Latinoamericano de religión y etnicidad, México, D.F., 1994.

identificadores, desde donde el grupo puede construir y reivindicar su propia especificidad como tal.

Desde esta perspectiva, la religión se constituye en uno de estos rasgos identificadores, la expresión de la cual conlleva aspectos que van más allá de los puramente espirituales o específicamente religiosos; aspectos que nos llevan a la utilización de ésta no solamente como expresión de una determinada fe, sino también como instrumento de realización y de autoafirmación étnica.

Pretendemos ofrecer aquí una visión cercana al fenómeno religioso como factor étnico en lo que a la diáspora vasca se refiere, tanto en las comunidades americanas como en el caso más específico de la inmigración de origen vasco en la ciudad de Barcelona, en España.

### **La religión como concepto antropológico. Algunas consideraciones.**

El estudio de la religión desde un punto de vista social ha sido frecuentemente algo delicado y sujeto a numerosas presiones de diversa índole: ideológicas, políticas, académicas... Desde una perspectiva antropológica, sin embargo, y a pesar de que estas presiones no le han sido ajenas, diversas cuestiones que "cuando se planteaban dentro del contexto de la cultura occidental provocaban una resistencia social extremada y una gran confusión personal, podían tratarse libremente cuando se planteaban con respecto a alguna población exótica antigua o lejana, supuestamente primitiva" (Geertz. 1974:220). De este modo, situando el objeto de estudio en tales sociedades, las preocupaciones religiosas y morales quedaban en un plano distinto, fuera del campo de acción de la moralidad "activa". Así, desde la antropología pudieron estudiarse temas especialmente delicados: el politeísmo, la curación por medio de la fe, los espíritus, e incluso la búsqueda de problemas tales como los complejos de Edipo y Electra en los mitos exóticos —Malinowski fue un ejemplo de ello en las islas Trobiand—, mientras que reductos como la Biblia, por citar uno, quedaban a salvo de cualquier consideración poco ortodoxa. Así, "La aplica-

ción del método comparativo —esencia del pensamiento antropológico— a la religión, permitió abordar las dimensiones espirituales de la vida humana con actitud resueltamente científica" (Geertz. *Ibíd.*).

Hoy día, cuando el sujeto de estudio antropológico está retrocediendo hacia la propia sociedad del antropólogo, y éste comienza a plantearse el *alter* como un individuo tan cercano a él que puede confundirse consigo mismo; al *ego* como parte del *alter*, y al *alter* como integrante del *ego*, el problema de la religión, por el mismo sistema, y desde el punto de vista de la antropología, ha adquirido nuevas pautas y posibilidades.

Existe, como señala Geertz (1989:89), la idea de que la religión "Armoniza las acciones humanas con un gran orden cósmico, y proyecta imágenes de orden cósmico al plano de experiencia humana, pero (...) no tenemos idea de cómo en términos empíricos se realiza este particular milagro". Y así es, ya que esta "armonización" se mantiene en un plano difícil de investigar.

Existen, asimismo, definiciones de religión que intentan concretar un marco definido, como la que la considera como dos vías, subjetiva y objetiva, de subordinación a un ser superior:

Una relación de dependencia del hombre respecto a un ser superior que se manifiesta, por una parte, en un sentimiento de dependencia, y por otra, en el culto que le tributa, privada o públicamente. Hay dos aspectos, por tanto, en el hecho religioso: el subjetivo —la consciencia que tiene el hombre respecto a la dependencia de un ser trascendente, que le lleva a tributar a éste un culto— y el objetivo —el conjunto de relaciones entre Dios y los hombres que se concretan en las creencias, leyes y ritos con los cuales se expresa esta subordinación" (Blasi. 1970:3).

Sin embargo, y a pesar de la constatación de ambos aspectos, subjetivo y objetivo, continúa faltándonos un marco teórico-analítico lo suficientemente operativo como para articular dentro de él

con un resultado positivo esta "armonización" señalada anteriormente entre lo cósmico y lo humano en un nivel pensable.

