

IZASKUN SÁEZ DE LA FUENTE ALDAMA

**EL MOVIMIENTO DE LIBERACIÓN NACIONAL
VASCO, UNA RELIGIÓN DE SUSTITUCIÓN**

IZASKUN SÁEZ DE LA FUENTE ALDAMA

**EL MOVIMIENTO DE
LIBERACIÓN NACIONAL
VASCO, UNA RELIGIÓN
DE SUSTITUCIÓN**

INSTITUTO DIOCESANO DE TEOLOGÍA Y PASTORAL
EDITORIAL DESCLÉE DE BROUWER S.A.

FICHA CATALOGRÁFICA

SÁEZ DE LA FUENTE ALDAMA, Izaskun

El movimiento de liberación vasco : una religión de sustitución / Izaskun Sáez de la Fuente Aldama.

Bilbao : Instituto Diocesano de Teología y Pastoral : Desclée De Brouwer, D.L. 2001

310 p. ; 24 cm

Bibliogr.

ISBN 84-330-1664-4

1. Sociología de la religión. 2. Política Filosofía. 3. Antropología cultural y social.

316.74:2

321.01

39

© Instituto Diocesano de Teología y Pastoral - 2002

Plaza Nueva, 4, 1.º. 48005 Bilbao

Editorial Desclée De Brouwer S.A. - 2002

Henao, 6. 48009 Bilbao

Fotokonposaketa/Fotocomposición: IKUR, S.A.

Cuevas de Ekain, 3, 1.º - 48005 BILBAO

Moldiztegia/Imprime: A.G. RONTEGUI, S.A.L.

Avda. Ribera de Erandio, 4 - 48950 ERANDIO (Bizkaia)

ISBN: 84-330-1664-4

Depósito Legal: BI-3047-01

Esta obra constituye el resultado visible de cinco años de investigación dentro del Instituto de Teología y Pastoral de la Diócesis de Bilbao, dato que demuestra la preocupación eclesial por profundizar con rigor científico en las raíces y en la problemática de la violencia. Agradezco especialmente las muestras de afecto, complicidad y solidaridad de mis compañeras y compañeros, el interés de mi Director de Tesis, Víctor Urrutia, y a cuantos con su discurso me han permitido dar cuerpo al estudio, al sugerir claves que sin su palabra o su pluma hubieran quedado fuera de mi alcance.

A mi padre y a Ricardo

ÍNDICE

Prólogo	21
Introducción	27
PRIMERA PARTE: LAS COMUNIDADES NACIONALES, ROSTROS MODER- NOS DE LA RELIGIÓN	31
CAPÍTULO I: CONCEPCIÓN SOCIOLOGICA DEL HECHO RELIGIOSO	33
CAPÍTULO II: LA TRANSFIGURACIÓN DE LO RELIGIOSO	43
II.1. La privatización y sus tensiones	44
II.2. Transposición de creencias. Algunos referentes teóricos clásicos	49
CAPÍTULO III: LA NACIÓN, TRASCENDENCIA INTERMEDIA	55
III.1. Atributos identitarios y mecanismos de socializa- ción: modelos típico-ideales de relación entre reli- gión y nación	55
III.2. Poder político: nacionalismos de centro versus na- cionalismos de periferia	65

SEGUNDA PARTE:

ORIGEN Y DINÁMICA DEL DISCURSO, DE LAS PRÁCTICAS Y DE LA COMUNIDAD DEL MOVIMIENTO DE LIBERACIÓN NACIONAL VASCO (MLNV)	73
--	-----------

CAPÍTULO IV:

LA GÉNESIS DEL NACIONALISMO VASCO	75
--	-----------

IV.1. Antecedentes: La cosmovisión de la sociedad vasca tradicional y el problemático tránsito hacia la modernidad	75
IV.2. Religiosización de los rasgos de la identidad nacional vasca: tesis principales de Sabino Arana	87
IV.3. El nacionalismo hasta la II República: el PNV como comunidad	94
IV.3.1. Creencias y práctica política	94
IV.3.2. Mecanismos de transmisión ideológica	103
IV.4. La guerra civil y el primer gobierno vasco	107

CAPÍTULO V:

EL MOVIMIENTO DE LIBERACIÓN NACIONAL VASCO (MLNV)	111
--	------------

V.1. Euskadi ta Askatasuna (ETA): Los orígenes de la nueva comunidad	111
V.1.1. Primeros pasos	114
V.1.2. Reformulación identitaria desde la referencia tercermundista: entre la liberación nacional y la liberación social	120
V.1.3. Del tardofranquismo a la transición: ETA militar y ETA político militar	139
V.2. El Movimiento de Liberación Nacional Vasco (MLNV)	146
V.2.1. Verdades de fe	150
V.2.1.1. El Pueblo, “corpus colectivo” de liberación	150
V.2.1.2. Ética legitimadora: la figura del héroe	173
V.2.1.3. Transferencia de valores	185
V.2.1.3.1. Vaciamiento de los valores religiosos tradicionales	185
V.2.1.3.2. La política a modo de paradigma normativo de reemplazo	197

V.2.2. Calendario litúrgico de un pueblo en marcha	213
V.2.2.1. Los homenajes, espacios de condensación simbólica	213
V.2.2.2.1. Funerales por los caídos	213
V.2.2.2.2. Los presos	222
V.2.2.2. Reivindicación de un nuevo marco jurídico-político: sacralización de la lengua y del territorio	226
V.2.3. Dinámica del movimiento: tendencias de una comunidad en proceso	238
V.2.3.1. De la génesis al “síndrome de Argel”: fase de homogeneización” (1975-1991)	244
V.2.3.2. Apuesta por la construcción nacional y la territorialidad. Fase de ofensiva y de “recuperación de los alejados” (1992-1998)	256
V.2.4. Epílogo: ETA, el guardián de su hermano . . .	264
APUNTES PARA UNA REFLEXIÓN ABIERTA	275
BIBLIOGRAFÍA	289

ÍNDICE DE TABLAS, GRÁFICOS Y CUADROS

Tabla nº 1: Evolución de la autoidentificación religiosa, en función de la preferencia política nacionalista, en términos porcentuales	186
Tabla nº 2: Autoidentificación religiosa juvenil, en función de la preferencia política nacionalista, en términos porcentuales	187
Tabla nº 3: Autoclasificación religiosa, en función de la preferencia política nacionalista, en términos porcentuales . .	188
Tabla nº 4: Autoclasificación religiosa juvenil, en función de la preferencia política nacionalista, en términos porcentuales	188
Tabla nº 5: Creencias religiosas, en función de la preferencia política nacionalista, en términos porcentuales. Ítem de respuesta múltiple	189
Tabla nº 6: Creencias religiosas juveniles, en función de la preferencia política nacionalista, en términos porcentuales. Ítem de respuesta múltiple	191
Tabla nº 7: Importancia de Dios en la vida, en función de la preferencia política nacionalista, en una escala de actitud de 1 a 10, donde 1=Nada Importante y 10=Muy Importante	192

Tabla nº 8: Porcentaje de personas que tiene bastante+mucha confianza en la Iglesia, en función de la preferencia política nacionalista	192
Tabla nº 9: Porcentaje de jóvenes que tiene bastante+mucha confianza en la Iglesia, en función de la preferencia política nacionalista	193
Tabla nº 10: Actitudes de los jóvenes hacia la Iglesia católica, en función de la preferencia política nacionalista, en términos porcentuales. Ítem de respuesta múltiple	194
Tabla nº 11: Porcentaje de personas que encuentra consuelo y fortaleza en la religión, en función de la preferencia política nacionalista	195
Tabla nº 12: Porcentaje de personas que piensa con frecuencia en el significado y objeto de la vida, en función de la preferencia política nacionalista	195
Tabla nº 13: Importancia que se da a la religión y a la política, en función de la preferencia política nacionalista, en una escala de actitud de 1 a 4 donde 1=Ninguna importancia y 4=Mucha importancia	197
Tabla nº 14: Sentimientos de identidad nacional de la población, en función de la preferencia política nacionalista, en términos porcentuales	199
Tabla nº 15: Sentimientos de identidad nacional de los jóvenes, en función de la preferencia política nacionalista, en términos porcentuales	200
Tabla nº 16: Condiciones para ser considerado vasco según los jóvenes, en función de la preferencia política nacionalista, en términos porcentuales. Ítem de respuesta múltiple	201
Tabla nº 17: Grado de conocimiento del euskera de la población, en función de la preferencia política nacionalista, en términos porcentuales	202
Tabla nº 18: Grado de conocimiento del euskera entre los jóvenes, en función de la preferencia política nacionalista, en términos porcentuales	203

Tabla nº 19: Porcentaje de personas que elige el euskera como primera opción lingüística (Ítem: “De poder elegir las lenguas que le gustaría saber y que desearía que supiesen sus hijos, ¿cuáles elegiría y en qué orden de preferencia?”), que cree necesario poner condiciones para su aprendizaje y que se muestra a favor de la cooficialidad, en función de la preferencia política nacionalista	204
Tabla nº 20: Juicio sobre la situación política actual, en función de la preferencia política nacionalista, en términos porcentuales	205
Tabla nº 21: Porcentaje de personas que confía mucho+bastante en determinadas instituciones, en función de la preferencia política nacionalista. Ítem de respuesta múltiple	205
Tabla nº 22: Posición de la población sobre los mecanismos de cambio social, en función de la preferencia política nacionalista, en términos porcentuales	206
Tabla nº 23: Formas de acción política de la población, en función de la preferencia política nacionalista, en términos porcentuales. Ítem de respuesta múltiple	207
Tabla nº 24: Porcentaje de personas que está en desacuerdo con la afirmación “Utilizar la violencia para perseguir objetivos políticos nunca está justificado”, en función de la preferencia política nacionalista	209
Tabla nº 25: Actitudes de los jóvenes ante el asesinato político, en función de la preferencia política nacionalista, en términos porcentuales	209
Tabla nº 26: Opinión sobre el significado de la autodeterminación, en función de la preferencia política nacionalista, en términos porcentuales	211
Tabla nº 27: Opinión de los jóvenes sobre el significado de la autodeterminación, en función de la preferencia política nacionalista, en términos porcentuales	211
Tabla nº 28: Evolución del voto HB/EH en las elecciones autonómicas entre 1980 y 1998	263

GRÁFICOS

- Gráfico nº 1:** Análisis comparativo de índices de religiosidad en el País Vasco+Navarra, en función de la preferencia política nacionalista, en términos porcentuales 196
- Gráfico nº 2:** Análisis comparativo de índices de religiosidad juvenil en el País Vasco+Navarra, en función de la preferencia política nacionalista, en términos porcentuales . . 196
- Gráfico nº 3:** Análisis comparativo de índices de variables políticas, en función de la preferencia política nacionalista, en términos porcentuales 212
- Gráfico nº 4:** Análisis comparativo de índices juveniles de variables políticas, en función de la preferencia política nacionalista, en términos porcentuales 212

CUADROS

- Cuadro nº 1:** Modelos típico-ideales de relación entre religión sobrenatural y religión nacional 63
- Cuadro nº 2:** Características de España y de Vasconia 134
- Cuadro nº 3:** Aberri Egunak celebrados por la izquierda abertzale entre 1975 y 1998 234

ÍNDICE DE SIGLAS

- AEK = Alfabetatze Euskalduntze Koordinakundea (Coordinadora de Euskaldunización y Alfabetización)
- ANV = Acción Nacionalista Vasca
- ASK = Abertzale Sozialista Komiteak (Comités Abertzales Socialistas)
- BBB = Bizkai Buru Batzar (Consejo o Ejecutiva provincial de Bizkaia del PNV)
- BOE = Boletín Oficial del Estado
- CAA = Comandos Autónomos Anticapitalistas
- CCP = Comunidades Cristianas Populares
- CN = Comunión Nacionalista
- CSEH = Coordinadora de Sacerdotes de Euskal Herria
- CT = Comunión Tradicionalista
- EA = Eusko Alkartasuna (Solidaridad Vasca)
- EAB = Emakume Abertzale Batza (Agrupación de la Mujer Patriota)
- EBB = Euzkadi Buru Batzar (Consejo o Ejecutiva Nacional del PNV)
- EE = Euskadiko Ezkerra (Izquierda de Euskadi)
- EGAM= Euskadiko Gazteria Abertzalearen Mugimendua (Movimiento de la Juventud Abertzale de Euskadi)
- EGI = Eusko Gaztedi (Juventud Vasca del PNV)
- EH = Euskal Herritarrok (Los del Pueblo Vasco)
- EHAS = Eusko Herriko Alderdi Sozialista (Partido Socialista del Pueblo Vasco)
- EHE = Euskal Herrian Euskaraz (En Euskal Herria en Euskera)
- EHNE = Euskal Herriko Nekazarien Elkartasuna (Solidaridad de Agricultores y Ganaderos de Euskal Herria)
- EIA = Euskal Iraultzarako Alderdia (Partido Revolucionario Vasco)

- ELA-STV = Eusko Langileen Alkartasuna (Solidaridad de Trabajadores Vascos)
- EMK = Euskadiko Mugimendu Komunista (Movimiento Comunista de Euskadi)
- ESB = Euskal Sozialista Biltzarra (Asamblea Socialista Vasca)
- ESEI = Euskadiko Sozialistak Elkartze Indarra (Unificación Socialista de Euskadi)
- ETA = Euskadi ta Askatasuna (Patria Vasca y Libertad)
- ETAm = ETA militar
- ETApm = ETA político militar
- EUDIMA = Mancomunidad de Municipios Insumisos
- FP = Frente Popular
- GAL = Grupos Antiterroristas de Liberación.
- HAS = Herriko Alderdi Sozialista (Partido Socialista del Pueblo)
- HASI = Herriko Alderdi Sozialista Iraultzailea (Partido Socialista Revolucionario del Pueblo)
- HB = Herri Batasuna (Unidad Popular)
- IA = Ikasle Abertaleak (Estudiantes Abertzales)
- IA = Izquierda Abertzale
- IAM = Ikasle Abertzaleen Mugimendua (Movimiento de Estudiantes Abertzales)
- IPES = Instituto para la Promoción de Estudios Sociales
- IRA = Ejército Republicano Irlandés
- JEL = Jaungoikoa eta Lege Zarra (Dios y Ley Vieja)
- KAS = Koordinadora Abertzale Sozialista
- LAB = Langile Abertzaleen Batzordeak (Comisiones de los Trabajadores Abertzales)
- LAIA = Langile Abertzale Iraultzaileen Alderdia (Partido de la Revolución de los Obreros Abertzales)
- LAK = Langile Abertzale Komiteak (Comités Trabajadores Abertzales)
- LCR = Liga Comunista Revolucionaria
- LKI = Liga Komunista Iraultzailea (Revolución de la Liga Comunista)
- MLNV = Movimiento de Liberación Nacional Vasco
- PCE = Partido Comunista de España
- PNV = Partido Nacionalista Vasco
- PSOE = Partido Socialista Obrero Español
- ONG = Organización No Gubernamental
- ORT = Organización Revolucionaria de Trabajadores
- SOV = Solidaridad de Obreros Vascos
- UE = Unión Europea
- UEMA = Mancomunidad de Municipios Euskaldunes
- ZEN = Zona Especial Norte

PRÓLOGO

Está en lo cierto Ernest Gellner cuando afirma como característica sustancial de la sociedad civil moderna la ruptura del círculo entre la fe, el poder y la sociedad; según sus palabras, la sociedad civil es por encima de todo una sociedad sin un orden sacralizado. En el marco de la sociedad civil, la religión misma se ve forzada a renegociar su papel y su posición, sin que nada pueda evitar, en cualquier caso, el progresivo desplazamiento del hecho religioso hacia la periferia de esta sociedad, reducido a un ingrediente más bien privado y discrecional. Nada parece más alejado de la idea de sociedad civil que la *umma* de los creyentes: frente al ejercicio de la crítica racional, el sometimiento a la tradición; frente a la elección del modo de vida, el sometimiento al ritualismo; frente al pluralismo y su consiguiente diversidad, la homogeneización.

No es extraño, pues, que haya quienes recurran a John Keane –a su reflexión sobre lo que ha denominado la *sociedad incivil* y a su caracterización del nacionalismo como una expresión de la tendencia a la autoinmolación siempre presente en las sociedades– con la intención de explicar lo que desde hace ya cuatro décadas está ocurriendo en Euskadi. Una sociedad indiscutiblemente moderna que, sin embargo, contiene en su seno una ideología y una práctica políticas decididamente bárbaras: hombres (sobre todo) y mujeres dispuestos a matar (sobre todo) y a morir, oficiantes de una ceremonia trágica que encuentra en el Guggenheim Bilbao Museoa su más acertada metáfora, una metáfora que

nos sume en la más angustiada perplejidad: en vísperas de su inauguración, a las mismas puertas del museo, el *ertzaina* José María Agirre perdía la vida al impedir que un comando de ETA cometiera un atentado contra las autoridades que iban a presidir el acto. Y así, la catedral de la modernidad es, también, pirámide de sacrificio.

Decimos que no es extraño el recurso a caracterizaciones como la de sociedad incivil para explicar o, acaso, para expresar la profunda ininteligibilidad de la sociedad vasca. Eso, en el mejor de los casos; en el peor, el recurso más socorrido es la referencia a la Alemania nazi. De ahí a conectar, sin mediación alguna, el fenómeno de la violencia con un nacionalismo vasco conceptualizado de etnicista (cuyos fines políticos explican y exigen el recurso a la violencia, según la imagen de “El árbol y las nueces”) y con una Iglesia vasca en el fondo más nacional que católica (amparadora de una sangrienta liturgia al servicio de una religión política: “ETA nació en un seminario”) hay sólo un paso. Pero tales caracterizaciones, en exceso simplistas, apenas sí rozan la epidermis de un fenómeno bastante más complejo e inquietante.

Como hemos señalado al principio de estas líneas, si algo caracteriza el funcionamiento de la sociedad civil es la desacralización. Según la acertada síntesis de Gellner, en las sociedades civiles lealtad ya no significa credulidad. ¿Cómo es posible, entonces, que en Euskadi tanta gente continúe, en el ámbito de la política, ejerciendo una tan radical suspensión de la incredulidad? ¿Cómo es posible que tantas y tan diversas personas (jóvenes y viejas, nativas e inmigrantes, vascoparlantes o no...) sostengan, contra toda evidencia, la visión de la realidad del nacionalismo vasco radical, en la que la violencia encuentra acomodo? Sustituyendo la razón por el sentimiento.

En su análisis sobre el auge del irracionalismo en la sociedad norteamericana, Wendy Kaminer descubre un principio básico a todas las propuestas de (nueva) espiritualidad, que puede ser formulado así: “la verdad reside en lo que sientes, no en lo que sabes ‘en tu cabeza’ y mucho menos en lo que puedas probar”. La sinceridad, la intensidad de la vivencia, es la prueba definitiva de la verdad. La autora analiza la relativa facilidad con la que esta

perspectiva explica tránsitos aparentemente inexplicables, como es el caso de personas que se pasan de la pacífica y florida *new age* al movimiento ultraconservador y violento de las milicias armadas. En el fondo, ambos movimientos emplean los mismos argumentos que los libros de espiritualidad popular: confían en el testimonio personal y en la intensidad de la fe.

Convenientemente acompañada de un abigarrado conjunto de rituales colectivos, a menudo organizados en derredor del sufrimiento y de la muerte, esta permanente *educación sentimental* se convierte en el soporte social, en la estructura de plausibilidad, de la visión nacionalista radical del mundo. De ahí la relevancia de analizar, en clave de recreación mistagógica, la dimensión litúrgica y ritual (con sus tiempos fuertes, con sus espacios mágicos, con sus hierofanías, con su santoral y sus objetos de culto) que configura y cohesiona la comunidad nacionalista radical posibilitando su existencia paradójica, una existencia literalmente u-tópica y u-crónica, una existencia extemporánea, profundamente ajena a la realidad de la sociedad vasca actual.

Éste y no otro es el trasfondo apropiado para reflexionar sobre el nacionalismo vasco radical *como* religión. Éste es el trasfondo a partir del cual la violencia se transforma en (una especie de) realidad sacramental cuya existencia revela la presencia de otra realidad superior y trascendente, de la que aquélla emana. A pesar de que los miembros de ETA actúen desde convicciones políticas, a pesar de que la violencia deba basarse también en razones políticas, la política tiene muy poco que ver con la violencia. ETA no adoptó la violencia por razones de eficacia política, sino de eficacia mágica, perdiendo de este modo su carácter de medio para transformarse en fin. La violencia expresa, simboliza, define, afirma. Cualquier otra consideración sobre su mayor o menor eficacia, adecuación al momento político, adhesión social, resulta fuera de lugar. Concebida como política icónica, la visión de la realidad que caracteriza al Movimiento de Liberación Nacional Vasco (MLNV) sostiene sus razones incluso contra los hechos.

Como bien señala Izaskun Sáez de la Fuente en su documentado trabajo, tanto en la génesis como en las complejas dinámicas internas del denominado MLNV subyace un modelo de cons-

trucción y de interpretación de la realidad organizado en torno al *Pueblo* (Vasco) como objeto de culto y a ETA como su *mediación* privilegiada. Nada mejor que las propias palabras de la autora para expresarlo: “[Esta investigación muestra] la persistencia en el MLNV de un modelo de construcción y de interpretación de la realidad cimentado sobre un sustrato de trascendencia con una doctrina ortodoxa que tiende a mantenerse inmune al devenir histórico. El Pueblo articula dicho sustrato por medio de un doble rostro: a) como entidad sacral, sujeto orgánico, supraindividual e intergeneracional de una verdad genérica, infinita, infalible e indivisible, su propia liberación nacional y social que se haya inserta, a modo de mecanismo de resurrección salvífica, en la lógica de la historia; y b) como comunidad de creyentes que actualiza periódicamente el ser sacro a través de un compromiso fideísta con la causa, sin margen para la herejía. La verdad no admite disidencias ni el diálogo con otras verdades alternativas”.

Encontramos aquí una ruptura (una más) del nacionalismo vasco radical con la tradición nacionalista hegemónica, históricamente representada por el PNV. No creo que lo que Sabino Arana diseña sea propiamente una religión política, pues en su doctrina no se produce transposición simbólica ninguna (no se sustituye a Dios por la Patria) sino que se somete y subordina la Patria a la realización de la voluntad de Dios. En el imaginario aranista, Euzkadi no tiene valor en sí mismo, sino en la medida en que se consagra a Dios. El nacionalismo de Arana es profundamente religioso, pero se somete a la religión. Su primitivo lema *Gu Euskeriarentzat ta Euskeria Jaungoikuarentzat*, que hoy podríamos traducir como “nosotros para Euskadi y Euskadi para Dios”, representa esta subordinación de la ideología y de los objetivos políticos, convertidos en mediaciones seculares al servicio del plan de Dios. Por el contrario, esta transferencia de sacralidad sí se da en el seno del nacionalismo vasco radical. Se trata de un peculiar proceso de secularización, que traslada el objeto de culto pero mantiene los aspectos más intolerantes, rigoristas y totalizantes de la ortodoxia religiosa. Nos encontramos ante una *transferencia sustitutoria*, ante el desplazamiento de los contenidos del culto, que ya no son Dios y las verdades de la fe, sino el Pueblo Vasco y sus derechos hasta llegar a darse una clara incompatibilidad entre la cosmovisión católica y la cosmovisión

nacionalista radical, como explica pormenorizadamente Izaskun Sáez de la Fuente.

Hay que agradecer a la autora su capacidad de elevarse sobre todos esos lugares comunes que cada vez oscurecen más la ya de por sí oscura realidad vasca, sin por ello sucumbir a la tentación del analista desencarnado que al final acaba sustituyendo la realidad por un espejo que tan sólo refleja sus propias teorizaciones.

Imanol Zubero
Alonsotegi, junio de 2001

INTRODUCCIÓN

“(...) la concepción del mundo (...) que reduce la identidad a la pertenencia a una sola cosa, instala en los hombres una actitud parcial, sectaria, intolerante, dominadora (...) y los transforma a menudo en gentes que matan o en partidarios de los que lo hacen (...) Los que pertenecen a la misma comunidad son `los nuestros` ; queremos ser solidarios con su destino (...) si los consideramos `timoratos` , los denunciaremos, los aterrorizaremos, los castigaremos por `traidores` y `renegados` . En cuanto a los otros, a los que están del otro lado de la línea, jamás intentamos ponernos en su lugar, nos cuidamos mucho de preguntarnos por la posibilidad de que (...) no estén completamente equivocados, procuramos que no nos ablanden sus (...) sufrimientos, las injusticias de que han sido víctimas. Solo cuenta el punto de vista de `los nuestros` (...)”

(Maalouf, 1999: 43-44)

Como ya hace muchos años señalara Max Weber, ningún científico que se precie puede declararse neutral respecto de lo que estudia porque cualquier actividad científica se apoya en determinados supuestos normativos o éticos. Mediante una novedosa lectura, esta investigación pretende enriquecer la diversidad de enfoques analíticos que han abordado el mundo de la izquierda abertzale (IA) poniendo de relieve, al mismo tiempo, retos teóricos y políticos.

La sensibilidad con el grave problema en el que la sociedad vasca se encuentra inmersa me lleva a tratar de convertir el trabajo en un grito más a favor del reconocimiento del *Otro*, del plu-

ralismo y del diálogo como mecanismos privilegiados para desarrollar la convivencia. La cultura de la exclusión, de la estigmatización del contrario y de la sacralización de una identidad resulta perversa en el terreno ético, ideológico y sicosocial; estamos ante cuestiones antropológicas, culturales y de definición de la realidad que rebasan y condicionan la *praxis* política. En un contexto tensionado entre las tendencias homogeneizadoras de la aldea global –que redefinen y multiplican los espacios de poder– y las reclamaciones identitarias, solo desenmarañando algunos de tales mecanismos y prejuicios podemos estar en condiciones de aportar reflexiones, y no meros juicios de valor, que coadyuven a recrear el tejido civil sobre fundamentos laicos alternativos.

El objetivo fundamental de esta investigación consiste en el análisis del fenómeno nacional desde una perspectiva sociorreligiosa y, en concreto, del modelo de sacralidad subyacente al Movimiento de Liberación Nacional Vasco (en adelante, MLNV), su génesis y su dinámica interna. El estudio se localiza en la Comunidad Autónoma Vasca (CAV) y en la Navarra. Dada la falta de correspondencia entre la Euskal Herria propugnada por la izquierda abertzale y la Euskadi real sancionada jurídicamente a través del Estatuto de Autonomía de 1979, he tratado de desvelar y argumentar la presencia de referentes navarros en su imaginario ideológico, simbólico y ritual. El periodo de investigación comprende desde el inicio de la transición democrática (1975) hasta la declaración de alto el fuego por parte de Euskadi ta Askatasuna (ETA) el 17 de septiembre de 1998. Esta delimitación obedece a una hipótesis de partida fundamentada en el convencimiento de que, con el paso de los años, el colectivo de la IA, y en especial su generación joven, ha agudizado el proceso de secularización, de vaciamiento de la religiosidad institucional tradicional y de transposición de creencias. Pero, el que este libro salga a la luz pública cuando, desgraciadamente, ETA se haya inmersa en una nueva espiral violenta, me impulsa a rebasar dichos límites para ofrecer, a modo de epílogo, algunas reflexiones sobre la tregua y el íterin político que desemboca en las elecciones del 13 de mayo de 2001.

Para delimitar las relaciones entre los dos conceptos que lo enmarcan teóricamente, este ensayo combina aportes de la sociología de la religión, de la ciencia política y de la antropología cul-

tural. La alternativa metodológica utilizada facilita el encuentro de disciplinas ya que su propósito es descubrir cómo y con qué mecanismos éticos, religiosos, políticos, culturales e, incluso, estéticos cristaliza y evoluciona una cosmovisión en un grupo social concreto y se convierte en su principal herramienta de movilización. En función de semejante paradigma, priorizo el análisis de documentos para explorar las principales claves discursivas y litúrgicas del sujeto y complemento las referencias bibliográficas con sondeos de opinión y datos electorales que permiten rastrear principios normativos de la comunidad creyente y delimitar en qué medida se ha ampliado o reducido su *corpus*.

El libro consta de dos partes claramente diferenciadas que revelan la estrategia de acercamiento a la unidad de análisis: a) *una primera, que aborda las comunidades nacionales en cuanto rostros modernos de la religión*; y b) *la segunda, que versa sobre el origen y dinámica del discurso, de las prácticas y de la comunidad del MLNV*.

La primera parte del ensayo se compone de tres capítulos. Pretende obtener un concepto de religión operativo que, al aplicarlo al análisis de sus transformaciones en la modernidad, descubra los trasvases entre religión y política. Culmina con una conceptualización de la nación en términos de identidad y de poder, sitúa en el factor identitario su potencial trascendente y clasifica los nacionalismos según el criterio de la relación existente entre religión nacional y religión sobrenatural para encuadrar el modelo de la IA.

La segunda parte evidencia cómo, cuándo y por qué el MLNV ha operado una reestructuración del imaginario religioso que se traduce en la dramatización de realidades ya presentes en el nacionalismo tradicional y en la sacralización de elementos cuantitativa y cualitativamente diversos. Tales cambios son los que explican el que la izquierda abertzale haya funcionado, desde su nacimiento, como una comunidad creyente con su propia doctrina, su sistema de valores y de referentes de legitimación y sus mecanismos de socialización y de reproducción intergeneracional.

Esta obra profundiza en la naturaleza de un universo simbólico que convierte a la IA en uno de los sectores político-sociales

más secularizados de nuestro entorno. Mediante una operación de transferencia, su objeto de culto es el Pueblo, Euskal Herria, cuya persistencia se visibiliza en el combate cotidiano. Aun siendo antagónicos, el nacionalismo y el marxismo –en especial su versión tercermundista– convergen en la izquierda abertzale desde la perspectiva de una revolución total para eliminar una situación de opresión y de ocupación –cuya referencia antagónica es España– y alterar radicalmente la estructura jurídico-política de Euskal Herria. Su *praxis* normativa, fundamentada en la resistencia, en la victimización y en el martirologio, prioriza los principios y derechos comunitarios sobre los individuales y otorga al grupo la competencia exclusiva para discriminar lo bueno de lo malo y lo justo de lo injusto. Al MLNV le caracteriza, asimismo, un constante recurso a la liturgia movilizadora que promueve la cohesión intracomunitaria y da sentido al grupo. ETA se erige en representante del Pueblo Vasco, en mediación sagrada que facilita el camino para su salvación. Su centralidad en el movimiento determina, además, que una amplia gama de actos litúrgicos se realicen en su memoria. La estructura comunitaria tiene carácter piramidal y en su seno los movimientos de cultura alternativa son instrumentalizados al servicio de los objetivos ideológico-estratégicos del conjunto.

PRIMERA PARTE

**LAS COMUNIDADES NACIONALES,
ROSTROS MODERNOS DE LA RELIGIÓN**

CAPÍTULO I

CONCEPCIÓN SOCIOLÓGICA DEL HECHO RELIGIOSO

Desde sus clásicos decimonónicos, el objeto de estudio de la sociología ha consistido en el análisis de la estructura básica de la sociedad moderna y de las tendencias que rigen su desarrollo. De uno u otro modo, todos han evidenciado la interrelación entre religión y sociedad: la religión es un producto social que nace y se desarrolla en un contexto socioeconómico, político y cultural específico y, al mismo tiempo, influye, con mayor o menor intensidad según los casos, sobre la configuración y la dinámica de la estructura social (Berger, 1981: 184-185). La religión ha sido y es objeto de interpretación desde dos tradiciones, la *funcionalista o extensiva* que, como su nombre indica, se centra en las funciones de lo sagrado y la *sustantivista o intensiva* que pivota sobre su naturaleza o esencia y, lógicamente, mantiene criterios de discriminación mucho más restrictivos que la anterior¹.

¹ Aunque no se consagra como disciplina hasta finales del siglo XIX, la sociología de la religión inicia su andadura en el seno de un pensamiento ilustrado que lucha y deslegitima los abusos políticos de las instituciones y de las tradiciones religiosas (Rivera Moreno, 2001: 25); entre sus precursores destacan las figuras del liberal inglés John Locke (1632-1704) y de los franceses Voltaire (1694-1778), Diderot (1713-1784), Montesquieu (1689-1755) y Jean Jacques Rousseau (1712-1778). En la transición entre los siglos XIX y XX, Emile Durkheim (1858-1917) y Max Weber (1864-1920) consolidan el funcionalismo –cuyos orígenes se remontan a Augusto Comte (1798-1857) y a varios antropólogos– y la sociología comprensiva, dos paradigmas cuya diferencialidad se denota también en el plano religioso. Mediante *La*

La escuela funcionalista se inspira en los presupuestos de Emile Durkheim sobre las analogías entre lo sagrado y la sociedad; décadas después, Thomas Luckmann asume dicho legado haciendo hincapié en la diferenciación entre religión e institución, así como en el rol de integración moral satisfecho por el hecho religioso². La sustantiva rastrea algunos de sus fundamentos en Max Weber y en su atribución a la religión de una entidad divina y alcanza expresión sistemática en Peter Berger, con su interpretación fenomenológica del concepto cosmos sagrado. En ambas corrientes se advierte la presencia de una serie de elementos como son los de trascendencia, prácticas rituales, comunidad creyente y cuestión ética, cuya descripción pormenorizada resulta imprescindible.

La religión se caracteriza, en primer lugar, por la categoría *de trascendencia o de sacralización* (no sinónimo de teísmo), que

construcción social de la realidad (1969), Peter Berger y Thomas Luckmann revisan la fenomenología y la sociología anterior, buscando una síntesis entre los presupuestos antropológicos marxistas, la sociedad como realidad objetiva de Durkheim (*objetivismo*), la persona en cuanto creadora de significados de Weber (*subjetivismo*) y el “Yo” como entidad reflejada del interaccionismo simbólico. El título de su obra ejemplifica el contenido de la misma: la persona y la sociedad mantienen una relación dialéctica, ya que es el ser humano quien crea las distintas esferas sociales, pero éstas, una vez construidas, influyen sobre sus creadores y se presentan como algo exterior a ellos (Berger y Luckmann, 1973: 82-83).

² Con los correctivos que introduce el paradigma mertoniano del *funcionalismo relativizado*, este escenario teórico va a interiorizar el binomio función/disfunción, para subsanar, tras la incorporación del factor del conflicto, el sesgo consensual inherente a la escuela de Durkheim: “Funciones son las consecuencias observadas que favorecen la adaptación o ajuste de un sistema dado. Y disfunciones, las consecuencias observadas que aminoran la adaptación o ajuste” (Merton, 1998: 194). El concepto de disfunción ejemplifica la potencialidad transformadora de cualquier fenómeno social –incluido el religioso– que puede llegar a suponer una amenaza para el orden social vigente (Giddens, 1998: 708). En sucesivas épocas históricas, la religión ha promovido y legitimado el orden, fomentando su cohesión interna e impidiendo cambios en las relaciones asimétricas y de poder al otorgar un carácter de inmortalidad a las instituciones y patrones normativo-culturales establecidos, como si fueran una manifestación de la voluntad divina o hechos de la naturaleza. Pero también ha favorecido la innovación y ha actuado de agente justificador e incluso protagonista de la misma; en ocasiones, se ha implicado, a modo de instancia de mediación, en la resolución de conflictos, bien como fuerza para el cambio no violento en apoyo de un consenso emergente, a través de la defensa a ultranza de uno de los bandos, mediante el refugio de grupos de oposición y/o el ejercicio de la presión desde fuera del sistema político (Fernández del Riesgo, 1997: 79-80; Johnston y Sampson –Eds.–, 2000: 296).

opera mediante la dicotomización de la realidad en dos esferas, lo sagrado y lo profano, con contornos más o menos claros o difusos. En palabras de Durkheim, el círculo de las cosas sagradas no puede ser definido de una vez y para siempre, ya que su extensión resulta infinitamente variable en función de la religión objeto de estudio: una roca, un árbol, una fuente, un guijarro, un pedazo de madera o una casa, etc., pueden adquirir matiz sacral; en definitiva, lo que en un caso se considera sagrado, en otro puede que no lo sea (Durkheim, 1993: 82-83).

El rasgo principal que da al cosmos sagrado su carácter trascendente es la ruptura con la vida cotidiana³, rasgo que se expresa en determinadas manifestaciones religiosas, internas y externas. Internamente supone la experiencia de lo *numinoso* –conceptualizado por el fenomenólogo alemán Rudolf Otto en términos del *Totalmente Otro* (1980: 17)–, un sentimiento no racional pero de alcance cognoscitivo, mediante sus matices de “tremendo” –obediencia y temor ante la absoluta superioridad e innacesibilidad– y de “fascinante” –admiración, atracción, asombro y anhelo–. Externamente se asienta sobre un lenguaje, unas acciones y unos rituales propios.

Siguiendo las reflexiones de Thomas Luckmann, se constata la existencia de dos variantes de la noción trascendencia, “*del mundo*”, que proporciona una continuidad intergeneracional alimentadora de su memoria, y “*dentro del mundo*”, que le singulariza por su heterogeneidad respecto a fenómenos profanos (Luckmann, 1989: 93-94). La experiencia humana constituye un continuo flujo de trascendencias, desde las más simples a las más complejas, que cristalizan de forma distinta según las sociedades. Discrimina tres tipos: a) *pequeñas*, que indican el potencial de sacralización de la subjetividad (p. ej.: autorrealización y autonomía individual); b) *intermedias*, materializadas en conceptos como los de nación y clase social; y c) *grandes*, vinculadas a referencias sobrenaturales o divinas.

³ Para Peter Berger, “lo sagrado es aprehendido como algo que se sale de la rutina cotidiana normal (...) Las rutinas de la vida diaria son profanas mientras no demuestren lo contrario en cuyo caso pasaremos a concebirlas como algo animado por un poder sagrado”. (Berger, 1981: 47-48)

Cualquier tipo de hecho religioso requiere *una oferta de salvación*, que, por medio de una *teodicea* –o universo simbólico totalizante que interpreta la realidad–, explica el pasado y el presente y anticipa el futuro, soslayando peligros anómicos, en especial frente a situaciones límite (Berger, 1981: 47-48); dicha oferta fluctúa en un amplio abanico que se extiende desde lo ultraterreno a lo exclusivamente mundano y su éxito depende del poder de sus agentes sociales. Lo sagrado constituye un modo de ordenar el cosmos, sus coordenadas espacio-temporales y de dar sentido a la vida humana en todos sus aspectos fundamentales⁴. Utilizando el método comparativo, Max Weber demuestra cómo diferentes confesiones religiosas, al proporcionar teorías para afrontar las cuestiones del mal, la injusticia, el sufrimiento o la muerte, pueden penetrar en las normas, usos, significados, valores y actitudes con los que los individuos y grupos enfrentan su existencia.

En la práctica, el universo simbólico sagrado funciona en clave mítica. La raíz etimológica de la palabra mito proviene del sustantivo griego *mythos* que significa “hilo conductor”. Aparece como un fenómeno vital que compromete existencialmente a la persona, resultando irreductible a explicaciones racionales. Es un producto anónimo, comunal y social. Presenta modelos ejemplares de acciones humanas, explica el significado profundo de las cosas, permite validar determinados modelos o alternativas de sociedad, penetrando en el plano normativo, y tiene una función pedagógica y socializadora, al estar encargado de transmitir a las nuevas generaciones valores y tipos de comportamientos.

Para garantizar su viabilidad, la religión necesita del *desarrollo de ritos y cultos*, que representan y se refieren a los mitos. Rito deriva del sustantivo latino *ritus* (ceremonia) y designa el conjunto de normas prescritas para la realización de las ceremonias litúrgicas en las que se escenifican los acontecimientos sagrados

⁴ Cada religión se compone de un conjunto de historias que constituyen su identidad básica. Dichas narraciones representan la infraestructura de una tradición que puede socializarse oralmente o por medio de textos sagrados, comentarios y elementos portadores de significado, oraciones, ritos, música, canto, danza, etc. Ese conjunto heterogéneo de expresiones y costumbres sagradas se conceptualiza en términos de “lenguaje primario de la religión” (Vendley y Little en Johnston y Sampson –Eds.– 2000: 288).

primordiales, es decir, se dramatiza el mito. Las prácticas rituales constituyen comportamientos simbólicos pautados en los que se aviva el sentimiento religioso y la adhesión a determinadas creencias y códigos de conducta. Símbolo o *hierofanía* es el medio por el cual la persona es capaz de captar y de comunicar lo sagrado, representa una cosa distinta de la visible o simbolizante y sirve como su mediación porque a lo sagrado no se puede acceder directamente⁵.

Durkheim discrimina tres tipos de ritos –negativos o tabúes, positivos y piaculares o ceremonias fúnebres–, que sirven a una diversidad de funciones. Recuérdense algunas de las más significativas: a) *disciplinaria y preparatoria*, pues nada del mundo profano puede entrar en la esfera de lo sagrado sin cambiar de alguna manera, tal y como lo muestra la significación y el alcance de las liturgias iniciáticas; b) *expresión de obediencia, de reverencia y de gratitud hacia la trascendencia*; y c) *instrumento de socialización, de cohesión y de integración*, porque los ritos positivos refuerzan –mediante el recuerdo de una ascendencia común y/o la participación en actos conmemorativos, festivos y lúdicos– el compromiso con los ideales religiosos y las ceremonias fúnebres sirven, ante la amenaza provocada por la pérdida de uno de sus miembros, para renovar el sentido de pertenencia al grupo y su conciencia colectiva⁶.

Sociológicamente, el hecho religioso tiene un carácter comunitario, la referencia de un grupo de fieles con el que el individuo comparte creencias, normas y prácticas rituales: “*las creencias sólo son activas cuando son compartidas*” (Durkheim, 1993: 665). En su relación con la sociedad, el mundo religioso dispone de una *estructura de plausibilidad*, base o apoyo, que, en ocasiones, está constituida por el conjunto social lo que le da una con-

⁵ En su contribución a la fenomenología y a la historia de las religiones, Mircea Eliade describe la religión en función de sus hierofanías, entendidas éstas como “(...) acto de manifestación de lo sagrado (...) algo sagrado que se nos muestra (...)” (Eliade, 1967: 18-21)

⁶ Durkheim concluye que “si se llora en común es porque se interesan siempre los unos por los otros y la colectividad, a pesar del golpe que ha recibido, no se debilita (...) El grupo siente que las fuerzas le vuelven progresivamente, recobra la esperanza y empieza a vivir de nuevo”. (Durkheim, 1993: 89)

dición de monopolio religioso, cultural e incluso ideológico; en otras, son grupos minoritarios subculturales o incluso contraculturales quienes respaldan un determinado tipo de religión que puede adquirir una fisonomía sectaria y/o de ghetto (Berger, 1981: 190).

En el interior de la comunidad creyente sobresale *una clase transmisora* que sistematiza los dogmas y realiza los rituales, legitimando ambos en términos de explicación del sentido de la vida por referencia a la tradición y/o a la revelación. De modo similar al culto, dicha clase surge de un proceso de institucionalización que pretende otorgar al hecho religioso ciertas dosis de estabilidad y de continuidad. En el movimiento religioso, la primera fase está dominada por la personalidad carismática del/los fundador/es que posee/n un poder de fascinación y de atracción que lleva a sus adept@s a seguirle/s (Fernández del Riesgo, 1997: 96).

Clarificar el potencial del carisma requiere una lectura de la noción weberiana⁷. La autoridad carismática es aquélla que descansa en la entrega extraordinaria a la santidad, heroísmo o ejemplaridad de una persona y en las ordenaciones por ella creadas. Weber pretende –aunque no lo consiga totalmente– desligarse de una concepción individualista al explicitar el término como un rasgo de cierta cualidad, que apunta a una categoría abstracta más que a una persona concreta. A su juicio, el carisma sólo puede darse en los orígenes de los movimientos cuando éstos se encuentran en un proceso de expansión. Su fundamento se halla en el seguimiento de los partidarios a un líder, sea un profeta, un héroe guerrero o un gran demagogo político, que lo es en razón de las virtudes excepcionales de las que se considera que está investido: el que manda es el *caudillo* y el que obedece el *apóstol*. En el momento de analizar en clave sociológica la figura de

⁷ El epíteto “carismático” tiene una larga historia en el discurso teológico cristiano como *don de la gracia*, asemejándose “en algunos sentidos a la idea griega del *hombre divino* o al concepto romano de *facilitas*, la capacidad innata del héroe para llevar a buen término un proyecto merced a su conexión con lo divino. Para los cristianos significaba el reconocimiento intuitivo, por parte de las gentes comunes, de que un santo tiene contacto íntimo con Dios” (Lindholm, 1997: 253). La intención de Weber, que asume la acepción cristiana, es generalizarlo, por su propia naturaleza de tipo-ideal, a los ámbitos religioso y político.

un líder carismático, no debe valorarse el grado de verdad o de falsedad de su figura y/o de sus dogmas, sino el reconocimiento social que alcanzan él y su doctrina.

“Se comprende que la expresión `carisma` se emplea aquí en un sentido desprovisto por completo de significado de valor. Para el sociólogo, la cólera maníaca del `hombre-fiera` nórdico, los milagros y las revelaciones de cualquier profeta (...) o las dotes demagógicas de Cleón son `carisma` con el mismo título que las cualidades de un Napoleón, de Jesús o de Pericles. Porque para nosotros, lo decisivo es (...) *si hallaron o no reconocimiento* (...) el señor carismático ha de acreditarse como señor `por la gracia de Dios`, por medio de milagros, éxitos y prosperidad del séquito o de los súbditos (...) una lucha de caudillos sólo se puede resolver por la confianza de la comunidad y en la que el derecho sólo puede hallarse a uno de los lados, en tanto que al otro sólo puede existir la injusticia merecedora de castigo (...)” (Weber, 1979: 712-713)

El carisma adquiere un carácter sacral y creativo y emerge en momentos de crisis social, económica, ética, política y/o religiosa. Apunta a derrocar todas las estructuras y a desintegrar las cadenas de la costumbre. Representa uno de los grandes poderes revolucionarios de la historia, pero, en su forma absolutamente pura, es autoritario y dominador. Dentro de las comunidades de tal signo, las gentes no obedecen costumbres o leyes; se someten a las exigencias imperiosas de una figura heroica cuyas órdenes no vienen legitimadas por la lógica, ni por su lugar en una jerarquía, sino únicamente por el poder de mando personal. Diga lo que diga el líder, pida lo que pida, es correcto aunque sea contradictorio; cuando las pretensiones del líder son aceptadas, obedecerle se convierte en un deber. La base de su legitimidad se encuentra en el reconocimiento inmediato de su cualidad milagrosa ya que suministra una o varias fórmulas de salvación y el discípulo se sume en una devoción personal que nace, por igual, de la angustia y del entusiasmo: la mayor virtud del seguidor es el autosacrificio y su mayor vicio, el egoísmo. El carisma puede implicar una alteración radical del sistema central de actitudes y de direcciones de la acción de los seguidores, con una orientación completamente nueva de los enfoques sobre los diferentes problemas y estructuras del mundo. La *comunión* ofrecida por el héroe carismático, que incluye el provocar un intenso estado

emocional en los discípulos, adquiere para éstos un valor absoluto (Weber en Lindholm, 1997: 46)⁸.

Estamos hablando de un modelo prototípico de las sociedades antiguas, acogidas a un cuerpo de revelaciones proféticas y a la persona depositaria de las mismas, que se erige en fundadora de un sistema concreto de autoridad (el Israel de Moisés, Jesucristo y sus seguidores, la Arabia de Mahoma). El carácter extraordinario de este tipo de legitimación lo ejemplifica el refrán de Jesús: “*está escrito, pero en verdad yo os digo (...)*”, expresión que muestra la superioridad del carisma sobre las prescripciones tradicionales. Weber señala uno de los grandes obstáculos para su desarrollo en la época en la que él escribe, el predominio de la racionalidad instrumental. No obstante, el carisma y la apelación al mismo continúan perviviendo en situaciones recientes; se pueden mencionar casos como la tardía renuncia a la divinidad efectuada por el emperador de Japón o el recurso ideológico al caudillismo en dictaduras de distinto signo (nazi, fascista, franquista, comunista ...), y conviene no olvidar su presencia en regímenes actuales que usan y abusan de los planteamientos populistas para el control del poder y/o en movimientos políticos y religiosos que desafían, con estrategias diversas, el *statu quo* vigente.

La autoridad carismática es precaria por naturaleza, ya que resulta imposible vivir durante mucho tiempo en un *humus* sagrado permanente, fuera de la cotidianidad. La lucha por la seguridad y el problema de la transición se plantean cuando la verdad fundacional la ha de administrar y perpetuar una organización extraña, que no disfruta de la ejemplaridad ni de la irrepitibilidad del líder; aquí es donde se localiza el proceso de rutinización. Si el liderazgo no ha de ser un fenómeno puramente transitorio, sino que ha de tomar el carácter de una relación permanente, para formar una comunidad estable de discípulos o un partido o cualquier

⁸ En sus reflexiones, Joachim Wach considera fundamentales dos elementos para la formación y la difusión de los movimientos de naturaleza carismática: *el círculo y el apostolado*. “(...) el círculo (...) [es] la manifestación concreta del `poder` del maestro. Los discípulos, atraídos por ese poder (...) forman un círculo en torno al maestro, mientras que seguidores y simpatizantes se distribuyen en círculos más amplios (...) el maestro atrae hacia sí a sus discípulos, pero al mismo tiempo los envía lejos de sí”. (Wach en Hill, 1976: 220)

clase de organización política o hierocrática, es necesario que cambie radicalmente su carácter: se tradicionaliza –de acuerdo a la santidad de ordenamientos presuntamente existentes desde siempre– o se racionaliza, o ambas cosas a la vez. La *rutinización del carisma* engendra estructuras formales que pueden ser, en ocasiones, un obstáculo para la revisión y el cambio; el cuerpo transmisor se convierte en una instancia cada vez más alejada de la comunidad de fieles, de sus necesidades y expectativas y facilita, de este modo, el surgimiento de fenómenos sectarios y carismáticos.

El hecho religioso conlleva *una doctrina moral o código de normas* que ha de regir la conducta de la comunidad creyente, aunque religión y ética no sean conceptos sinónimos. En el devenir de la historia, la mayoría de los sistemas morales han gozado de una legitimación religiosa e incluso hoy determinadas exigencias éticas de la persona como el asumir de modo incondicional el riesgo y el sacrificio, de la propia vida y de la de los demás, se siguen justificando desde determinadas cosmovisiones ideológico-religiosas.

La sistematización de componentes que se ha realizado en el presente capítulo permite interpretar la religión en términos de trascendencia que se visibiliza en una doctrina ideológica y ética, en una simbología y en unas liturgias que alimentan el sentido de identidad y de pertenencia de su comunidad creyente⁹. Dado que esta obra versa sobre los trasvases entre cosmovisión religiosa y cosmovisión política, el concepto rompe con un presupuesto privilegiado de la noción sustantiva, la mimesis entre trascendencia y teísmo y, en consecuencia, resulta lo suficientemente amplio para dar cabida a los *equivalentes o sustitutos funcionales modernos* de los sistemas religiosos tradicionales¹⁰.

⁹ En este esquema de interpretación –que no pretende ser original, pero sí riguroso y operativo– convergen aportaciones sociológicas y fenomenológicas. Salvando las distancias –fruto de intencionalidades y de objetos analíticos distintos–, su estructura teórica guarda cierto paralelismo con la que Joachim Wach elaborara en 1945, en especial su énfasis en la necesidad de mostrar la realización de lo religioso –de su doctrina y de sus correspondientes actos cúltricos– en distintos grupos humanos, enfoque que explica su atención preferencial por una amplia gama de organizaciones religiosas (De Sahagún Lucas: 1982: 22-23; Martin Velasco, 1978: 158, 166 y 170 y Hill, 1976: 104-105).

¹⁰ De nuevo en el interior del planteamiento mertoniano, *equivalente, sustituto o alternativa funcional* quiere decir que una misma necesidad sicosocial puede ser satisfecha por elementos culturales diversos y, a veces, intercambiables.

CAPÍTULO II

LA TRANSFIGURACIÓN DE LO RELIGIOSO

Disciplinas tan diversas como la sociología y la teología han utilizado un mismo término, *secularización*, para comprender la modernización del fenómeno religioso. Esta convergencia resulta puramente nominal, puesto que los significados que se le asignan son numerosos, a la vez que heterogéneos cuando no contrapuestos. Joan Estruch advierte que el sentido específico de lo secular depende de la concepción del tiempo que se asuma como premisa, perfilándose dos posibilidades mutuamente excluyentes, una positiva y otra negativa (Díaz Salazar y Giner –Eds.–, 1994: 269-270). Según la positiva, la secularización significa recuperación de aquellas realidades que la religión ha controlado en régimen de monopolio. El proceso se entiende como abandono del reino del oscurantismo, liberación de la persona –que alcanza así su mayoría de edad– y, por consiguiente, un ideal a alcanzar. Para la negativa, los valores religiosos representan aquello que es permanente e intemporal, mientras que los seculares son lo pasajero, lo efímero, usurpador del reino de lo sagrado; semejante valoración constituye la constante que ha provocado la “huida del mundo” de las religiones al estimar que el espacio terrenal manipula y pervierte la pureza del mensaje religioso.

La mayoría de las primeras interpretaciones sociológicas son herederas de su contexto sociocultural occidental, se adscriben a una concepción positiva de lo secular y limitan el hecho religio-

so a la institución eclesiástica, factor este último que ha tendido a convertir la sociología de la religión en simple sociología religiosa al servicio de las organizaciones de iglesia. Ello ha constituido un serio obstáculo para su desarrollo teórico, metodológico y empírico, ya que le ha impedido la percepción de nuevos fenómenos religiosos a los que se ha tildado de marginales y transitorios e incluso de falsas sacralizaciones.

“En diversas ocasiones me he permitido aplicar a esta perspectiva eclesiocéntrica aquel antiguo proverbio chino que afirma que `cuando el dedo señala la luna, el imbécil se queda mirando el dedo , donde la religión sería la luna, la Iglesia sería el dedo, y el sociólogo sería (...) el espabilado observador. Y si la Iglesia es el dedo, y no la luna, es porque sociológicamente al menos la Iglesia no constituye sino una manifestación histórica e institucional del hecho religioso (...)” (Estruch en Díaz Salazar y Giner –Eds.–, 1994: 268)

La revisión crítica de la investigación sobre la secularización se decanta por el paradigma de la *diferenciación de esferas institucionales*. Significa que, en un proceso progresivo, se opera una separación entre religión y sociedad, de modo que la primera deja de ejercer el rol de instancia integradora o cohesionadora de la segunda; es decir, la religión pierde su función pública de legitimar el orden social constituyendo una de sus manifestaciones más visibles la separación formal entre Iglesia y Estado. Las consecuencias de dicho proceso se interpretan de dos formas no necesariamente excluyentes: privatización y transposición de creencias.

II.1. LA PRIVATIZACIÓN Y SUS TENSIONES

Al rastrear en la historia con objeto de descubrir las raíces de la secularización, Weber inaugura una línea de pensamiento que se remonta a Israel. El sistema religioso hebreo –plasmado en el Antiguo Testamento– rompe con teorizaciones y prácticas cosmológicas características de culturas vecinas¹ en favor de un marco

¹ Se entiende por cosmológico aquel modelo social –normalmente antiguo o primitivo– donde el mundo humano se estima parte de un orden que abarca la totalidad del universo, lo que plantea una continuidad entre el mundo humano y el divino, continuidad que se “re-establece” a través de rituales religiosos. Este tipo de universo simbólico proporciona al individuo un fuerte sentimiento de seguridad, de modo que cualquier acontecimiento, por terrible que sea, tendrá un sentido para él al hallarse relacionado con la significación última de las cosas.

trascendental e histórico que permite sustentar doctrinal y litúrgicamente –mediante las festividades de la Pascua y del Año Nuevo– su condición de pueblo elegido por Yahvé y dejar cierto margen a la libertad humana. No obstante, su modelo queda prisionero de una antropología negativa y polar que alimenta su rechazo del mundo. En el siglo XVI, la Reforma Protestante destruye la remitologización católica y desencadena el desplome de la estructura jerárquica entre hábitat terrenal y hábitat trascendente; aunque mantiene la tensión entre ambos, localiza la salvación en las actividades mundanas y en la gestión moral de la vida cotidiana (*ascetismo transformador*). La consolidación de este modelo acelera el “*desencantamiento del mundo*” entendido como despojo del misterio, del milagro y de la magia en el acontecer social².

La racionalización y el pluralismo son dos fenómenos simultáneos que en la modernidad aceleran la secularización revestida de una doble condición: a) *subjetiva*, que origina una disminución del peso de la religión en la conciencia individual; y b) *objetiva*, que induce a la reducción del peso de la religión en el contexto sociocultural y se ejemplifica en la privatización de la religiosidad institucional (Berger, 1981: 154-155).

Al debilitarse sus pretensiones de verdad absoluta, la religión sufre una *crisis de la plausibilidad* de la base social que la sustentaba, lo que implica el tránsito de una situación de monopolio ideológico a otra de minoría cognitiva. La fe ya no viene determinada socialmente como parte de la herencia genética, no forma parte del mundo dado por supuesto y se ve socavada por la presencia de la duda, teniendo que ser vendida en una situación de mercado con multiplicidad de cosmovisiones en competencia. Las creencias religiosas se convierten en una cuestión de preferencia u opción personal, de modo que cada individuo puede llegar a configurar su propia cosmovisión donadora de sentido o sistema de significado último.

² Enclavadas en su análisis de la evolución de Occidente en términos de racionalización, Max Weber desarrolla sus tesis acerca de las causas y consecuencias del desencantamiento del mundo en una obra titulada *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1904-1905).

Bajo los presupuestos que laten en las nociones de *religión invisible* (1973) o *privatizada* (1989), Thomas Luckmann explica el perfil actitudinal que corresponde a la óptica del consumidor. No existiendo un modelo de trascendencia obligatorio y socialmente construido, el centro del cosmos sagrado –flexible y múltiple– fluctúa en un amplio abanico, cuya primera referencia es la *trascendencia mínima*, la sacralización de la subjetividad. Las perspectivas tradicionales de origen cristiano se complementan con orientaciones religiosas frágiles de muy diversa índole –cuasi-religiosas para algunos– diseminadas por los *mass media*, los libros, la televisión y los profetas itinerantes que actúan en distintos rincones del planeta (Luckmann, 1989: 105). Cada individuo es quien, reforzando así su autonomía, se apropia de los significados últimos que pueden ser tradicionales o encontrarse en ámbitos profanos. “En la situación moderna tal y como la he definido, uno puede sentirse tentado a ver en ‘Mi mente es mi iglesia’ de Thomas Paine o en ‘Yo soy una secta para mí mismo’ de Thomas Jefferson la típica expresión de la organización religiosa de un futuro cercano.” (Bellah, 1976: 43)³.

Los análisis empíricos muestran un proceso de desinstitucionalización respecto de las confesiones religiosas: en numerosos casos se está dando lugar a la cristalización de una modalidad distinta de pertenencia eclesial que combina la afirmación de un cierto sincretismo doctrinal (p.ej.: declararse católico y afirmar la

³ Es la máxima de la individualización de la religión, tal y como Robert Bellah estudia junto con otros autores en el caso estadounidense. Fruto de la investigación llega a conclusiones como las siguientes: “la religión actual en Norteamérica es tan privada y está tan diversificada como la religión colonial de Nueva Inglaterra era pública y estaba unificada. Una de las personas a las que entrevistamos ha llegado a aplicar su propio nombre a su religión (ella la llama su ‘fe’). Esto nos sugiere la posibilidad lógica de más de 220 millones de religiones norteamericanas, una para cada uno de nosotros (...) (Sheila) (...) describe su fe como ‘Sheilaísmo’. ‘Creo en Dios. No soy una fanática religiosa. No puedo recordar cuándo fui a la iglesia por última vez. Con mi fe he recorrido un largo camino. Es el Sheilaísmo. Una voccecita sólo para mí (...) Es tan solo amarse a uno mismo y ser bueno consigo mismo (...) cuidarnos mutuamente (...)’ (Bellah, 1989: 283-284). José Casanova subraya que la forma cúlptica del politeísmo moderno no es idolatría sino narcisismo humano. “El culto del individuo se ha convertido (...) en la religión de la modernidad.” El sujeto moderno se siente inclinado a creer que todas las religiones adoran al mismo dios bajo diferentes nombres y en distintas lenguas, “(...) con la salvedad de que cada uno de ellos se reserva el derecho a designar a este dios y adorarlo.” (Casanova, 2000: 81).

existencia de un Dios a “la carta” interpretado de manera difusa por cada uno⁴, declararse católico y no creer en la resurrección de los muertos), al estilo de una especie de “Cosmovisión de bricolaje”, con un distanciamiento respecto a las estructuras eclesiales sobre todo en aquellas cuestiones que afectan a la vida y moral privadas⁵; se trata, en definitiva, de una religiosidad cristiana individual (Díaz Salazar, 1994: 94), que reelabora libremente el sistema ortodoxo de creencias y no participa en los ritos establecidos⁶.

La tendencia al predominio de la figura del creyente nominal no tiene por qué implicar el tránsito hacia el abandono de toda creencia sacra, por muy difusa y diversa que ésta pueda resultar; así lo ilustra el dato del pequeño porcentaje de ateos y no creyentes⁷. A mediados de la década de los 90, dos de cada tres vascos y españoles se declaran personas religiosas y un 60% dice tener momentos de oración, meditación o contemplación⁸. Ade-

⁴ La imagen de Dios pierde contornos, se desdibuja: del conjunto de la población española, la mitad cree en un “Dios a su manera” y sólo una cuarta parte lo hace en el Dios cristiano revelado en los evangelios, proporción que se reduce al 16% en el sector juvenil (De Miguel, 1997: 209-210).

⁵ El contraste entre los datos demuestra que la no identificación con la Iglesia y el desacuerdo mayoritario con su magisterio no tienen por qué conllevar el abandono total de la religión, aunque ésta resulte puramente formal y en más de una ocasión no se sepa qué significado atribuirle.

⁶ Hoy en día, en el País Vasco, una de cada cuatro personas asegura acudir a la misa dominical; si a esta cifra se le añade la de quienes dicen asistir con regularidad mensual –opción cada vez más frecuente en los sondeos–, se puede afirmar que un tercio de la población de la Comunidad Autónoma Vasca (CAV) participa de la eucaristía al menos una vez al mes; en el extremo opuesto, la desvinculación eclesial total afecta a casi la mitad de los vascos. En los jóvenes, el desenganche o no enganche –teniendo en cuenta que es la primera generación no socializada necesariamente en la religión– afecta al 70% de los vascos y a la mitad de los españoles, mientras que la práctica regular se sitúa en o por debajo del 10% en ambos entornos (Elzo, 1999: 270-271 y Pérez Agote y Gómez, 2000: 538).

⁷ En 1998, el porcentaje de ateos y no creyentes engloba a un 10% en los promedios vasco y español (Gabinete de Prospección Sociológica del Gobierno Vasco, 1998: 35; Pérez Agote y Gómez, 2.000: 544-546).

⁸ De acuerdo a la última información disponible, uno de cada tres jóvenes vascos y algo más de la mitad de los españoles reza, según diversas modalidades de oración. Los tipos de oración predominantes remiten a un modelo de creencia que recurre a la religión en momentos difíciles, para satisfacer una función de ajuste existencial, pero que poco tiene que ver con la vida cotidiana (Elzo, 1999: 272).

más, se constata cierta frecuencia en la experimentación de determinados sentimientos sagrados incluso entre quienes se declaran agnósticos o ateos: “la necesidad de algo o alguien que dé sentido pleno a la propia vida”, “el misterio de la muerte y el destino más allá de ésta” y “pensar en el significado y objeto de la vida”⁹.

En síntesis, la disminución de creencias y prácticas en la religiosidad eclesiásticamente orientada representa una opción histórica dominante en muchas sociedades occidentales, sobre todo europeas, pero no una tendencia estructural (Casanova, 1994 y 2000)¹⁰. Su lectura ha de realizarse en las coordenadas adecuadas, atendiendo a procesos políticos, sociales, culturales y religiosos: privatización más o menos temprana, pluralismo fundacional de confesiones, la tradición laical del país y la mayor o menor presencia social de las organizaciones religiosas, la existencia de una religión estatal impuesta desde las esferas política y religiosa, la experiencia de dictaduras oficialmente ateas –en los países de socialismo real– que han impedido la expresión religiosa o la consideración del factor religioso en cuanto elemento definidor de la identidad étnico-nacional.

⁹ El 80% de la población vasca piensa con frecuencia o algunas veces en el significado de la vida, aspecto funcionalmente satisfecho por una amplia variedad de formas religiosas o seudoreligiosas. La media juvenil se sitúa dentro de los parámetros generales (Elzo –Dir.–, 1996: 100).

¹⁰ Una revisión del panorama religioso permite hablar de efervescencia de la religiosidad tradicional encarnada en movimientos de revitalización en gran parte del planeta: es el caso del protestantismo en EEUU, del pentecostalismo en América Latina y África, del islamismo, del confucionismo, etc. y de una variedad de referentes religiosos en la antigua Europa del Este. El analista neoconservador Samuel Paul Huntington pone énfasis en la expansión de la religiosidad de matriz tradicional cuyos principales atributos son individualización, emotividad y comunitarismo y que se proyecta política y públicamente. Para Huntington, tras la caída del muro de Berlín, que simboliza el final de una larga época de bipolaridad y de confrontación ideológica capitalismo/comunismo, el nuevo orden mundial está protagonizado por el resurgimiento de lo reprimido: la cultura y, en concreto, la religión como su sustancia: “Personas y naciones están intentando responder a la pregunta más básica que los seres humanos pueden afirmar: ¿quiénes somos? (...) La gente se define desde el punto de vista de la genealogía, la religión, la lengua, la historia, los valores, las costumbres (...) Se identifican con grupos culturales: tribus, grupos étnicos, comunidades religiosas, naciones y (...) civilizaciones (...)” (Huntington, 1997: 20-23 y 53).

La religión pierde su función de *teodicea* o de explicación totalizante de los acontecimientos vitales sin que la modernidad haya suplido esta carencia o suprimido las experiencias que requieren tal comprensión: “la modernidad ha llevado a cabo muchas transformaciones trascendentales, pero no ha transformado fundamentalmente el carácter finito, frágil y mortal de la condición humana. Lo que ha hecho ha sido debilitar seriamente aquellas definiciones de la realidad que anteriormente hacían que la condición humana fuera más fácil de soportar” (Berger, 1994: 176). En el sentido weberiano, el desencantamiento empobrece, porque ni la religión ni la ciencia pueden explicar el sentido último de las cosas, actúa como una especie de “trompeta discordante” que permite entrever la posibilidad de reencantamientos de diverso signo. Incluso en áreas intensamente secularizadas desde el punto de vista institucional, las demandas de sentido se canalizan –sin que se pueda cuantificar con exactitud el fenómeno– por la vía de una religiosidad difusa, a veces con tintes esotéricos, encarnada en la ola de la Nueva Era. Proliferan sectas, viejos y nuevos movimientos religiosos que suministran respuestas a crisis personales, culturales y sociales derivadas de las contradicciones de la era moderna; representan el prototipo de una *trascendencia mínima*.

II.2. TRANSPOSICIÓN DE CREENCIAS. ALGUNOS REFERENTES TEÓRICOS CLÁSICOS

Desde tradiciones y escenarios histórico-sociales diversos, diferentes autores plantean la existencia de sustitutos o equivalentes funcionales de las confesiones religiosas que revisten su papel de cierto *ethos* sacral con sus respectivos componentes doctrinales, simbólicos, rituales y comunitarios. Son los casos de Rousseau, en la Francia prerrevolucionaria, de Tocqueville, con sendas obras de análisis sobre la democracia en América y los acontecimientos de 1789, de Durkheim, que en la transición entre la era decimonónica y el siglo XX demanda una alternativa ética impregnada de matriz sacral, de Bellah, que realiza un estudio en profundidad sobre el modelo religioso subyacente al nacionalismo americano, y de Luckmann, que en las últimas décadas del siglo XX plantea un concepto clave, el de las trascen-

dencias intermedias, pero sin que éste se vea contrastado en investigaciones empíricas concretas.

En el marco del pensamiento ilustrado, Jean Jacques Rousseau formula el concepto de *profesión de fe o religión civil* –de naturaleza deísta¹¹– como mecanismo de salud ética comunitaria. Lo contrapone a la religión cristiana –que, a su juicio, propicia huida, esclavitud y tiranía porque su patria no es de este mundo– y a la religión nacional impropriamente denominada por él religión del ciudadano. Esta última origina una especie de teocracia donde el Ser Supremo es la nación por quien debe realizarse cualquier sacrificio, hasta entregar la propia vida: “morir por la patria es alcanzar el martirio” (Rousseau, 1982: 215). Pero su sacralización exacerba los mecanismos endogámicos y el elemento de la diferencia, provocando continuas guerras entre unos grupos y otros: “es (...) mala en cuanto que, llegando a ser exclusiva y tiránica, torna a un pueblo sanguinario e intolerante (...) creyendo consumir una acción santa cuando suprime a quienes no admiten sus dioses” (Rousseau, 1982: 215-216). El fin del código religioso civil consiste en favorecer el orden diseñado en el pacto de asociación del que procede la comunidad política y sus pilares –creencia en la vida del más allá, juego de recompensas y castigos, respeto a las leyes, tolerancia, sociabilidad y capacidad de entrega– refuerzan la moral pública y actúan complementariamente a la religiosidad sobrenatural. A pesar de sus duras críticas hacia las religiones nacionales, se muestra convencido de que el código debe materializarse en un patriotismo concebido

¹¹ *La religión natural o deísmo* es un término que surge en el siglo XVI con los humanistas del Renacimiento; nace en tierras inglesas y los pensadores ilustrados –especialmente Voltaire– lo importan a la Europa occidental continental. Mientras que el teísmo conserva la acepción de una religiosidad genérica o de fe en un dios trascendente y creador, providencial y determinado por atributos concretos, deísmo se refiere al conjunto de aquellas concepciones filosóficas que, aun admitiendo la idea de la divinidad, efectúan una crítica más o menos radical de las religiones positivas y limitan o niegan el valor de la revelación, de los dogmas, de los milagros y del principio de autoridad del que la Iglesia es depositaria. Para los deístas, la Iglesia tiende a transformar la fe natural en superstición, la razón en fanatismo y la tolerancia en guerras de religión y lo que existe es un Dios creador de un orden universal que evoluciona por su cuenta, fundado en sus propias reglas y al margen de intervenciones providencialistas; a su juicio, religión y ética son sinónimos, expresión de la espiritualidad del alma y de la obligatoriedad de la ley moral.

desde una profunda inspiración moral y bajo la forma de orgullo y celo heroico, capaz de ensalzar sacramentalmente la figura y las acciones de determinadas personas que alcanzan así su inmortalidad¹².

Dos siglos después de Rousseau, a mediados del XX, Robert Bellah recupera y actualiza la expresión *religión civil*. Bajo su perspectiva funcionalista, la sociedad necesita un sistema colectivo de símbolos esenciales para integrar su estructura, su cultura y su personalidad en un todo significativo, es decir, la “simbolización de los grandes imponderables de la vida”. Dedicó gran parte de su obra al análisis del caso americano (1967, 1976, 1980 y 1989). Se trata, a grandes rasgos, de una concepción etnocéntrica y conservadora de la nación americana, de su identidad colectiva y de sus principios como el “Nuevo Jerusalén”, “la Tierra Prometida”, el “Pueblo Elegido”, sujeto de la “Alianza Bíblica” (*The Covenant*), cuya misión divina es establecer un nuevo orden social que ilumine al resto del mundo. Insiste en que la religión civil es un ideal y que la sociedad americana se encuentra lejos de haber comprendido estos principios: la Guerra del Vietnam, la revuelta estudiantil y la contracultura de los 60, los conflictos raciales, etc., son acontecimientos que sirven para poner el mito en entredicho. En este ambiente de desilusión escribe *The Broken Covenant* –“la religión civil americana es una concha vacía y rota”–. Bellah llegará a la conclusión de que en la actualidad la antigua *ecología moral* estadounidense se desvanece, ya que las normas quedan en manos de una élite política e intelectual, mientras la población actúa de acuerdo a los principios individualistas típicos de la sociedad moderna.

Tras estudiar la situación americana, Alexis de Tocqueville concluye que el hecho religioso no ejerce como en Europa una influencia directa sobre las leyes y las opiniones políticas –versión teocrática de su presencia pública–, pero tiene una fuerte incidencia indirecta; su contribución radica en la “moralización de la democracia” y se convierte en “una de sus primeras institu-

¹² En la obra de Rousseau, las potencialidades del sentimiento patriótico y de las instituciones nacionales se visibilizan al hacer frente al reto de establecer los criterios sobre los que han de pivotar sendos proyectos de Constitución para Polonia y para Córcega.

ciones políticas” de modo que “en los EEUU, el celo religioso arde sin cesar en el hogar del patriotismo” (De Tocqueville, 1993: 276-277). Para él, los acontecimientos de 1789 representan una revolución total, política, social y, sobre todo, religiosa. Al dotar de inviolabilidad sagrada y de fisonomía inmortal a los poderes vigentes, los postulados del gobierno eclesial constituyen un serio obstáculo para el cambio. Mediante un proceso de “transferencia de sacralidad”, el devenir revolucionario supone una metamorfosis de objeto de culto, del Dios cristiano a nuevos valores y expectativas de futuro como la fe en la razón o la confianza en la regeneración, en el progreso indefinido de la persona y de la sociedad.

Las analogías que Emile Durkheim establece entre religión y sociedad tratan de evidenciar que si la primera desapareciese, arrastraría consigo a la segunda. De ascendencia judía y agnóstico por vocación, orienta sus reflexiones hacia la búsqueda en las sociedades modernas de un equivalente funcional de las viejas religiones, una *ética laica universalista*, un núcleo escueto de esencias morales no protegidas por sanciones ni recompensas ultramundanas pero eficaz para, con sus respectivos dogmas y ritos, servir como instrumento de cohesión colectiva, combinando adecuadamente libertad individual y solidaridad social¹³. Políticamente, sintoniza con las ideas del republicanismo y de las reformas sociales progresivas y se convierte en uno de los ideólogos de la III República Francesa inaugurada tras el fracaso de la Comuna de París (1871), cuyas líneas fundamentales de actuación se centran en la configuración de un sistema de enseñanza universal, público y gratuito –de acuerdo al lema “*Por la Patria, por el Libro, por la Espada*”– y en la separación definitiva entre Iglesia y Estado. En un escenario que califica de transición, anomía e incertidumbre, se muestra convencido de que, tras el fracaso

¹³ En contra de lo que la historia ha demostrado, Durkheim cree que el nacionalismo tiene una importancia secundaria en la modernidad. Subraya la aparición de conflictos entre adhesión a valores nacionales y el panhumanismo inherente a las nociones de libertad e igualdad individual que, para él, han adquirido un fuerte desarrollo. Si bien reconoce que el nacionalismo puede revestir una forma patológica, como en el caso alemán, cree factible que en el futuro la nación pueda concebirse como encarnación parcial de la idea de la humanidad.

práctico del cristianismo, han de surgir nuevas doctrinas y sus correspondientes liturgias celebrativas.

“No puede haber ninguna sociedad que no sienta la necesidad de mantener y revitalizar, a intervalos regulares, los sentimientos colectivos y las ideas colectivas que le dan unidad y la individualizan (...) *¿Qué diferencia esencial hay entre una asamblea de cristianos celebrando los principales acontecimientos de la vida de Cristo, o de judíos celebrando la salida de Egipto o la promulgación del Decálogo, y una reunión de ciudadanos conmemorando la institución de un nuevo código moral o algún gran acontecimiento de la vida nacional?* DÍA vendrá en el que nuestras sociedades conocerán de nuevo horas de efervescencia creadora, en el curso de las cuales surgirán nuevas ideas y se inventarán nuevas fórmulas que durante un tiempo, servirán de guía a la humanidad; y cuando hayan vivido esas horas, los hombres experimentarán espontáneamente la necesidad de revivirlas de vez en cuando en su pensamiento, es decir, de mantener su recuerdo por medio de fiestas que, regularmente, reverdezcan sus frutos (...) *No hay evangelios inmortales, y no hay motivos para creer que la humanidad se ha vuelto incapaz de concebir otros nuevos.*” (Durkheim, 1993; 667-669)

Durkheim interioriza el legado de la Revolución Francesa porque permitió, según sus propias palabras, glorificar la libertad y la razón y favoreció con ceremonias públicas el entusiasmo colectivo y la socialización de la juventud en sus principios. Su mayor logro radicó en mostrar una actividad que puede y debe ser reemprendida y su fracaso se debió a la frustración de la fe revolucionaria, al desánimo y al desencanto.

El último de los autores enunciados, Thomas Luckmann, radicaliza teóricamente el diagnóstico de una transformación del fenómeno religioso según la cual la sacralización del “otro mundo” o de lo ultraterreno disminuye su fuerza en favor de lo terreno. En su diagnóstico acerca de los modelos de trascendencia, deduce que las representaciones colectivas de las trascendencias intermedias como la raza, la nación o la sociedad sin clases adquieren un fuerte peso en la conciencia moderna y se convierten en fenómenos de masas (Luckmann, 1989: 106).

A modo de síntesis de este epígrafe, se puede afirmar que la combinación heurística de términos como los de transferencia de sacralidad de Tocqueville y trascendencia intermedia de raíz

nacional de Luckmann coadyuvan a diseñar modelos típico-ideales de relación entre religiones sobrenaturales y religiones nacionales, indispensables para enmarcar y adentrarse en las dimensiones sacralizantes del Movimiento de Liberación Nacional Vasco.

CAPÍTULO III

LA NACIÓN, TRASCENDENCIA INTERMEDIA

La nación constituye, al mismo tiempo, una fórmula prerracional, de identidad colectiva y de pertenencia, y un principio racional de legitimación o deslegitimación del poder político en función de que se trate de naciones con o sin Estado.

III.1. ATRIBUTOS IDENTITARIOS Y MECANISMOS DE SOCIALIZACIÓN: MODELOS TÍPICO-IDEALES DE RELACIÓN ENTRE RELIGIÓN Y NACIÓN

La identidad es una definición del *Yo* que establece qué es la persona y dónde se sitúa en términos psicológicos y sociales. El determinante que singulariza tanto a las identidades individuales como a las colectivas es el binomio inclusión/exclusión. El sentido sicosocial que proporciona la identidad representa un factor fundamental de las relaciones primordiales entre las personas. Presupone un proceso de reconocimiento mutuo y de contraste basado en la capacidad de trascendencia del ser humano (Luckmann, 1989: 93-94), capacidad que opera en un doble plano: individual, ya que no hay un *Yo* sin un *Tú*; y colectivo, puesto que no existe un *Nosotros* o *Yo Generalizado* sin un *Vosotros*.