Una aportación interesante en este campo es la realizada por Claude Lévi-Strauss (1969-1986), que introdujo en el estudio de las religiones un nuevo planteamiento al considerar los sistemas simbólicos como modelos conceptuales de la realidad. "Las imágenes mentales sólo representan los principios de la creencia religiosa, pero estos principios existen en el mundo externo, son realidad" (Buxó. 1989:10). Desde esta perspectiva, la interpretación de las religiones cabe hacerse como "Sistemas de ideas relativos a la forma y esencia de la realidad (...) en armonización de ésta con lo simbólico", de modo que sea posible descubrir la integración de las formas metafísicas y morales (Geertz. 1974:226-227), dadas a través de los símbolos culturales colectivos y las representaciones mentales individuales que llamamos *religión* (Buxó. *op.cit.*: 7-8).

De este modo, "los seres humanos no simplemente implican comportamientos aprendidos, sino que son agentes activos construyendo su propia realidad en el sentido de que no comparten la totalidad de significados, sino que participan según su experiencia social" (*Ibíd.*:8), y creando imaginativamente un modelo de realidad religiosa según sus propios intereses.

Así, y desde aquí, estaríamos parcialmente de acuerdo con Geertz (1989) en que es necesario un análisis teórico de los actos simbólicos religiosos como sistemas de significaciones<sup>1</sup>, y seguidamente relacionar éstos correlativamente con los procesos psicológicos, cognitivos y sociales dentro de la cultura de la cual forman parte y en integración como sistema abierto, con los demás aspectos de ésta.

## LA RELIGION COMO DIACRITICO. EL CASO VASCO

"La religión católica puede decirse, sin miedo a cometer error, que en la fuerza coercitiva más considerable de cuantas informa a la sociedad vasca actual y

---

<sup>1</sup> En este sentido, Sperber expone que los símbolos no significan, sino que deben ser, a su vez, reinterpretados (cf. Sperber, 1988).

a la que ha movido desde fechas bastante remotas en momentos decisivos" (Caro Baroja. 1975:272).

Como nos muestra la afirmación de Caro Baroja, no cabe duda de que el factor religioso ha tenido —y tiene aún en la actualidad— una importancia primordial en el ámbito vasco. En lo que respecta a la emigración vasca, la religión se ha constituido también en un elemento no solamente cohesionador, sino también identificador del grupo.

Un ejemplo de ello podemos encontrarlo en los festivales vascos que se celebran en Estados Unidos. El 6 y 7 de Junio de 1959 se celebró en Sparks, Nevada (un barrio de Reno), lo que sus organizadores dieron en llamar el "Festival Vasco del Oeste". Estuvieron presentes entre 5.000 y 6.000 personas que llegaron de distintos lugares del Oeste Americano, contribuyendo al hasta entonces mayor "acontecimiento" vasco acaecido en Estados Unidos. Después de este primer intento, los festivales vascos se han convertido en una celebración anual en varias comunidades de California, Idaho y Nevada, a la vez que en un escaparate de la "construcción étnica" vasca. A través de ellos, los vascos han surgido como uno de los grupos étnicos más visibles de la región (cf. Fernández de Larrinoa, 1994. Douglass, 1990).

El primer festival vasco, celebrado en Reno en 1959, se inició con una misa vasca en la Catedral de Santo Tomás de Aquino, celebrada por el padre José Peña. Poco después, ésta primera misa fue seguida por otra en memoria del que fuera senador de Estados Unidos, Patrick A. McCarran, en el cementerio Mountain View de Reno.

Podemos ver a través de estos actos cómo las misas oficiadas en euskara se convierten, de esta manera, en un elemento más de identificación étnica para las comunidades vascas residentes en América. Tanto en el Norte como en el Sur del continente, el factor religioso se conjuga con el lingüístico para crear —recrear— una expresión concreta de la etnicidad.

La religión, entendida como fenómeno "étnico" forma parte de la relación, de la *construcción* de la vida en común del grupo vasco-americano:

"En San Francisco, para el bautizo de la pequeña de mi hermano, estaba también el capellán vasco, el cura de Itxassou. Estábamos muy contentos. Cuando veías a algún Vassco, no sé lo que era para nosotros, todo el mundo hablaba vasco, estabas muy dispuesto a ayudarlos, a cualquier cosa" (Mathy, 1994).