“La pulsión identitaria o instinto de pertenencia es un fenómeno primario, un instinto tan básico como el alimento o la procreación, una percepción de sí mismo como grupo que se refleja narcisísticamente en el

espejo de un `nosotros` y se define frente a los `otros`.” (Rubert de Ventós, 1994: 141)

Como ser social, cada individuo participa simultáneamente en distintos grupos, con diversa intensidad de pertenencia¹. Las identidades colectivas forman un mosaico cuyas piezas resultan susceptibles de diversas interrelaciones, generalmente de compatibilidad, pero en ocasiones se plantean dilemas o exclusiones. Al ser dinámicas, están sujetas a cambios, de modo que su análisis exige tener siempre en cuenta las coordenadas espacio-temporales. En la *praxis* histórica, la adhesión comunitaria ha adoptado distintas formas: clan, tribu, relaciones de vasallaje, etnia, raza ...; desde el siglo XVIII la nación y desde el XIX, la clase social.

Al igual que cualquier otro tipo de identidad colectiva, la nación se crea y se recrea, pero no puede inventarse *ex-novo*: es un “agente no moderno de la modernización” (Touraine, 1993: 181) fundado en rasgos culturales preexistentes, algunos de naturaleza étnica², que se adaptan a las nuevas coyunturas históricas incorporando rasgos propios de la sociedad moderna como la

¹ Provocativamente, Rubert de Ventós enfatiza que “(...) para bien y para mal, nuestra singularidad más íntima nos es dada a través de una pertenencia colectiva (...) familiar, racial, ciudadana, sexual, gremial (...) si estas identidades son, por un lado, las que constituyen la base de nuestro pluralismo interior, son también, por otro, las que nos permiten reconocer y respetar el pluralismo real del mundo en que vivimos (...) casi siempre es nuestra pertenencia a alguno de estos colectivos lo que nos lleva a ser aceptados o rechazados, protegidos o discriminados (...)” (Rubert de Ventós, 1999: 39).

² Según Anthony D. Smith, toda comunidad étnica se singulariza por cinco rasgos principales: a) *el mito de la ascendencia colectiva o del origen común*, según el cual los miembros de una etnia consideran que ésta se compone de familias interrelacionadas que forman una “gran familia” unida por vínculos de parentesco o linaje; b) *recuerdos históricos compartidos* –mitos de elección, fundación, liberación, emigración– que sirven como instrumento de cohesión; c) la identificación, en términos de “vínculo espiritual”, con un territorio concreto, *la tierra de los antepasados*, *locus* sagrado que ha de transmitirse intergeneracionalmente en toda su pureza bajo las claves “es allí de dónde somos” y “somos suyos en la misma medida en que ella es nuestra”; d) *uno o varios elementos de la cultura de carácter diferenciador*, como la lengua o la religión, respecto de los cuales, más que su perdurabilidad o existencia objetiva, lo que determina la identidad étnica es la significación social que sus miembros otorgan a dichos elementos en un determinado momento; y e) *un sentido de solidaridad entre amplios sectores de la población*, es decir, la existencia de una conciencia de grupo (Smith, 1997: 19).

cultura y la movilización de masas, la opinión pública, la propaganda y los derechos y deberes políticos de los ciudadanos.

La significación de los rasgos de las identidades colectivas opera al margen de su objetividad y depende más de su utilización estratégica en los procesos de interacción social. Por eso, la nación se aborda desde la perspectiva fenomenológica, como una representación cuya interpretación se realiza de acuerdo a criterios de *plausibilidad social*, en función de su grado de éxito o eficacia social para imponerse como imagen de la realidad. Opera en este terreno el principio de Thomas –sistemizado a posteriori por R.K. Merton– sobre la “profecía que se autocumple”: aunque algo no sea real, si se cree socialmente, es real en sus consecuencias, porque condiciona valores, actitudes y conductas individuales y grupales³.

Algunos de los atributos que integran la construcción y la reproducción de la conciencia nacional son la raza, la lengua, la historia, el territorio y la religión.

El descubrimiento y la conquista de América supone un fuerte contraste con razas distintas a la propia y comienzan las disquisiciones sobre si los indígenas tienen o no tienen alma. La esclavitud establece en la identidad colectiva unas relaciones de superioridad e inferioridad; al cuestionar la autoridad espiritual del viejo continente, el/los Otro/s es sinónimo de bárbaro e inferior⁴. Si bien las primeras teorías raciales se sistematizan en el siglo XVIII e intentan clasificar a los distintos grupos humanos sin proyectar relaciones de subordinación, en plena época romántica,

³ En palabras de Merton, “la parábola nos dice que las definiciones públicas de una situación (...) llegan a ser parte integrante de la situación (...) y, en consecuencia, afectan a los acontecimientos posteriores (...)” (Merton en Beriain e Iturrate –Eds.–, 1998: 196).

⁴ Mención aparte de sus motivaciones económicas –obtención de materia prima, exportación de excedentes y de recursos humanos hacia las colonias–, el imperialismo subraya su justificación ideológica en términos de cumplimiento de una misión civilizadora sobre las razas inferiores: “El hombre blanco sintió que era su deber o su destino manifiesto, limpiar de fiebre amarilla y demás azotes de la Humanidad, enormes extensiones del mundo, llevar hasta los pueblos atrasados las bendiciones del orden, la higiene, la instrucción, la ciencia y el progreso material ; en una palabra, `elevar` la humanidad.” (Hayes, 1960: 129).

durante el siglo XIX, se consolidan los planteamientos racistas, entremezclándose con los avances científicos y las teorías de Darwin sobre la evolución de las especies y la ley del más fuerte. Entonces, las diferencias fisiológicas se consideran un reflejo de las potencialidades intelectuales y de las actitudes interiores de cada raza; se legitima así la exclusión de determinados grupos que pierden sus derechos civiles. Se proclaman autoimágenes de naturaleza mesiánica⁵ que, por ejemplo, asimilan las razas francesa y alemana con la aria y/o idealizan el ficticio *melting pot* estadounidense⁶. Determinados sectores políticos e intelectuales de diferentes países llegan a tipificar la guerra como instrumento de regeneración de la patria mediante el triunfo de los mejores y el racismo y el antisemitismo, existente ya en otras épocas históricas, se propaga por Europa.

El idioma une en un código y en un sistema común de expresión y de significado a los miembros que lo hablan estableciendo, además, una proyección intergeneracional: “el lenguaje propio de cada nacionalidad habla tanto de solidaridad como de la continuidad de un pueblo” (Hayes, 1960: 4). En el periodo de transición entre la Edad Media y la Moderna, una de las circunstancias que sirven como terreno abonado para la génesis de los Estados-nación y del nacionalismo es la lenta y progresiva recuperación de las lenguas vernáculas y la decadencia relativa del latín. Este hecho viene provocado por varias causas: el intento de

⁵ La palabra mesianismo deriva del vocablo hebreo *messiah*, rey de la estirpe de David. Se considera mesiánico cualquier tipo de movimiento político-social o grupo que cree en su propia salvación o en la de la humanidad en su conjunto mediante la guía ejercida por una personalidad de signo providencial.

⁶ El *melting pot* (crisol de culturas) pretende nominar una raza nueva, resultado de la fusión de los diversos pueblos que acuden a los vastos territorios de la frontera del Oeste; en el imaginario colectivo, más que disolverse las tradiciones de los inmigrantes, se entremezclan para formar pautas culturales en continua evolución (Giddens, 1998: 310). La raza nueva se personifica en “(...) un viejo tío que encarna la perfecta alegoría de un pueblo de emigrantes huídos de sus respectivas patrias de origen, huérfanos de una identidad comunitaria, recogidos por quien les ofrece una segunda oportunidad y les da la libertad y las reglas para administrarla” (Otaola, 1999: 44). Sin embargo, para asentar las fuertes oleadas de inmigrantes, se cometen expolios y atrocidades contra la población indígena, mientras la guerra de Secesión ejemplifica la contradicción esclavista y la tragedia histórica de la minoría negra.

los humanistas del Renacimiento de depurarlo de su creciente simplicidad, lo que hace que se abandone como idioma literario vivo; por la invención de la imprenta –en la segunda mitad del siglo XV– que facilita una circulación más amplia y barata de la literatura popular y la fijación escrita de la memoria histórica; y por el cisma religioso del siglo XVI durante el cual los reformadores protestantes y los contrarreformadores católicos, buscando el apoyo popular, utilizan lenguas indígenas en la traducción de la Biblia.

Si bien toda colectividad nacional necesita de una lengua como instrumento de comunicación, se descubren situaciones paradójicas: que una misma lengua se hable en naciones diferentes (p.ej.: el francés en Francia, Bélgica, Suiza y Luxemburgo; el alemán en Alemania, Austria y Suiza) o que una misma nación tenga dos o más idiomas distintos (p.ej.: el castellano, el euskera, el catalán y el gallego, en España; el flamenco, el francés y el alemán en Bélgica; el alemán, el francés, el italiano y el romanche en Suiza).

Puede ocurrir que se dé una conciencia agónica de pérdida de la lengua (Pérez Agote, 1996: 130). Es el caso de naciones en las que, cuando la lengua diferencial pierde vigencia, necesita atravesar una fase de ideologización mítico-simbólica para tener éxito como criterio de identidad; es su uso como emblema, hecho que se aprecia en la falta de correspondencia entre un conocimiento reducido del lenguaje y la movilización de la conciencia nacionalista, es decir, su elevado valor sociosimbólico para la activación política.

A lo largo del siglo XIX, durante la explosión de los sentimientos nacionalistas, el factor histórico se convierte en una disciplina privilegiada para dar sentido al pasado y fomentar así el desarrollo de la identidad nacional en cuanto criterio prioritario de la acción colectiva. Mediante las referencias históricas se pretende llevar a cabo la búsqueda de una supuesta *unidad nacional primigenia* o *mito fundacional*. Si algo caracteriza a la nación es la pretensión de establecer un hilo de continuidad entre pasado, presente y futuro. Funciona a tal efecto el principio de Luckmann sobre la trascendencia del mundo: todo individuo nace en un entorno preexistente a él, la nación, que le va a sobrevivir a su

muerte. La lectura de la historia es arbitraria, mítica y dinámica; en cada momento, se seleccionan aquellos aspectos que mejor se adaptan a la situación para fomentar la cohesión intragrupal. Tiene lugar la construcción de una comunidad imaginada, la invención de la tradición, circunstancia que tiene más que ver con la imaginación y la creatividad que con la verdad o la falsedad. “La historia proporciona una serie de factores comunes: *experiencia, símbolos, valores y héroes*. No tiene que ser fiel a la realidad. La movilización puede conseguirse utilizando una historia y una tradición inventadas” (Keating, 1997: 19).

Por medio del historicismo se reproduce el apego a la tierra de los antepasados (*Tierra=Patria*), la cual, se encuentre o no en el apogeo de su esplendor, despierta el recuerdo y la emulación de la grandeza y de las glorias pasadas, políticas, económicas, culturales y militares.

“El pueblo y el territorio tienen (...) que pertenecerse mutuamente (...) la tierra en cuestión no puede estar en cualquier parte, no se trata de cualquier extensión del terreno (...) debe ser el territorio histórico, la patria (...) (*homeland*) (...) [lar patrio] la cuna de nuestro pueblo (...) *La patria se convierte en la depositaria de recuerdos históricos y asociaciones mentales; es el lugar donde `nuestros sabios, santos y héroes vivieron, trabajaron, rezaron y lucharon (...)* Sus ríos, mares, lagos, montañas y ciudades adquieren el carácter de `sagrados , son lugares de veneración y exaltación cuyos significados sólo pueden ser entendidos por los iniciados (...) por los que tienen conciencia de pertenecer a la nación (...)” (Smith, 1997: 8-9)

A pesar de fijar la atención en los referentes del pasado, se promete siempre un futuro mejor marcado por la regeneración. La hipostatización de la nación tiende a adquirir especial intensidad en periodos de crisis políticas, sociales y/o bélicas. Entonces, se desarrolla un sentimiento de pérdida respecto a determinadas características del ser colectivo, que se hacen muy significantes en términos identitarios. Su mensaje central es el de pueblo ocupado y oprimido y los acontecimientos históricos más frecuentemente sacralizados son aquellos que manifiestan una resistencia heroica frente a los extranjeros. Parte del proceso es la capacidad de sacrificio y entrega hasta sus últimas consecuencias, como es dar la vida; los mártires constituyen parte imprescindible del santoral de toda religión nacional. En definitiva, “la nación es con-

cebida como entidad sacra anterior a nosotros en la historia y posterior a nuestra muerte. Es la Tierra Prometida, el Edén común, merecedora de cualquier sacrificio supremo (...)" (Giner, en Guibernau, 1996: 4-5).

Bajo la perspectiva de análisis que nos ocupa, en un contexto de progresiva secularización, lo interesante es llegar a precisar *cómo la idea de comunidad religiosa se transforma en comunidad nacional*, cómo "el nacionalismo se ha convertido en el equivalente funcional de la religión, en una religión secular cuyo Dios es la nación" (Llobera, 1996: 194). La Reforma Protestante resquebraja definitivamente la unidad católica medieval y destruye algunos de los cimientos intelectuales y morales que durante mucho tiempo han caracterizado a los pueblos de Europa⁷. Tanto en la Reforma como en la Contrarreforma, la religión depende cada vez más de la política; la Iglesia considera que la autoridad civil debe encargarse de mantener pura la doctrina religiosa y el Estado estima, a su vez, que la unidad de la religión conserva la cohesión social y el orden. Las relaciones entre Iglesia y Estado varían en función de las circunstancias políticas y religiosas de cada país: "el cristianismo adopta tantas formas diferentes como Estados existentes" (Llobera, 1996: 183).

Las grandes religiones han jugado un importante papel en Europa Occidental en claves antagónicas, en términos de apoyo mutuo o de contraposición a la identidad nacional.

- *Como apoyo mutuo, legitimación recíproca e incluso confusión con la dimensión trascendente de la nación.* Aunque las religiones universales pretendieron ir más allá de las divisiones étnicas y abolirlas, muchas coinciden en sus fronteras

⁷ En palabras de Emmanuel Todd, "La Reforma protestante quiebra en dos el continente. El centro y noroeste de Alemania, Escandinavia, una parte de los Países Bajos y de Suiza, Escocia y finalmente Inglaterra (...) constituyen un mundo reformado, separado de Roma (...) desde 1560 a 1580, la Europa reformada adquiere su forma geográfica definitiva. Su mapa queda establecido y ya no se moverá casi hasta el siglo XX. Frente a un nuevo mundo protestante, el catolicismo —en adelante italiano, francés, español, portugués, austriaco, flamenco, irlandés, alemán del sur y del oeste, suizo del centro y del sur— vuelve a definirse en el concilio de Trento de 1545 a 1563. Dos sistemas religiosos se enfrentan hasta el final del siglo XVII; después, se contentan con vivir separados". (Todd, 1995: 104).

con las delimitaciones étnicas o nacionales, utilizándose el criterio religioso como elemento fundante en el proceso de discriminación y movilización –p.ej.: católicos y protestantes en Irlanda del Norte o católicos, ortodoxos, musulmanes y judíos en los balcanes, etc.–. Pero la religión no bastará para definir la identidad colectiva en áreas religiosas homogéneas en las que hay más de una nación en competencia. Entonces, la iglesia local, la base del clero, más cercana al pueblo, puede vehicular, frente al nacionalismo del centro, la ideología nacionalista de la periferia; el País Vasco y Cataluña son casos claros al respecto.

- *Como fuerza en contraposición a la nación*, cuyo referente histórico paradigmático es –tal y como ya se ha descrito en el capítulo anterior– la Revolución Francesa (1789). La nueva religión –*de sustitución* o *suplicia*⁸– pretende girar en exclusiva sobre referencias civiles donde se proyectan cargas afectivas; es una religiosidad profundamente terrena y atea que dispone de sus profetas, simbología y ritual y donde, a pesar de la teórica tendencia cosmopolita, el componente patriótico resulta fundamental.

Asumiendo tal diferencialidad funcional, se construyen los tres modelos típico-ideales sobre las relaciones entre la nación (*trascendencia intermedia*) y la religión sobrenatural (*gran trascendencia*).

⁸ En su obra *Nostalgia del absoluto* –recopilatoria de cinco conferencias impartidas a mediados de la década de los 70–, George Steiner utiliza las expresiones “*credo sustitutorio*” y “*teología sustituta*” para referirse a “sistemas de creencia y de razonamiento que pueden ser ferozmente antirreligiosos, que pueden postular un mundo sin Dios y negar la otra vida, pero cuya estructura, aspiraciones y pretensiones respecto del creyente son profundamente religiosas en su estrategia y en sus efectos (...)” (Steiner, 2001: 16 y 19).

Cuadro nº1
Modelos típico-ideales de relación entre religión sobrenatural
y religión nacional

MODELOS ⁹	DEFINICIÓN
DEMOCRATIZADOR	Se basa en la separación ilustrada entre Iglesia y Estado y en la conversión de la religión sobrenatural en un asunto privado y de libre elección; mientras, la religión nacional persiste y se difunde en el mundo de las prácticas sociales. Se trata del modelo dominante respecto del cual caben dos distorsiones: la teocrática y la atea. P.ej: EEUU
TEOCRÁTICO	La gran trascendencia constituye un factor clave de identificación nacional, hecho que se traduce en el mundo de lo político en no aceptar la segregación institucional impulsada por los planteamientos secularizadores de la modernidad. P.ej.: formulaciones ideológicas integristas y tradicionalistas y nacionalcatolicismo español
ATEO O DE “SUSTITUCIÓN”	La religión sobrenatural es extirpada tanto de la esfera política institucional como de la vida social teniendo lugar una transferencia de sacralidad o cambio de objeto de culto. P.ej.: Revolución Francesa, socialismo real y nacionalsocialismo alemán

Fuente: Elaboración propia

⁹ En cierto modo, los modelos democratizador y teocrático se corresponden con los paradigmas de *religión pública* que José Casanova sitúa, respectivamente, en el ámbito de la sociedad civil y en el del Estado/sociedad política (2000: 91-94).

La cosmovisión de la religión nacional se revela significativa por medio de actos o celebraciones en los que los participantes comparten valores y se los comunican entre sí; durante el ritual, el sentimiento de pertenencia al grupo adquiere prioridad y se retroalimenta la capacidad para actuar en nombre del pueblo. Los diversos tipos de rituales, intermitentes pero fuertes en términos emocionales, se llevan a cabo por medio de una serie de símbolos o emblemas cuyos rasgos más sobresalientes se cifran en su imprecisión y dinamicidad. Los símbolos constituyen el instrumento mediante el cual la gente puede hablar un lenguaje común, comportarse de manera aparentemente similar y participar de los mismos ritos sin someterse a la rigidez de la ortodoxia (Guibernau, 1996: 95 y 97). De esta forma, una nación establece diferencias con respecto a otras y oculta su heterogeneidad interna, transformando las discrepancias en similitud e integridad ideológica; en definitiva, acentúa la comunalidad¹⁰. Aunque parte de la potencia de los símbolos radique en su capacidad para expresar una continuidad con el pasado, necesitan ser constantemente reinterpretados e incluso recreados a fin de no convertirse en meros estereotipos carentes de significado; están, por tanto, sometidos al cambio y no sólo de una generación a otra, sino intrageneracionalmente.

Reforzado en el ritual, el grupo nacional se siente unido por una fe común, una fe que requiere una iglesia; puede decirse que la nación cumple esa misión y que los intelectuales y los políticos se equiparan a los sacerdotes. En la configuración de la idea

¹⁰ Los símbolos, costumbres y ceremonias nacionales son los aspectos más sólidos y duraderos del nacionalismo. "Encarnan sus conceptos básicos, haciéndolos visibles y patentes para todos los miembros, comunicando los principios de una ideología abstracta de modo palpable en términos concretos que suscitan reacciones emotivas instantáneas en (...) [la] comunidad (...) la nación misma es *su deidad*. Las emociones que desata son las que la comunidad se dirige a sí misma, al autoensalzarse directamente; las virtudes que celebra son exclusivamente las del 'yo nacional' y los delitos que condena son los que amenazan con perturbar dicho yo. Por medio de las ceremonias, costumbres y símbolos todos los miembros de la comunidad participan en la vida, emociones y virtudes de esa comunidad y a través de ellos se vuelven a consagrar al destino de la comunidad (...) contribuyen a garantizar la continuidad de una comunidad abstracta de historia y destino, articulando y haciendo tangible la ideología del nacionalismo y los conceptos de la nación". (Smith, 1997: 70-71).

nacional destaca el rol satisfecho por las *intelligentsias* o por un líder carismático que sistematiza, da una apariencia racional a todo un complejo de hechos históricos, sociales y culturales, es decir, condensa la idea nacional antes difusa en la literatura, en la poesía y en los usos y costumbres populares. En esos momentos, el nacionalismo es un fenómeno minoritario. Su transformación en movimiento de masas se produce cuando las definiciones nacionales se convierten en relevantes, obtienen éxito social, al ser asumidas por sectores significativos de la población y alcanzar cotas de poder político. El cambio presupone una socialización de la identidad nacional, con una diversidad de agentes implicados en la misma, desde el sistema educativo y las redes asociativas –que penetran en diferentes grupos sociales– hasta los mecanismos de difusión y de propaganda.

III.2. PODER POLÍTICO: NACIONALISMOS DE CENTRO VERSUS NACIONALISMOS DE PERIFERIA

En contraste con las comunidades étnicas, que no plantean su autodeterminación como reivindicación política, la nación y el nacionalismo remiten siempre a la gestión política, inseparable del ejercicio del poder del Estado. Si el grupo étnico es una comunidad cultural *creída o subjetivada*, con conciencia de sí misma, la nación es una *comunidad cultural subjetiva y política*. Su función de agente legitimador proviene de la expansión de las ideas sobre soberanía popular y democracia inherentes a las revoluciones americana y francesa¹¹; dichas ideas alientan un proceso, lento y no exento de contradicciones, por el que progresivamente se reconoce que los individuos, en cuanto ciudadanos, gozan del derecho a influir en el destino de sus respectivas comunidades.

La historia muestra el rostro Jano o bifronte del nacionalismo, su facilidad para combinarse con distintas ideologías,

¹¹ Si bien la Revolución Americana de 1776 es un preludio del nacionalismo, la combinación de la Revolución Francesa y las reacciones contra las invasiones napoleónicas son las que moldean su futuro, expandiéndose una gran oleada de ideas y sentimientos por el conjunto de Occidente.

democráticas y dictatoriales o fascistas, conservadoras y revolucionarias; el factor que se mantiene incólume es la lucha por el núcleo del poder, bien en aras de su conquista o de su conservación (De Blas –Dir.–, 1997: 230). En síntesis, el nacionalismo participa en los movimientos de liberación y emancipación del siglo XIX inspirados en valores democráticos y universalistas. La apropiación fascista, totalitaria y xenófoba del movimiento nacional, desde grupos en el poder o en la oposición, revela su lado más oscuro.

En sus orígenes, las formulaciones teóricas y sus concreciones prácticas evidencian dos visiones diferenciales –pero no excluyentes en sí mismas– respecto al concepto de nación, una de *naturaleza jurídico-política* –al estilo de Rousseau y de Sieyès– y otra *cultural, orgánica y supra individual* –subyacente a la obra de Fichte y de los viejos y nuevos románticos alemanes– que permitirá hablar de unidad por encima de artificiosas fronteras políticas. En el primer caso, el hecho nacional es fruto de la voluntad de los miembros residentes en un territorio concreto y se plasma en una constitución y en las leyes que de ella dimanen. Sus raíces se encuentran en la formulación rousseauiana acerca de la soberanía como ejercicio de una voluntad general absoluta, indivisible, inalienable, irrepresentable, intransferible y dinámica (Rousseau, 1989: 76); en contra de las intenciones de Rousseau, para quien el individuo constituye el eje prioritario de su pensamiento, la tendencia a hipostatizar dicha voluntad puede traducirse, tal y como ocurrirá entre los revolucionarios radicales franceses o en expresiones totalizantes posteriores, en que el pueblo derive en una personificación abstracta de la nación con una voluntad política única y homogénea que obra autónomamente. Frente a las apetencias universalistas latentes en los escritos herderianos, Fichte y los románticos alemanes subrayan la importancia de la lengua, la religión, la historia y la pureza de su pueblo para reforzar su componente sacral, mesiánico y regeneracionista (Fichte, 1995: 137 y 139).

La situación actual aparece dominada por Estados pluriétnicos que han perseguido, con mayor o menor éxito, una identidad por encima de las diferencias entre las distintas comunidades. Sin menospreciar la complejidad intrínseca del fenómeno, y siempre en el terreno metodológico de los tipos ideales weberianos, dife-

rencias dos clases de nacionalismos en función del criterio de si disponen o no de Estado.

Los *nacionalismos de centro* otorgan legitimidad y cohesión al mantenimiento del Estado utilizando a su servicio mecanismos homogeneizadores de la población, entre los que destaca un sistema educativo público integrador de los valores, normas y símbolos que representan los fundamentos de la cultura nacional. Estos nacionalismos pueden operar en Estados fuertes o en Estados débiles (Keating, 1997: 34). Francia pertenece al primer grupo, dada su tradición centralizadora al efectuar la doctrina jacobina de la revolución una equivalencia entre libertad, democracia y homogeneidad y al atribuir al Estado el papel de portador de la identidad y de la unidad. Las democracias angloamericanas cuentan con Estados débiles quienes por ello no son la única expresión de lealtad nacional; ésta se vehicula a través del tejido de la sociedad civil.

Los *nacionalismos periféricos* actúan como medios de crítica y de socavamiento del Estado al que pertenecen evidenciando, con su sola presencia, el relativo fracaso de los mecanismos de socialización impulsados desde el poder central. A efectos de movilizar a su población, intervienen como auténticos movimientos sociales que se singularizan como representantes de toda la comunidad étnica. Su fisonomía es eminentemente reivindicativa, subversiva y de oposición: se da una intensa percepción de la existencia de una injusticia y una clara designación del culpable, el Estado-nación. La tendencia a movilizar a las masas les lleva a penetrar en distintos sectores sociales que conforman la comunidad de la que se erigen en defensores, lo cual exige la presencia de una próspera sociedad civil en cuanto vehículo de consolidación ideológico-política. Ello no significa que el carácter de movimiento sea patrimonio exclusivo de los nacionalismos minoritarios; la Revolución Francesa, el nacionalismo americano, el nazismo y el franquismo constituyen buenas pruebas de lo contrario.

Las naciones de periferia pueden tipologizarse en función de sí, y en qué medida, plasman en la práctica sus aspiraciones de autodeterminación política. Se dibujan dos grandes escenarios: uno, el de las naciones con instrumentos de autogobierno obte-

nidos bien por pactos federales/confederales de soberanía compartida o por procesos de descentralización política y otro, el de naciones sin cota alguna de autogobierno. En las primeras se incluyen los Länder alemanes, los Cantones suizos, las Comunidades Autónomas españolas y los recientes fenómenos de regionalización en Escocia, Gales e Irlanda del Norte en el seno del Reino Unido. En las segundas se contemplan las minorías nacionales incluidas en el Estado francés (vascos, bretones, corsos¹², provenzales), los albaneses de Kosovo dentro de la República Serbia de la III Yugoslavia –constituida hasta el momento por Serbia y Montenegro– o las minorías étnicas englobadas políticamente en la Federación Rusa, objeto de duras políticas de represión.

Frente a las pretensiones uniformizadoras del poder central, los nacionalismos de periferia adoptan estrategias de reacción que fluctúan entre la resistencia cultural y la práctica de la violencia (Guibernau, 1996: 119-122). La autodenominada lucha armada suele surgir en momentos especialmente represivos, aunque existan casos en los que persiste con toda su crudeza tras un cambio de régimen político y/o de actitud por parte del Estado. Puede utilizar dos mecanismos distintos: ataques a elementos que representan a las instituciones del Estado tratando de mostrar su vulnerabilidad a través de la ruptura del monopolio de la violencia y buscando la atención de los medios de comunicación y de la opinión pública internacional; o la guerra civil, donde, para asegurarse un control territorial completo y teniendo en cuenta que las poblaciones se encuentran a menudo mezcladas, se procura expulsar a los civiles de los grupos ajenos al propio, lo que conduce a dramáticos procesos de limpieza étnica por medio de asesinatos en masa y/o del desplazamiento de poblaciones enteras.

¹² El 28 de julio de 2000, la Asamblea de Córcega aprueba, casi por unanimidad (86% de síes y sólo un 4% de noes), el proyecto de reforzamiento de la autonomía de la isla propuesto por el Gobierno de Lionel Jospin con objeto de erradicar la violencia. La concreción de las medidas se enfrenta a serias dificultades debido a las suspicacias de determinados sectores políticos y a la persistencia de actos terroristas. El debate continúa abierto: los centralistas temen que se rompan los principios de igualdad y de uniformidad nacional y que el espíritu autonomista se extienda a otras regiones (p.ej.: País Vasco francés y Bretaña).

Actualmente, en medio de las tendencias globalizadoras que afectan a las diferentes dimensiones vitales, públicas y privadas –económica, política, social y cultural–¹³, con la penetración mundial del capitalismo tras el colapso comunista, con la aparición de nuevos mercados y de nuevos sujetos participantes¹⁴, la expansión de las comunicaciones de masas y de las tecnologías de la información¹⁵ y la existencia de problemas comunes a afrontar (p.ej.: dualización a escala mundial, migraciones, riesgos ecológicos, etc.), se consolidan diferentes procesos de integración regional, aun no siendo estrictamente fenómenos nuevos. Resulta ineludible, por lo que afecta a nuestro continente, la referencia a la Unión Europea. En su devenir histórico, el camino hacia la integración se ha visto atravesado por fases de auge y de repliegue. Su contradictorio desarrollo muestra la sobredeterminación de las identidades de los Estados que la componen. La Unión, actualmente compuesta por 15 miembros y sometida a los retos de una futura y polémica ampliación hacia la Europa del Este, está asumiendo competencias importantes, más en el terreno económico y monetario que en el estrictamente político, pero carece aún de un referente identitario específico, condición difícil de satisfacer, ya que dispone de escasos símbolos y recuerdos históricos compartidos, y no se ha convertido en un nuevo centro de lealtad¹⁶. No obstante,

¹³ Anthony Giddens enfatiza hasta qué punto es "(...) un error pensar que la globalización sólo concierne a los grandes sistemas (...) no tiene que ver sólo con lo que está 'ahí fuera', remoto y alejado del individuo. Es también un fenómeno de 'aquí dentro', que influye en los aspectos íntimos y personales de nuestra vidas". (Giddens, 2000: 25).

¹⁴ Mercados de servicios, financieros, de consumidores, etc. y sujetos como la Organización Mundial de Comercio, las multinacionales, un sistema militar y penal internacional, grupos de coordinación normativa como el G-7, reagrupamientos geográficos de carácter supranacional garantes del nuevo orden (EEUU, UE y la Zona del Pacífico con Japón a la cabeza) y una amplia red de movimientos sociales y ONG con sus propias plataformas anti-globalización.

¹⁵ Las tecnologías de la información y de la comunicación alteran las coordenadas espacio-temporales. Los límites físicos se difuminan y se reduce el tiempo necesario para producir, procesar y recibir información de cualquier tipo y de cualquier lugar del mundo: "el aldeano que lee un periódico se interesa simultáneamente por la cuestión de la revolución en Chile, una guerra tribal en el este de África, una masacre en el norte de China o una hambruna en Rusia." (Giddens, 1993: 79).

¹⁶ Según la Encuesta Europea de Valores en su tercera aplicación, sólo un 2% de la población española se siente perteneciente, en primer lugar, al área transnacional europea, sin que se observen disparidades significativas en función del autopoicionamiento político; la banda de fluctuación oscila entre el 0% de Izquierda Unida y el 4% de los nacionalistas de izquierda (2000: 246 y 268).

su misma existencia ha influido en la estrategia de algunos nacionalismos minoritarios, para quienes resulta factible su reconocimiento político-cultural en una Europa de los pueblos donde puedan intervenir directamente. La futura configuración de la UE aún no está decidida y el posible rol a jugar por las naciones de periferia dependerá completamente de ello; sólo una unión de tipo federal, como la que propugna la resolución del Parlamento Europeo (14/3/90), en la que se aplique coherentemente el principio de subsidiariedad, podrá generar una Europa de las regiones.

A medio plazo, el Estado nación va a seguir siendo el actor político fundamental. Un síntoma claro es que la mayoría de los movimientos nacionalistas periféricos siguen aspirando a disfrutar de un Estado propio y acceder así al sistema internacional al uso. Tengamos en cuenta lo que está ocurriendo en la Europa del Este desde principios de los años 90 como consecuencia de la quiebra, simbólica y práctica, del modelo comunista. Muchas de las repúblicas de la desaparecida Unión Soviética se han convertido en Estados independientes¹⁷ y algunos han solicitado ya su adhesión a la UE. Por su parte, la guerra en la ex-Yugoslavia, que desemboca en la polémica intervención de la OTAN (1999), refleja la pretensión de las distintas comunidades étnicas de erigirse en Estados lo más homogéneos posibles¹⁸.

¹⁷ En el proceso de desintegración de la URSS se manifiestan dos tendencias: la partidaria de una federación constituida sobre un nuevo tratado de la Unión en el que las Repúblicas, como entidades soberanas, sean las que determinen los poderes del centro y no al revés, protagonizada por las Repúblicas Asiáticas; la encabezada por los Países Bálticos que defienden su total independencia y su incorporación a la UE. En el primer caso, la coordinación de los nuevos Estados bajo el paraguas de la Comunidad de Estados Independientes (CEI) no pasa de un foro de encuentro y regulación en materia militar y de defensa con escasa relevancia política (Sáez de la Fuente, 1994: 50).

¹⁸ La muerte de Tito "(...) Líder carismático por excelencia fue el elemento que despató la caja de los truenos (...) la segunda Yugoslavia, al igual que la primera, mostró el fracaso de la ideología yugoslavista. No estamos ante un resurgimiento de los nacionalismos porque en realidad nunca habían desaparecido (...) 'la pólvora existía (el sentimiento nacional), pero faltaba la mecha' (políticos que movilizan a las masas y exacerbaban los sentimientos hasta hacerlos irreconciliables) (...) [además] un fuerte desequilibrio interregional (...) sirvió de acicate a las repúblicas más desarrolladas en la búsqueda de la independencia" (Sáez de la Fuente, 1995: 52). En el cambio de siglo y tras décadas de totalitarismo comunista/nacionalista, el triunfo del demócrata Kostunica frente a Milosevic, *verbi gracia* una amplia insurrección popular en favor del cambio, dejaba las puertas abiertas para una transición democrática, no sin dificultades –pues la coalición gubernamental resulta de la suma de una

Daniel Bell recuerda cómo a medida que el Estado, demasiado pequeño para abordar los grandes problemas de la vida y demasiado grande para los pequeños problemas, se generaliza, su soberanía se ve socavada por una nueva *geometría del poder de carácter múltiple* que combina las instituciones supranacionales con la descentralización de la autoridad bajo la forma de gobiernos locales, regionales y/o autónomos en tanto que la misma globalización favorece el resurgimiento identitario en diferentes lugares del planeta y su traducción en movimientos nacionalistas reivindicativos. Además, se advierte la presencia en el mundo occidental de un contingente de población inmigrante cada vez mayor –a menudo de diferentes razas, lenguas, religiones y culturas– que ocupan los escalones más bajos de la sociedad. La falta de expectativas de vida en sus países de origen les lleva a arriesgar incluso su vida en la larga marcha hacia la tierra prometida, Europa, donde en la actualidad residen 17 millones de extranjeros, cifra que representa el 5% de su población (Blanco, 2000: 130). La reacción a este hecho oscila entre los controles de los flujos migratorios practicados por las autoridades mediante la aplicación de sus respectivas leyes de extranjería, la asistencia realizada por numerosas ONG, las reflexiones a favor y en contra del multiculturalismo y los brotes de racismo y de xenofobia que, de acuerdo a una dialéctica maniquea Nosotros/Los Otros, muestra la faz negativa del nacionalismo¹⁹.

multitud de micropartidos y su viabilidad depende de las ayudas financieras de la comunidad internacional– y para una renegociación del modelo de Estado federal con los montenegrinos, aunque, de momento, éstos ya han creado su propio Banco Central y en las últimas elecciones legislativas celebradas este año han respaldado la opción autodeterminista de su Presidente.

¹⁹ Acertadamente, Will Kymlicka subraya que “(...) el final del siglo XX se ha descrito como `la era de la migración` porque cantidades ingentes de personas atraviesan las fronteras, haciendo que prácticamente todos los países sean más y más poliétnicos. También se ha descrito como la `era del nacionalismo`, ya que en todo el mundo es cada vez mayor el número de grupos que se movilizan y afirman su identidad. A consecuencia de todo ello, en muchos países las normas establecidas de la vida política se ven cuestionadas por una nueva `política de la diferencia cultural` (...) Allá donde tradicionalmente nació la teoría liberal –Inglaterra, Francia y los EEUU–, los derechos de las minorías nacionales han sido ignorados, o bien tratados como meras curiosidades o anomalías, algo especialmente aplicable a las reivindicaciones de los pueblos indígenas. No obstante, cada vez está más claro que los derechos de las minorías son fundamentales para el futuro de la tradición liberal en todo el mundo. En muchos países –incluyendo las incipientes democracias de la

Recapitulando, en la modernidad, el Estado, aunque monopoliza el uso legítimo de la violencia física como última *ratio*, se metamorfosea en una nación con autoconciencia, la cual, como cualquier otro elemento sacro, será objeto de amor, de devoción, de pasión y de sacrificio. Estas ideas sirven de colofón a nuestro apunte inicial sobre la bidimensionalidad del fenómeno nacional: su carácter identitario, que implica una inversión emocional más o menos fuerte, y que constituye el receptáculo de su matriz religiosa como trascendencia intermedia, y su alcance político, que busca otorgar legitimidad al aparato estatal o bien defenderse de éste al aspirar a tomar las riendas de su propio destino como nación.

Europa Oriental, África y Asia-, el estatus de las minorías nacionales y de los pueblos indígenas es, probablemente, la cuestión más candente." (Kymlicka, 1996: 265-267).

SEGUNDA PARTE

**ORIGEN Y DINÁMICA DEL DISCURSO, DE
LAS PRÁCTICAS Y DE LA
COMUNIDAD DEL MOVIMIENTO DE
LIBERACIÓN NACIONAL VASCO (MLNV)**

CAPÍTULO IV

LA GÉNESIS DEL NACIONALISMO VASCO

IV.1. ANTECEDENTES: LA COSMOVISIÓN DE LA SOCIEDAD VASCA TRADICIONAL Y EL PROBLEMÁTICO TRÁNSITO HACIA LA MODERNIDAD

Durante el Antiguo Régimen, el caserío o *baserria*¹ representa, además de la unidad básica de producción y de obtención de rentas, el centro de la vida social y el fundamento de su universo simbólico. Sus rasgos más significativos son el aislamiento, la autosuficiencia y la indivisibilidad garantizada por la institución del mayorazgo. En cuanto núcleo del mundo de valores, se ve revestido de un significado sacral y perfila un determinado modelo de identidad. El *Nosotros* es una familia extensa, euskaldun y analfabeta que, buscando la alianza entre antepasados y descendientes, se proyecta intergeneracionalmente en el espacio y en el tiempo. Su dimensión religiosa coaliga el seguimiento de los preceptos propios del régimen cerrado de cristiandad que implica el arraigo de la Contrarreforma con la persistencia de creencias campesinas ancestrales (Aranzadi, 1994: 82). El templo parro-

¹ Desde perspectivas académicas e ideológicas diversas, pero convergentes en aspectos definitorios fundamentales, la centralidad del caserío en la sociedad y en la cultura tradicional vasca ha sido abordada, entre otros, por: Etxezarreta, 1977; Gurrutxaga, 1985; Aretxaga, 1988; Barandiarán, 1994; Letamendía, 1994; García de Cortázar y Lorenzo Espinosa, 1994; y Azurmendi, 1998.

quial se convierte en una prolongación de la casa que tiene su *sepultura* y los rituales religiosos, funerarios y domésticos se combinan entre sí.

“Según la concepción tradicional (...) el vasco se halla ligado a un ETXE `casa . *El etxe es tierra y albergue, templo y cementerio, soporte material, símbolo y centro común de los miembros vivos y difuntos de una familia (...)* En estrecha relación con el ETXE, se desarrollaron durante siglos los principales modos de vida (...) y todo el sistema mitológico y religioso que establece y asegura la comunión de vivos y difuntos (...) es desde luego un lugar sagrado protegido por el fuego del hogar –símbolo de un genio llamado Andra Mari– (...) El carácter sagrado de la casa aparece confirmado por el `yarleku o lugar sagrado que en la iglesia parroquial posee cada casa (...) como parcela integrante e inseparable de la misma (...) en las inscripciones sepulcrales (...) se indicaba su pertenencia a la casa (...) La estrecha relación de la casa con la iglesia y el cementerio parroquial, en un mismo sentido místico, es confirmada por el carácter sagrado del camino que les une (...)” (Barandiarán, 1994: 55-56, 58-59, 61 y 63-64)

Aunque minoritario, existe un sector social urbano que habla y escribe en castellano, cuyos epicentros son Bilbao y San Sebastián debido a su condición de focos comerciales.

La sociedad y la cultura tradicionales se encarnan y proyectan en el sistema foral. En el medievo, casi todas las provincias, ciudades y villas peninsulares están regidas por fueros y cartas jurídicas muy semejantes. Es a partir de las primeras décadas del siglo XVIII cuando esta fórmula sólo se conserva en el País Vasco sin que pueda interpretarse como un modelo territorialmente definido². Al término fuero se le atribuyen dos acepciones de las que derivan lecturas diversas y a veces contradictorias (García de

² Tras la insurrección de 1640 llevada a cabo contra las tendencias absolutistas y centralizadoras de España, Cataluña ve gravemente debilitados sus fueros y los pierde de forma definitiva al apoyar a la casa de los Austrias en la Guerra de Sucesión; por medio del Decreto de Nueva Planta (1714), el Estado suprime su régimen constitucional e introduce el castellano como lengua del sistema educativo, de la administración y de la justicia. En el caso vasco, los fueros no son puestos en cuestión hasta principios del siglo XIX cuando este ámbito geográfico se convierte, en palabras de Mañé i Flaquer –teórico del tradicionalismo catalán– en un *oasis foral*, en el único obstáculo para la configuración de un Estado unitario (Sáez de la Fuente, 1998: 926-927).

Cortázar y Montero, 1983: 304-328): para unos, se trata de usos y costumbres inmemoriales que se recogen y fijan en una norma escrita avaladora de su efectividad consuetudinaria; para otros, son privilegios concedidos por la autoridad real a una población determinada. La realidad procede de una mezcla de ambas y, en la práctica, se traduce en una amplia legislación que incluye disposiciones de carácter civil, público y penal y en una organización política que estructura los distintos ámbitos del poder; si bien la foralidad no es sinónimo de soberanía política o de independencia, implica importantes parcelas de autonomía (Onaindía, 2000: 33)³.

Las Juntas Generales son los órganos de gobierno en materia política y económica. En Vizcaya, su naturaleza se vehicula a través de la fórmula del “juramento bajo el árbol”. Desde Alfonso XI (1334), los reyes de Castilla acuden a Guernica a prestar el juramento de observar tradiciones y fueros; de ahí la significatividad que adquirirá el roble, primero en la conciencia fuerista y después en la nacionalista⁴. Las Juntas se hallan dotadas del pase foral, prerrogativa que, *a priori*, impide las actuaciones reales contra la legislación particular, pero, en la realidad cotidiana, la corona tiende a conseguir sus objetivos.

Bajo el punto de vista de esta investigación, resulta imprescindible analizar los fueros en clave de producción de sentido y de referentes últimos, como marco sagrado donde los distintos grupos sociales encuentran un lugar desde el cual interpretar los acontecimientos y relacionarse socialmente (Gurrutxaga, 1985). Al darse una postura antagónica respecto de los fueros, las ten-

³ Junto con el reconocimiento de la hidalguía universal –consagrada para los vizcaínos en 1526 y para los guipuzcoanos en 1610–, los fueros contemplan una serie de derechos individuales como el *habeas corpus* y el ser elector y elegible para cargos públicos. Sin embargo, participar en el poder exige disponer de capital y, desde principios del siglo XVI, hablar y escribir en castellano, circunstancias que no concurren en la mayoría de los habitantes. En el plano económico, destaca la libertad comercial y la inexistencia de aduanas en las costas, la exención fiscal relativa y leyes civiles destinadas a asegurar el mantenimiento de la propiedad familiar. El sistema foral sanciona, asimismo, la no obligatoriedad de los mozos a prestar el servicio militar.

⁴ En el País Vasco han existido otros árboles juraderos como el de Arriaga en Álava, los de Tolosa, Villafranca y Usarraga en Guipúzcoa y los de Bermeo y Larrazbezuía en Vizcaya (Clavería, 1973: 195).

siones entre las villas y la tierra llana visibilizan fisuras identitarias. A favor del sistema se sitúa la nobleza rural, ya que le asegura su hegemonía económica y política, además de campesinos y pescadores para quienes equivale a menos impuestos, exención del servicio militar y un mercado de bienes de consumo relativamente baratos, y el clero, el cual, mención aparte de los beneficios económicos que le proporciona, identifica su defensa con la lucha por las creencias religiosas y modos de vida ancestrales. En contra, la burguesía urbana, comerciantes e industriales, que buscan participar del mercado español para lo que reclaman la supresión de las aduanas interiores. Políticamente, los conflictos desembocan en enfrentamientos armados, siendo las *Machinadas*, la guerra contra la Convención francesa, la *Zamacolada* y la guerra de la Independencia, antecedentes de las carlistadas⁵.

Para justificar los derechos históricos de los territorios forales y su capacidad de autogobierno, se desarrolla una corriente que elabora un compendio doctrinal mítico y simbólico recuperado y reelaborado por el fuerismo y el nacionalismo durante el siglo XIX. Sus ideas matrices giran en torno a los supuestos pactos entre el País Vasco y la Corona de Castilla, a la imagen de pueblo vasco como primer poblador de España (*vascoiberismo*), a su invencibilidad demostrada en repetidas gestas medievales y a su monoteísmo primitivo. Según dicha doctrina, tras la confusión babélica de las lenguas, los vascos llegan a la península guiados por Túbal –hijo de Jafet y nieto de Noé–, cuyo noble linaje se asocia a la misión de salvación universal de la que, en un principio, había sido portador Israel. La renuncia del pueblo judío a semejante tarea escatológica, al no reconocer a Jesús como Mesías e incurrir en el más grave de los pecados –el deicidio–, coloca a los descendientes de Túbal bajo la condición de pueblo elegido. Su tem-

⁵ *Machinada* es el nombre que reciben las acciones tumultuosas realizadas por “machines” –vocablo que, en alusión a su patrono San Martín, sirve para referirse a los obreros metalúrgicos y ferrones del país– en 1718 y en 1766. La *Zamacolada* (1804) representa un conflicto social fruto del enfrentamiento entre el Bilbao comercial y los notables rurales quienes logran que la Corona establezca un puerto en Abando, lo que perjudica el monopolio en manos de los comerciantes; para conseguirlo, los notables aceptan determinadas modificaciones en torno al servicio militar y como resultado, el pueblo se subleva y la nobleza se ve obligada a dar marcha atrás en sus pretensiones.

prana recepción del Evangelio, mediante Santiago y otros apóstoles, determina la incontaminación contra cualquier tipo de paganismo y de heterodoxia, la limpieza de sangre y la condición de cristianos viejos –núcleo fundante de la hidalguía universal– según la cual todos los vascos, por su apellido, pertenecen a una casa o solar conocido y, en última instancia, a un mismo linaje, el de la comunidad tradicional vasca; esta escenificación se relaciona íntimamente con el mito originario del tradicionalismo español, la Reconquista y la lucha contra el infiel por su condición de hereje.

Dentro del complejo mítico-simbólico se incluye la conceptualización del euskera como la primera lengua universal hablada en España, idioma del Paraíso y de los ángeles, cuyas cualidades, antigüedad, armonía, naturalidad, pureza y nobleza resultan aplicables a la sociedad que la conserva. Durante el siglo XVIII, el vascuence se ve impregnado de una fuerte carga numinosa en las obras de los Padres Larramendi, Astarloa y Moguel, quienes establecen una identificación entre lengua y religión, imputando el carácter vivo del euskera a la energía creadora de Dios: “siendo tan antigua y sin parentesco alguno con las que existen en Asia, África y Europa, y poseer y reconocer por su supremo Señor de lo Alto con las voces *Jaungoicoa*, es preciso que se me conceda que dicha lengua estuviese instituida en los primitivos tiempos del Diluvio Universal y que la poseyó el mismo Noé” (Larramendi, 2000: 158).

Hasta las primeras décadas del siglo XII, la lengua de la Administración es el latín y después, ese lugar lo ocupa el castellano. Mientras, el euskera es el idioma de la vida cotidiana y tiene un carácter oral, rural y festivo materializado en la figura del bertso-lari quien, mediante declaraciones y metáforas campesinas, favorece la transmisión intergeneracional de sentimientos colectivos de solidaridad (Zulaika, 1990; Egaña, 1996). Hay que esperar al siglo XVI para encontrar las primeras obras escritas en euskera. En el XIX, su número es escaso y la mayoría –más del 90%– es redactada por el clero tridentino; se trata de catecismos y devocionarios que pretenden legitimar religiosamente el orden establecido y consolidar entre las masas los dogmas, los ritos, la moral y la disciplina religiosa.

La transformación definitiva de la sociedad tradicional en otra urbana e industrial es un proceso problemático y traumático en tanto que la propuesta liberal –que rompe la fusión entre tierra, casa, familia, nobleza y fueros– se impone por la vía de una victoria militar. Las dos guerras carlistas ejemplifican en el País Vasco la contraposición entre dos *modus vivendi*: mundo rural, tradicional y euskaldun, en el que terminan identificándose religión y fueros; y mundo urbano, capitalista, erdaldun y liberal. Aunque no entiende de fueros, el campesino conoce el sufrimiento que implican para su vida cotidiana las prácticas antiforales –subida de los precios de los productos de primera necesidad con el traslado de las aduanas a la costa y privatización de bienes comunales–. Si, al mismo tiempo, se estima que el liberalismo atenta contra los principios de la religión, tenemos ya las principales motivaciones para el combate. El clero, en especial el cura de parroquia, es uno de los mejores aliados del bando carlista al ejercer desde el púlpito y con sus actividades pastorales una significativa influencia sobre su feligresía (Villota, 2000: 36).

El *Abrazo de Vergara* (1839), que pone fin a la Primera Guerra Carlista, representa un compromiso ambiguo, insuficiente e inestable –fruto de las transacciones entre los sectores moderados de ambos bandos– y muestra la debilidad del liberalismo español. De él deriva la Ley del 39 que confirma los fueros “sin perjuicio de la unidad constitucional de la monarquía” (*Art. 1º*) y que revela la precariedad del equilibrio entre la concepción uniformista de los gobiernos y de la mayor parte de la opinión pública y la del fuerismo tradicionalista y liberal.

La normalización de las relaciones entre la Iglesia española y el Estado –que se consuma en el Concordato de 1851– implica una reestructuración de la geografía eclesiástica española. Un efecto inmediato es la creación de la Diócesis de Vitoria (1862) que congrega en torno suyo a la totalidad de las parroquias de Vizcaya, Guipúzcoa y Alava, dispersas hasta ese momento en las de Calahorra, Pamplona, Santander y Burgos; se trata de “la primera institución parcialmente unitaria de la historia del País Vasco y su trascendencia sociopolítica es evidente” (Aguirre, Mardones y Urrutia, 1986: 5), en la medida en que se percibe como fundamento de propagación de los sentimientos separatistas. Ante el sexenio revolucionario y el reconocimiento de la libertad de cul-

tos, la Diócesis de Vitoria intensifica las tendencias teocráticas y el espíritu de cruzada. Paralelamente, la noticia de que ciertos agentes de la sociedad bíblica protestante se ocupan de traducir al euskera libros y folletos, hace que el clero católico multiplique sus catecismos en euskera. Poco a poco, el vascuence se convierte en una barrera frente al liberalismo, de modo que abandonar la lengua vasca resultará sinónimo de pecado, de pérdida de fe y de negación de la verdad revelada.

En el periodo entreguerras y cuando el universo simbólico tradicional se ve sometido a fuertes dilemas, prolifera la literatura fuerista desde unas claves que se radicalizarán tras la definitiva abolición foral.

Sin ser fuerista en sentido estricto, el vascofrancés Josep Agustín Chaho es el primero que define al País Vasco como nación oprimida, imagina su devenir histórico como una dilatada defensa de su singularidad nacional y apela al separatismo desde un acendrado antiespañolismo. Casi siglo y medio después, en la transición democrática, la izquierda abertzale vuelve a traducir sus escritos y le califica de socialista revolucionario. En su obra quizás más conocida, *Viaje a Navarra durante la insurrección de los vascos* (1835), interpreta la Primera Guerra Carlista como una lucha de vascos contra castellanos. Los carlistas son los guerreros que entregan su vida y su sangre en pro de la independencia de su pueblo, prolongando en el tiempo la historia de resistencia que, en cuanto *raza predestinada*, ha llevado a cabo desde la antigüedad. Zumalacárregui es el líder natural de la patria, el "Hombre de la Gran Espada", en boca del cual pone expresiones relacionadas con el sentido del sacrificio en favor de las libertades forales simbolizadas en el árbol de Guernica (Chaho, en De Pablo, De la Granja y Meer—Eds.—, 1998: 22). Construye la leyenda de Aitor como fundador del pueblo vasco para romper con el vascoiberismo y la descendencia tubaliana que atribuía, en clave monogenista, el mismo origen a vascos y españoles. Establece la siguiente analogía (Juaristi, 1998: 96-97): Abraham/Padre universal, sublime de Israel; Aitor/Padre universal, sublime del Pueblo Vasco. En su pensamiento, el mito de Aitor se coaliga con creencias deístas, teosóficas y ocultistas que hacen ver a los vascos como el pueblo elegido por la deidad para acaudillar la nueva cruzada que reinstaurará la primitiva revelación y, por consiguiente, la religión de la verdad.

Desde talantes diversos, la reacción fuerista se encarna en figuras como José María Iparraguirre, Francisco Navarro Villoslada, Antonio de Trueba y Juan Venancio de Araquistain.

Iparraguirre, exiliado en Francia por colaboración con el carlismo, participa de las ideas de la revolución liberal de 1848. De vuelta en el País Vasco cinco años más tarde, compone el *Gernikako Arbola*, himno con fuertes connotaciones sacrales que se convierte en una especie de *marsellesa de los vascos* (Corcuera, 1979: 44-45). El árbol de Guernica emerge como símbolo creado en una *edad de oro* por la misma mano de Dios y que, dada su esencia, debe ser objeto de culto. Es la bandera de las libertades vascas proyectadas en los fueros, cuyo fundamento fraternal y revolucionario ha de expandirse a escala universal: “da y esparce tus frutos por el mundo entero”. Frente a la situación de desgracia colectiva en que vive la sociedad, Iparraguirre propugna una moral de resistencia sin límites: expresiones como “no caerás”, “arriba”, “ha llegado nuestra hora”, ilustran una clara llamada a la acción. Propugna, asimismo, la unidad y el hermanamiento entre las cuatro provincias vascongadas del sur (Vizcaya, Guipúzcoa, Álava y Navarra).

En su obra *Amaya o los vascos en el siglo VII* (1879), Navarro Villoslada pretende establecer un *continuum* entre la religión natural y la descendencia de Aitor –teorizadas por Chaho– y la naturaleza de cristianos viejos del pueblo vasco, quien, al margen de los individuos que lo componen, disfruta de una entidad propia basada en sus ideales colectivos. Unido el pueblo por los lazos de la religión cristiana, se enfrenta a la tarea de defender la cristianidad contra el Islam, colaborando así a establecer los cimientos de la nación española desde la limpieza de sangre hereje: “¡A pelear y morir por la Cruz! Desde hoy se levanta en España una nueva raza, que se llama cristiandad (...) a esta raza pertenecemos los vascos” (Navarro Villoslada, 1976: 390).

En convergencia con las corrientes románticas de la época, Trueba –figura con peso ideológico en el llamado fuerismo intransigente– centra su labor en glosar el paisaje campesino. El prólogo que sirve de entrada a sus narraciones más famosas –*Los Cuentos de color de rosa* (1859)– le permite mostrar las fuentes de su inspiración, Dios, familia y patria, personificada esta última en la

tierra y en la casa solar (De Trueba, 1944:1). En su apología ruralista, defiende la imagen de una sociedad idílica y próspera ligada al caserío y a la Iglesia como núcleos del mundo tradicional; proliferan en sus descripciones las referencias a las montañas, a los valles, a la actividad agrícola y pastoril y a la armonía y felicidad en que viven sus habitantes.

Ante las acusaciones de falta de rigor histórico, Araquistain –quien a principios de 1891 firma el manifiesto del diario *La Unión Vascongada* donde se reclama la reintegración foral– se presenta como ardiente defensor de las tradiciones, de las leyendas y de los cuentos populares porque, a su juicio, reflejan las creencias y los sentimientos de las generaciones anteriores convirtiéndose en la expresión más perfecta del espíritu y de la cultura de un pueblo. Al estilo herderiano, tradición y romance heroico educan el ser patriótico y, al adquirir fuerza en la imaginación popular, forjan su conciencia colectiva (De Araquistain, 1867: 21 y 155).

Desde el punto de vista económico, la segunda mitad de la era decimonónica se inaugura en el País Vasco con un colapso de los mecanismos tradicionales de subsistencia y habrá que esperar hasta el último cuarto de siglo para constatar una vigorosa industrialización que delata graves fracturas territoriales: el protagonismo corresponde a Vizcaya, seguida a bastante distancia por Guipúzcoa, mientras que Álava y Navarra permanecen agrarias y atrasadas. El desarrollo se asienta sobre la creación de grandes empresas dedicadas a la extracción de mineral de hierro y a su exportación a Inglaterra; como contrapartida, se importa *cock*, lo que tiene una influencia decisiva en el progreso de la siderometalurgia. Simultáneamente, crecen otros frentes de negocios como la construcción naval y la banca.

La industrialización introduce profundos cambios en la estructura social y diseña el prototipo moderno: una amplia clase baja compuesta en gran parte por trabajadores industriales; una clase media integrada por grupos antiguos y nuevos (artesanos, pequeños comerciantes, obreros especializados, técnicos, empleados y profesionales liberales) y una pequeña clase alta –responsable de la consolidación de la racionalidad instrumental y de la mentalidad capitalista– constituida por empresarios industriales y repre-

sentantes de la banca; a este último sector beneficia la desaparición de los fueros, en tanto que pueden extender su mercado a todo el territorio estatal, y la protección de su comercio frente a la competencia extranjera, lo que les lleva a coaligarse con la oligarquía agrario-financiera de la Restauración. Junto al proceso de urbanización que multiplica los trasvases de población del campo a la ciudad, el bienestar de la zona, superior al promedio español de la época, y las abundantes posibilidades de encontrar trabajo, la convierte en meta de las migraciones interiores españolas. De este modo, el País Vasco, tierra tradicional de emigrantes, cambia sus estadísticas de signo y concentra la revolución demográfica en la margen izquierda de la ría del Nervión, con los consiguientes secuelas de urbanismo incontrolado, hacinamiento y graves problemas sociales, educacionales y sanitarios.

La modernización tiene lugar al compás de la definitiva abolición foral tras la última carlistada (1876), suceso que trae consigo la unanimidad fuerista convertida en bandera común de la clase política quien, con independencia de su adscripción ideológica, se siente víctima de una injusticia (Solozábal, 1979: 205). Pero pronto se origina una escisión entre los *fueristas transigentes*, representantes de la gran burguesía mercantil e industrial, que se consideran resarcidos de los agravios con un nuevo sistema fiscal y administrativo –los Concierdos Económicos– y los *intransigentes*, que se oponen a cualquier transacción con el gobierno y reclaman la reconquista de los fueros de los que ha sido despojado el país; estos últimos encuentran sus apoyos en la oligarquía agraria y en una pequeña y mediana burguesía que se siente defraudada por el proceso industrial.

La importancia que el fuerismo intransigente atribuye a la cultura y a la movilización popular enlaza con un renacer que acontece, ya desde mediados del XIX, en las periferias europeas y que enfatiza el retorno a la tradición, aunque, en determinados aspectos, tenga que ser inventada. Dicho renacer disfruta de unos denominadores comunes –algunos ya desarrollados en el ínterin entre las dos carlistadas– que se reproducen en el nacionalismo: el peso de la religión, un espíritu de vuelta al pasado por medio del recurso a la historia, a la leyenda romántica y a la poesía, el énfasis en la recuperación de la propia lengua y la incidencia de la realidad ruralista y conservadora. El fuerismo divulgará sus

ideas mediante periódicos, revistas, producción literaria, fiestas y juegos florales al estilo de los de la *Renaixença* catalana.

A partir de los años 80, los fueristas –cuyo lema es “*Jaungoikoa eta Foruak*” (Dios y Fueros)– se aproximan cada vez más al integrismo, hecho en el que influye tanto el avance de la industrialización y la crisis social subsiguiente, como el abandono del tradicionalismo por parte de la Iglesia universal a raíz del Concilio Vaticano I. Más que una opción individual, la religión se transforma en muestra de fortaleza de unos determinados valores y de su correspondiente modelo social: “Aquí, a Dios gracias, el Catolicismo es el continente de toda vida, individual, familiar y social. Cristo reina sobre el hogar y sobre la plaza pública” (Campión, 1976: 69-70).

Para el fuerismo intransigente, la lengua se convierte en factor definitorio de la personalidad histórico-cultural de la comunidad vasca, en instrumento sacro visible de su espiritualidad y en la mejor garantía para su permanencia religiosa, social y moral: “(...) cambiar de lengua es cambiar de alma (...)” (Campión, 1976: 154). En el siglo XIX, el proceso de deseuskerización resulta un fenómeno complejo que obedece a pautas exógenas y endógenas (Gurrutxaga, 1996: 42-44). En cuanto a las primeras, sobresale la construcción de la nación española que impone la obligatoriedad del castellano en la enseñanza y la presencia de maestros ajenos al país, incluso en zonas monolingües euskaldunes. En relación a los elementos endógenos, destaca la crisis de la sociedad tradicional fruto de la industrialización; por este motivo, la erosión resulta especialmente intensa en Vizcaya. El vascófono aparece como el marginado y la no posesión correcta del castellano significa, junto con el real o imaginario menosprecio de los núcleos urbanos, una dificultad para integrarse en el nuevo sistema capitalista. Además, las instituciones locales o provinciales tampoco dinamizan el euskera y hasta la entrada de los nacionalistas en la escena política con cierta capacidad de influencia, las medidas relativas a la lengua vasca no ayudan a la conversión del idioma en instrumento de comunicación para una sociedad moderna.

A pesar y aun en contra de la realidad de la modernización, los fueristas defienden la imagen de la Arcadia rural donde los

fueros adquieren el carácter de una mediación mítica, instancia que armoniza lo natural y lo cultural, satisface las necesidades humanas, conserva la pureza de las costumbres y produce la fecundidad de la tierra. Se habla acerca de una *edad de oro*, donde radican los valores identitarios del pueblo vasco, en la que no existen conflictos entre arrendatarios (campesinos) y amos (*jauntxos*). Opera la diferencia, en clave cuasirracial, entre la nobleza concedida por los monarcas y la nobleza de origen o hidalguía universal vasca ligada a la familia solariega; la igualdad jurídica-política es la que impide –en su opinión– los desastres derivados de las guerras sociales y posibilita una convivencia armónica y fraterna entre ricos y pobres cuya diferencia económica deriva de la ley natural: “(...) *el propietario para el colono (...) es su amo, su padre, su consejero y su amigo (...)*” (De Arquistain, 1882: 43).

En el plano ideológico, el fuerismo intransigente sostiene un doble patriotismo o *patriotismo dual* (Juaristi, 1997: 52). Identifica a España como *nacionalidad de nacionalidades*, el producto de muchos elementos, diversos en origen, personalidad y costumbres, lo que exige –en palabras de Sagarmínaga (1880)– el restablecimiento de “su antiguo y genuino sentido” por oposición a las concepciones centralistas del Estado liberal y revolucionario. Aunque minoritaria, existe una corriente liberal en el fuerismo –léase el caso de Becerro de Bengoa– que hace hincapié en la necesidad de extender a todas las provincias españolas el sistema foral en cuanto antecedente inmediato de las constituciones europeas modernas. La ambigüedad doctrinal en la cuestión del separatismo procede fundamentalmente de la proclamación de la unidad de los vascos de ambos lados del Pirineo, al margen de su pertenencia a Estados diferentes, y de la comparación del vasco con otros pueblos europeos que luchan por su liberación nacional como el irlandés y el húngaro. Al hacer suyo el lema *Zazpiak Bat* (Siete en uno), expresan la fraternidad entre los vascos de uno y otro lado del Bidasoa, en cuanto copartícipes de una misma comunidad de origen, idioma y tradiciones, y ponen las bases del primer nacionalismo. Los fueristas pretenden crear un frente común, un movimiento unitario que no tenga delante más que una sola bandera –la de la reintegración de un sistema foral de naturaleza pactista que garantice su autonomía–, y que, rindien-

do culto a sus gloriosas tradiciones, haga sólo política vascongada; se acuña, por primera vez, la expresión *partidos ultraibéricos*, para subrayar su carácter extranjero, y se crea la Unión Vasco-Navarra como fuerza política, si bien su pretensión carecerá de viabilidad en el futuro.

En la última década del siglo, tiende a consolidarse en el País Vasco una *sociedad triangular*, plural, con sus referentes identitarios respectivos, cuyas bases no van a sufrir alteraciones importantes hasta mediados del siglo XX. Alrededor de los partidos dinásticos, moderado y progresista, se desarrolla un modelo cuya base principal es la gran oligarquía vizcaína, uno de los grupos de presión más poderosos del Estado. Su ideología combina la defensa del proteccionismo, la apología del armonismo y de la paz social, la oposición frontal al nacionalismo vasco –a su juicio ruralista y ajeno a los intereses de la industrialización– y al socialismo, los acentos regeneracionistas, el fervor monárquico y las prácticas caciquiles, clientelistas, e incluso, en ocasiones, de manifiesto desprecio hacia el sistema parlamentario. Por su parte, el fuerismo intransigente, que reacciona contra los efectos de la industrialización, constituye el núcleo fundante de la identidad nacional vasca⁶. La clase obrera, que sobrevive en condiciones infrahumanas, representa el sustrato del movimiento obrero y de la doctrina socialista; ésta mantiene un claro enfrentamiento con el nacionalismo vasco al que acusa de racismo *antimaketo*, de retrógrado, de clerical y de estar al servicio de la clase dominante. Resta mencionar la presencia del carlismo en el mundo campesino: entra en crisis, se divide en varias ramas y únicamente resulta significativo en Navarra.

IV.2. RELIGIOSIZACIÓN DE LOS RASGOS DE LA IDENTIDAD NACIONAL VASCA: TESIS PRINCIPALES DE SABINO ARANA

Arana, formulador de la idea nacionalista, nace y se socializa en un ambiente profundamente carlista y vive durante su niñez

⁶ En síntesis, el fuerismo agudiza el contraste dicotómico entre un *Nosotros*, sinónimo de Arcadía feliz, resistente y heroica / mundo rural y agrario / moralidad y catolicismo / contrarrevolución y euskera; y un *Vosotros*, equivalente a amenaza exterior moderna / cambio económico y cultural / degeneración moral y ateísmo / peligro revolucionario y castellanización.

las consecuencias de una derrota en la guerra civil al compás de un fuerte proceso industrializador que significa ruina económica y alteración de un esquema de valores fundamentado en la tradición y en la religión⁷. Durante su vida, desarrolla una actividad multifacética: es ideólogo, propagandista y político y escribe artículos de prensa, discursos, manifiestos y obras del más variado signo.

Al estilo *Volkish* alemán, su concepción de la nación vasca es esencialista, providencialista y tradicionalista. La concibe como una entidad natural y objetiva, viva, orgánica, creada por la mano de Dios y a su servicio, anterior y superior a los hombres, que trasciende a éstos sin que pueda ser desmantelada o cambiada a propia voluntad. Es un ser intemporal y ahistórico, una “gran familia” *–personificada en la madre-tierra–* que comparte raza, historia, carácter, intereses y aspiraciones, y que se proyecta intergeneracionalmente, aunque las leyes vigentes, en un determinado momento, no la reconozcan.

“(...) por patria se entiende (...) *la sociedad, pueblo o nación o gran familia a que por naturaleza* –aquí en naturaleza no se lea nacimiento– pertenezca uno, *constituida y organizada en orden al santo fin de toda sociedad de hombres: (...) Dios, Fin último de todas las cosas*”. (Arana en *Baserritarra*, 1897, nº 4: 1)

El objetivo del nacionalismo vasco –católico por doctrina, alcance y fundamento– consiste en el cumplimiento de un deber religioso: la salvación de sus hermanos de raza para ponerlos al servicio de la Providencia. Por consiguiente, su propósito independentista, que marca la ruptura con el carlismo y el fuerismo intransigente, constituye un simple medio o instrumento según el lema “*nosotros para Euzkadi y Euzkadi para Dios*”.

⁷ Luis, su hermano mayor, se convierte en la figura clave para que Sabino realice el trasvase ideológico del carlismo al nacionalismo. “(...) cuando [Sabino Arana] apenas cuenta diecisiete años –hacia 1882–, su hermano Luis le inculca la idea de que las desdichas de Vizcaya –el tema obsesivo de la casa y de la conversación cotidiana– requieren hallar otro remedio y otro camino que no fuera el derrotado ideario del carlismo: ‘Vizcaya no es España, ni por naturaleza, ni por historia (...) Es un antiguo estado libre de la raza vasca ’ (Areilza en *Revista Vizcaya*, 1er. Semestre de 1965: 5).

¿*Quién es el verdadero patriota?* Aquel que asume el carácter sacral de la nación y el que, desde un imperativo ético sin exigencias de reconocimiento, se sacrifica e incluso muere por ella; al construir su memoria, el pueblo debe prestar especial atención a los “nombres de los héroes de su libertad y de todos sus grandes hijos”. En una buena parte de sus escritos aparece la idea de la *sangre redentora* de héroes y mártires que riega la savia del roble de las libertades; ellos, como profetas ejemplares y verdaderos cristianos, en función de sus virtudes, actitudes y comportamiento, han de determinar las pautas de conducta del conjunto de la nación vasca.

La salvación exige un *a priori* de regeneración mediante la toma de conciencia de la situación de postración, un socrático “conócete a ti mismo”; para salvar la patria, hay que amarla, y para amarla, conocerla. Sabino afirma que el sacrificio y la ofrenda que él va a hacer se centra en el impulso al estudio de la lengua, de la historia y de las leyes propias, en la socialización nacional de sus compatriotas por medio de escuelas, de periódicos, de revistas y de asociaciones culturales, políticas y recreativas y en intentar, en definitiva, unir a todos los vascos bajo una sola bandera, la de la tradición sintetizada en el lema *Jaungoikoa eta Lege Zarra* (Arana, en Elorza, 1995: 239-240); en muy pocos años, semejante pretensión termina por convertir al nacionalismo vasco en un amplio movimiento social y cultural.

Al rastrear los orígenes de la conciencia nacional, recupera y adapta a sus pretensiones el capital mitológico-simbólico subyacente a la literatura fuerista. Con perspectiva bélica, las “*cuatro glorias patrias*” son las que demuestran la independencia secular de los vascos, la no existencia de pactos con la Corona de Castilla y la defensa heroica de la libertad desde una moral de resistencia: los vascos siempre han preferido “la muerte libre a la vida esclava” (Arana, 1980: 20). La historia de la patria es historia sagrada, con su *edad de oro*, que se prolonga desde su origen *in illo tempore* hasta la institución señorial, un proceso de degeneración que llega a límites catastróficos en la era decimonónica por el dominio de un pueblo racial y religiosamente impuro –sobre todo con la incorporación a la unidad constitucional en 1839–, y su regeneración y resurrección sólo depende de los vizcaínos y de los vascos de la época.

Su interpretación de la íntima relación entre religión y nación sigue una lógica que manifiesta cierto teocratismo: en el plano doctrinal antes que la patria se encuentra Dios, pero en la práctica, en Vizcaya y en Euzkadi, para amar a Dios es condición *sine qua non* ser patriota. El PNV, que nace en 1895, aboga por la autonomía institucional entre Iglesia y Estado y no permite la afiliación de sacerdotes; Arana les pide a éstos que se limiten a predicar el Evangelio y no la sumisión a España. En determinados momentos, su acendrado catolicismo le lleva a reclamar la construcción de una Iglesia nacional que hable y actúe pastoralmente en euskera, a diferencia de la existente, favorecedora, a su juicio, de la dominación española y de la extensión de la irreligión y de la inmoralidad.

“Sometida está Irlanda por el sajón y tiene, sin embargo, su Iglesia peculiar; dominada y destrozada está Polonia por Rusia, Alemania y Austria y (...) posee su Iglesia propia. ¿Por qué pues, Euskaria, dominada por Francia y España, no han de tener la suya, independiente? (...) las pastorales y las bulas se le dirigen al euskaldun (...) en castellano (...) algunas veces hasta las misiones se les da en idioma extraño; en castellano se hacen las novenas y el rosario (...) los cantos religiosos (...) las hojas de apostolado de la oración (...) *Que Jaungoikua no nos abandone y la autoridad eclesiástica alguna vez caiga en cuenta de estas cosas.*” (Arana, en *Bizkaitarra*, 1894, nº 17: 3)

El ránking de los atributos nacionales aparece protagonizado por una raza vasca pura, aislada en el universo y dotada de una aptitud religioso-moral. Según Arana, el pueblo sólo puede salvarse, cristianizarse del todo, evitando el “mortal contagio”, la mezcla, por medio del aislamiento respecto del *maketo* en todos los órdenes sociales⁸. Por su trato con España, etnia miscelánea fruto de sucesivas invasiones, la degradación de Euzkadi es un

⁸ La palabra *maketo* es una adaptación del vocablo *meteco*, utilizado en las polis griegas como sinónimo de extranjero; por su condición, el meteco, al igual que el esclavo y las mujeres, carecía de derechos políticos y civiles, es decir, no era considerado ciudadano. En 1893, Arana establece una identificación entre español, make-to y moro. Desde una argumentación profundamente maniquea, el maketo se convierte en el contramodelo del vasco, en la personificación de todos los males que amenazan con propagarse en la sociedad vasca; maketófilo o españolista es el vasco que no interioriza tal discriminación y, por tanto, se opone al patriota (Elorza, 1978: 131-132).

pecado contra Dios, ya que en este caso el pueblo inferior es ateo y liberal por contraste con la catolicidad tradicional vasca; el contacto destruye la moralidad del pueblo, reemplaza el bien por el mal y lleva a la patria al incumplimiento de sus deberes (Arana, en *Baserritarra*, 1897, nº 11: 2).

Los apellidos constituyen la expresión práctica de la pureza racial ligada al principio de la limpieza de sangre infiel. Euzkadi, conjunto de individuos de raza vasca, surge como denominación para el País Vasco reemplazando a “Euzkeria”, término que, para Sabino, sólo puede significar pueblo de euskera, con independencia de que sean o no vascas de origen las familias que lo integran; demuestra, de este modo, la sobredeterminación del factor biológico-racial sobre el lingüístico. Bajo la clave fuerista, el paradigma racial vasco es el baserritarra, el natural de las Anteiglesias y de la Tierra Llana –que ha permanecido libre de la contaminación extranjerista del mundo urbano– y la clase media de las villas, precisamente los agentes que van a componer la estructura de plausibilidad del primer nacionalismo vasco.

A diferencia del fuerismo, su idealización del mundo rural no pretende dar una vuelta atrás. Busca resolver las consecuencias conflictivas derivadas de la industrialización y representa un apoyo de primera magnitud para la pequeña burguesía frente al gran capital. Además, el desarrollo económico de la sociedad y la participación de Arana en las instituciones como diputado provincial de Vizcaya le lleva, más tarde, a percibir en el capitalismo un nuevo rasgo de la superioridad étnica vasca. Desde su punto de vista, el socialismo es una doctrina ajena a la raza vasca quien, por naturaleza, es incompatible con cualquier clase de dominación, incluida la burguesa. Mimetizando el principio del aislamiento respecto de los elementos españolistas, propugna la unión de los éuskaros para destruir, al mismo tiempo, al liberalismo y al socialismo, ideologías igualmente extranjeras y descristianizadoras (Arana, en *Baserritarra*, 1897, nº 5: 2); en tales apreciaciones se encuentra el germen de Solidaridad de Obreros Vascos (ELA-STV) fundada unos años después de su muerte (1910).

El idioma constituye una cuestión de gran importancia en tanto que es la expresión de la raza y puede actuar como instrumento de incomunicación con lo español y de contención de la

inmoralidad, dado su origen no indoeuropeo y su carácter de lengua isla. Según Arana, resulta negativo que los vascos no conozcan el euskera, pero aún es peor que los españoles, los maketos, lleguen a aprenderlo; por tanto, debe priorizarse el sentimiento patriótico que llama a la acción sobre la competencia lingüística.

“Pero, ¿no es el euskera la lengua de tu raza y de tu sangre? ¿No es la lengua de tu patria? Si un pueblo pierde su lengua, es porque se ha hecho siervo de otro. ¿Quieres tú ser hijo de un pueblo esclavo? (...) Nada es el saber el euskera no siendo patriota. Todo es el patriotismo, aun no sabiendo el euskera. *A la patria no la salvará el euskera; sí y solamente la salvará el patriotismo (...)* Para el corazón de la patria, cada euskeriano que no sabe euskera es una espina; dos espinas, cada euskeriano que lo sabe y no es patriota; tres espinas, cada español que habla el euskera”. (Arana, en *Baserritarra*, 1897, nº 8: 2)

Pone un especial interés en subrayar la responsabilidad que los vascos tienen en la agonía mortífera por la que atraviesa su lengua al no ser utilizada. El único modo de devolverle esplendor consiste en hacerla imprescindible en las diversas dimensiones de la existencia cotidiana, nacionalizándolas: “haced que el euskera sea necesario (...) y entonces no lo dudéis, ningún hijo del pueblo lo ha de olvidar; haced que sirva para educarse, para prosperar, para vivir, para ilustrarse y entonces, el que lo posee, hallará razonable conservarlo y el que no lo habla podrá moverse a aprenderlo” (Arana, en *Eyara*, 1999: 372).