De la misma manera, y como señala Douglass (1994), "en North Queensland, Australia, los propietarios italianos del Trebonne Hotel, cerca de Ingham, construyeron un frontón, o cancha de pelota a mano, como gesto de gratitud a su clientela española. La cancha fue bendecida, ante una gran multitud, por el Reverendo Tom Ormazabal, un cura vasco".

A menudo, los *Amerikanuak*<sup>2</sup>, aislados en el seno de la población autóctona, se encontraban con motivo de la misa dominical o de alguna fiesta organizada por alguna familia de la comunidad. La práctica religiosa se convierte, de este modo, en elemento de interacción social interna del grupo, a la vez que en un identificador social y cultural.

A pesar de todo lo expuesto, y aunque el nivel de *creencia* religiosa es posible que se haya mantenido en situación semejante a la de tiempo atrás, la participación en el culto se ha vuelto, cuando menos, más distanciada o relajada. Más allá de lo que, indudablemente, represente el factor religioso para el pueblo vasco como globalidad, este colectivo tampoco ha escapado a esta tónica general.

En las últimas décadas, la práctica religiosa como tal ha descendido notablemente entre la población vascoamericana. Mathy (1994) señala cómo en este sentido los "americanos" retornados a su lugar de origen "sienten durante largo tiempo nostalgia de otro universo social, libre de las coacciones del conocimiento mutuo, y comparten con los otros que han refrescado el recuerdo de un destino original, exhibiendo durante algún tiempo los signos distintivos de la pertenencia a un mundo diferente: singularidad

---

<sup>2</sup> Los Americanos, en lengua vasca.

vestimentaria (uso del *blue jean* y el cinturón) o cultural (conocimiento del inglés, *abandono de la práctica religiosa*, o expresión de opiniones políticas no conformistas), lo que no siempre facilita las relaciones con aquellos que no han abandonado nunca el país<sup>3</sup>.

## EL CASO DE LA INMIGRACION VASCA EN BARCELONA, ESPAÑA.

### El marco espacial.

Entre dos céntricas calles barcelonesas se encuentra la parroquia de la Inmaculada Concepción. Se trata de una parroquia urbana, como tantas otras; bastante concurrida, debido a su situación céntrica y bien comunicada, y con muy frecuentes celebraciones religiosas católicas en su recinto.

Aparentemente, nada diferencia a esta iglesia de cualquier otra del mismo estilo que pueda encontrarse en la ciudad; excepto una cosa: todos los sábados, a las siete de la tarde, y por espacio de una hora, se ofician en una pequeña capilla adyacente, desde hace más de veinte años, las únicas misas en euskara a las que puede asistirse en la ciudad de Barcelona.

"Ya hace más de quince años... o más, más. Más de veinte años hace que se dan aquí las misas en euskera. Sí que hace más, porque antes había otro párroco, y llevaba también muchos años".

Estas palabras las expresa el sacerdote que cada semana oficia estas misas: un guipuzcoano que lleva ya varios años de residencia en Barcelona. Y vascos son los que concurren a las

---

<sup>3</sup> La cita se refiere a población vascofrancesa de origen rural emigrada a Estados Unidos y que retorna a su lugar de origen tras varios años en la emigración. La cursiva es nuestra.

misas, con algunas excepciones, como pueden ser las de los cónyuges, hijos, amigos o familiares de los presentes, aunque indudablemente relacionados con el grupo que nos ocupa.

El número de asistentes es, a pesar de todo, reducido, y normalmente no suele superar el límite de las sesenta personas como cifra extrema<sup>4</sup>. Tenemos constancia, sin embargo, de que varios miembros del colectivo estudiado acuden más o menos periódicamente —un promedio de una vez por semana— a oficios religiosos en otros centros de culto, y de que una parte de ellos concurría tiempo atrás a las misas en euskara, bien en esa misma capilla, bien en otra próxima donde se realizaban originalmente. La comodidad de disponer de iglesias o parroquias cercanas al lugar de residencia ha prevalecido en muchos de los casos, dejándose así de asistir a los oficios en lengua vasca.

"Generalmente no suele pasar de unas cincuenta, sesenta o sesenta y cinco personas, y eso en los días en que no hay partido (de fútbol), porque cuando juega la "Real o el "Athletic"<sup>5</sup> fallan muchísimos; especialmente los hombres. Es natural".