La expresión *Lege Zarra* que, junto a *Jaungoikoa*, perfila el lema sabiniano, significa constitución propia, libre, democrática, inspirada en los principios consuetudinarios de la religión y de la moral, que en el devenir de los siglos ha permitido a la nación una existencia armónica y fraternal (Arana, 1980: 18-19). Aproximándose al tradicionalismo y a determinadas corrientes del foralismo, los términos “libertad” y “democracia” adquieren un sentido numinoso; sin Dios no es posible su existencia. Tales consideraciones representan el principal argumento para demarcarse de los proyectos regionalistas o de justificación del mantenimiento de relaciones políticas con el Estado, característicos de sectores fueristas: “el día que Euzkadi abraza la autonomía, atraerá sobre su cabeza la sentencia de muerte” (Arana, en *Elorza*, 1995: 330).

En síntesis, el discurso sabiniano opera una asimilación entre buen vasco, patriota y buen católico; desde una división dicotómica de la realidad, sitúa como oponente o adversario al español de origen y al españolista o traidor y formaliza un discurso totalizante que persigue despertar a la sociedad vasca de su letargo y provocar un renacimiento nacional a partir de la recuperación de la independencia política. En su formulación no existe transferencia de sacralidad, sino impregnación por parte del ideario político de los presupuestos religiosos que lo inspiran, una relación con el objeto político, la nación, en términos sacrales. Este modelo combina los presupuestos bíblicos del Pueblo elegido y del monoteísmo primitivo con creencias vascas ancestrales –algunas de raíz precristiana– donde la sacralización de la tierra, como espacio de comunión entre vivos y muertos, adquiere un peso significativo. La adhesión al nacionalismo se concibe en cuanto mediación sagrada, al estilo de una iglesia que, al luchar por la libertad nacional, acerca Euzkadi a la deidad. En su interior, el militante se convierte en un creyente cuya obediencia política equivale a fidelidad ética y religiosa efectuándose una sinonimia entre comunidad nacionalista y comunidad vasca. Arana es, asimismo, el creador de una profusa simbología impregnada de carga numinosa, parte de la cual será asumida por el pueblo vasco en su conjunto: desde la propia lengua, la *ikurriña* o bandera vasca, las fiestas y el folklore, hasta el himno de su partido.

En la antesala de la muerte, en una coyuntura política difícil para el nacionalismo, se percibe en el discurso aranista la evolución hacia un proyecto españolista cuya puesta en marcha implicaría, según Sabino, su retirada definitiva de la vida pública. La no aplicación del nuevo programa antes del fallecimiento del fundador del PNV constituye un elemento coadyuvante a la existencia permanente de tensiones dentro del partido entre los sectores más intransigentemente independentistas que se reclaman herederos de la pureza aranista y los autonomistas, tensiones que, a lo largo de su historia, se saldan con más de una escisión. A partir de su concepción del patriotismo en clave de sacrificio, los escritos de Arana subrayan la necesidad, impuesta por las circunstancias del momento, de ofrendar “en holocausto el nacionalismo” en favor de los intereses de la patria vasca. Distingue entre dos tipos de nacionalismo: el étnico o racial, que hace refe-

rencia exclusiva a Euzkadi, y el constitucional o político, que remite a España (Arana en Corcuera y Oribe, 1991, Vol III: 285). La reforma doctrinal que plantea supone una metamorfosis de objetivos políticos, no un mero cambio de estrategia: significa sustituir el independentismo por la aceptación de la integración en la nación española y la búsqueda en su seno de prosperidad material y ética para el pueblo vasco, fomentando el estrechamiento de lazos con otros movimientos del mismo signo en la búsqueda de un régimen autonómico (Arana en Elorza, 1995: 389-390).

“(...) el cambio de que se trata afecta a la finalidad política (...) no al camino, sino al término a que por él nos dirigíamos. *El nacionalismo aspira (...) a la independencia (...) el partido que ha proclamado esa política renunciará a ella, aspirando a que los estados vascos que de hecho son españoles, reconociendo y aceptando en derecho esa anexión o agregación suya a España, alcancen dentro de esta situación (...) la mayor felicidad moral y material que alcanzar puedan (...) el partido vasco nacionalista dejaría de serlo para transformarse en vasco españolista. He aquí como había renunciado a su fin para aspirar a otro sustancialmente diverso*”. (Arana en Elorza, 1995: 389-390)

IV.3. EL NACIONALISMO HASTA LA SEGUNDA REPÚBLICA: EL PNV COMO COMUNIDAD

IV.3.1. Creencias y práctica política

La muerte de Arana significa la desaparición de un auténtico líder carismático, objeto de sacralización y de veneración. La necesidad de configurar un movimiento que institucionalice y establezca el mensaje ideológico se enfrenta a un dilema, cómo resolver la ambigua evolución españolista. La reivindicación de la ortodoxia no evita la consolidación en el partido de dos corrientes, la intransigentemente independentista –protagonizada por las clases medias urbanas y el mundo rural y pesquero– y la autonomista, de signo más acomodado, que encabezan, en un principio, los *euskalerriakos*; el permanente enfrentamiento entre ambas es una constante en el devenir histórico del nacionalismo y explica sus repetidas escisiones. La encarnizada lucha por el poder se resuelve con una fórmula de compromiso acordada en la Asam-

blea de Elgoibar de 1908, cuyas resoluciones se sintetizan en la asunción del lema JEL, que se traduce en el firme seguimiento de las enseñanzas y de la moral católicas y en la lucha por la recuperación de las leyes tradicionales de autogobierno para las provincias vascas de ambos lados del Bidasoa⁹. Ante la situación de postración de Euzkadi, el nacionalismo se propone, en ese mismo Manifiesto, “purificar y vigorizar la raza, depurar y difundir el euskera”, promoviendo a tal objeto una educación patriótica de sus hijos que reconstruya la memoria histórica de la patria.

Durante las tres primeras décadas del siglo XX, los ideólogos nacionalistas mantienen incólume el legado del Maestro, al desarrollar una doctrina providencialista, esencialista, historicista y tradicionalista. Sus apóstoles ven en la mano de Dios la génesis de la nación y creen que, en función de tal origen, se configura como un ente natural e inviolable cuyo carácter objetivo radica en la raza, religiosa y éticamente entendida; asimismo, fundamentan su derecho a la libertad en la apelación a la historia y a usos y costumbres ancestrales.

Todavía en vida de Arana, un capuchino navarro, Evangelista de Ibero, declara su actitud vasquista en un sermón en honor de San Miguel Excelsis –Arcángel de Aralar– quien más tarde será adoptado como patrón del PNV. Las líneas maestras de dicho sermón aparecen reflejadas en el *Ami Vasco* (1906) que, por su fidelidad a la concepción sabiniana original, se constituye en una especie de catecismo nacional; con esta *suma* del nacionalismo, *Iber*, además de infundir principios, busca criterios prácticos de conducta (Leizaola, 1985: 17).

⁹ “(...) que el Pueblo Vasco siga, fervorosamente, las enseñanzas de la Iglesia Católica, Apostólica y Romana como las siguió y observó en tiempos pasados, con exclusión de toda doctrina condenada por la Iglesia Católica (...) Como norma de obrar y de proceder (...) se atenderá a los preceptos de la pura Moral Católica (...) [El PNV] procurará fomentar la solidaridad más firme entre los pueblos e individuos de raza vasca, en todos los órdenes de la vida, mediante la sólida enseñanza del pasado y del presente en Euzkadi (...) El Partido Nacionalista Vasco quiere la restauración completa en Araba, Gipuzkoa, Nabarra, Bizkaya, Laburdi y Zuberoa, de sus antiguas leyes fundamentales (...) Como síntesis (...) adopta el lema formado por el gran patriota Arana Goiri tar Sabin, que en euskera se expresa diciendo: Jaun-Goikua eta Lagi Zarra (Dios y Ley Vieja)”. (De Pablo, De la Granja y Mees –Eds.–, 1998: 51-53).

A la pregunta: “¿Media alguna relación entre el nacionalismo y el catolicismo?”, Evangelista de Ibero responde: “Sí, señor, y tan íntima y estrecha que en las naciones católicas no se percibe nacionalismo sin catolicismo; porque el catolicismo es parte integrante de su nacionalidad, se halla inoculado en sus leyes, costumbres, en sus tradiciones, en sus fiestas, en lo más hondo de su ser; y mal se podrán conservar o restaurar estos elementos si se les despoja del principal que los informa y los da vida: la Religión de Jesucristo” (De Ibero, 1906: 11-12). Fija una relación de consustancialidad entre religión y nación, desde la subordinación de la segunda a la primera, que al concretarse en el caso vasco evidencia que “el PNV quiere para Euzkadi la unidad católica con todas sus consecuencias; quiere, ante todo y sobre todo, a Jaungoikua, a Dios y a Euzkadi para Dios” (De Ibero, 1906: 43). En su opinión, el fin último del movimiento nacionalista es la salvación de Euzkadi, para lo cual resulta más importante el amor a la independencia que la independencia en sí. El deber del patriota consiste en garantizar la restauración de la pureza racial y del resto de elementos de la nacionalidad que de ella se derivan, lengua, fervor religioso, leyes, costumbres, carácter y tradiciones. En este cometido juega un papel prioritario una serie de mecanismos de socialización ideológica “periódicos, conferencias, mítines, asambleas, fiestas públicas, viajes de propaganda, batzokis, veladas literarias, representaciones teatrales, etc.” (De Ibero, 1906: 55). La transmisión del legado a las nuevas generaciones ha de efectuarse en la lengua nacional, el euskera, expresión de la singularidad racial. Quien incumple esta premisa comete un crimen y se hace merecedor de un castigo ejemplar. “¿Qué pensáis de los padres que hablando la lengua de su Nación o Raza no la enseñan a sus hijos? Que son traidores a la Patria y como tales merecen ser fusilados por la espalda” (De Ibero, 1906: 20).

Para Engracio de Aranzadi –*Kizkitza*–, uno de los ideólogos más importantes del nacionalismo entre 1903 y 1930, la nación es “toda agrupación de familias de una raza, que viven en territorio propio, mostrando su personalidad étnica con la singularidad de su idioma y la singularidad de su gobierno o instituciones” (De Aranzadi, 1918: 34). La raza es el alma de la nacionalidad, la lengua su vehículo de expresión, el gobierno su acción práctica y el territorio el medio en que se desarrolla. En su traducción al País

Vasco, la existencia de una nación se demuestra por la presencia de una raza y de un idioma singular, auténticas islas en el conjunto del mundo. Evocando el estilo ruralista y antiliberal de la tradición fuerista y del primer Arana, para Aranzadi, la raza se materializa en la nobleza de sangre, en la hidalguía –de raíces bíblicas y externalizada en los apellidos– y en la centralidad del caserío en cuanto propiedad que proyecta intergeneracionalmente la esencia de su libertad hasta el inicio de la modernidad la cual amenaza con romper ese *modus vivendi* (De Aranzadi, 1918: 42-45).

Tras demostrar que Euzkadi es una nación, describe el estado generalizado de postración en que se encontraba a finales del siglo XIX. Entonces, en palabras de *Kizkitza*, la Providencia se compadece y depara a los vascos una figura salvífica, Arana, quien aporta la “Gran Idea”, la nacionalidad. Estableciendo una analogía entre la obra de Sabino y la de Jesús, identifica la tarea del fundador del nacionalismo con una misión religiosa, la salvación del pueblo vasco de su disolución nacional y de su impiedad, para así recuperar la esencia de su raza, la catolicidad, y poder dirigirse a Dios; semejante labor de redención exige como condición previa pasar por el sacrificio, el martirio y la crucifixión.

“Conocía la pavorosa ley de la redención antes de iniciar su apostolado. Sabía que la redención es Calvario y es cruz y es muerte expiatoria. No se le ocultaba que a la luz rosada de la mañana de la Resurrección (...) precedió la agonía de la naturaleza, agonizando con su Creador en el Gólgota. *Bien sabía que se comunicaba la vida a los pueblos muriendo (...). el mártir y el apóstol, el maestro y el salvador de Euzkadi (...)*” (De Aranzadi, 1918: 158 y 160).

Kizkitza concluye que si Arana es el *Mesías*, los nacionalistas vascos socializados por él son, en cuanto al fin que persiguen, “miembros de una organización religiosa”. Introduce un matiz que permite justificar la práctica política del PNV. Distingue entre acción política, cuyo propósito es la libertad nacional, y acción social, que persigue la recuperación de la personalidad; de nada sirve, para él, conseguir la libertad si la patria carece de alma (De Aranzadi, 1918: 180-182). A partir de tal diferenciación, separa los términos nacionalismo e independentismo y tipifica al prime-

ro en términos de una comunidad que, más allá de los partidos políticos, persigue dos bienes supremos, el nacional y, tras una purificación completa del ser vasco, el religioso; sólo entonces deben surgir los partidos “con criterios y modalidades diferentes dentro de la gran unidad nacional, conocida y amada” (De Aranzadi, 1918: 193). Aranzadi se convierte en el artífice del programa y de la actuación de Compañía Nacionalista, nombre que recibe el PNV a partir de 1916; con él, sintetiza en dos palabras un planteamiento regeneracionista acerca de la nación vasca, así como la naturaleza comunitaria de la identidad cristiana, profesión de fe que se estima connatural al patriota vasco.

En los años de la II República, merece destacarse a José de Ariztimuño –*Aitzol*– uno de los sacerdotes propagandistas que actúa como correa de transmisión de la ideología nacionalista en el interior del sindicato Solidaridad de Obreros Vascos (SOV). Su figura pasa a los anales del nacionalismo como el primer cura asesinado por los alzados en la guerra civil, hecho que en los ámbitos nacionalistas se interpreta en términos de ultraje contra la fidelidad de los patriotas vascos a la Iglesia. *Aitzol* es el autor de *La democracia en Euzkadi. Lucha de idiomas en Euzkadi y en Europa*, escrito que, como su mismo título indica, tiene dos centros de interés: la defensa de la adaptación de los principios de la tradicional democracia cristiana vasca frente a los excesos materialistas del liberalismo y del socialismo y la apología de un régimen real de bilingüismo en Euzkadi mediante el control eficaz de la enseñanza. A su juicio, la primera institución del edificio político no es el individuo sino la familia troncal, cuyos miembros se convierten en ciudadanos en razón de su pertenencia a un solar conocido de limpio linaje y sin mezcla de razas. Mediante un pacto federal, el municipio constituye un conjunto de familias y el Estado, a su vez, una agrupación de municipios que funciona con dos instituciones, las Juntas Generales y las Diputaciones Forales (De Ariztimuño, 1935: 217). La fidelidad sabiniana a estos principios lleva a concebir la unidad vasca en sentido federal; Euzkadi es una, pero, simultáneamente, cada una de sus partes conserva su peculiaridad como entidad natural, viva y orgánica.

Respecto al idioma, Ariztimuño denuncia la postergación que el euskera ha experimentado debido a la negligente actitud de sus dirigentes, quienes han terminado por recluirlo en la intimidad de

los hogares de las clases humildes. Cambiar este estado de cosas exige impulsar los esfuerzos renacentistas realizados hasta el momento y que las organizaciones vascas prioricen la conquista de la enseñanza euskaldun sin olvidar el papel que ha de jugar el bilingüismo, sobre todo en las zonas urbanas e industrializadas.

En una clerecía de raigambre carlista que asiste a la descomposición del universo simbólico tradicional, el nacionalismo suministra una *teología de pueblo*, una doctrina política íntegramente católica y un credo antiliberal y de purificación ética que toma como referentes primarios la nación engendrada por las manos de la divinidad y el carácter elegido del pueblo vasco. Recordemos que, por indicación de Arana, el PNV prohíbe desde su fundación la afiliación de curas o religiosos, quizás para favorecer su rol de agente transmisor preservando su imagen sacral frente a la trivialización de la política cotidiana. A medida que se intensifica el trasvase del carlismo al nacionalismo, tiende a agudizarse el divorcio entre una *Iglesia popular* con una mayoría importante de curas nacionalistas vascos y una *Iglesia oficial* que mantiene su fidelidad a la identidad nacional española, igualmente católica y tradicionalista¹⁰.

Frente al posibilismo del que Comunión Nacionalista hace gala tras la Primera Guerra Mundial, al embarcarse en la lucha por la consecución de un estatuto de autonomía, surgen las primeras voces discrepantes entre la Juventud Vasca de Bilbao,

¹⁰ Fernando García de Cortázar argumenta sobre las consecuencias que para el clero vasco tiene la mitificación catolizante de la patria. “¿Cómo no iban a oír con agrado los sacerdotes vascos los dogmas de subordinación de lo civil a lo religioso? (...) La salvación religiosa debía comenzar por la defensa de la identidad del pueblo vasco en cuanto comunidad diferenciada (...)” (García de Cortázar, 1980: 43 y 1982: 223-224). Pero es Joaquín Perea quien mejor precisa el significado y alcance de una lectura religiosa del nacionalismo por parte del clero. “La nacionalidad vasca, sus peculiaridades (...) son voluntad de Dios (...) se da una especie de traslación de la historia bíblica a la del pueblo vasco (...) la historia del País Vasco fundamenta, según ellos, la identificación catolicismo-vasquismo, que se traduce en otra más concreta: catolicismo-nacionalismo. Las pretensiones de los enemigos son simultáneamente destruir la fe católica y la realidad más original y valiosa del pueblo vasco (...) Desde la comprensión religiosa del movimiento nacionalista (...) se entiende en parte la participación de los sacerdotes en él; es una forma de vincularse al proceso de salvación del pueblo vasco (...)” (Perea, 1991, Vol IV: 2233-2235).

quien acusa a la jefatura del movimiento de conservadora, pasiva y excesivamente proclive al compromiso. Los jóvenes controlan su propia publicación (*Aberrri-Patria*) y, dirigidos por Elías De Gallastegi –*Gudari*–, se pronuncian en favor de una política radical de activismo independentista e, influidos por el movimiento de resistencia irlandés (*Ira* y *Sinn Fein*), contemplan la fuerza como medio a utilizar ante la ineficacia de los canales políticos (Payne, 1974: 121). Ello no implica rebaja alguna en sus postulados católicos; más bien al contrario, pues se erigen en defensores de la bandera sabiniana y de su pureza doctrinal.

El nacionalismo vasco entra en la coyuntura de 1930 en una situación de división orgánica entre dos formaciones igualmente sabinianas, *Comunión* y *Aberrri*, cuya debilidad es fruto de la invisibilidad política a la que la dictadura de Primo de Rivera les condena, si bien su creciente peso social y cultural constituye la prueba más tangible de su supervivencia. En esos momentos, se produce un reemplazo generacional que protagoniza el sector liderado por José Antonio de Agirre, antiguo dirigente de la *Juventud de Acción Católica* y abogado del sindicato *Solidaridad de Obreros Vascos*; a diferencia de sus mayores, la nueva generación ya no es homogéneamente aranista, lo que intensifica su pluralismo y explica las escisiones de uno y otro signo. Mientras los aberrrianos se identifican con los postulados del primer Arana, en *Comunión* aparecen distintas sensibilidades, unas más *culturalistas* y otras más *políticas*; dentro de estas últimas, diverge la estrategia a utilizar ya que algunos defienden las referencias sabinianas y otros persiguen una revisión que permita la alianza con fuerzas republicanas y la adaptación a la realidad española.

Ante la presión de las bases y en especial de la juventud, el nacionalismo busca su reunificación materializada en *El Abrazo de Vergara* (16/11/1930). Sus bases doctrinales pivotan en torno al lema tradicional del partido –*Jaungoikoa eta Lege Zarra*, (JEL)–, el cual demuestra el privilegio doctrinal que obtiene la religión católica como única verdadera e identificadora de la nación vasca; a la concepción de Euzkadi como patria de los vascos por derecho natural e histórico; y a la recuperación del nombre PNV para la nueva formación (*Abrazo de Vergara* en De la Granja, 1986: 51). Estas resoluciones muestran el inmovilismo ideológico que se coaliga con una buena dosis de posibilismo político. El

surgimiento de dos nuevas escisiones, una inmediata, la de Acción Nacionalista Vasca (ANV) y otra al final del periodo republicano, la de *Jagi-Jagi*, confirman que en 1930 tiene lugar la reunificación del PNV pero no la unión de todos los nacionalistas (De la Granja, 1986: 54).

Los aeneuvistas son católicos practicantes y no anticatólicos o anticlericales, pero rechazan la sinonimia entre vasco y católico y subrayan que el problema de Euzkadi es político, no religioso. Semejante declaración de aconfesionalidad provoca continuas diatribas con el PNV, quien, para evitar que Acción Nacionalista se nutra de nacionalistas católicos, le tacha de ateo. No debe extrañar el fracaso político y electoral de ANV si tenemos en cuenta que en ese momento la principal fuerza movilizadora del nacionalismo es el clero (García de Cortázar, 1982: 254). Además, entre el confesionalismo clerical de las derechas y el laicismo anticlerical de las izquierdas, su opción por la no interferencia entre religión y política difícilmente puede tener éxito en una sociedad como la vasca tan polarizada y enfrentada por la cuestión religiosa.

Mientras el PNV desarrolla una estrategia autonómica, surge en su seno un rebrote del cisma aberriano que lidera la *Federación de Mendigoizales*, con escaso arraigo y que no llega a constituirse en un nuevo partido político; su portavoz es el semanario independentista *Jagi-Jagi* (*Arriba-Arriba*, 1932). Reacciona contra el autonomismo de los dirigentes jeltkides, a los que acusa de traidores al "Ideal de Redención" de Arana y apuesta por el radicalismo antiespañolista y el independentismo. Para la consecución de la soberanía, los mendigoizales propugnan en las elecciones de 1933 y de 1936 la constitución de un Frente Nacional. Contra el argumento, esgrimido por el PNV, de rechazar cualquier tipo de colaboración que no lleve impresa el signo de la catolicidad, *Gudari* resta importancia al componente religioso en favor del estrictamente nacional.

"Euzkadi –según Arana Goiri– es la patria de los vascos. No sólo de los católicos vascos. De todos los vascos. Euzkadi, pagana ayer, fue la patria de los vascos. Euzkadi mahometana mañana –pongamos por aberración–, seguirá siendo la patria de los vascos." (*Jagi-Jagi* en Camino y De Guezala, 1991: 135-136)

El PNV está ausente del Pacto de San Sebastián (1930) que conspira para el cambio de régimen. No confía en la República porque ve en ella un peligro para la religión católica y para el orden social. Su actitud suscita el recelo tanto de los republicanos como de la derecha: para los primeros, el nacionalismo es una ideología clerical y conservadora que convierte al País Vasco en una especie de “Gibraltar Vaticano”; y la derecha contempla con suspicacia sus pretensiones de romper la unidad estatal. Los dirigentes nacionalistas, sobre todo los más jóvenes, aprovechan la coyuntura republicana para solicitar un régimen de autonomía dentro de un sistema federal.

Bajo el patrocinio de la Sociedad de Estudios Vascos (SEV), y a petición de la Asamblea de alcaldes nacionalistas de Vizcaya, Guipúzcoa y Álava, se elabora un proyecto de Estatuto que, bajo el principio de soberanía compartida, establece una estructura federal con amplias competencias para el Estado vasco, pero atribuye a España las relaciones con la Iglesia. El conocido como Estatuto de Estella (14/6/1931) deriva de una reforma de este proyecto fruto de las enmiendas introducidas por el PNV y la Comunión Tradicionalista (CT), de las cuales, la más significativa es aquella que garantiza la completa autonomía de la región vasca en las relaciones entre Iglesia y Estado y el derecho a negociar un Concordato independiente con el Vaticano. Tras el triunfo de las candidaturas defensoras de Estella en las elecciones legislativas del 31, el PNV y la CT forman la minoría vasconavarra que actúa unida en las Cortes; su principal vínculo es la defensa de la religión católica y no la reintegración foral. La aprobación del polémico artículo 26 de la Constitución republicana sobre la cuestión religiosa, les lleva a retirarse del Parlamento y a denunciar el anticlericalismo, el sectarismo y el programa de descatalogización subyacente (De Agirre, 1976: 185-186).

Las Gestoras de las Diputaciones llevan a cabo entre 1932 y 1933 una adaptación del Estatuto de Estella con objeto de soslayar su carga de inconstitucionalidad. Tras la desvinculación de Navarra, en 1933 se procede al plebiscito de un texto muy similar en el que se dejan las puertas abiertas para la integración de dicho territorio; sus resultados demuestran una adhesión del 90% en Vizcaya y Guipúzcoa y sólo del 46% en Álava (Payne, 1974: 153-154). Al presentarse el proyecto en las Cortes suscita inme-

diatamente el rechazo de la nueva mayoría radical-cedista que pone sobre la mesa la cuestión alavesa. El parón autonómico y la represión de 1934 son factores que contribuyen decisivamente a la radicalización de las posturas de los dirigentes peneuvistas quienes, desde una simbiosis entre religión y política, hacen proclamas de independencia.

En este clima tienen lugar las elecciones legislativas de 1936. El programa del PNV se resume en tres consignas: “¡Por la Civilización Cristiana! ¡Por la Libertad Vasca! ¡Por la Justicia Social!”; la primera le diferencia del Frente Popular, la segunda reafirma su objetivo básico de autonomía y la tercera le desmarca de las derechas. Además del triunfo de la izquierda en España, los resultados de los comicios confirman el acusado pluralismo político de la sociedad vasca sin que existan fuerzas hegemónicas que controlen el conjunto del país. A pesar de que el PNV –con un 57% de los votos– se convierte en el primer partido, está lejos de monopolizar debido a su frágil presencia en Álava y aún más en Navarra y de la fuerza del Frente Popular en los cinturones industriales. Tras las elecciones, el nuevo gobierno se compromete con el PNV a tramitar la aprobación del Estatuto de Autonomía plebiscitado con la inclusión de Álava en el mismo, hecho que evidencia la clarividencia de Agirre al afirmar, un año antes, que “el Estatuto Vasco tendrá más dificultades cuanto más se acentúe el auge derechista y tendrá más facilidades a medida que decrezca aumentando la izquierda. Ésta es nuestra tragedia” (Agirre en De Pablo, Mees y Rodríguez Ranz, 1999: 281).

IV.3.2. Mecanismos de transmisión ideológica

Desde un proyecto pre y metapolítico de carácter regeneracionista, el nacionalismo vasco busca constituirse en una microsociedad o comunidad omnicomprensiva y donadora de sentido que refuerce su estatus sacralizante. En coherencia con los presupuestos sabinianos, el partido se estructura como eje dirigente y coordinador de una amplia gama de organismos y de actividades que, para hacer verosímil la identificación entre comunidad nacionalista y comunidad vasca, penetran en los distintos sectores del tejido civil, desde el político y el laboral al educativo, al cultural y al deportivo; prolifera una constelación de asociaciones

en cuanto agentes de socialización ideológica y de movilización de una base social cada vez más amplia. Para un adecuado funcionamiento del movimiento se crea, además, un amplio sistema de comunicación, difusión y propaganda del que forman parte periódicos, revistas y editoriales.

El clero actúa como correa de transmisión en tres direcciones principales: a) divulgación hacia las masas por medio de la predicación desde el púlpito –a veces en euskera– y de la confesión; b) la investigación etnológica e histórica del País Vasco y el estudio y promoción de su lengua, aspecto en el que ha de tenerse en cuenta la actividad del Seminario de Vitoria; y c) el trabajo de los *sacerdotes propagandistas* en el mundo obrero según la doctrina social de la Iglesia.

El nacionalismo muestra una seria inquietud por atender a diferentes grupos de edad y género, lo que le lleva a crear asociaciones específicas al margen de los batzokis o centros sociales de ocio. El movimiento juvenil, de gran influencia, es el más antiguo –las primeras reuniones de Euzko Gaztedi se remontan a noviembre de 1901– y dinámico; de él surge en 1908 un grupo auxiliar, los Montañeros o *Mendigoizales*. Su tarea principal radica en la propaganda nacionalista, los conocimientos sobre la patria (lingüística, historia, etnología y prehistoria, arte, geografía, etc.) y la vigorización física¹¹; en su interior emergerán los núcleos doctrinalmente más puros e intransigentes.

Aunque ya en 1907 se había propuesto la creación de la Liga de Jóvenes Vascas y existen otros precedentes de entidades caritativas nacionalistas, no es hasta 1922 cuando, con la denominación de *Emakume Abertzale Batza* (EAB), las mujeres jeltkides se organizan bajo el impulso aberriano inspirándose en el modelo

¹¹ Según aparece publicado en el diario *Euzkadi* (27 de mayo de 1915): “una vez llegados al pueblo objeto de la excursión, es entonces cuando cada mendigoizale debe constituirse en entusiasta propagandista de las ideas que sustenta, dedicándose a una labor práctica (...) explicando a los baserritarras con claridad y sencillez el programa nacionalista, repartiendo folletos y hojas euskéricas en los pueblos euskaldunes y cuentos, hojas, etc, (...) colectivamente son tan numerosos, sencillos y prácticos los medios (...) organizando sencillas fiestas, con bailes de espatadantza y aurrekularis, palankaris y bertsolaris, cantando algunos cantos euskéricos (...) y portándose como nacionalistas modelos (...)”.

irlandés del *Cumman nan Ban*. La dictadura primorriverista impide su desarrollo y sólo reaparecen con fuerza durante la II República para desempeñar cuatro tipos de funciones: a) afirmación y propaganda; b) consuelo a los que sufren por la patria, en la prisión o en el destierro; c) creación de instituciones benéficas para la asistencia del “hermano vasco”; y d) dedicación cultural, es decir, preocupación por el euskera, el teatro, la música y el arte vascos y, en especial, por la educación de los niños (San Sebastián, 1985: 44). La comunidad nacionalista subraya especialmente su capacidad socializadora en la pureza de la raza, de la religión, de la cultura y de las costumbres dentro de un contexto tradicional y patriarcal cuyo espacio privilegiado es la privacidad e intimidad del hogar. Las mujeres van a tener una reveladora influencia en la dinámica de *Euzko Gaztetzu Batza* (1933) –asociación dedicada a los niños y a su formación en campos como geografía, historia, religión, euskera y nacionalismo– y en la creación de la Asociación *Sendi-Aldez* en defensa de la familia cristiana y vasca¹².

En 1933 y a propuesta de Juventud Vasca y de EAB, se gesta la *Federación de Escuelas Vascas* –el movimiento de las ikastolas– cuyo antecedente lo encontramos en *Jaungoikozale Bazkuna* (*Asociación de Entusiastas de Dios*, 1912), un grupo fundado por sacerdotes vascos que pretende propagar en las familias la enseñanza cristiana en euskera. La orientación pedagógica de la Federación reproduce, de nuevo, la fusión entre educación cristiana y educación patriótica como condición *sine qua non* para la regeneración del espíritu nacional (*Memoria de Euzko Gaztedija* en Camino y De Guezala, 1991: 120-121).

En el ámbito laboral, Arana había expuesto la necesidad de concebir una organización netamente vasca, ajena al liberalismo y al socialismo, dado el carácter, a su juicio, anticristiano y anti vasco de ambas ideologías. En 1911 aparece *SOV* como *Unión Obrera y Fraternidad Vasca* que, a partir de 1933, se denominará

¹² Las mujeres nacionalistas son capaces de crear lugares para su activismo político cotidiano, desdibujando las fronteras entre lo público y lo privado aunque siempre de forma subsidiaria respecto del varón. Además, desempeñan un papel nuclear como símbolo de la nación, de la *Ama Aberria* (Madre-Patria), que “ha de ser defendida por los protagonistas políticos masculinos” (Hamilton, 1998: 171).

STV (Solidaridad de Trabajadores Vascos). Al fijar las condiciones de adhesión sigue fielmente la ortodoxia sabiniana –raza y religión– ya que exige disponer de al menos un apellido vasco entre los cuatro primeros y profesar la fe católica (*Manifiesto de la Federación de Solidaridad de Obreros Vascos*, 1918). Poco a poco se percibe en el sindicato una evolución hacia posturas más reivindicativas. Con motivo de la insurrección obrera de octubre de 1934, se advierte un cierto desdibujamiento de la mentalidad tradicionalmente confesional y el peso de la solidaridad de clase; si bien los dirigentes jeltkides y del sindicato proclaman la neutralidad, algunos solidarios participan a título individual (García de Cortázar y Lorenzo Espinosa, 1994: 216).

Con lo dicho hasta el momento, sólo hemos pretendido presentar brevemente a algunos de los principales grupos en los que los nacionalistas vascos tienden a encuadrarse –durante las tres primeras décadas de siglo y especialmente en la II República– para compartir su ideología político-religiosa y reforzar sus vínculos de solidaridad. Pero *¿cuándo y cómo se aglutina toda la base nacionalista?*

La capacidad de movilización disfruta de momentos de especial relieve en el *Aberri Eguna* o *Día de la Patria Vasca* que se convierte en una celebración multitudinaria donde proliferan símbolos, que adquieren una fuerza incluso superior a la de la doctrina, y se entremezclan actos religiosos (misa), políticos (mítines de diverso contenido según las circunstancias), culturales, folklóricos, deportivos y gastronómicos. El precedente inmediato del primer Aberri (1932) se encuentra en la concentración que la juventud realiza el domingo de Pascua de 1923 bajo el lema “*el nacionalismo vasco afirma la indivisibilidad de la Patria*”. Al margen de su contenido concreto, el hecho de que se realice en fecha tan señalada del calendario litúrgico guarda una íntima relación con la concepción católica de la resurrección, su escatología aplicada al pueblo vasco y la asimilación de la figura de Arana con el ser enviado por la Providencia para redimir a sus hermanos de raza; por parte de la juventud, existe la tentación de imitar al nacionalismo irlandés que celebra el domingo de Resurrección en recuerdo de la Pascua sangrienta de 1916.

Además del Aberri Eguna, el movimiento nacionalista realiza anualmente marchas litúrgicas a la tumba de Sukarrieta (Pedernales), donde están los restos de Arana, recuerda la fundación del PNV el día de San Ignacio, conmemora la festividad de la Inmaculada –patrona de la juventud nacionalista vasca– y realiza la entronización y la bendición de cada nuevo local comunitario; en todos los casos se entremezcla lo religioso, lo político y lo cultural-recreativo. Durante los años de la República tienen lugar, además, sucesos de represión que son contestados desde las filas nacionalistas con campañas de movilización y actos de solidaridad con los represaliados.

IV.4. LA GUERRA CIVIL Y EL PRIMER GOBIERNO VASCO

Ante el Alzamiento, el Bizkai Buru Batzar asegura que “salvando todo aquello a lo que obliga su ideología, que hoy ratifica solemnemente, la guerra es una lucha planteada entre la ciudadanía y el fascismo, entre la República y la Monarquía y sus principios le llevan a caer del lado de la ciudadanía y de la República en consonancia con el régimen demócrata y republicano que fue privativo de nuestro pueblo en siglos de libertad” (*Euzkadi* 19/7/1936). No obstante, conviene tener en cuenta la diferencia de comportamiento –fruto del diverso carácter y peso específico del nacionalismo– entre Vizcaya y Guipúzcoa, por un lado, y Álava y Navarra, por otro. Un día después de la declaración del BBB, el Napar Buru Batzar lanza un Manifiesto en el que asegura que el PNV de la provincia “dada su ideología fervientemente católica y fuerista, no se ha unido ni se une al gobierno en la lucha actual” (*Diario de Navarra*, 23/7/1936); de hecho, un número importante de jóvenes nacionalistas navarros y alaveses se incorporarán como voluntarios en las milicias carlistas y falangistas.

Mientras los sublevados esperan un cambio en la política nacionalista apelando a las raíces religiosas de su doctrina, la dirección del PNV de Guipúzcoa solicita la formación del Ejército Vasco o *Eusko Gudarostea*, nutrido de Mendigoizales; su lema es “*Dios y libertad Patria*” y su consigna, la lucha por la democracia y la República para, en un futuro, “proclamar nuestra soberanía sobre el territorio de la Patria”.

El Estatuto de Autonomía queda aprobado en plena guerra (1 de octubre de 1936). Seis días después, Agirre es elegido Lehendakari y forma con el Frente Popular un gobierno de concentración nacional¹³. Su doble fórmula de juramento pone de relieve el peso de la religión para el nacionalismo. En un primer acto celebrado en la Basílica de Begoña tras una misa, jura fidelidad a la religión y a la Iglesia, a la patria vasca y a su partido, en actitud de ofrenda ante una de las hostias consagradas.

“Juro ante la Hostia Santa fidelidad a la fe católica que profeso siguiendo y cumpliendo las enseñanzas de la Santa Iglesia Católica, apostólica, romana; juro fidelidad a mi patria Euzkadi y en su servicio queda ofrecida mi vida, de la que dispondrán en la medida, en el momento o en las circunstancias que señalen las únicas autoridades legítimas del PNV o Euskadi Buru Batzar. Así lo juro desde el fondo de mi alma ante mi Dios en la Hostia Consagrada.” (De Agirre en De Ugalde, 1984: 69)

En la Casa de Juntas y al pie del árbol, el juramento se simplifica, pero mantiene las referencias a Dios y a la nación personificada ésta en las generaciones de sus mayores, en el solar vasco y en el roble de Guernica en cuanto símbolo de las tradicionales libertades.

“Ante Dios humillado
 En pie sobre la tierra vasca
 Con el recuerdo de los antepasados
 Bajo el Árbol de Gernika
 Juro
 Cumplir fielmente mi mandato.”
 (De Agirre en De Ugalde, 1984: 69)

¹³ El mismo Agirre (22/12/36) concreta el contenido de los acuerdos de Gobierno enfatizando el compromiso entre las garantías de libertad religiosa y la sujeción del clero a las leyes: “(...) respetará y garantizará los derechos individuales y sociales de todos los ciudadanos vascos y (...) *la libre práctica de las confesiones y de las asociaciones religiosas, la seguridad de sus componentes y de sus bienes* (...) el carácter religioso no podía eximir de las responsabilidades de actuaciones políticas contrarias a la ley (...) en este marco ha encerrado el Gobierno vasco toda su actuación, respetando al sacerdote que (...) ha estado y se ha mantenido al lado del pueblo (...)” (De Agirre en Altabella, 1939: 18-19).

En el momento en que Franco solicita al Vaticano la excomunión de los vascos, los nacionalistas presentan ante la Santa Sede “el descargo de su conciencia de católicos y creyentes en el grave problema moral planteado por la actitud adoptada por el PNV en la contienda”. Con una fuerte carga ética, el documento contiene tres puntos fundamentales que adquieren unidad en el lema del partido, *Jaungoikoa eta Lege-Zarra* y en su carácter comunitario: a) en cuanto a su fe religiosa se definen como católicos, apostólicos y romanos que han impedido los crímenes cometidos en el resto de España y han mantenido intacto el culto católico; b) en el terreno civil se identifican como patriotas vascos –y no como mera organización política– que expresan el sentir de un pueblo y persiguen el reconocimiento de sus derechos históricos; y c) explican su convergencia con el Frente Popular por lo que estiman que les separa de las derechas, es decir, su programa patriótico, su base sociológica proletaria y de clase media y su situación de pueblo invadido.

Con el talante que mantiene durante la guerra, es lógico que el nacionalismo vasco termine por convertirse en la piedra de toque de una lectura de la misma en clave de cruzada religiosa. A finales de 1936 y principios del 37, antes de la caída de Bilbao, la polémica entre Agirre y Gomá ejemplifica el antagonismo de dos universos simbólicos, identidad vasca e identidad española, contruidos ambos desde la clave de la fe católica. Mientras el Lehendakari pretende despojar a la contienda de todo matiz religioso, interpretándola como una lucha entre dos concepciones, la capitalista, ligada al privilegio y a la explotación, y la de justicia social de acuerdo a la cual los vascos apoyan a los pobres, para el Primado, la guerra es una lucha de amor y de odio hacia la religión de modo que la unidad de los católicos, la continuidad de la religión y la integridad de la nación española están antes que la libertad vasca. En su respuesta, Agirre subraya –incluso con más énfasis que su condición de “Presidente legítimo de un pueblo libre”– la profesión sincera de la fe católica; sus argumentos remiten al sentido religioso de los deberes para con la patria y rememoran la conocida expresión de Sabino “*nosotros para Euzkadi y Euzkadi para Dios*”. Al parecer de Agirre, desde su carácter católico, los vascos viven con coherencia política las consecuencias de su fe religiosa al reaccionar contra la agresión y el

genocidio de que son objeto. Ensalza la figura de los sacerdotes, cuya sangre y martirio han dado gloria a la Iglesia y denuncia a la jerarquía pidiendo a Dios una Iglesia perseguida y no una protegida. Tras la guerra, y en especial a partir de los años 60, el creciente desajuste entre la jerarquía y la base nacionalista tenderá a agudizarse y a provocar enfrentamientos en el interior de la institución eclesial.

CAPÍTULO V

EL MOVIMIENTO DE LIBERACIÓN NACIONAL VASCO (MLNV)

V.1. EUSKADI TA ASKATASUNA (ETA): LOS ORÍGENES DE LA NUEVA COMUNIDAD

La legitimación sociopolítica del sistema dictatorial emergente, según el principio de la santa cruzada, resulta inviable en el País Vasco, ya que la mayoría de su población es profundamente religiosa y una parte significativa de ella, incluido un amplio sector del clero, pertenece al universo simbólico nacionalista. Esta paradoja se resuelve por la vía de los hechos mediante el uso de dos mecanismos complementarios: la contraposición sociosimbólica entre vencedores y vencidos¹ y el uso frecuente e indiscri-

¹ Recuérdese el Discurso de José María de Areilza, primer alcalde del Bilbao de postguerra, el 8/7/1937: “Ha habido, ¡vaya que sí ha habido! vencedores y vencidos. *Ha triunfado la España una, grande y libre*; es decir, la España de la Falange Tradicionalista. Ha caído vencida, aniquilada para siempre, esa horrible pesadilla siniestra y atroz que se llamaba Euzkadi y que era una resultante del socialismo prietista, de un lado, y de la imbecilidad bizkaitarra, por otro”. (García de Cortázar y Montero 1994: 336). La celebración del aniversario de la llamada “Liberación de Bilbao” por el régimen franquista constituye una de las mejores ilustraciones de ritualización de la victoria. Desde instancias gubernamentales se estimula la celebración popular anual –cada 19 de junio– con fiestas y fuegos artificiales; es el único día en el que se corta el tráfico de la Gran Vía de la capital vizcaína, a efectos de que la población manifieste su adhesión al significado político de la ocupación de la calle.

minado de la fuerza y de la represión, que tienden a hacer efectivo el mito aranista sobre la ocupación de Euzkadi por España (Jaúregui 1996: 63).

Vizcaya y Guipúzcoa son declaradas en 1937 “provincias traidoras” y se abolen los Conciertos Económicos, últimos vestigios del sistema foral. El recurso a la fuerza pretende lograr la integración y la creación de una conciencia nacional estatal por medio de los estados de excepción² y de la supresión de todo signo de la identidad vasca; la literatura, el teatro y las expresiones culturales conocen el periodo más crítico de su historia; el uso público de los saludos vascos, prendas tradicionales, folklore, nombres vascos, publicaciones o enseñanza en euskera son severamente prohibidos.

“(...) ¿qué podía hacer Franco con un tipo de legitimación (...) religiosa al llegar al País Vasco? (...) ¿Cómo hablar de guerra en términos de cruzada en un territorio que había sido llamado el Gibraltar Vaticano? (...) En otros puntos del Estado, la entrada del ejército rebelde (...) era presentada como restauración de la unidad perdida, como `liberación de un territorio de hermanos que había estado sometido a unas manos traidoras y se castigaba a los traidores, pero no se calificaba de traidores a los territorios (...) Significa un código de guerra (...) Es el augurio de que el Estado (...) intenta proseguir en su violencia fundacional (...) los estados de excepción tenían la virtud (...) de no discriminar, de provocar una situación de violencia represiva en un territorio definido”. (Pérez Agote, 1982: 293-294 y 1984: 79-80)

Ante la represión y la invisibilidad pública a la que le obliga la dictadura (p.ej.: exilio, cárcel, purga de la administración públi-

² A partir de la década de los años 60, en medio de las huelgas, de las actividades de ETA y de la creciente movilización de la oposición, la declaración de estado de excepción tiende a convertirse en una práctica habitual. Con su proclamación se suprime la inviolabilidad del domicilio, se introduce la detención preventiva ilimitada y se ponen en vigor los artículos 1º y 2º de la ley sobre “Bandidaje y Terrorismo” que tienen prevista la condena, desde 6 meses hasta 20 años de cárcel, para aquellos que: *Art 1º*.- “Difundan noticias falsas y tendenciosas con el fin de causar trastornos de orden público interior, conflictos internacionales o desprestigio del Estado, sus instituciones, Gobierno, Ejército o Autoridades”. *Art 2º*.- “Que por cualquier medio se unan, conspiran o tomen parte en reuniones, conferencias o manifestaciones con los mismos fines expresados en el número anterior. Tendrán también tal carácter los planteos, huelgas, sabotajes y demás actos análogos” (Bruni, 1992: 93).

ca), el mundo nacionalista se fragmenta y transita desde el *locus* público a la esfera privada donde encuentra refugio en una serie de instituciones. Las más representativas son la familia, la Iglesia, –que funciona como agente de socialización política–, la cuadrilla –espacio privilegiado para la sociabilidad– y una densa red de asociaciones culturales, deportivas y gastronómicas arraigadas en la vida cotidiana.

La familia, euskaldun y católica, trata de conservar el euskera, se siente materialmente derrotada pero victoriosa desde la perspectiva moral y, en ocasiones, transmite a las generaciones jóvenes una ética de resistencia encarnada en la figura del “gudari”³, el soldado vasco, cuya causa es justa ya que, a su juicio, sólo lucha por lo que le pertenece, sin pretender dominar a otros y, además, lo hace contra un régimen totalitario.

“Parece como si de acuerdo a la polarización político-militar, el siquismo entero se viese impelido a una *dicotomía amor-odio*, en la que el odio pertenece a `ellos` y el amor se convierte en el medio indispensable de mantener la identidad y la superioridad moral del `nosotros`. *Al ser los perdedores, el único medio para `nosotros` de vencer es recurrir a una moralidad más elevada, personalmente reivindicada*”. (Zulaika, 1990: 44)⁴

En el marco de la “sociedad del silencio” se reproduce el “código nacionalista vasco”, una estructura de comunicación basada en la discriminación dicotómica de la realidad (Gurrutxa-ga, 1996: 101). Se implanta un sentimiento de genocidio que genera un doble proceso: la diferenciación entre *Nosotros* y los

³ La encarnación simbólica del “gudari”, que se ha transmitido intergeneracionalmente, es el himno que cantaban los partidarios del PNV mientras combatían en la guerra civil, el “Eusko Gudariak”, donde se subraya la capacidad regeneradora de la sangre para liberar a un pueblo representado en su bandera y en su tierra: “Somos soldados vascos para liberar a Euzkadi; nuestra sangre está dispuesta a ser derramada por ella; se ha oído un irrintzi en la cima de las montañas y todos los soldados acuden tras la ikurriña” (Zulaika, 1990: 295).

⁴ Las narraciones y también los elocuentes silencios sobre determinados episodios bélicos coadyuvan a incrementar las dosis de simbolismo y de sacralización. Kepa Aulestia asegura que “en la familia no se hablaba directamente. Se insinuaba (...) metáforas e historias que se referían a la contienda (...) En gran medida, era una manera de preservar la seguridad de los vástagos. Pero el misterio agrandaba el enigma, lo sublimaba (...) y *el misterio reescribía la historia, la mitificaba, con más gudarís, más batallas y más ardor del que hubo en realidad*” (Aulestia, 1998: 21).

Otros y la identificación de *los Otros* con el enemigo. Las salidas al monte y la celebración de fiestas donde los adultos que han participado en la guerra imbuyen a los jóvenes de sentido patriótico profundizando en el estilo mendigoizale desempeñan un papel fundamental dentro del proceso de socialización; la montaña se convierte en un espacio liberado por el *Nosotros* opositor, solidario y joven, en un lugar densamente simbólico, cohesionado por factores espirituales, que vincula amistad, actitudes lúdicas y expresividad religioso-nacional (Arriaga, 1997: 58).

España experimenta una intensa modernización económica en los años 50 y 60, que en el País Vasco implica un fuerte despegue industrial para el cual necesita mano de obra en abundancia procedente de otras zonas del Estado, no bastándole la ofrecida por sus ciudades y zonas rurales⁵. En medio de las transformaciones sociales que semejante proceso lleva consigo –macrocefalia de las grandes ciudades y de sus periferias, expansión de la educación, mejora del poder adquisitivo, *boom* del turismo y salidas al extranjero– y frente a las definiciones oficiales, la sociedad vasca modifica sus patrones culturales y normativos y los adapta a los del resto del mundo occidental envuelto en un intenso proceso de secularización que se traduce en un creciente pluralismo cosmovisional y político. Simultáneamente, tiene lugar una fase de agitación política internacional; los movimientos de descolonización y de liberación de Cuba, Argelia y Vietnam, son la chispa que enciende la rebelión en numerosas poblaciones de América Latina, África y Asia.

V.1.1. Primeros pasos

En momentos de fuertes cambios que socavan, como en la época de Arana, el universo simbólico dominante, un sector de jóvenes estudiantes universitarios vizcaínos, de tradición familiar creyente y nacionalista, reacciona ante la permanencia del régimen que se consolida en la esfera internacional, avalado por las Naciones Unidas y el Fondo Monetario Internacional. Critican lo

⁵ La escalada de la inmigración conduce a que en 1970, un 30% de la población vasca sea inmigrante y que en Vizcaya la tasa se eleve a casi el 40%.

que juzgan inmovilismo y pasividad de sus mayores (PNV) por su creencia en la quimera de que los aliados ayudarán a acabar con el sistema franquista. Forman el grupo EKIN (Hacer) –aunque, en realidad, el actuar vendrá después–, un movimiento ideológico cerrado centrado en el estudio de la historia y del euskera en el que influyen las lecturas en clave mítica, épica y de epopeya, típicas del aranismo, y los movimientos europeos de vanguardia de los que llegan ecos de libertad⁶.

Tanto EKIN como luego ETA buscan generar su propia cultura tratando de romper con las convenciones sociales y creando nuevas normas, valores y, en definitiva, reglas morales más permisivas. Aunque uno y otro se gestan con la pretensión de crear un movimiento nacionalista alternativo al tradicional, en sus primeros años van a ser incapaces de superar el antagonismo entre nacionalismo y no nacionalismo y tampoco se adecúan a la realidad sociológica de los años 60⁷. Son cristianos practicantes y algunos hasta rigoristas, pero se declaran aconfesionales. Desde el principio se demarcan de la Iglesia por la frustración que les genera la actitud complaciente de la jerarquía para con el régimen y su falta de compromiso político. En su actitud influye también el deseo de romper las ataduras tradicionalistas del partido jeltkide.

“En lo que concierne a la Iglesia, lejanos a la conciencia católica, con la mínima, mejor ninguna confianza en ella: EKIN es un movimiento patriótico aconfesional”. (Txillardegui en *Documentos Y*, 1979, Vol I: 21)

⁶ Jose Luis Álvarez Emparantza -Txillardegui- afirma cómo “La deserción americana había puesto fin a las esperanzas mantenidas durante años (...) Nosotros no nos sentíamos excesivamente animados a continuar caminos que habíamos visto fracasar, dedicándonos más bien a una labor de marcado enfoque intelectual (...) éramos jóvenes, nos gustaba leer y sentíamos la necesidad de racionalizar el problema vasco; rechazábamos aquel exceso de sentimentalismo, de motivaciones afectivas y de buena voluntad que existía en el nacionalismo oficial y que se traducía en actitudes tan incomprensibles para nosotros como la de denunciar la opresión que padecía el euskera, pero no hacer absolutamente nada por aprenderlo” (Txillardegui en *Documentos Y*, 1979, Vol I:10).

⁷ La mayoría de sus integrantes pertenecen a la pequeña y mediana burguesía, lo que hace que no se preocupen por los problemas sociales. “No, claramente no. *Creo que hay que ser sincero. Nosotros estábamos buscando la libertad de nuestro pueblo. Decir que entonces hubo concomitancias o intenciones de tipo social, como han dicho muchos, eso no es verdad (...)* no hay más que ver lo que publicábamos entonces” (Entrevista a un ex-militante de ETA en Alcedo, 1996: 342).

Tras los fracasados intentos de fusión con Eusko Gaztedi en aras de un “frente en pro de la liberación de Euskadi”⁸, el 31 de julio de 1959 –festividad de San Ignacio de Loyola– se forma Euskadi Ta Askatasuna (Patria Vasca y Libertad) que se autoproclama continuadora de la resistencia de los gudaris vascos del 36 por la libertad de su pueblo, heredera de una *misión histórica inconclusa*⁹. Si algunos analistas tienden a subrayar la influencia de la figura de San Ignacio sobre la vida y obra de Arana, especialmente en cuanto a su noción del enemigo y su sentido de disciplina y de rigor militarista (Corcuera, 1979 y Elorza, 1995), otros destacan la significación del paradigma ignaciano en los primeros militantes de ETA (Zulaika, 1990).

La organización considera ya en sus primeros escritos –recogidos dentro del llamado “Libro Blanco”– que el elemento que identifica la esencia étnica vasca no es la raza sino la lengua, cuya difusión y fortaleza es requisito imprescindible para la supervivencia nacional, pues “desde los tiempos de Maquiavelo es consejo político conocido y de efectos infalibles que, para matar un pueblo, no hay nada más fulminante que matar su lengua nacional” (ETA en *Documentos Y*, 1979, Vol I: 253). Todos los abertzales deben fortalecer el uso del euskera en cuanto idioma de comunicación en las diversas dimensiones de la vida cotidiana.

⁸ Si bien los fundadores de EKIN nunca se han considerado una rama desgajada del PNV, existe convergencia ideológica en los postulados esenciales, se reconoce a la formación jeltkide su ascendiente ético y político en la regeneración nacional y se pretende inicialmente crear una organización conjunta de abertzales: “Nos identificamos con él porque mayoritariamente todos los que empezamos con EKIN teníamos por conexiones familiares muchas simpatías naturales con el PNV (...) Teníamos una gran inclinación hacia el partido por la simple razón de que en la breve historia de resurrección de la conciencia nacional vasca, con sus defectos y altibajos, era la fuerza real que más había hecho por Euskadi (...) Nosotros creíamos interesante lograr un frente en pro de la liberación de Euskadi y con ese objetivo empezamos los primeros contactos con el partido hacia 1955” (Madariaga en *Documentos Y*, 1979, Vol I: 11 y 13). En 1956 se acuerda la fusión de EKIN con EG bajo las siglas EGI. Su corta existencia, un año, demuestra el clima de disensión y de recelo entre PNV y EKIN que persiguen la hegemonía en el mando y el control sobre los activistas.

⁹ Al definir las raíces de su organización, ETA V sostiene que “(...) nació de los sectores más politizados del nacionalismo vasco (...) Desde el momento de su fundación, los militantes (...) fueron sucesores de los gudaris de 1937 y no del programa político del PNV (...)” (ETA V en *Documentos Y*, 1979, Vol XV: 49).

na, especialmente en la enseñanza y en los medios de comunicación¹⁰. De este modo, se pasa de una centralidad en torno al elemento biológico/genético a otra fundamentada en el factor lingüístico/cultural pero sin modificar un etnocentrismo que reduce lo vasco a lo étnico-nacionalista y una visión dramática y agónica; en última instancia, se refuerza el proceso de mitificación del euskera, idioma que tiende a difuminar su valor meramente cultural y a convertirse en arma política.

ETA se declara aconfesional y partidaria de un Estado vasco laico, separando el quehacer patriótico –dimensión temporal– del religioso que es “un destino eterno frente a Dios” (ETA en *Documentos Y*, 1979, Vol I: 267). A su juicio, la labor patriótica puede ser realizada tanto por cristianos como por ateos y agnósticos; para ser defensor de la causa vasca no es condición *sine qua non* tener o no creencias religiosas. Semejante declaración culmina el proceso de secularización del hecho nacional vasco respecto de la religiosidad institucional iniciado en 1930 por ANV y retomado por EKIN. Muestra, además, una profunda indignación ante la postura de la institución eclesial española y del Vaticano respecto al franquismo, mediatizada por la firma del Concordato de 1953 que garantiza el ya analizado régimen de legitimación y apoyo mutuo.

“¿A quién puede convencer la Iglesia predicando en las encíclicas los derechos del hombre si luego, indefectiblemente, apoya a los mayores opresores de la humanidad? (...) *Franco no reconoce los derechos, ni a los pueblos, ni a las personas, ni a las agrupaciones naturales* (...) Las tierras y los medios de producción siguen en manos de algunas familias, pero los obispos viven tranquilos y hay procesiones. Todo va bien”. (ETA en *Documentos Y*, 1979, Vol I: 40)

Según la organización, la Iglesia no da muestras de coherencia con sus principios ya que se ha inclinado hacia el poder establecido, aunque éste se haya impuesto por la fuerza de las armas,

¹⁰ “Sólo podemos salvar el euskera los abertzales. Porque si el euskera ha de ser la lengua de los vascos (...) su vehículo de expresión, ello sólo será posible cuando nuestra lengua pase a ser la lengua vital del país y se introduzca en la vida corriente: escuelas, enseñanza media, prensa, literatura, radio, universidad (...)” (ETA en *Documentos Y*, 1979, Vol I: 253).

no haciendo nada por reclamar la libertad de individuos y pueblos, ni por condenar los abusos del autoritarismo político. Parece encontrarse satisfecha con los templos protegidos y repletos de fieles sin importarle a qué precio; en resumen, ETA denuncia la posición acomodaticia e hipócrita de la institución eclesial que se mantiene siempre en los aledaños del poder.

“Habrá que convenir en que la `visión política` de la Iglesia se parece muchísimo a la de los chaqueteros vulgares y corrientes (...) La Iglesia jerárquica, el Vaticano, nos apoyará como a todo el mundo cuando hayamos triunfado y tengamos fuerza”. (ETA en *Documentos Y*, 1979, Vol I: 408)

En estos planteamientos iniciales y en analogía con el arañismo, Euskadi se concibe como nación ocupada por los imperialismos español y francés. ETA considera que la regeneración nacional sólo puede provenir de la independencia y no de la recuperación de los sistemas de autogobierno utilizados hasta 1936 –fueros o estatuto de autonomía–, rechazando así la postura mantenida por el PNV y el Gobierno Vasco en el exilio¹¹. El pueblo vasco es concebido como una comunidad espiritual y no material, de modo que la independencia es sólo un medio, aunque imprescindible, para la reconstrucción del alma nacional. Al estilo aberriano, defiende la constitución de un Frente Nacional que aglutine a todos los vascos al margen de sus concepciones políticas, porque en un país oprimido, lo político carece de virtualidad debido a la ausencia de libertad: “(...) es inicuo el pensar ahora en partidos (...) *ahora es sólo momento de pensar en la patria (...)*” (ETA en *Documentos Y*, 1979, Vol I: 17); ello les lleva a equiparar el movimiento vasco con el Frente de Liberación Nacional Argelino (FLN) y con la oposición angoleña al régimen colonial portugués, actitud homologista que tendrá significativa influencia posterior en el seno de la organización.

Los primeros miembros de ETA se muestran convencidos de que no conduce a nada el intentar difundir sus ideas por medio

¹¹ “No podemos seguir divagando en un mundo de glorias pasadas; no podemos continuar pensando en estatutos, conferencias y alianzas con políticos españoles exiliados. No os engañéis ni os dejéis engañar por palabrerías, formas de libertad falsas, por constituciones, artículos ni franquicias” (ETA en *Documentos Y*, 1979, Vol I: 504).

de la propaganda o la colocación de ikurriñas –núcleo preferente de su actividad en esos momentos–, ni el esfuerzo por propiciar un clima adecuado para las conversaciones con el gobierno español, puesto que al margen del régimen político vigente en el Estado –dictadura, monarquía o república–, existe la pretensión de España de mantener unas relaciones en términos metrópoli-colonia. Desde esa lectura de la realidad, adoptan la perspectiva de la necesidad de sacrificarlo todo, incluida la propia vida, por la libertad del pueblo vasco; aparece ya la imagen de la sangre redentora.

“Este derecho no nos será reconocido desde fuera si nosotros no lo hacemos respetar con nuestra sangre, si es preciso”. (ETA en *Documentos Y*, 1979, Vol I: 263)

En pleno régimen franquista, el uso de las armas se reviste de dosis de legitimidad en la medida en que se subraya la necesidad de la violencia como respuesta a la violencia estructural del Estado, como reacción frente a una situación de esclavitud que amenaza la existencia del pueblo; ante lo que se cataloga de actitud pasiva o pacifista del PNV, se aboga por un activismo de carácter selectivo, centrado en aquellos colectivos que aplican la ley española en el País Vasco.

“Los violentos condenan la violencia. *Destrozaron, pisotearon y quemaron las banderas de Euskadi, persiguieron nuestra cultura y nuestra lengua (...)* y ahora, lanzan contra nuestro pueblo policías como perros, (...) *la violencia engendra violencia*”. (ETA en *Documentos Y*, 1979, Vol I: 406)

Sus reflexiones muestran, asimismo, la discriminación entre el aspecto personal de la inmigración, que se refiere al derecho a la inmigración en sí, y el aspecto colectivo, que afecta gravemente a la identidad nacional de Euskadi. ETA cree que la patria está siendo objeto de una inmigración masiva fruto de la demanda de mano de obra industrial y que, dada la falta de instituciones político-culturales propias, resulta devastadora y representa una de las fórmulas más eficaces promovidas por un Estado opresor para lograr la asimilación definitiva de la nación colonizada. Tras una valoración de conjunto, declara que respetará únicamente a quienes hagan lo mismo con el pueblo vasco. “Reconoceremos sus derechos sólo a los inmigrantes que reconozcan los nuestros. A los otros les consideramos como *maketos* al servicio

del genocidio español y los trataremos como agentes extranjeros” (ETA en *Documentos Y*, 1979, Vol I: 269).

Tras un profundo debate entre sus militantes, la *Declaración de Principios* de la I Asamblea (1962) refrenda las líneas ya apuntadas. ETA se autodefine como movimiento y no como partido, ya que su objetivo no es meramente político sino que encierra algo más profundo y global, cual es la reconstrucción nacional siendo la independencia política de Euskadi Sur y de Euskadi Norte un medio para alcanzar tal fin; en respuesta al objetivo regeneracionista se gesta, a partir de 1975, una nueva comunidad nacional. La organización sentencia, además, su carácter aconfesional, muestra cierta sensibilidad social –identificada por su crítica del liberalismo–, pero sin plantear aún postulados marxistas, reclama el euskera como idioma oficial del Pueblo Vasco –aunque durante un periodo transitorio se pueda garantizar un régimen de trilingüismo (euskera, español y francés)– y efectúa un llamamiento a las demás fuerzas patrióticas para, unidas en un Frente Nacional, luchar contra la opresión y conseguir la libertad. En el plano estratégico, no se concretan los instrumentos de acción y se deja un margen muy amplio en el que caben todo tipo de opciones, violentas y no violentas, en función de la coyuntura histórica¹².

V.1.2. Reformulación identitaria desde la referencia tercermundista: entre la liberación nacional y la liberación social

Un momento clave en la historia de ETA es el que tiene lugar con la publicación en 1962 de *Vasconia*, obra escrita por Federico Krutwig. Su importancia ideológico-práctica hace que sea considerada por algunos como la “Biblia” de ETA –a pesar de que el autor no pertenece en aquellos momentos a la organización– hasta el punto de que sus tesis son analizadas en la II Asamblea (marzo de 1963) e influyen especialmente en algunos de sus militantes. Mención aparte de la estrategia guerrillera que se desarro-

¹² La I Asamblea se celebra casi un año después de que ETA lleve a cabo la primera acción armada, consistente en provocar el descarrilamiento de un tren ocupado por veteranos de la guerra civil adictos al régimen. Su consecuencia inmediata es el casi completo desmantelamiento de la incipiente organización por la policía franquista.

lla en el libro, Krutwig procede a una redefinición de la identidad vasca buscando superar la elaborada en su día por Arana.

Vasconia asume una definición de la nación objetiva o culturalista y voluntarista o subjetiva. Krutwig asegura que si los vascos tienen derecho a la independencia es porque forman una etnia basada en determinados caracteres nacionales y porque dicha etnia se ha transformado en nación al tener conciencia de sí misma y voluntad de ser libre, conciencia y voluntad que le dan un carácter inmortal frente a los ataques del Estado opresor. Otorga a la esencia nacional una serie de rasgos entre los cuales establece un ránking liderado por el idioma, actuando más en la línea de Arturo Campión que en la de Sabino. A su juicio, la lengua, al encerrar en sus estructuras la cosmovisión del pueblo que la habla, es el “termómetro del sentimiento nacional”, la herramienta que proyecta intergeneracionalmente la cultura básica; aquella etnia que no utiliza su lengua en su ser cotidiano pierde su nacionalidad y sustituye su forma de pensar por otra extranjera.

“La lengua vasca como espejo, almacén y transmisor de la cultura vasca es un elemento social de primer orden que no puede ni nunca debiera haberse intentado manejar como un juguete o una momia (...) La lengua vasca, el más fiel reflejo de nuestra evolución sociológica, es como decía Arana Goiri: `su lengua era maravilloso monumento de los tiempos primitivos . Era más que eso: elocuente testimonio de su innata independencia, timbre y sello finísimo de su nacionalidad. ¡Noble ejecutoria! (...) El euskara es la fuerza motriz que impulsa al euskaldun a conservar el sentimiento de hermandad”. (Krutwig, 1963: 39-40)

De acuerdo al criterio lingüístico –que lleva a reemplazar la denominación de Euzkadi por la de Euskal Herria–, Krutwig presenta al País Vasco escindido en dos comunidades: a) la *euskaldun* –la del *etxeko-jain*– conservadora de los principios comunitarios, amante de la libertad, de nobleza originaria, sin clases sociales y que conjuga libertad individual con organización social¹³; y b) la de *habla castellana*, en la que se oponen las castas y la lucha del hombre contra el hombre, imperando el principio de expoliación

¹³ Rememora el universo simbólico de la sociedad tradicional vasca cimentado sobre los apellidos, la casa solariega y la hidalguía universal, pero su veta ruralizante se combina con el convencimiento de que no hay posibilidad de oponerse al devenir histórico (Krutwig, 1963: 65 y 68).

del débil por el fuerte como norma de moral social. Sostiene que España persigue con saña al euskera al representar el auténtico vehículo de la tradición popular y es ayudada en su labor por la burguesía vasca que se integra así en el bando enemigo. Considera que el aranismo nace como barrera contra la extranjerización y afirma la lengua en su valor social de medio de comunicación. Sin embargo, los seguidores de Arana tienden a romper la esencia vasca al no enseñar a sus hijos el idioma nacional; de este modo los transforman en *maketófilos*, en traidores, en simples instrumentos de un régimen genocida. Cree que, en la práctica, ni la formación jeltkide ni ANV han dado a la lengua la importancia que se merece y que han utilizado el sentimiento patriótico para otros fines, como el de implantar en Euskadi un régimen teocrático fundamentado en la falacia de la pureza racial.

“(...) los mismos nacionalistas colocaron al frente de la institución que dicen creer que reanimará la conciencia nacional, a la cabeza del Gobierno fantasma refugiado en París, a un hombre que ha olvidado la mínima exigencia de un nacionalista, a quien dominando la lengua nacional (...) no se la ha enseñado a sus hijos, rompiendo la arteria que conducía la savia nacional de generación en generación, convirtiendo a sus hijos en maketos, en herramientas al servicio de la opresión antivasca. *Nuestra lengua vivifica al pueblo vasco. El menor pecado contra ella es el más horrendo crimen que puede cometer un vasco* (...) El jeltkide que desnacionalizó su familia (...) deberá ser llevado ante un tribunal militar, para que se le juzgue con el máximo rigor (...)”. (Krutwig, 1963: 27 y 44)¹⁴

Con el advenimiento de la Edad Moderna y los principios ilustrados de la Revolución Francesa –que, al atribuir los derechos a individuos abstractos, dan el poder a los fuertes en detrimento de los débiles– es cuando –según Krutwig– la nación vasca se convierte en nación expoliada por España, una expoliación realizada

¹⁴ Bajo este punto de vista, *vasco=euskaldun*, Krutwig ilustra la equivalencia con el siguiente ejemplo: “(...) puestos en decir extremos absurdos, cabe decir que es más vasco un negro congoleño, educado desde joven en euskara, que sólo hable euskara y que haya vivido entre vascos, que un hijo de euskaldunes, con todos los apellidos vascos, pero que ignore el euskara (...)” (Krutwig, 1963: 27). Incluso, llega a la conclusión de que “(...) un movimiento nacionalista vasco jamás debería admitir en sus filas a quien no supiese la lengua y sólo podría dárseles la categoría de catecúmenos a quienes la estén estudiando, como personas que están a la espera de ser admitidos en la comunidad nacional (...)” (Krutwig, 1963: 55).

por los *maketizados*, la clase burguesa autóctona, españolizante y opresora que facilita la desnacionalización al introducir toda una serie de principios ajenos a la tradición vasca, especialmente una religión extraña y esclavizante que actúa en connivencia con el Estado; en consecuencia, el pueblo queda rebajado a la condición de proletariado, de clase oprimida.

“Se formó una casta burguesa españolizante que, desarraigada en el país, nada tiene que ver con Vasconia, por más que lleve muchos apellidos vascos (...) trajo a nuestra patria una educación enteramente española, todas las tendencias naturales de las clases opresoras (...) entró en nuestra patria una religiosidad absurda (...) una forma de religión extraña, con jerarquías maketas, detrás de las que se ocultaban y defendían los intereses de los opresores. *El Estado y la Iglesia se alían en su tarea antivasca* (...) No hay duda de que la Iglesia de Roma ha sido el arma empleada para esclavizar el espíritu vasco, el arma de la opresión más odiosa (...) Al pueblo vasco (...) se le impuso una clase explotadora que lo expoliaba en nombre de Cristo y en favor del catolicismo de España o Francia”. (Krutwig, 1963: 66 y 67)

Según Krutwig, si Euskadi hubiese tenido una religión nacional, al estilo judío o armenio, habría servido a la defensa de la etnia vasca, pero en este caso la religión no es un factor que permita separar al pueblo vasco de sus oponentes. Durante toda la obra, efectúa una crudísima crítica de la Iglesia Católica a la que acusa de no utilizar la lengua vasca –en contra de sus propios dogmas que proclaman la inculturación– y de convertirse así en un factor de desnacionalización y en un enemigo declarado del pueblo vasco mediante la *praxis* de obispos extranjeros (Krutwig, 1963: 66-67 y 77). Subraya que el pueblo vasco fue tardíamente cristianizado. Se trata de un credo contrario a su naturaleza y buenas costumbres, ya que bajo el manto de la religión subyace el intento de subyugar políticamente a la etnia vasca. En última instancia, el paganismo es la característica del ser vasco, quien muestra cierta tendencia al ocultismo y al esoterismo panteísta de la Fraternidad Rosacruz y a los akelarres¹⁵.

“Aunque hoy día sea general la adhesión a la Iglesia romana,

¹⁵ Akelarre es una voz vasca compuesta del prefijo *ake* = macho cabrío y del sustantivo *larre*=prado. Dentro de la mitología, hace referencia a las reuniones, orgías y liturgias de brujas y fuerzas satánicas.

cualquier observador serio ve que el vasco tiene el paganismo a flor de piel (...) Los cátaros y la Reforma lo prueban en parte, pero hay otras muchas herejías que han surgido en el País Vasco y en las que se propugnaba siempre un retorno al culto primitivo (...) el árbol de Gernika reproduce en su forma exactamente a la `rosacruz esencial`, símbolo de las doctrinas de la fraternidad masónica". (Krutwig, 1963: 81 y 85)

Rastrea los orígenes de la tradición vasca en el ateo Chaho a quien define como gran patriota nacionalista anterior a Arana. Al interpretar críticamente la vida y la obra de Sabino, considera que su celo religioso le impidió ver con claridad los crímenes de la Iglesia en connivencia con los poderes del Estado, si bien, como un profeta, afirmó la necesidad de separar Iglesia y Estado. Cree converger con él al diferenciar entre religión e institución, entre Cristo y el Papa, y al entrever la posibilidad de una Iglesia nacional vasca acorde a los intereses de su pueblo.

"Éstas son palabras geniales y proféticas del mártir de Abando (...) *la Iglesia son sus hombres. La religión es otra cosa.* Se podría hasta ser más cristiano y mejor creyente si existiese una Iglesia Nacional Vasca, una Iglesia Apostólica euskaldun, en que de igual forma que Cristo sacó a los mercaderes del templo, se hubiese echado a todos los obispos asesinos, clérigos pestilentes (...) *Si en vez de obedecer al Papa, en fin, se obedeciese a Cristo*". (Krutwig, 1963: 258)

Efectúa una denuncia del comportamiento de los nacionalistas de preguerra a los que acusa de sumisión a la Iglesia de Roma y de poner trabas con su religiosidad al desarrollo del nacionalismo, dándole un carácter alienante, clerical y oscurantista como opio del pueblo¹⁶. Estima que el perjuicio causado por la religión católica se manifiesta en una férrea opresión espiritual sobre la

¹⁶ El término alienación –que se remonta a los clásicos grecolatinos y a Hegel– se refiere a cualquier proceso de extrañamiento o de enajenación del sujeto. Los sociólogos de la segunda mitad del siglo XX lo aplican, siguiendo a Marx, a las tres instancias básicas de la realidad social: *económica* (producción material); *científica e ideológica* (producción intelectual y espiritual); y *política* (producción y reproducción de las relaciones sociales de dominación de acuerdo a instituciones jurídicas y políticas a las que se confiere un carácter sagrado, desposeyéndolas de su significado histórico y contingente), así como a las interacciones entre esos tres planos. La palabra alienación se considera sinónima de otras como reificación o cosificación.

moral y la conciencia de los vascos. En un artículo de 1970, Krutwig destaca el rol estructurante que históricamente ha satisfecho la religión respecto de la conciencia nacional, sobre todo en determinados casos, pero, simultáneamente, tiende a enfatizar que en las nuevas coordenadas sólo las castas reaccionarias la intentan mantener (Krutwig en *Documentos Y*, 1979, Vol. X: 30).

Distingue entre raza y etnia. En el País Vasco existe cierto mestizaje, diferentes tipos raciales, y se muestra convencido de que el nacionalismo vasco ha resultado muy perjudicial por mezclar su sentido antropológico y lingüístico, fomentar el apellidismo y plantear una dinámica nacional negativa fruto de la pérdida del euskera.

“El planteamiento racista del nacionalismo vasco ha sido nefasto (...) ya que ha desvirtuado completamente la idea nacional (...) el planteamiento somático hizo que la dinámica nacional vasca cayese a cero y que en 70 años de nacionalismo políticamente triunfante se desnacionalizase cada vez más el pueblo vasco, deseuskaldunizándose”. (Krutwig, 1963: 90)

No obstante, piensa que la etnia vasca presenta cierta composición racial específica que, al estilo italiano, le hace ser más alegre y tolerante con sus vecinos; mientras, los castellanos, siguiendo el modelo francés, son intolerantes hasta el extremo y proclives a provocar sufrimiento y tortura.

Para Krutwig, la historia no es más que una prueba secundaria y normalmente utilizada por quienes, de facto, detentan la soberanía; pero, paradójicamente, en su lectura, recuerda la interpretación de Chaho y rememora las guerras carlistas viendo en Zumalacárregui la figura de un primer héroe nacional que, con su ejemplo, desvela los jalones de la senda a seguir para lograr la libertad del pueblo vasco que exige su independencia¹⁷. Pese a

¹⁷ “(...) Zumalakarregi fue traicionado (...) La bandera nacional de los vascos hubo de esperar la llegada de otro mártir: Sabino Arana Goiri, quien despertó al pueblo euskariano y le dió su símbolo nacional: la bandera de ocho rayos (...) El `Hombr de la Gran Espada` señaló los caminos de la independencia vasca. *La generación de los herederos de su profecía tenía aún que venir (...) A ella le toca hacer verdad lo que sus antepasados esperan de ella (...) o maldita sea la sangre derramada por la independencia, maldito será el sacrificio de los antepasados de nuestro pueblo y de nosotros se dirá que fuimos los hombres más indignos que conoció la tierra*” (Krutwig, 1963: 88).

sus errores, Arana tiene el acierto de descubrir a España como enemigo y elemento de oposición de Euskaria.

Piensa que la ruptura entre la generación de preguerra y la de postguerra se opera en el paso de un nacionalismo reaccionario, tradicionalista y ruralista, a otro revolucionario, porque revolución y progresismo constituyen parte de la esencia vasca.

“Ésta ha sido la gran fuerza del pueblo euskaldun, la que ha conservado a través de su historia y mientras otros pueblos han desaparecido, el nuestro logró perdurar: su vida era una continua revolución adaptándose en cada momento a las condiciones de la época. Ser reaccionario es negar el espíritu vasco.” (Krutwig, 1963: 68)

La generación de los años 60, personificada en ETA, protagoniza una auténtica catarsis mental que se basa en el sentimiento agónico de una patria en situación de ocupación. Krutwig asegura que si bien el nacionalismo vasco ha sido derrotado en la guerra y sus protagonistas han dejado de ser vascos para convertirse en antifranquistas, la nueva generación regenera la fuerza del nacionalismo, encuentra su inspiración en el ejemplo de otros pueblos como Israel, China, Túnez, Argelia e Indochina –que se emancipan de las garras del colonialismo– y hace realidad la expresión “*Vasconia resurrexit*” (Krutwig, 1963: 10).

En síntesis, *Vasconia* y ETA modifican los rasgos identificativos del ser vasco: buen vasco equivale a euskaldun, revolucionario y anticlerical. Su oponente o adversario sigue siendo España y el discurso totalizante en torno a la nación y a su independencia. El desmarque respecto del nacionalismo tradicional de caracteres románticos y pequeño-burgueses es una constante en esta época. Enfatizan que el nuevo modelo de construcción nacional tiene una naturaleza socialista –condensadora de las aspiraciones populares y de las propias de las víctimas más sojuzgadas del Pueblo– y no demócrata cristiana. Dicen mirar siempre al futuro y no al pasado: frente al lema *Jaungoikoa eta Lege Zarra* (*Dios y Ley Vieja*) se impone el de *Euskera eta Lege Berria* (*Euskera y Ley Nueva*).