### **Marco temporal.**

A pesar de todo, hace no demasiados años, durante el régimen político anterior —en su segunda mitad—, la asistencia a los actos tenía un carácter más político y reivindicativo en contra de la dictadura. Como consecuencia, la concurrencia a las misas era mucho más importante, estimada en varios cientos de personas, realizándose al finalizar los oficios las reuniones en las cuales las disertaciones políticas eran predominantes. Hoy en día estos temas se han separado de la religión en estas manifestaciones cotidianas, distanciando ambos sus marcos de acción hacia ámbitos más

---

<sup>4</sup> El número total de vascos residentes en la ciudad se sitúa alrededor de las 8.000 personas, según el último padrón municipal de 1986.

<sup>5</sup> La Real Sociedad de San Sebastián y el Athletic club de Bilbao, los dos equipos de fútbol vascos que juegan en la primera división española.



específicos; tal y como lo aquí expuesto demuestra, esto ha influido en el número de asistentes.

"Yo me acuerdo hace unos años, cuando todavía estaba Franco, que se juntaban en las misas varios cientos de personas: pero entonces no era sólo la misa. Después cuando acababan se hacían las reuniones y se hablaba de política. (...) Entonces había algo por lo que luchar y la gente se unía más; ahora ya es diferente. Además, con lo de las rupturas de los partidos<sup>6</sup>, y con los más radicales<sup>7</sup>, y eso, ya no es como antes, y cada uno va por su lado".

(Varón. Guipuzcoano, 44 años).

Hoy en día, los únicos asistentes son aquellos que realmente se interesan por el desarrollo de estas misas en sí mismas, en tanto que pueden ser consideradas como un fenómeno de religión "étnica", oficiadas en la lengua y a la manera vascas.

A pesar de ello, cuando se da algún acontecimiento relevante dentro del ámbito grupal, como puede ser, por ejemplo —y especialmente—, un funeral, el número de personas que llena la capilla vuelve a aumentar, aunque sin llegar nunca a superar el listón, al cual ya nos hemos referido, de algunos años atrás. De esta manera, podemos concluir que la mayor parte de los antiguos asistentes a estos actos consideraba en ellos una exclusividad —algo que en ningún otro lugar podían encontrar— mayor que la hallada en la actualidad. Así, aunque el factor religioso continúe estando presente, ha sido en parte distanciado del marco de las relaciones intraétnicas.

---

<sup>6</sup> Se refiere aquí el informante a la escisión entre el Partido Nacionalista Vasco, EAJ-PNV, que actualmente preside al gobierno autónomo de Euskadi en coalición con el Partido Socialista de Euskadi, PSE-PSOE, bajo el mandato del lehendakari —presidente— Ardanza, y Eusko Alkartasuna, EA, partido nacionalista escindido del PNV y liderado por el eurodiputado y primer lehendakari vasco de la democracia, Karlos Garaikoetxea.

<sup>7</sup> Se refiere a aquellos que apoyan la violencia de la banda terrorista ETA.

Como expresa Joan Frigolé (1979:5), "En el caso de la identidad étnica, el paso del tiempo es equivalente a un cambio de contexto o, dicho de otra manera, la dimensión temporal es relevante en la medida en que ha hecho variar o ha modificado el contexto".

El tiempo, al igual que el espacio, es un factor de primordial importancia a la hora de la generación de los límites intergrupales; y ambos, en conjunto, proporcionan al colectivo las pautas para la diferenciación cultural. Consecuencia de ella será una determinada práctica social del grupo étnico. Este "(...) Tiene establecidas una y otra concepción de tiempo y espacio de forma claramente prioritaria. Ello no invalida que tenga a su vez (...) modelos que no se ciñan exclusivamente a uno de estos básicos. Serán precisamente dichos modelos distorsionadores, expresados por niveles o grupos de personas, los que permitan la variación o digresión a partir de la práctica social" (Fernández-Martorell. 1984:88).

### **El euskara. Diacrítico étnico y social.**

Si alguna característica específica convierte en *especiales* de alguna manera a estos oficios religiosos celebrados en la pequeña capilla de la parroquia de la *Concepción* es precisamente el idioma en que son oficiados: el euskara.

Toda la misa, desde los ritos iniciales hasta los cantos de despedida, pasando por la lectura de los textos evangélicos, se realiza en lengua vasca. Sin embargo, existe una excepción en esta uniformidad lingüística: el sermón.

Una vez concluida la lectura de las Santas Escrituras, el sacerdote baja del estrado donde se encuentra el altar, y se sitúa en el mismo nivel que los oyentes, entre las dos primeras filas. Es entonces cuando comienza el sermón, relacionado, sobre todo, con las lecturas de las Sagradas Escrituras realizadas momentos antes. Y algo que ocurre en ese momento no deja de sorprender al oyente no habituado a la asistencia a estos oficios: el idioma utilizado, que hasta el momento había sido invariablemente el euskara, se convierte en castellano durante todo el sermón, para pasar de nuevo a ser euskara durante el resto de la misa. ¿Cuál es el motivo de este cambio idiomático?

Interrogado sobre esta cuestión, el sacerdote oficiante nos decía:

"No, lo que ocurre es que no todos los que vienen entienden bien el euskera; a más de uno le cuesta y a mí lo que me interesa es que el sermón les llegue a todos, que lo comprendan y que reflexionen. Y además, para hacer el sermón en euskera hay que tener un dominio de la lengua muy grande, y a mí también me cuesta más pensarlo y decirlo de ese modo, porque el nivel que hablamos todos es más bien coloquial, familiar, y decir un sermón en euskera es muy difícil".

Estas palabras del sacerdote que oficia las misas nos resultan ciertamente reveladoras. No todo el mundo, como hemos podido comprobar y confirmar durante los años de nuestro trabajo de campo, entiende bien el euskara, y por eso el sermón se realiza en castellano. Sin embargo, el resto de la misa sí se habla en lengua vasca; y esto no deja de suponer un cierto contrasentido con lo afirmado anteriormente. Si los asistentes —tenemos constancia de que parte de ellos— no acaban de entender bien el euskara ¿Porqué asisten a unos oficios en euskara?

No podemos dejar de pensar que, si un grupo de personas se reúne y se deciden a organizar una misa en una determinada lengua, ha de ser por alguna razón especial —que se sientan más cómodos en esa lengua que en otra, por ejemplo—. Este no es el caso, sin embargo —al menos no de manera evidente— del grupo asistente a las misas vascas.

Ciertamente, el motivo va más allá de lo expuesto. Observando el idioma como identificador sociocultural, éste se constituye en una vía de identificación colectiva del grupo, y en el caso del euskara, como una vía de identificación de excepcional importancia.

Al abordar el diacrítico idiomático hemos de destacar ciertas peculiaridades que presenta el grupo estudiado. Y es que, ya que cuando los inmigrantes vascos llegan a Barcelona, lo hacen generalmente —aunque no todos, como hemos podido compro-

bar— como bilingües. A pesar de ello, la singularidad mencionada no consiste tan sólo en este tándem idiomático que los inmigrantes aportan a la sociedad receptora —euskara y castellano— sino en que ésta es también una sociedad bilingüe; y es aquí donde entra en juego un tercer factor: la lengua catalana, de gran importancia en tanto, en cuanto es utilizada en las relaciones sociales de los miembros del grupo, al igual que el castellano y el euskara, aunque en distintos niveles.

Si observamos los porcentajes de conocimiento del idioma vasco entre los miembros del grupo estudiado, veremos que alrededor de un 45% habla esta lengua y un 37% afirma entenderla, mientras que el 18% restante la desconoce totalmente. Si comparamos estos datos con los de otros grupos bilingües en la emigración —como pueden ser los catalanes o los gallegos, en el caso español— no nos cabe duda de que el conocimiento del euskara es bajo. Sin embargo, más aún nos lo parecerá si reparamos en el número de personas que tienen esta lengua como familiar: tan sólo el 29% lo habla en sus hogares, mientras que un 63% utiliza el castellano y un 10% el catalán. Como podemos ver, la ventaja del castellano es destacable como lengua más hablada en familia entre los vascos residentes en Barcelona (Cf. Medina, 1991).