“(…) para atrás lo justo para salvar lo esencial de nuestra etnia euskaldun, es decir, su cultura nacional, su lengua, el espíritu socialista y tolerante de sus leyes (...) Una Euskadi tolerante,

aconfesional, no clerical, en la que la economía esté dirigida por el pueblo en un perfecto socialismo vasco". (Txillardegui en *Documentos Y*, 1979, Vol. IV: 277)

En momentos en los que ETA se encuentra sumida en una profunda polémica entre los partidarios de la lucha violenta y los que prefieren adoptar una estrategia de resistencia pasiva al estilo de Gandhi¹⁸, Krutwig muestra su preferencia por la lucha armada como único método válido para el logro de la independencia nacional. Si bien existen dos vías violentas a seguir, la de las minorías étnicas europeas y la tercermundista, él propugna, de acuerdo con la versión sabiniana de la ocupación, la adopción de la segunda, una estrategia determinada por el antagonismo radical entre metrópoli y colonia: "es una espiritualización de la guerra, (...) un nuevo combate ideológico parecido al medieval, en cierto grado una *guerra religiosa*" (Krutwig, 1963: 330), que requiere –tras haber asumido la condición de pueblo oprimido en un doble plano, nacional y social– una completa identificación ideológica de la población con la causa del guerrillero. Al interpretar estas tesis, Julen Madariaga, en su folleto *Insurrección en Euskadi* (1963), intensifica el contenido sacralizante dicotomizando la realidad en dos cosmovisiones completamente antagónicas, una, la representante del Bien y de la Verdad, que emancipa integralmente al hombre vasco mediante una guerra justa de liberación, y otra, la expresión del Mal, caracte-

¹⁸ En su número 7 (1962), *Zutik* expone al detalle las ideas motrices del planteamiento gandhiano aplicadas al País Vasco, entre las cuales sobresalen la que se refiere al peso del universo cristiano en Euskadi y la que enfatiza que la no violencia permite la participación y movilización de amplios sectores cristianos. "1) La dictadura de Franco y en general la dominación de Euzkadi por España se basa en la fuerza. Atacarla con medios violentos es llevar la lucha a su terreno (...) 2) Estamos ante una coyuntura de integración europea que impone al Estado español el tener en cuenta al actuar la opinión pública mundial (...) 3) (...) existe un fondo de valores cristianos indudable en Euzkadi, que favorece este tipo de actuación. La identidad de la religión con España representa un fondo de valores comunes necesarios para que pueda lucharse con métodos no-violentos (...) 4) la no-violencia permitiría usar el gran número de abertzales `tocados` que existe en nuestra patria tras 25 años de dictadura. 5) *la acción no-violenta permite emplear en acción `gandhiana` gente que, por sus principios pacifistas, no trabajaría con ETA si ésta tuviese un significado exclusivamente violento (...)* La acción no violenta exige más sacrificio y dominio de sí mismo que la violenta" (Militante Gandhiano en *Documentos Y*, 1979, Vol. II: 295-296).

rística de las fuerzas políticas y económicas que persiguen aniquilar Euskadi.

“La Guerra revolucionaria viene a ser una secularización de las antiguas guerras religiosas (...) político es sinónimo de ideológico e incluso de religioso. La mística que conducía en la Edad Media al soldado cruzado a dar su vida (...) se seculariza (...) en una mística de liberación nacional y social (...) *El gudarri revolucionario (...) lucha, como el antiguo cruzado, por una VERDAD, la nuestra: liberación radical de Euzkadi (...) Nuestra verdad es la VERDAD ABSOLUTA, es decir, verdad EXCLUSIVA, que no permite ni la duda ni la oposición y que justifica la eliminación de los enemigos virtuales o reales (...) Se dará pues en nosotros tanto dogmatismo en los principios esenciales, como lo pudo tener el cruzado de otros tiempos o lo tiene hoy el moderno apóstol comunista (...)* lo que hace marchar a todos y cada uno es una meta ideológica, no militar, ni tan siquiera política (...) la lucha (...) no concluirá más que con la victoria final, la cárcel o la muerte”. (Madariaga en *Cuadernos de ETA*, 1963, nº 20: 8-9)

La lucha de los nuevos guerrilleros actualiza la de los gudaris vascos de cualquier época histórica quienes, en una epopeya que es de todos, han sacrificado y ofrendado su vida en favor de la perpetuación de la nación y de su libertad, atributos que están por encima de los individuos.

“(...) En especial, los de la guerra del 36-37, víctimas de la última y más incivilizada agresión extranjera perpetrada contra Euskal Herria. A todos: respeto, agradecimiento y admiración. Vuestro sacrificio no fue baldío. EUZKADI NO MORIRÁ” (Madariaga en *Cuadernos de ETA*, 1963, nº 20: 2)

Los auténticos gudaris son resistentes, una comunidad de elegidos que “tienen (...) una fe enorme en el ideal (...) [Pertenece] a una minoría selecta y responsable; [son] *el fermento, la levadura que amalgamará la masa*. Es el acíbar que amarga la vida dulce y melíflua de los inconsecuentes. El resistente respeta una legalidad: la suya, la de su pueblo oprimido. Las leyes extranjeras no existen para él (...) por eso, nunca oírás las voces (...) que le invitan a la rendición; por eso, no habrá fuerza humana capaz de detenerle en su camino. ¿Qué significa resistencia? Resistir y atacar, caer y levantarse, sufrir y vencer” ETA en *Documentos Y*, 1979, Vol. III: 299-300).

Un análisis comparado entre el contenido de *Vasconia*, algunos escritos de ETA¹⁹ y *Los condenados de la tierra* (1963) –una de las obras cumbres del tercermundismo– permite descubrir, salvando las distancias, significativos denominadores comunes. La violencia y la revolución total son los únicos métodos para la restitución de la nación al pueblo oprimido, para su liberación nacional y social²⁰; se concibe como una violencia de autodefensa ante una sociedad, la colonial/opresora, cuya única base de legitimidad es la fuerza. La lucha señala un punto de no retorno, pero se reviste de caracteres positivos y formativos.

“Edificar la sociedad del oprimido, significa necesariamente destruir la del opresor. La violencia del oprimido es la exigencia de su humanidad, de su necesidad de dejar de estar oprimido. Esto es efectivamente lo que pretendemos”. (Comunicado de ETA sobre la ejecución de Melitón Manzanas en Alcedo, 1996: 59)

En los distintos casos, se critica el reformismo de los partidos nacionalistas, su tendencia a buscar puentes de acuerdo y a hacer transacciones que les pliegan a los dictados del opresor²¹. La estrategia que se defiende, y que será aplicada posteriormente por ETA, es la de la espiral *Acción-Represión-Acción*: en un proceso de diferenciación, el oprimido identifica al *Otro*, su enemigo, contra quien dirige actos de violencia los cuales provocan, a su vez, la adopción de fuertes medidas represivas que facilitan el progreso de la conciencia nacional y que confirma que entre opresores y oprimidos todo se resuelve por la fuerza. De acuerdo a esta teoría, cuando el régimen dictatorial responde a cualquier

¹⁹ Escritos como el de *La cuestión vasca* y el del *Nacionalismo revolucionario*, elaborados también por Krutwig y asumidos por la V Asamblea de ETA (diciembre de 1966-marzo de 1967) en su documento resolutivo *Ideología oficial de Y.*

²⁰ En palabras de Frantz Fanon, autor de *Los condenados de la tierra* y uno de los principales ideólogos del Frente de Liberación de Argelia, “La descolonización (...) es un proceso histórico (...) En la descolonización hay (...) un replanteamiento integral de la situación colonial. Su definición puede encontrarse, si se quiere describirla con precisión, en la frase bien conocida: “los últimos serán los primeros (...) si los últimos deben ser los primeros, no puede ser sino tras un afrontamiento decisivo y a muerte de los dos protagonistas (...)” (Fanon, 1994: 31-32).

²¹ “Los partidos políticos nacionalistas *no insisten jamás en la necesidad de la prueba de fuerza, porque su objetivo no es precisamente la transformación radical del sistema*. Pacifistas, legalistas, de hecho partidarios del orden (...) El diálogo entre estos partidos y el colonialismo no se rompe jamás (...)” (Fanon, 1994: 52-53).

tipo de acción revolucionaria y/o protesta popular, los guerrilleros deben realizar una acción más fuerte, que sirva para contrarrestar la opresión y beneficiarse así de la cada vez mayor estructura de plausibilidad en una población sensibilizada por los indiscriminados castigos de que es objeto.

Tanto en los documentos etarras como en los del tercermundismo, la Iglesia católica es percibida como instrumento al servicio de los opresores, ya que su funcionalidad social radica en conservar el *statu quo* vigente, para lo cual deslegitima –con referencias divinas– cualquier actitud rebelde²². Se rememora la historia colectiva en términos de resistencia nacional a la conquista y a la opresión²³, la movilización de masas ocupa un lugar prioritario como mecanismo de toma de conciencia de que se participa de un destino común y tiende a operarse una inversión en la escala de valores; frente a los principios individualistas típicos de las sociedades actuales que, desde falsas proclamas universalistas, sirven para ocultar la realidad de los países oprimidos, se afirma el sentido comunitario y la idea de que cada persona debe sentirse –en una especie de auto de fe– parte de su pueblo, visto éste como un organismo vivo. Se hace referencia, incluso, a formas comunitarias de salvación. Se une estrechamente liberación nacional y liberación social y en la dimensión ética o moral, se atribuye al grupo nacional el monopolio de la verdad. El concepto de bondad remite a todo aquello que hace mal a *los Otros*, a los enemigos. Se mantiene y profundiza en una visión maniquea y dualista de la sociedad fundamentada en la perfecta identificación del *Nosotros* (comunidad oprimida y resistente) y *los Otros* (comunidad opresora y enemigo a batir); tal dicotomización adquiere un carácter

²² “Por el fatalismo, se retira al opresor toda iniciativa, la causa de los males, de la miseria, del destino, está en Dios (...) La burguesía colonialista es auxiliada en su labor de tranquilizar a los colonos, por la inevitable religión. *Todos los santos que han ofrecido la otra mejilla, que han perdonado las ofensas, que han recibido sin estremecerse los escupitajos y los insultos, son citados y puestos como ejemplo.*” (Fanon, 1994: 48 y 59).

²³ En dicha rememoración se apela al mundo rural, ámbito que recuerda la *edad de oro* fundante de la nación. Si en Fanon y en la independencia argelina se recurre al campesino como auténtico revolucionario que no tiene nada que perder y todo que ganar, en ETA, pese a su fisonomía urbana, la sacralización del territorio conserva una indudable carga mitológica y simbólica encarnada en el baserritarra, la tierra, el bertsolari o el monte, figuras a las que se incorpora el gudari.

dinámico, sin fronteras fijas, al incidir en su determinación la figura del traidor a la causa del pueblo.

Además de una serie de escritos que no reciben el respaldo oficial de la organización, existen indicadores puntuales de la progresiva aproximación de ETA a la clase trabajadora, como la participación en la huelga de 1963 o en la manifestación del 1º de Mayo de 1964. No se trata únicamente de apoyar manifestaciones que favorezcan, de un modo u otro, el progresivo debilitamiento del régimen, sino de dar cabida a las reivindicaciones obreras en el marco de la actuación política de ETA y hacer hincapié en el carácter popular y revolucionario de su nacionalismo frente al racismo, el clericalismo, el conservadurismo y el aburguesamiento del PNV. Distintos militantes de la organización (1964) expresan su postura favorable a determinadas Encíclicas papales y al Concilio Vaticano II que recuperan la verdadera identidad cristiana y el heroísmo que la inspira y permiten el surgimiento de núcleos resistentes entre los católicos ya que denunciar la opresión que sufre el País Vasco está en auténtica línea evangélica²⁴. Por otro lado, se reitera la necesidad de una Iglesia

²⁴ "Deseo (...) que los representantes oficiales de la Iglesia, recobrando la fe de los tiempos apostólicos, se inspiren en la nueva orientación del Concilio Vaticano II para `rejuvenecer` las viejas huellas de la Iglesia (...) en todos los países donde triunfa la injusticia y donde la menor oposición constructiva es imposible, deberán surgir *resistentes católicos: deberían grabar en su alma y conciencia a la luz de los grandes principios del Evangelio: ayuda, el cielo te ayudará* (...) [no] se dejen adormecer por los cobardes que camuflados como prudentes, no cesarán de darles consejos de moderación (...) toda resistencia a la opresión (...) puede permitir el nacimiento de un verdadero heroísmo de inspiración cristiana." (Idiart en *Documentos Y*, 1979, Vol. III: 225). La rama rural de los movimientos apostólicos juveniles (JARC) pasa de denominarse Baserri Gaztedi a Herri Gaztedi, cambio que no es una cuestión de puro nominalismo. Determinados sectores del mismo incluyen ciertas dosis de radicalidad que identifican el modelo cristiano de la cruz -su dimensión mesiánica y profética- con la lucha por la libertad de la nación, la justicia y el socialismo; en los años 70, la contradicción fe religiosa/acción política provoca una fuerte crisis en el seno del movimiento. "Los planteamientos nacionalistas, incluso los más radicales, tuvieron mayor implantación en las áreas rurales (...) Los jóvenes (...) motivados por los religiosos de los conventos, se agruparon en la JARC para poder llevar a cabo sus primeros contactos y dar el salto a otros grupos, incluida ETA. Con el bagaje de las revisiones de vida `Ver, Juzgar y Actuar` no faltaron los que optaron por la acción para luchar por la liberación del Pueblo Vasco al que veían y juzgaban oprimido" (Barroso, 1995: 14). Las protestas cobran virulencia en 1968 con un encierro en el Seminario de Derio y con el escrito del Grupo Gogor. En la década de los años 70, las Comunidades Cristianas Populares (CCP), algunos grupos de Teología Popular y la

nacional que socialice en la lengua vasca, pues, en general, la institución eclesial sólo ha servido para difundir el idioma de los Estados opresores.

“No podemos permitir que en las iglesias de Euzkadi se celebre la misa y se predique en español y francés, que a los niños se les bautice, se les enseñe el catecismo en español ... Nuestro pueblo está agonizándose ... NO QUEREMOS UNA IGLESIA ESPAÑOLA Y FRANCESA EN NUESTRO PUEBLO”. (ETA en *Documentos Y*, 1979, Vol. IV: 344-345)

Influida por las corrientes europeas de la nueva izquierda –representada, entre otros, por A. Gorz y E. Mandel–, la IV Asamblea de ETA significa la anulación de los principios ideológicos adoptados en 1962 en favor de una ideología más socialista y obrerista. Se integra definitivamente a la clase obrera como baluarte de la lucha contra el sistema y se sustituye el tradicional Frente Nacional por el Frente de Clases; dicho cambio de paradigma tiene como resultado la desunión entre los militantes que culmina con la primera escisión de la organización en la V Asamblea.

Desde el grupo de los dirigentes históricos llamados *culturalistas* –debido a la significación que atribuyen al euskera en cuanto quintaesencia de la personalidad vasca–, se acusa a la Dirección de españolismo porque, a su juicio, no siente la originalidad diferencial de su nación. Aún considerando que el pueblo vasco sufre una doble opresión –socioeconómica y cultural– y que la liberación debe ser nacional y social, la corriente de Txillardegi asegura que, con sus planteamientos religiosos

Coordinadora de Sacerdotes de Euskal Herria (CSEH) recogen el testigo de estos postulados ideológicos. La propia ETA busca enfatizar la implicación de un sector del clero en su lucha: “(...) fue el único que en la última guerra supo ponerse parcialmente (...) de parte de su pueblo contra el nacionalismo fascista español (...) Después de la guerra se mantuvo inactivo (...) Pero con el nacimiento de ETA, de nuevo se vió obligado a tomar posición (...) la lucha contra la opresión nacional y social no ha dejado de crecer, dando lugar al enfrentamiento contra la jerarquía (...) a numerosas secularizaciones. Denuncias de torturas, recogidas de dinero en apoyo a obreros, encerronas en el Obispado y Seminario de Bilbao, creación del Grupo Gogor, lucha cultural (...) participación en calidad de militantes (...) hacen del clero vasco no sólo la vanguardia del clero de todo el Estado (...) reflejo de la conciencia nacional de nuestro pueblo.” (ETAm en *Documentos Y*, 1979, Vol. XVI: 34-35).

absolutos, los marxistas se alienan en su dogmatismo y son reaccionarios en lo nacional pues carecen de sensibilidad para todos aquellos fenómenos que no figuran en sus libros sagrados.

“Una cosa es ser progresista y otra cambiar el Vaticano por Moscú. Está claro que el hombre tiende a dar soluciones `vaticanistas’, pero está claro que todos los vaticanismos son falsos y nefastos. *Así el marxismo no debería ser el Nuevo Evangelio para ETA*; aunque sí debería ser una de las bases de la formación del militante. Pero no la única”. (Jean en *Documentos Y*, 1979, Vol. IV: 439)

Los culturalistas insisten en la necesidad de recuperar el planteamiento del Frente Nacional y en que todo militante etarra ha de hacerse euskaldun y conocer en profundidad la historia de su pueblo y las causas de su actual decadencia para no desembocar en el “españolismo” (Txillardegi en *Documentos Y*, 1979, Vol. IV: 428 y 431).

Culturalistas y tercermundistas convocan una V Asamblea cuyas resoluciones se fundamentan en los ya aludidos documentos de Krutwig –*La cuestión vasca* y *El nacionalismo revolucionario*–, donde profundiza en la vía abierta con *Vasconia* desde el marxismo y la perspectiva leninista sobre el derecho a la autodeterminación; las referencias a Cuba, a Vietnam y, en especial, a la doctrina de Mao Tse Tung son constantes. Presenta el nacionalismo revolucionario como la fisonomía de lucha que, tras la II Guerra Mundial, han adoptado los pueblos sometidos al yugo del imperialismo para conseguir su liberación nacional y social. En su seno, los componentes nacionalistas y revolucionarios constituyen una unidad, pero bajo el axioma de que la contradicción principal en Euskadi es la nacional, de modo que quien deje de ser nacionalista deja, *ipso facto*, de ser revolucionario. Krutwig contrapone las imágenes de España y *Vasconia* en términos dicotómicos (Krutwig en *Branka*, 1979, Vol. I: 11): “(...) ateniéndonos a lo que Lenin decía ser el alma del marxismo (...) aplicar la investigación en concreto en cada caso, podemos decir que la evolución histórica en este momento plantea en *Vasconia* la lucha de clases bajo la siguiente contradicción fundamental: (A) vasquismo/progreso– (B) españolismo/reacción”.

Cuadro nº 2

Características de España y de Vasconia

ESPAÑA	VASCONIA
<ul style="list-style-type: none"> • Castellano • Feudalismo/burguesía • Reacción • Propiedad burguesa y feudal • Hispanidad 	<ul style="list-style-type: none"> • Vascuence • Socialismo • Progreso • Propiedad social • Euskaldunidad

Fuente: Krutwig en *Branka*, 1979, Vol. I: 15.

En la V Asamblea, que supone la expulsión de ETA-Berri y el control de la dirección por ETA-Bai o ETA-Zaharra –cuyo lema es “*Batasuna, Askatasuna, Indarra*” (Unidad, Libertad y Fortaleza)-, la organización se define como *Movimiento Socialista Vasco de Liberación Nacional* lo que evidencia, al menos en el plano teórico, que la lucha por la liberación nacional significa necesariamente lucha por el socialismo.

“La liberación nacional del Pueblo Vasco es la liberación del pueblo y del hombre vasco; es la *negación total de una realidad actual opresora* (...) la lucha nacional del Pueblo Vasco es una afirmación socialista (Nacionalismo revolucionario)”. (ETA en *Documentos Y*, 1979, Vol. VII: 98)

Durante el proceso emancipador, la vanguardia es el Pueblo Trabajador Vasco (PTV), el más oprimido, consciente de que su opresión nacional es al mismo tiempo una opresión de clase y que, por tanto, su conciencia ha de ser de clase nacional y no sólo nacional o de clase. El PTV está compuesto principalmente de trabajadores, nativos e inmigrantes, por ser la clase más alienada cuantitativa y cualitativamente –en especial la juventud–, pero también forma parte de ella la pequeña y mediana burguesía nacionalista, aunque ésta tenga que ser considerada parte del bando contrario en la fase socialista posterior a la revolución nacional. Así se retorna a la idea de Frente Nacional; el concepto deja de circunscribirse al campo de batalla y se amplía a colectivos desprotegidos socioeconómicamente (ETA en *Documentos Y*, 1979, Vol. VII: 98). Desde el punto de vista organizativo, se aboga por la división en cuatro frentes: cultural, político, económico y militar.

ETA-Berri, el sector escindido, se muestra convencido de que el movimiento está retornando al más puro nacionalismo arañista, incluso con connotaciones raciales, por su identificación de la nación con la etnia, su fetichismo lingüístico, sus posturas historicistas en cuanto fuente de derechos y su camuflaje de los intereses de clase (ETA-Berri en *Documentos Y*, 1979, Vol. VI: 280-290); a su juicio, ser vasco no es un problema de conciencia, ni de raza, ni de lengua, vasco es todo aquél que sufre opresión en Euskadi. A partir de 1969, y tras una dilatada trayectoria crítica hacia la tradición nacionalista, ETA-Berri adopta el nombre de Komunistak; un año después asume una ideología maoísta y en 1972 se convierte, unido a otras pequeñas formaciones españolas, en el Movimiento Comunista de España (EMK).

La constitución del germen del futuro Frente Militar en torno al Grupo Autónomo de ETA sigue el principio de “mi Dios, mi patria y mi ideología es *Euskadi*” (El Cabra en *Documentos Y*, 1979, Vol. VI: 350) y una concepción organicista e historicista de la nación que, de nuevo, cimenta su persistencia y renovación en diversas formas de entrega y sacrificio cotidianos.

“La patria ni se inventa ni se destruye, es un hecho histórico que nace con los siglos y prevalece a través de ellos (...) Euskadi no es una quimera, es algo que ha existido y algo que día a día toma forma, forjando continuo y constante batallar de los patriotas, el sufrimiento, la entrega, la cárcel, el estudio y mil otras cosas están creando la nueva patria que un día no lejano verá la luz”. (ETA en Documentos Y, 1979, Vol. VI: 451-453)

Gran parte de los jóvenes de la generación de los 60 –la que participa en la V Asamblea y sufre el juicio de Burgos, donde son inculcados dos sacerdotes– es creyente, pero poco a poco se va alejando de la influencia de la Iglesia. Al relatar sus experiencias vitales, varios de los ex-militantes de ETA señalan cómo el iniciarse en la militancia marca el fin de la práctica e, incluso, de las creencias religiosas, especialmente cuando se empieza a participar en acciones violentas. Surge entonces un nuevo centro jerarquizador de valores y de normas de conducta que engendra su correspondiente universo simbólico sagrado donde la donación de sentido la ejerce la nación y/o la revolución y no una referencia teísta.

“Sí, a pesar de la creencia (...) y yo a los 18 años encuentro

algo más sublimante aparte de la religión y me meto en ETA. Y entonces coincido con gente que, bueno, juega con la vida (...) en una reacción emotiva y a la vez racional: una vez que ve que es un sinsentido, por tanto hay que aprovechar la vida para hacer algo que valga la pena, y ese algo (...) ya no es Dios sino que es la revolución, los pobres, la liberación de Euskadi (...) Entre el alucinamiento y la ilusión descubrías un paralenguaje de la organización, descubrías unas pautas de comportamiento, unos ritos (...)” (Entrevista a un exmilitante de ETA en Alcedo, 1996: 84-85)

La militancia se entiende al estilo de una liberación, de un proceso de conversión y de iluminación marcado por la autenticidad de la verdad que le ha sido revelada en clave de auténtica teodicea. Ser miembro de ETA exige un sentimiento de autotranscendencia y la liberación se ve acompañada por la *transgresión*, la ruptura con lo antiguo. No existe mayor transgresión normativa y práctica que la muerte; es en este ámbito donde se puede mitificar al militante y convertirle en un héroe-mártir. Los mecanismos de resocialización militante se centran en la preparación física, la seguridad, la clandestinidad y toda una mística de resistencia sufriente frente a la tiranía y de heroicidad por la sangre derramada ya que para un revolucionario, la vida no es un bien supremo. El sujeto carece de significación y sólo adquiere ésta como parte de la comunidad y de la entrega al valor supremo que la guía. El grupo clandestino adquiere autoconciencia de elite; ser vasco significa ser etarra, lo que hace sentirse al militante parte de una comunidad incomprendida y acosada que lucha y resiste por la verdad de su Pueblo.

“(...) Pese a tu larga condena y el silencio del opresor. Tu sufrimiento germinará nuestra revolución (...) La vida de un militante debe estar totalmente entregada al ideal (...) ha de sentir la razón de su lucha y ha de entregarse en cuerpo y alma dando más y más cada día (...) es asombroso lo que una persona puede dar de sí cuando siente la verdad de un ideal y se entrega a él. La clandestinidad es un arte lleno de misterio y peligro (...)” (ETA en Documentos Y, 1979, Vol. VI: 479)

Ante las dudas morales que el uso de la violencia genera en un sector de la militancia etarra, se hacen varias consultas a sacerdotes y religiosos vascos de las que se obtienen respuestas antagónicas²⁵. Los acontecimientos se precipitan y el inicio de la violencia

política marca un auténtico punto de no retorno: en 1968 mueren el dirigente de ETA Txabi Etxebarrieta y el policía Melitón Manzanas. El asesinato de este último se interpreta como una condena del pueblo del que la organización sólo ha sido su brazo ejecutor; Etxebarrieta se convierte en el “*Primer Mártir Revolucionario*”, en objeto idolátrico, como lo demuestra su constante recuerdo a lo largo de los años. Parafraseando el mensaje evangélico, ETA dice de él que “*en el mismo sentido que Cristo, `por sus obras le conoceréis (...) se hizo carne del pueblo y renunció a todo, voluntariamente, (...) renunció a su vida y la puso al servicio del pueblo*”. Txabi ha perdido su cuerpo, pero su ejemplo de encarnación, renuncia y sacrificio y sus enseñanzas perviven en la memoria colectiva; deja de existir como individuo pero se transforma en parte constitutiva de la historia de un pueblo en lucha a vida o muerte, hecho que le otorga inmortalidad. En el tardofranquismo y durante la fase de transición y de consolidación democrática, la muerte de cualquier militante se entiende en los mismos términos –ser semilla de nuevas y más elevadas luchas– y su conmemoración implica, como se verá, una amplia parafernalia ritual. Con motivo del primer aniversario de la muerte de Etxebarrieta, ETA recuerda su figura en la revista *Zutik* (1969, nº 85).

En memoria del gudari

“Hay sangre fresca en la tierra
de Euskadi.

La sangre de los mártires
que brota (...)

No ha muerto un hombre (...)

¡ha caído un patriota!

A traición y por la espalda (...)

¡Estamos en guerra,

²⁵ Algunos de los temas planteados en la consulta son los siguientes: “¿Es lícito matar salvo en defensa propia?; límites de la violencia defensiva y de la ofensiva”; “Misión del clero en la revolución”; “¿El fin justifica los medios?”; “Hasta qué punto está permitido al gudari (militante), es decir, hasta qué punto están los objetivos positivos de la revolución por encima del hombre”; “Hasta qué punto tiene el deber de compromiso cristiano en la revolución”; “¿Existen guerras lícitas e ilícitas?”; “Legalidad de la represión de un pueblo por la reacción de la policía” (ETA en *Documentos Y*, 1979, Vol. VI: 432).

TXABI ETXEBARRIETA
 Gora Euskadi..
 ¡LIBERTAD O MUERTE!'

(Poema dedicado por ETA
 en *Documentos Y*, 1979, Vol. VIII: 323)

A finales de la década de los años 60, las ideologías que circulan en torno a ETA son varias: la de la *Dirección del interior* (ETA VI), de carácter troskista; la de los *Dirigentes históricos* o milis defensores del nacionalismo revolucionario de la V Asamblea; la de *Branka* con *Txillardegí* a la cabeza –próximo a los milis y partidario de una concepción etnolingüística de la nación vasca– y, finalmente, la de *Células Rojas* en torno a la revista *Saioak*, un grupo formado en el ambiente de la izquierda de mayo del 68 con raíces marxistas y obreristas. En agosto de 1970 se celebra la Primera parte de la VI Asamblea en la que tiene lugar la expulsión de los milis y la dimisión de Células Rojas que termina integrándose en Unión Comunista.

En su documento *Proposiciones Generales* (1970), la Dirección, aunque reconoce el derecho de autodeterminación –incluyendo la posibilidad de separación y la formación de un Estado independiente–, enfatiza el carácter estatal de la lucha contra la burguesía y la conveniencia de grandes Estados centralizados y de partidos proletarios del mismo signo, lo que explica su opción por el Frente de Clases (ETA VI en *Documentos Y*, 1979, Vol. IX: 431). No rompe totalmente con el activismo armado, aunque se pretende examinar críticamente su intensidad y funciones teniendo en cuenta que ETA es la única organización en guerra abierta contra la represión. En su *Manifiesto al Pueblo Vasco* –bajo el lema *Askatasuna ala Hil* (Libertad o Muerte)–, los históricos tachan estas posiciones de liquidacionistas o españolistas, fomentadoras de la división en el seno de las fuerzas patrióticas vascas. A su juicio, ha de reforzarse el Frente Nacional en el que deben integrarse las organizaciones que luchan por la independencia nacional del territorio vasco; no hay posibilidades intermedias, o se está a favor de Euskadi o de España y Francia. Su argumentación reitera la naturaleza integral de la liberación, su carácter, al mismo tiempo, nacional y social.

“(…) Nosotros, vascos, hacemos la revolución en Euskadi y para Euskadi. No nos paramos a pensar si el pueblo español, o el francés o el albanés tienen derecho a la autodeterminación, para decidir si son una nación o no. ETA vuelve a declarar que nació y existe para la obtención de la liberación nacional y social de toda Euskadi (...) somos internacionalistas y (...) apoyamos al mismo tiempo los movimientos de Liberación Nacional y la lucha de los proletarios de los países con Estado nacional en manos del capitalismo explotador”. (Arregi, Echave, López, Madariaga y Krutwig en Bruni, 1992: 105-107)

Poco a poco, ETA VI –cuyo lema es *Iraultza ala Hil (Revolución o Muerte)*– comienza a perder fuerza y su ideología se orienta cada vez más hacia el troskismo, proceso que culmina en 1973 al fusionarse con la Liga Comunista Revolucionaria.

V.1.3. Del tardofranquismo a la transición: ETA militar y ETA político-militar

A principios de la década de los años 70, se intensifica el descrédito del régimen franquista muy afectado por las críticas internacionales al conocido como Juicio de Burgos del que ETA resulta sumamente favorecida al obtener una importante victoria política sobre la dictadura, el apoyo del pueblo vasco e incluso la solidaridad de la oposición antifranquista del resto del Estado²⁶. El

²⁶ El Juicio de Burgos comprende el proceso sumarísimo abierto contra militantes de ETA por la muerte de Melitón Manzanas, jefe de la Brigada Político Social de Guipúzcoa. El Tribunal militar condena el 18/8/1970 a la pena de muerte a Jokin Gorostidi, Xabier Izko, Eduardo Uriarte, Mario Onaindía, Xabier Larena y Jose María Dorronsoro. Diez militantes y simpatizantes de la organización –dos de ellos sacerdotes– son sentenciados a penas que superan los 700 años de cárcel. Julen Kalzada, uno de los curas, asegura no pertenecer a ETA y que su solidaridad obedece a motivos humanitarios y religiosos, porque el Evangelio exige situarse del lado de los oprimidos y en contra de los opresores. Dorronsoro subraya la imbricación de la organización armada con el Pueblo Vasco del que se erige en representante: “*ETA es la conciencia revolucionaria* (...) ser militante de ETA significa ser miembro del pueblo, con conciencia nacional y de clase (...) no hay diferencia entre el pueblo y los militantes de ETA. Sólo la conciencia revolucionaria de éstos (...)” (Bruni, 1992: 118-119). Las presiones recibidas desde diversos ámbitos políticos, sociales y religiosos llevan al régimen a promulgar a finales de año un decreto por el que las penas de muerte quedan conmutadas.

número de activistas experimenta un fuerte crecimiento, tendencia que se mantiene durante el periodo inmediatamente anterior a las primeras elecciones democráticas²⁷.

ETA lleva a cabo una serie de acciones y de ataques directos contra la oligarquía industrial y financiera mediante los cuales pretende demostrar la importancia de la relación entre lucha armada y lucha de masas; tal es el caso de algunos secuestros cometidos contra industriales vascos que son liberados una vez satisfechas las demandas obreras. El aumento de la actividad armada lleva al gobierno a excluir nuevos procesos de Burgos. Carrero Blanco, delfín del Jefe del Estado y convertido en presidente del Gobierno desde 1967, se inspira en la “ley de fugas” para ajusticiar a diferentes militantes etarras simulando un intento de fuga. Con el asesinato del Almirante (20 de diciembre de 1973), la organización busca evitar el continuismo del franquismo sin Franco y cortar dicha oleada represiva.

En el interior de la organización nadie parece cuestionar el independentismo o el socialismo. La escisión del Frente Obrero (Langile Abertzale Iraultzaileen Alderdia-LAIA) constituye el preludio del enfrentamiento, a finales del 74, entre el Frente Militar y el resto de la organización. El Frente Militar, minoritario numéricamente, mantiene una postura de independencia absoluta respecto a la organización, incluida la Dirección. Las diferencias se centran en cómo articular la lucha armada y la lucha de masas en el nuevo contexto que se avecina en vísperas de la muerte de Franco. Para ETA político-militar, corriente mayoritaria, los organismos políticos y militares deben actuar bajo una misma dirección y unidad orgánica como dos actividades íntimamente liga-

²⁷ La renovación generacional viene provocada, entre otros factores, por la reacción de la juventud ante el proceso que convierte a ETA en mito y símbolo de resistencia. Según Florencio Domínguez, “ETA ofrece a muchos jóvenes inquietos una perspectiva de acción auténtica frente a la pasividad de los partidos tradicionales. Mi decisión de entrar a formar parte de las estructuras de la organización –afirma el miembro del comando Madrid, Ignacio Aracama– se debe a que entendía que ésta era la única organización política que gracias a sus métodos ofrecía los instrumentos adecuados para avanzar hacia objetivos estratégicos que nuestra conciencia de clase y nacional nos demandaba” (Domínguez, 2000: 34, 36 y 282). En el periodo comprendido entre 1975 y 1980, la cifra de militantes de ETA oscila ya entre los 300 y los 400 y al final de ese periodo se habla de unos 500 activistas –aproximadamente 1 por cada 4.000 habitantes–.

das en el plano político pues, de lo contrario, se corre el riesgo de que el grupo militar adquiriera una dinámica propia y caiga en el puro y duro militarismo, alejándose de las masas.

“Todos sabemos las dificultades que supone asumir bajo una misma organización tanto la lucha armada como la de masas. Pero la separación organizativa no la resuelve, no presenta –desde el punto de vista de la represión sobre el trabajo de masas– ventaja alguna (...) aumenta el riesgo de *desviaciones hacia formas de militarismo (...) un marginamiento del Pueblo.*” (ETApm en *Documentos Y*, 1979, Vol. XVII: 62)

En su *Manifiesto* o *Agiri* fundacional de 1975, ETA militar –núcleo minoritario– coincide con los polimilis en aprovechar cualquier resorte legal para impulsar la creación y el desarrollo de organizaciones de masas, grupos obreros y populares independentistas, pero afirma la necesidad de separar al grupo armado del resto. A su juicio, ETA no debe entrar en la legalidad democrática y ha de mantener, como aparato militar, una estructura clandestina para evitar que la represión se abata sobre las masas y que se hipoteque la consecución de las metas de la organización a compromisos con fuerzas políticas opuestas a la práctica armada²⁸. Es en este sector donde se intensifica el culto a la acción militar desde una perspectiva mesiánica y liberadora: “Tampoco podemos jugar nos todas las cartas a la democracia (que de ningún modo puede considerarse el marco político donde los trabajadores puedan ser libres) porque ello significa liquidar el único elemento verdaderamente inasimilable por la burguesía, la única garantía de conseguir nuestros objetivos finales: la lucha armada” (ETAm en Bruni, 1992: 218).

La Segunda parte de la VI Asamblea, celebrada en enero de 1975 por los polimilis, ratifica la estructura político-militar –de la que se mantienen al margen los *Bereziak* (Comandos especiales),

²⁸ “(...) Sustraer al citado aparato de masas de los efectos de la represión y permitirle un desarrollo estable y una mayor capacidad de maniobra en pactos de todo tipo, cara a la eliminación del franquismo (...) Mantenernos independientes de todo compromiso, con el objetivo de garantizar el logro de los objetivos finales que hasta hoy ha venido defendiendo ETA, la constitución de un Estado Socialista Vasco (...) Lejos de buscar alejarse de la realidad sociopolítica de Euskadi y convertirse en una organización militar apolítica, basará toda su acción en un análisis lo más profundo y exhaustivo posible de dicha realidad” (ETAm en Bruni, 1992: 220-221).

ocupados en acciones militares especialmente complejas— y desarrolla una base doctrinal marxista-leninista; bajo el punto de vista orgánico instaura el principio del centralismo democrático. ETAp^m cree imprescindible presentar una alternativa política de la izquierda vasca fundamentada en una concepción rupturista según la cual el proceso de institucionalización constituye una mera prórroga del régimen dictatorial. La voluntad globalizadora —favorecida por su capacidad de atracción en los sectores juveniles— se manifiesta en el interés en participar en todos los campos y busca su expansión en los ámbitos antirrepresivo, político, obrero, estudiantil y juvenil que deben acomodarse en el interior de la *Koordinadora Abertzale Sozialista* (KAS, 1975)²⁹. Además, se rompe definitivamente con el esquema tercermundista de tintes maoístas que parte de la convicción de que, tras un enfrentamiento prolongado, es posible una victoria militar sobre el enemigo. Se considera a Euskadi como un foco revolucionario aislado en el Estado, lo que favorece la concentración de fuerzas enemigas sobre el territorio. El tipo de lucha a seguir es el de una *guerra de desgaste* que persigue forzar una negociación política cuyos términos vendrán dados por la correlación de fuerzas.

En la VII Asamblea (1976), ETA trata de adaptarse a las nuevas circunstancias. El debate se centra en la creación de un partido que ha de actuar en la legalidad y en el futuro de la lucha armada. Ante la imposibilidad práctica de simultanear esta última con la lucha de masas, la Ponencia triunfante —*Otsagabia*— elaborada por Pertur³⁰ advierte la necesidad del desdoblamiento. La lucha de masas debe priorizarse sobre la puramente electoral y ser lle-

²⁹ El epígrafe titulado “*Dinámica del movimiento: tendencias de una comunidad en proceso*” contiene un detallado análisis del origen y de la evolución de KAS. En su manifiesto fundacional, la coordinadora se presenta como una estructura política que engloba a las distintas organizaciones revolucionarias vascas y que comparte los objetivos de ETA.