Según una encuesta sobre el conocimiento del euskara entre la juventud en el País Vasco<sup>8</sup>, en 1986 los que desconocían completamente este idioma eran un 66% en Araba (Alava), el 53.1% en Bizkaia (Vizcaya) y el 31.6% en Gipuzkoa (Guipúzcoa). En 1990 son el 53.6% en Araba, el 43% en Bizkaia y el 17.9% en Gipuzkoa (Azurmendi, 1990:462). El proceso de euskaldunización ha actuado efectivamente en toda la comunidad autónoma y ha mejorado sensiblemente el nivel de conocimiento del euskara de la población vasca. Sin embargo, un 84.8% de la juventud vasca encuestada afirmaba, en 1990, hablar más correctamente el castellano, mientras que tan sólo un 5% afirmaba lo mismo para el

---

<sup>8</sup> *Jóvenes vascos 1990*. Eusko Jaurlaritza. Gasteiz, 1990. Pp. 449-509. Jóvenes entre 15 y 29 años de las tres provincias de la comunidad autónoma vasca.

euskara; un 85% declara utilizar más el castellano para pensar, contra un 7.3% que afirma hacerlo en euskara. Si separamos de este porcentaje a los inmigrantes y a los hijos de éstos, las cifras resultantes nos dicen que, entre la población nativa, de origen vasco, un 72% utiliza más el castellano para pensar, y un 12.6% afirma hacerlo en euskara y castellano por igual, mientras que un 14.5% lo hace en euskara (Azurmendi. *Ob.Cit.:*464).

Sin mayor pretensión que la de tomar los datos ofrecidos con referencia a este segmento de la población vasca —que a través de la escolarización, es uno de los que en mayor medida ha participado en el proceso de euskaldunización o nuevo impulso del euskara entre la población del País Vasco— más que a nivel orientativo, y en comparación con la población vasca residente fuera de euskadi, donde mucho más difícilmente se ofrece la posibilidad de poder aprender o perfeccionar el euskara, no es de extrañar que el conocimiento de esta lengua se dé muchas veces escasamente entre la población emigrante, y, muy especialmente, entre la segunda generación, que frecuentemente ha nacido y/o ha sido socializada en los lugares de residencia.

Hemos dicho también que alrededor de un 10% de los residentes vascos utiliza el catalán como registro predominante en sus relaciones en el ámbito doméstico. A nivel general, podemos advertir que más de un 44% del colectivo habla este idioma sin ningún tipo de dificultad, y un 48% lo entiende sin problemas; tan sólo un 7.4% afirma desconocerlo totalmente<sup>9</sup>. En el caso de que, hipotéticamente, realizásemos una comparación entre los idiomas catalán y euskara dentro del colectivo de residentes vascos en Barcelona —dejando a un lado las características, origen o dificultades en el aprendizaje inherentes a cada uno de ellos— ambos obtendrían un porcentaje semejante en cuanto a hablantes, aunque

---

<sup>9</sup> El desconocimiento o no de la lengua catalana no es siempre directamente proporcional al tiempo de residencia en Cataluña. Se dan casos de individuos con más de veinte años en esta comunidad autónoma que entienden "muy poco" o "más bien mal"; así como otros que con menos de un años de residencia, lo entienden sin problema alguno.

en lo que se refiere a la comprensión, el euskara se vería aventajado por el catalán, y ambos superados por el castellano.

Parace existir un cierto consenso entre los diversos autores en considerar al euskara como "El primer principio de identidad referido al vasco y a lo vasco" (Caro Baroja, 1986:26). Según este mismo autor, "Desde dentro, nos encontramos con que el vascohablante hace una distinción radical entre el idioma propio —euskara— y el ajeno —erdera—; entre el que habla su lengua —euskaldun— y todos los demás. El que habla otro idioma es *erdeldun*, algo así como el bárbaro para el griego" (*Ibíd*, 27). De igual manera, según Douglas & Bilbao (1986:35) "Los vascos se denominan a sí mismos *euskaldunak*. Este término significa literalmente *hablantes del euskara* o lengua vasca. Tal identidad nos indica que el máximo exponente de su identidad cultural es la lengua".

Según Apaolaza (1990:45) "Se puede afirmar que el euskara es percibido por todos los habitantes de Euskal-Herria, de los distintos pueblos que lo rodean espacialmente y de aquellos con los que mantiene relaciones ocasionales o periódicas, como la característica propia y diferenciadora más fundamental de su *etnicidad*".

Para preservar su continuidad, una etnia desarrolla y se aferra a aquello que más la puede diferenciar de las otras, explotándolo (Barth. 1976. Aranzadi. 1981). En el caso vasco, como ya hemos dicho anteriormente, el idioma resulta un rasgo distintivo de excepción; y por eso es utilizado étnicamente, a pesar de todo. La religión como diacrítico se interconecta así con el también diacrítico lingüístico, ambos como vías, instrumentos, de la identificación étnica.

## Bibliografía

- Apaolaza, Txemi.** 1990. "Euskara: caracterización, usos y contextos", en Cucó, J/Pujadas, J. *Identidades colectivas. Etnicidad y sociabilidad en la Península Ibérica*. Valencia. Publicaciones de la Generalitat Valenciana.
- Aranzadi, Juan.** 1982. *Milenarismo vasco. Edad de oro, etnia y nativismo*. Taurus. Madrid.
- Azurmendi, María José.** 1990. "La juventud vasca en relación con el euskara", en Elzo, J. (dir) *Jóvenes vascos 1990. Informe sociológico sobre comportamientos, actitudes y valores de la juventud vasca actual y de su evolución en los últimos cuatro años*. Vitoria-Gasteiz. Servicio central de Publicaciones del Gobierno Vasco-Eusko Jaurlaritzaren Argitalpen-Zerbitzu Nagusia.
- Barth, Fredrik.** 1976 "Introducción", en Barth, F, (comp) *Los grupos étnicos y sus fronteras*. FCE. México.
- Blasi, José A.** 1970 "Religión", en *Acta 2000*. Rialp. Madrid.
- Buxó, Ma. Jesús.** 1989. "Introducción", en Alvarez Santaló; Buxó, M. J. y Rodríguez Becerra, S. (eds) *La religión popular*. Vol. 2. Anthropos. Barcelona.
- Caro Baroja, Julio.** 1975. *Los vascos*. Istmo. Madrid.
- 1986b. *El laberinto vasco*. Sarpe. Madrid.
- Douglass, William A.** 1990. "La invención de la identidad étnica", en Douglass, W. A. *Cultura vasca y su diáspora*. San Sebastián, Baroja.
1994. "Los vascos de North Queensland, Australia", en Medina, F.X. (comp) *Los otros vascos. La migración vasca en el siglo XX*. Barcelona, Mitre (en prensa).
- Douglass, William A. & Bilbao Jon.** 1986. *Amerikanuak. Los vascos en el Nuevo Mundo*. Universidad del País Vasco-Euskal Herriko Unibersitatea. Lejona.
- Fernández de Larrinoa, Kepa.** 1994. "The Western Basque Festival: Morfología y contenido en la invención de la tradición", en Medina, F.X. (Comp) *Los otros vascos. La migración vasca en el siglo XX*. Barcelona, Mitre (en prensa).

- Fernández-Martorell, Mercedes.** 1984. "Una teoría sobre la cultura", en *Sobre el concepto de Cultura*. Mitre. Barcelona.
1988. "La ciudad desde la semejanza", en Fernández-Martorell, M. (Ed) *Leer la ciudad*. Icaria. Barcelona.
- Frigolé, Joan.** 1979. "Inversió simbòlica i identitat ètnica. Una aproximació al cas de Catalunya", en *Quaderns de l'ICA*, 1. Barcelona.
- Geertz, Clifford.** 1974. "Religión: Estudio antropológico" en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*. Aguilar. Madrid.
1989. *La interpretación de las culturas*. Gedisa. Barcelona.
- Lévi-Strauss, Claude.** 1969. *La pensée sauvage*. Plon. París.
- Mathy, Jean-Philippe.** 1994. "Como un pájaro en la rama...: Emigración a los Estados Unidos y regreso de los vascos de Baigorri (1945-1965)", en Medina, F.X. (Comp) *Los otros vascos. La migración vasca en el siglo XX*. Barcelona, Mitre (en prensa).
- Medina, F. Xavier.** 1991. "Identidad colectiva y práctica social. El grupo vasco residente en Barcelona", en *IV Congreso Español de Sociología*. Madrid, septiembre de 1992 (no publicado).
- Sperber, Dan.** 1988. *El simbolismo en general*. Anthropos. Barcelona.