³⁰ Eduardo Moreno Bergaretxe, *Pertur*, se convierte en el teórico por excelencia de ETA pm, organización cuya estrategia dirige durante un par de años. Su desaparición, en julio de 1976, da pie a todo tipo de especulaciones: hay quienes se la imputan a los *Bereziak* o Comandos Especiales, mientras que desde la IA se acusa a cuerpos policiales y parapoliciales.

vada a cabo en el ámbito legal por un partido revolucionario³¹. La lucha armada ha de practicarla ETA dentro de una concepción político-militar que le atribuye el papel de eje garantizador de las conquistas populares, subordinado, por tanto, a las masas a quien corresponde el protagonismo en el nuevo escenario. Las principales conclusiones de la Asamblea constituyen un fiel reflejo de la Ponencia. ETAp se declara independentista, revolucionaria y al servicio de la clase obrera, defensora de una estrategia de poder popular y organizada de acuerdo a los principios del centralismo democrático. Refrenda el desdoblamiento, la constitución de un partido cuya estructura de plausibilidad debe ser mucho más amplia que la organización y la subsidiariedad de la lucha armada respecto de la de masas (*Resoluciones de la VII Asamblea* en Bruni, 1992: 259)

Cuando se intenta traducir a la práctica las resoluciones asamblearias tienen lugar una serie de acontecimientos concatenados entre sí. Se agudizan las diferencias entre los *Bereziak* y la dirección de ETAp hasta culminar con una crisis irreversible –después del anuncio de los primeros comicios legislativos– cuyo resultado final es el abandono de la organización por los primeros y su convergencia con los milis (octubre de 1977). Si bien

³¹ La Ponencia *Otsagabia* atribuye al partido los rasgos de: a) *independentista y de estrategia vasca*, que “propugne la instauración de un *Estado Vasco Reunificado* como única solución definitiva a la opresión nacional y que reconozca a Euskadi como *marco nacional autónomo de lucha de clases* y, como tal, para la revolución”; b) *revolucionario de la clase obrera*, “(...) que propugne la conquista del poder por parte de las clases populares bajo la dirección de la clase obrera y la instauración de la sociedad socialista, empleando para ello, cuando se hagan necesarias, la violencia y la coacción contra la clase dominante (...)”; c) *impulsador de una estrategia de poder popular* “(...) basada en la potenciación de los organismos autónomos de las clases populares vascas, que les dé prioridad sobre las formas de participación en la mecánica electoralista y que reconozca el derecho del pueblo a defenderse de las agresiones violentas dirigidas contra sus conquistas nacionales y de clase (...)”; y d) “(...) basado en los principios del centralismo democrático y con una fuerte cohesión ideológica y política interna (...)”. (Otsagabia en *Documentos Y*, 1979, Vol. XVIII: 126-127). El fortalecimiento de organismos autónomos de poder popular de diverso signo exige la consolidación de una Unidad Popular Abertzale (UPA) como instrumento estratégico de contrapoder. “(...) Actuará, por una parte, a través de los mecanismos electorales, potenciando aquellos candidatos más representativos de las clases populares vascas y por otra, como elemento dinamizador de todas las luchas que nuestro pueblo lleve a cabo” (Otsagabia en *Documentos Y*, 1979, Vol. XVIII: 123).

éstos se identifican con los postulados teóricos de la VII Asamblea, consideran que son los polimilis quienes han de transformarse en partido político y abandonar la lucha armada, a lo que ETApM no parece dispuesta; tal diferencia explica la falta de apoyo de ETAm a Euskal Iraultzarako Alderdia (EIA), partido creado por los polimilis en 1976, el cual promueve, junto con otras fuerzas de izquierda vasca, una lista –Euzkadiko Ezkerra (EE)– con la que participa en el proceso electoral³². ETAm subsana su falta de brazo político con la formación de Herriko Alderdi Sozialista Iraultzailea (HASI). Y Herri Batasuna (HB) –de la que sólo inicialmente participan los referentes políticos de ambos grupos armados– aparece en 1978 como la Unidad de Frente Popular destinada a aprovechar las posibilidades abiertas por el juego electoral, político y social.

Respecto a la postura de las dos ETAs ante el referéndum constitucional, conviene distinguir entre el rechazo y la abstención. Esta última es la posición compartida por los milis quienes argumentan que la Carta Magna –a la que tachan de española– no les concierne. Los polimilis se identifican públicamente con el rechazo de EE, viendo que el NO puede permitir ampliar los márgenes de maniobra en la negociación de un Estatuto nacional de autonomía³³.

El Estatuto de Guernica suscita la postura favorable de los polimilis y la más viva oposición de los milis quienes lo consideran

³² Ante el anuncio de la celebración de las elecciones, ETAm y ETApM realizan sendos análisis de coyuntura. Mientras los milis consideran que el aperturismo es una mascarada de la oligarquía para transformarse en apariencia sin cambiar en lo sustancial, los polimilis piensan que existen avances en el proceso de democratización estimulados por la presión de las luchas obreras y populares del pueblo vasco y de otros pueblos del Estado. En un principio, ETA pm y su partido se inclinan por la abstención a causa de la falta de amnistía, pero antes de vencer el plazo para las inscripciones electorales, Suárez libera prácticamente a todos los presos de ETA y envía al extranjero a los condenados en el proceso de Burgos quienes, en función de su situación, serán denominados “los extrañados”. En esos momentos, ETAm se decanta por la abstención.

³³ En la consulta electoral para la aprobación de la Constitución (6/12/1978) se obtuvieron los siguientes resultados: a) votos afirmativos sobre el total de votos emitidos: Álava (71%), Guipúzcoa (64%), Navarra (76%) y Vizcaya (71%) (Letamendía, 1994, Vol. II: 219); b) votos afirmativos sobre el total del censo: Álava (42%), Guipúzcoa (28%), Navarra (50%) y Vizcaya (31%) (Letamendía –Ortzi–, 1979: 254).

una simple medida de descentralización que decreta la negación del derecho a la autodeterminación, sanciona la exclusión de Navarra, equipara euskera y castellano, garantiza la permanencia de las fuerzas de seguridad españolas y atenta contra los intereses de los trabajadores. Ello no significa que ETAm se niegue a cualquier tipo de Estatuto; formula, a modo de alternativa, una especie de contrapoder (Euskal Herriko Batzarre Nazionala-EHBN) compuesto por los representantes del pueblo vasco elegidos en el ámbito municipal o designados directamente por organismos o movimientos populares. Aunque los resultados del referéndum muestran un significativo índice de abstención, el Estatuto es aprobado³⁴.

Desde planteamientos diversos, las dos ETAs continúan la lucha armada y 1980 se convierte en el año más cruento desde la muerte de Franco debido a las acciones de los polimilis, de los comandos autónomos y, sobre todo, de los milis. EIA pide oficialmente el fin de la actividad armada en momentos en los que se está fraguando el golpe de Estado (febrero de 1981). Éste supone un cambio radical en la estrategia de ETApM; a finales del mismo mes y en medio de sus divisiones internas, anuncia una tregua indefinida sin contrapartidas políticas. La justificación del abandono de las armas apela a que la violencia desarrolla una función desfavorable para el proceso autonómico y a que cualquier crisis del sistema político en España puede favorecer un pronunciamiento fascista; en última instancia, los criterios del partido terminan imponiéndose sobre los de la organización militar. Por el contrario, ETA militar asegura que el 23F ha sido una reafirmación interna de los aparatos del poder y expresa su voluntad de proseguir con la lucha armada; piensa que la tregua de los polimilis –impulsada por dirigentes de EE en connivencia con el Ministerio de Interior– persigue, con la instauración de la figura del arrepentido, el debilitamiento de ETA y de la izquierda abertzale en gestación.

En la VIII Asamblea (1982), que gira sobre el debate lucha armada Sí/lucha armada No, el sector definido como ETApM VI Asamblea, afectado por el distanciamiento de las masas, renuncia

³⁴ En el Referéndum estatutario (1979), los síes engloban al 54% del censo, los noes al 3%, los votos en blanco+nulos el 3% y la abstención al 40%.

al uso de las armas; mientras, ETA pm VIII muestra su decisión de seguir con la violencia, ya que cree que su uso ha de servir para lograr el máximo desarrollo estatutario. Pero pronto este grupo se desintegra, acontecimiento que supone la definitiva desaparición de ETAp; algunos de sus miembros se reintegran en la vida social y el resto engrosa las filas de los milis, facción ésta que desde entonces se identifica como la única ETA.

V.2. EL MOVIMIENTO DE LIBERACIÓN NACIONAL VASCO (MLNV)

Gestado durante la transición política, el MLNV representa el resultado histórico específico y más significativo de Euskadi ta Askatasuna, nutriéndose de sus mismos componentes: fondo internacional antiimperialista, prestigio del marxismo, conciencia y militancia popular antirrepresiva y/o antifranquista, frustración por el tipo de reforma política en marcha y la “rebelión contra el padre” –el PNV– a quien, con diversa intensidad según las circunstancias, se le achaca falta de capacidad de reacción y plegamiento a los dictados del Estado opresor (Villanueva en Beriain y Fernández Ubieta –Coords.–, 1999: 212). Frente a la racionalización del discurso político y a la asunción de responsabilidades de gobierno por parte de la fuerza jeltzale en la Comunidad Autónoma Vasca, la Izquierda Abertzale se erige en comunidad irredenta de ruptura bajo la perspectiva de que *“Franco ha muerto pero el franquismo perdura”*. Éste es un factor central del *logos* intracomunitario, de la recreación de las relaciones identitarias de inclusión/exclusión entre *Nosotros* y los *Otros* desde el binomio abertzales-españolistas.

“Para Euskal Herria, la muerte del dictador fue poco conmovedora y decisiva. Al final quedó sólo la ocasión de experimentar la continuidad de lo mismo con otros medios. Quienes esperaban después de 1975 la descomposición territorial de España y su fragmentación en espacios históricos naturales, se equivocaban. Los que creyendo que Euskal Herria era un país invadido desde el siglo pasado, además de agredido brutalmente en 1936 y que lo más natural sería buscar fórmulas para desinvadirlo, se confundían. En los años de transición se puso de moda modificar lo aparente para que el todo permaneciera igual y mentir en asuntos tan graves como la reforma del Estado (...) La Constitución de

1978 (...) negaba cualquier posibilidad de reconocimiento de independencia y de la única soberanía y libertad de la que se hablaba era de la española (...) se culmina el proceso con el Estatuto (...) uno de cuyos objetivos inconfesables es legitimar al Estado y tratar de suavizar su presencia en estas tierras. Fue una transición hacia el pasado". (Lorenzo Espinosa en *Anuario de Egin*, 1995: 126)

Investigar las características que singularizan al movimiento en cuanto ente político-religioso requiere destacar aquellos aspectos insertos en formulaciones previas que, con su esquema definitorio, sirven a modo de puente.

En el primer nacionalismo vasco, la pureza racial –religiosamente comprendida– constituye el núcleo fundante de la patria. Se vincula estrechamente al concepto de limpieza de sangre encarnada en el monoteísmo primitivo y en la condición de cristianos viejos, dogma de resonancias bíblico-mesiánicas propio del universo simbólico tradicional, en función del cual los vascos, por su apellido, pertenecen a una *etxea* conocida y a un mismo linaje –encarnado en la casa solariega– que permite reproducir intergeneracionalmente la comunión sociorreligiosa y cultural entre antepasados y descendientes. Claves de este tipo coadyuvan a entender determinadas implicaciones ideológicas y rituales del vínculo entre la casa y la tierra (*etxea-lur*), que erigen la cuestión del territorio y de su reunificación en uno de los ejes articuladores de la identidad colectiva de la nueva comunidad; sus representaciones y movilizaciones recuerdan, salvando las distancias, el viejo lema fuerista *zazpiak bat* al que invisten de un carácter netamente independentista³⁵. Al igual que en su día el viejo, el nuevo concepto de nación vasca evoca un paradigma de tintes orgánicos y transhistóricos, pero con ETA el rasgo diferencial por excelencia es la lengua; además, la organización y sus herederos ideológicos cierran su concepción con una perspectiva peculiar sobre la variable voluntarista.

³⁵ La trascendencia que el territorio adquiere en la doctrina y en la práctica del nacionalismo vasco, en especial en el MLNV, se puede tipificar desde la nominación de "irredentismo de corte maximalista" definida por Joan Nogué en términos de "reivindicación de la unificación o reunificación de territorios divididos que se consideran parte de una misma nación" (Nogué, 1998: 55-57).

Los debates ideológicos que Euskadi ta Askatasuna experimenta durante su fase de creación y de consolidación ponen de relieve el afán por distinguirse del modelo nacional que el Partido Nacionalista Vasco diseña y practica no sin ambigüedades y paradojas. Semejante pretensión se aborda desde varios frentes que sólo resultan claramente diferenciables en el plano analítico.

La organización persigue despojar a la identidad vasca de los atributos religiosos inherentes al planteamiento de Arana y de sus seguidores. Su temprana declaración de aconfesionalidad cuenta con el poco exitoso precedente de ANV y no es producto de la casualidad. Lo hace por varias razones, desde su adaptación a los cambios socioculturales y normativos que se están produciendo en la época, hasta su convencimiento de que la jerarquía católica es cómplice directo de un régimen que sojuzga al Pueblo Vasco. Uno de los principales dilemas se plantea en la inexistencia de una Iglesia o confesión religiosa nacionalmente diferenciable. El discurso etarra subraya, además, que la estructura eclesial se ha convertido en un mero instrumento de opresión espiritual de las conciencias. Poco a poco, se advierte en su seno la presencia de corrientes historiográficas que subrayan la tardía cristianización de Euskadi y el vigor de las corrientes heréticas; incluso, símbolos sacralizados en términos cristianos por el primer nacionalismo se invisten de una fisonomía esotérica y ocultista que recuerda más al polémico y ambiguo Chaho que a Arana o a cualquier escritor del fuerismo intransigente. Asimismo, ETA sufre vaivenes provocados por diferentes sectores de su militancia, ya que por un lado se intenta rescatar el mensaje cristiano bajo el principio de que Euskadi es un país oprimido que necesita, para regenerarse y resucitar, de la *praxis* de una moral heroica al estilo de la de Jesucristo, y por otro, ante el debate sobre el uso de la violencia, se busca asimilar la opción gandhiana como más acorde con el Evangelio. Por su parte, la organización subraya el que considera comportamiento nacional revolucionario de una parte del clero que, a su juicio, se ha implicado, desde la guerra civil, en la vanguardia de la lucha.

Las diferencias con el PNV tienden a ponerse de manifiesto en el momento en que el discurso y la acción de ETA se hacen eco de las corrientes revolucionarias típicas de los años 60 y 70. Su objetivo de unir en un mismo proyecto liberación nacional y

social da al sujeto nacional un rostro distinto, encarnado en el Pueblo Trabajador Vasco. En contraposición al interclasismo y al armonismo social *jelkide*, la organización empieza a utilizar un aparato conceptual izquierdista que se sintetiza en el nacionalismo revolucionario de Krutwig. Su discurso entremezcla la perspectiva tercermundista –con dificultades de operatividad en una sociedad tan industrializada como la vasca– con principios leninistas –como el centralismo democrático– y con otros de signo estructuralista bajo el patrocinio de Altusser o Poulantzas³⁶.

Frente a las posibles vías reformistas y la búsqueda de acuerdos –estrategia característica del PNV–, ETA afirma, al estilo de Fanon, la necesidad de una revolución total que redima a la nación, revolución que únicamente puede conseguirse en una lucha a vida o muerte. Ideología y táctica coinciden: la verdad absoluta necesita de militantes capaces de morir y matar, de rebelarse frente a las acciones represivas del Estado. La retroalimentación de la violencia visibiliza el trasvase entre comunidad religiosa y comunidad política, operación donde ETA juega el papel de grupo mesiánico encargado, según sus propias palabras, de ser la voz y el arma de la justicia popular, la conciencia revolucionaria del Pueblo; es la personificación de la herencia de una misión histórica que los *gudaris* de la guerra civil han dejado sin consumir.

A mediados de la década de los años 70, ETA suministra al entorno que se está gestando a su alrededor referencias doctrinales, simbólicas, míticas y rituales que satisfacen funcionalidades de carácter religioso. Facilita un objeto de culto, el Pueblo Vasco, oferta una cosmovisión que explica los diferentes aspectos de la realidad y proporciona su teodicea: qué es Euskadi, por qué se encuentra en una situación de ocupación, quiénes son los enemigos de la causa vasca a combatir, cómo conseguir su

³⁶ En su minuciosa investigación sobre la historia del Partido Nacionalista Vasco, Santiago de Pablo, Ludger Mees y José A. Rodríguez Ranz demuestran cómo la fortaleza de la solidaridad intracomunitaria entre PNV y ETA –que incluye la legitimación teórica de una violencia todavía de baja intensidad frente a la represión franquista– empieza a verse erosionada, a mediados de la década de los años 60, por la inoculación en Euskadi Ta Askatasuna de doctrinas de raigambre comunista (De Pablo, Mees y Rodríguez Ranz, 2001: 265-270).

liberación, quiénes son los héroes-mártires y cómo y cuándo éstos se pueden transformar en traidores. Aporta una oferta de salvación inmanente o terrena y colectiva. Finalmente, presenta unas pautas de conducta, un *corpus* valorativo y normativo –de acuerdo a criterios fijados por el endogrupo– que discrimina entre lo sagrado y lo profano, lo bueno y lo malo y lo justo y lo injusto.

V.2.1. Verdades de fe

V.2.1.1. *El pueblo, “corpus colectivo” de liberación*

En el momento de abordar la naturaleza de la doctrina del MLNV se advierten dos posturas intelectuales, ideológicas y políticas diametralmente opuestas: a) la de quienes, bajo el punto de vista no nacionalista, consideran que su esencia es la cuestión nacional, en su vertiente cultural y romántica, que se reviste de una reacción antisistema impregnada de simbología izquierdista; y b) la de aquellos nacionalistas moderados para quienes su fundamento ideológico consiste en una alternativa antisistema en línea con los nuevos planteamientos de la izquierda radical europea diseñados por figuras como Alain Badiou o Toni Negri. Este estudio pretende introducir una clave distinta, interpretar socio-religiosamente dicho movimiento superando ambas formulaciones en favor de un concepto, el de Pueblo, de raíz nacional, pero permeable a otras sensibilidades que permiten forjar los límites de su ser colectivo como trascendencia intermedia donadora de sentido individual y comunitario.

Durante sus tres décadas de existencia, la IA conserva y desarrolla una concepción de la identidad de la nación marcada por la dialéctica entre el objetivismo y el subjetivismo, haciendo mimesis de las reflexiones de ETA, hecho que nos induce a pensar en una cierta esclerotización y absolutización ideológica en dependencia de la organización armada. Las conquistas de la IA en la redefinición identitaria son las de la ETA, sin que pueda vislumbrarse nada más allá, lo que hace innecesario un análisis doctrinal por etapas. Mientras, el escenario del País Vasco cambia poco a poco su paisaje debido al aumento de la legitimación de las instituciones democráticas y a la pérdida de verosimilitud de

la noción de Euskadi como país ocupado, a la crisis de los mitos revolucionarios con el consiguiente apoliticismo individualista de la población y a una creciente movilización social contra ETA que cristaliza en una religión civil basada en la negación ética de la violencia y en la defensa de los derechos humanos, de la tolerancia y del pluralismo³⁷.

El MLNV conserva un universo simbólico *agónico* fundado en la dicotomía Euskadi versus España y en una lectura de la historia del Pueblo Vasco bajo el principio de la opresión y de la ocupación imperialista por poderes extranjeros, en el idioma, en un territorio nucleado en torno a Navarra –Madre/Tierra– y en una concepción laica de la política.

Entiende que, desde sus orígenes, el devenir histórico del Pueblo se ha caracterizado por una resistencia épica frente a quienes

³⁷ La reacción de la sociedad vasca contra la violencia expresada en manifestaciones callejeras resulta más antigua de lo que habitualmente se piensa. En enero de 1981, con motivo del asesinato por parte de ETA del ingeniero de la central nuclear de Lemóniz, Jose María Ryan, el pueblo vasco vive su primera manifestación multitudinaria de repulsa. Una semana después, Joseba Arregi, militante de ETA, es torturado y asesinado en dependencias policiales de Madrid; otra gran manifestación, convocada y secundada por partidos democráticos, sindicatos e instituciones diversas, es la respuesta. Dos años más tarde, en octubre de 1983, el País Vasco protagoniza otra gran concentración para repudiar la muerte del capitán de farmacia Martín Barrios a manos de ETA. La reacción queda un tanto desactivada en medio de la debilidad ético-política de la democracia, revelada, sobre todo, en el Golpe de Estado del 23F y en la operatividad de los Grupos Antiterroristas de Liberación (GAL). En octubre de 1986 ocurre otro acontecimiento que impacta en la opinión pública y que estimula la movilización: ETA asesina a Yoyes, exmiembro de la organización. La condena de las acciones de ETA empieza a generalizarse en la segunda mitad de los años 80. El periodo 1993-1998 está jalonado por múltiples iniciativas de movimientos sociales a favor de la pacificación: se reacciona no sólo contra la violencia armada, cada vez más indiscriminada, sino también contra la violencia callejera. El divorcio ético entre ETA y la sociedad vasca alcanza su clímax con motivo de la condena a muerte y posterior ejecución de Miguel Ángel Blanco, que da lugar al controvertido “Espíritu de Ermua”; a pesar de la imagen de firmeza, algunos de los principales dirigentes del MLNV comienzan a tomar conciencia de la situación de aislamiento en que se encuentra la izquierda abertzale en relación al conjunto del tejido civil. El día a día de la movilización aparece protagonizado, en exclusiva, por grupos pacifistas: desde mediados de los 80 y tras cada atentado de uno y de otro signo, se hace visible en la calle la presencia de pequeños grupos de personas que en silencio, y en un clima tenso, no exento de temor, piden durante quince minutos el cese definitivo de la violencia.

tratan de demostrar que Euskal Herria no existe³⁸. Rememora el reino de Navarra y el sitio al castillo de Amaiur (Siglo XVI), defendido por un reducido grupo de patriotas como el último grito de independencia del solar navarro, cuna de la nación vasca (Aizpurua, 1997: 53-54). Su conquista por Castilla se interpreta como el triunfo de la Contrarreforma y de la Inquisición frente a una Corte tolerante y aperturista en los terrenos cultural, religioso y político. Recuerda la primera industrialización, las matxinadas, la zamacolada y la pérdida de los derechos forales tras las guerras carlistas, leídas éstas, al estilo de Chaho, como guerras de liberación nacional. Ve en Arana al fundador del nacionalismo y al definidor de la territorialidad de los siete herrialdes (Vizcaya, Guipúzcoa, Álava, Navarra –Norte y Sur–, Laburdi y Zuberoa) y destaca la importancia de Elías Gallastegi y de ANV, pero sitúa el punto de inflexión renovadora, como no podría ser de otra manera, en el nacimiento de ETA. El vínculo de unión entre los independentistas vascos, de Sabino Arana a ETA, radica en la denuncia de la permanente agresión española que “ha destruido por la fuerza de las armas el régimen jurídico-político vasco y ha colonizado el Sur de Euskal Herria que, por ello, debe luchar para conseguir su soberanía nacional, su independencia” (De la Cueva, 1994: 211).

Siendo fiel a la teorización de Krutwig, en el discurso de la IA prima el factor lingüístico. Considera al idioma como un aspecto primordial para la supervivencia de la Nación Vasca, ya que es una creación social intergeneracional y colectiva de la propia comunidad, patrimonio del conjunto de sus habitantes y no de un mero hecho folklórico reducible a la esfera individual y privada. ETA provoca el despertar de las conciencias e induce a la resistencia juvenil en diversos frentes para estimular el advenimiento de un plan global de emancipación cuyo referente nuclear es el euskera.

³⁸ Así se refleja en distintos cómics donde se denuncian los intentos de opresión sucedidos *in illo tempore* y que han protagonizado distintos “profetas” (Julio César, Carlo Magno, Los Reyes Católicos, Isabel II y, finalmente, Franco): “los líos han sido una constante en la historia del Pueblo Vasco cuando se ha intentado reprimir su libertad y borrar su identidad. En esa lucha (...) está la raíz de todos los conflictos de un pueblo que sólo quiere ¡vivir en paz! (...) el pueblo resiste y lucha en todos los frentes (...)” (H2000E, 1982, nº 48: 21-24).

“[el euskara] (...) es parte de la *contradicción fundamental* en la que se encuentra inmerso nuestro pueblo. El nacimiento de ETA supone un aldabonazo en la conciencia de la juventud vasca, lo que hace que desde amplios sectores se impulsen iniciativas ciudadanas de un claro contenido de resistencia cultural (...) la izquierda nacionalista introduce la recuperación lingüística como parte sustancial de un proyecto liberador integral (...) *defender el euskara como derecho individual, y no como patrimonio colectivo del pueblo vasco al cual asiste el derecho irrenunciable a recuperarlo, significa el anuncio de una muerte lenta de nuestro idioma (...)* En este planteamiento subyace la *intencionalidad de romper el cordón umbilical de nuestra lengua con la comunidad humana o Pueblo Vasco al que la une, un intento de desgajar a nuestro idioma de la historia y del proyecto de recuperación nacional en la que se inserta y una manera de vaciarlo de contenido*”. (Erkizia en *Simposium sobre La Izquierda en ebullición*, 1994: 5-7)

El subrayado etnolingüístico lleva, en determinados discursos, a la conclusión de que sin euskera el Pueblo no podrá persistir aunque llegue a ser formalmente libre, ya que desaparece aquello que le es consustancial³⁹. El euskera sobrevive porque los vascos han hecho de él algo más que un simple instrumento de comunicación, lo han convertido en su patria; ahí reside la clave de su persistencia, sin olvidar su funcionalidad y la necesidad de romper con un romanticismo identitario y voluntarista. La cuestión de la lengua se sitúa en el marco del desarrollo de espacios culturales alternativos y de una socialización que, por medio de una Escuela Nacional Vasca, rompa con una neutralidad sólo aparente, puesto que, para el MLNV, tiende a imponerse una cultura extraña y disgregadora del hecho nacional vasco.

En lo relativo a la significación de la religión, la segunda mitad de los años 70 y, en menor medida, la década de los 80, muestra una cierta continuidad con el análisis de ETA sobre el potencial

³⁹ “(...) ¿Qué nos hace vascos? (...) en las constantes de este pueblo, cuyo nombre etimológico es precisamente *Pueblo del Euskara* (léase, Euskalherria en lugar de Euzkos étnicos, como es Euskadi) la singularidad máxima está en el idioma (...) El que el euskara no sea (...) lengua normal de uso (...) el Pueblo Vasco con este vacío tiene ante sí en perspectiva su máximo desastre, esto es, el de NO SER VASCO aun en la hipótesis de una independencia” (Mújica en *H2000E*, 1985, nº 71: 28-29).

revolucionario del Evangelio liberado desde el Vaticano II. Su paradigma consiste en el intento de elaborar, desde el sector eclesial afín a la IA⁴⁰, una teología popular desde y para Euskal Herria combinando las potencialidades de la teología europea de las minorías étnicas y de la latinoamericana de la liberación. Denuncia el pluralismo sospechoso que sirve de coartada a una “religión intimista y privada”, que niega las contradicciones y, en definitiva, que se convierte en una ideología al servicio del *statu quo* y de las clases dominantes (*Boletín de Comunidades Cristianas*, 1976, nº 1: 61). La identificación del Pueblo Vasco con los sectores pobres le atribuye los rasgos de un ser colectivo víctima, oprimido nacional y socialmente y elegido al estilo israelí, ideas que encajan con el mensaje bíblico de la liberación a la luz del Éxodo y con la concepción de Euskadi en cuanto país colonizado que lleva a cabo una lucha sin tregua para conseguir su emancipación revolucionaria.

“No olvidemos la experiencia del éxodo del Pueblo de Israel: Dios sacó de Egipto y liberó a su Pueblo. Nuestra fe y nuestra Iglesia también ha de asumir la liberación nacional de Euskadi en todas sus dimensiones.” (*Cuadernos de Teología Popular*, 1977, 50-64)⁴¹

⁴⁰ Sus grupos más conocidos son las Comunidades Cristianas Populares (CCP), la Coordinadora de Sacerdotes de Euskal Herria (CSEH) y la revista y editorial Herria 2000 Eliza. Se habla de ellos en el epígrafe sobre *Dinámica del Movimiento. Tendencias de una comunidad en proceso*.

⁴¹ Félix Placer, defensor de este modelo, determina los sujetos, lugares teológicos y signos de los tiempos que, a su juicio, identifican la experiencia creyente de las CCP y de la CSEH: “la toma de conciencia del pueblo reivindicadora de sus derechos, la recuperación de la cultura y en concreto del euskera, las luchas de la clase trabajadora ante la situación económica, las reivindicaciones ecológicas, las aspiraciones a la paz, los esfuerzos por superar las marginaciones, la emancipación de la mujer, los procesos de secularización, la práctica creciente de la insumisión” (Placer, 1998: 364-365). Su definición de quién es sujeto teológico alude a aquéllos que sufren por la auténtica causa de liberación del Pueblo, pobres no sólo en el plano económico o social, sino también y especialmente, en los terrenos político y cultural. (Placer en *Pluralismo socio-cultural y fe cristiana*, 1990: 245-246). Javier Vitoria denuncia el elevado grado de simplificación de tratamientos clásicos de la teología de la liberación y el riesgo de que dicho modelo se convierta en mera teología política legitimadora de ETA sin llegar a realizar crítica alguna de la violencia: “(...) Con esto eliminaría de nuevo la desacralización, la secularización y la democratización que ha obrado ya el cristianismo (...) cuando a partir de sus análisis, enumeran sin matices los movimientos liberadores de nuestro pueblo (ecologistas, feministas, anti-nucleares...) se ignora (...) la compartimentación sociopolítica entre quienes apoyan la sistemática de ETA y quienes la critican o se oponen abiertamente a ella pasa por todas esas agrupaciones (...) La quiebra que ETA ha inferido en los movimientos

La consolidación democrática debilita las claves de la *teología popular* dentro de la Iglesia y, en un efecto de *feed back*, hace decaer significativamente la imagen que los simpatizantes del MLNV poseen de la Iglesia y de la religión a quienes consideran fuerzas moralizadoras al servicio del sistema vigente e incluso auténticos tótems-enemigos⁴². A finales de siglo, Herria 2000 Eliza defiende la secularización como diferenciación de esferas institucionales y, en definitiva, la privatización de la religión. Para la revista, en ninguna parte del mundo existe unidad religiosa, la Iglesia católica –dominante en el contexto vasco– afirma desde el Vaticano II la libertad de fe, una amplia mayoría de la población vive al margen de la religión y, en numerosas ocasiones, el hecho religioso ha actuado más de factor de división que de unión en y entre los pueblos. Semejantes razonamientos evidencian un cambio de postura: en la última década, tiende a difuminarse el objetivo de construir una teología de la liberación vasca en favor de una completa autonomización de lo político y de su dinámica respecto de lo religioso sobrenatural, que persigue romper definitivamente con determinados mitos.

“(…) los tópicos a veces repetidos (...) lo de euskaldun=fedudun, (...) cualquier consideración de que la religiosidad de este pueblo en su especificidad católica le es esencial, está absolutamente fuera de lugar (...) *la religión (...) no es (...) factor unificante de un pueblo*”. (Lezaun en *H.2000E*, 1999, nº 161: 41)

Herria 2000 Eliza hace hincapié en la naturaleza laica de la izquierda abertzale quien, desde planteamientos ideológicos diversos, tiene su común denominador en la exigencia máxima-

liberadores vascos es tal que ha abierto la posibilidad de elaborar teologías de la liberación antagónicas (...) ¿el contexto sociopolítico del País Vasco es tan semejante al de Jesús como para poder afirmar que lo crucificaron como a un `terrorista` ?” (Vitoria en *Pluralismo socio-cultural y fe cristiana*, 1990: 285-289).

⁴² La línea argumental seguida en la exposición invierte el significado original que su formulador, Josetxu Martínez Montoya, otorga a la religión como “tótem enemigo”, ya que, según él, dicha expresión sintetiza “(...) la condena simplista de las prácticas del MLNV sin análisis y sin contextualización, provenientes de una alineación clara con el poder central (...) La lógica social de esta práctica religiosa podría resumirse de la siguiente manera: los otros son asesinos (...) no son hijos de Dios (...)” (Martínez Montoya, 1999: 63-64). Para la IA y efectuando una traslación, quienes desde el interior de la Iglesia critican sus prácticas, no son auténticos hijos del Pueblo Vasco.

lista de la independencia. Reconoce la existencia en su seno de grupos visceralmente anticlericales aunque, siempre según su opinión, éstos no consiguen modificar la identidad arreligiosa del movimiento (Lezaun en *H2000E*, 1997, nº 151: 79).

Al igual que ETA, el MLNV considera vascos a aquéllos que, al margen de su origen, viven y venden su fuerza de trabajo en Euskadi y tienen conciencia de su identidad, quienes, por intereses objetivos, pueden y deben defender los mismos derechos para Euskal Herria (Lezaun en *H2000E*, 1999, nº 161: 41). A su juicio, no están todos los que son, pero sí son todos los que están; “no están en la IA todos los sujetos transformadores de la sociedad vasca ni los que coyunturalmente pueden ser aliados en este proyecto”.

La obsesión de diversos ideólogos del movimiento en demostrar que su concepto de Pueblo tiene fundamentos estrictamente políticos y voluntaristas –desmarcándose así de las críticas sobre su fondo esencialista y etnolingüístico– oculta el peligro del totalitarismo subyacente a una construcción de la realidad político-nacional que encuentra en la alienación su mejor aliado. En su opinión, los que no se identifican sólo como vascos, entendiéndose vasco=independentista, padecen una patología, fruto del modelo cultural dominante que el poder propaga intoxicadoramente mediante diversos agentes socializadores, familia incluida⁴³. La alienación se presenta como un fenómeno estrechamente relacionado con los de poder, explotación, opresión y dominación. Imposibilita, según la IA, que la *mayoría cuantitativa* del Pueblo Trabajador Vasco se traduzca en *mayoría cualitativa*.

“La dialéctica entre alienación y poder (...) es uno de los secretos de la pasividad de las oprimidas y oprimidos (...) estará en condiciones de entender (...) la taimada falsedad de la trampa burguesa que maneja el argumento de que el 80% o el 85% de los vascos lo hacen a partidos que no son HB para demostrar que

⁴³ “A los *vascoñoles* hay que comprenderlos y entender sus posturas. Estar durante toda una vida escuchando en la mesa familiar que son españoles, españolas (...) es como un hierro contra un yunque. Quienes nos liberamos de esa tara y hemos llegado a reencontrarnos con nuestra identidad perdida comprendemos que a un ribero le cueste aceptar sin reticencias la pertenencia a la Nación de la que formaron parte sus antepasados.” (De Antoñana en *H2000E*, 1998, nº157: 14).

el proyecto político que encarnan las siglas de HB no representan los intereses del PTV. Esa trampa burguesa, típica de la democracia capitalista, consiste (...) en escamotear, eliminar, suprimir del mundo que se miente como real el muy real y poderoso instrumento de la alienación". (De la Cueva, 1994: 230-231)

Semejante visión de la realidad autoimagina al MLNV como el todo social y no como una parte del mismo y persigue corregir cualquier desviación mediante la movilización concienciadora. La voluntad política del ser vasco se ejemplifica en la resistencia: "Euskal Herria existe porque lucha para existir" en sus diversas generaciones, cuya memoria sufriente hace posible su persistencia como pueblo autoconsciente, entidad trascendente, ahistórica, anterior y superior –en el sentido durkheimniano– a las personas que la componen en un momento determinado.

"(...) es la resistencia permanente a las agresiones de los Estados español y francés lo que da vida a nuestra nación. Las y los vascos debemos nuestra lengua, cultura e identidad nacional, nuestra memoria histórica (...) a las generaciones pasadas que no dudaron en morir y matar. Su memoria es nuestra vida y nuestra lucha es vida de las generaciones futuras (...)” (KAS en De la Cueva, 1994: 251-258)

La IA no se concibe como mera reacción al franquismo sino al mantenimiento por parte del Estado español de su tendencia histórica de anulación del hecho nacional vasco. A fin de demostrar que "Euskal Herria sigue viva a pesar de las opresiones sufridas durante siglos y que quiere ser dueña de su futuro" (ETA en *Egin*, 31/12/1995: 10), la identificación subjetiva con el Pueblo exige pasar de una dinámica puramente resistente a otra ofensiva, de construcción nacional y social, que demuestre en numerosos sectores la fuerza de la conciencia colectiva (Oldartzen, 1994).

La actitud del MLNV se singulariza por su crítica radical hacia las estructuras e instituciones de la Reforma, legitimadoras, con sus respectivos textos sagrados (Constitución, Estatuto y Amejoramiento del Fuero), de la división territorial de Euskal Herria y de la inferioridad del euskera respecto al castellano: a su juicio, mediante el "nacional-constitucionalismo", el Estado se halla instalado en la "(...) unidad y ha hecho de la misma una religión. Una teología fundamentalista, sin sentido y en nombre de la cual se sacrifican vidas (...) se está conculcando un derecho tan sagra-

do como el de las mayorías: los derechos de las minorías (...)" (Gaminde en *H2000E*, 1997, nº 152: 12-14). Ejerce, asimismo, una lucha frontal al sistema político-económico y las que considera diversas formas de opresión que sufre el Pueblo Vasco: ideológica, cultural, mediática y política (p.ej.: colaboración internacional, lucha ideológica/intoxicación, guerra sucia, frente de los presos/arrepentimiento, tortura e instrumentalización de la negociación). Su propósito de negarles la condición de vascos hace que la izquierda abertzale hable de "Estatuto de la Moncloa" y de "instituciones vascongadas" en lugar de "Estatuto de Guernica" e "instituciones vascas" (Domínguez, 1998). A ello se suma el debate permanente en su seno sobre la participación o no en las elecciones, el significado de los resultados en términos de manipulación del sentir popular y la conocida, durante muchos años, como "política de escaños vacíos", es decir, el desmarque de las instituciones representativas no ocupando sus cargos en los Parlamentos Estatal y Autonómicos y en las Diputaciones y Juntas Generales de los territorios históricos; la única excepción aparece representada por una intervención *permanente pero no normalizada* en los ayuntamientos, a los que considera pilar de la construcción nacional por la vía de un contrapoder popular ya que pueblos y barrios constituyen el núcleo de su eslogan "*hacer Pueblo desde la base*" (HB, 1999: 221-225).

El objetivo del movimiento es afirmar la existencia del ser soberano de Euskal Herria mediante el reconocimiento de la autodeterminación como derecho inalienable, cuestión que no puede someterse al debate de mayorías y minorías, porque las "cuestiones de justicia no son susceptibles de voto, se cumplen o se defienden" (Gestoras en *H200E*, 1994, nº 135:9). La independencia deviene en la única posibilidad de salvar al Pueblo Vasco. "(...) No es un sueño irrealizable. Lo que es manifiestamente imposible es salvar Euskal Herria dentro de `España` y `Francia` (...) LA INDEPENDENCIA ES UNA NECESIDAD. No existe otra definición" (KAS en De la Cueva, 1994: 258).

Derecho de autodeterminación y unidad territorial integran las dos caras de una misma realidad, porque la territorialidad resulta clave para definir al Pueblo Vasco como sujeto de derecho. A fin de establecer las bases de una futura unidad jurídico-política entre Hegoalde e Iparralde, se insiste en la necesidad de impulsar

la conciencia nacional y la difusión de sus principales símbolos identitarios, lengua, relaciones internas, economía, cultura y/o deporte; un ejemplo es la creación, en febrero de 1999, de *Udalbiltza* (Asamblea de Municipios) en cuanto pretendida punta de lanza de un nuevo entramado institucional⁴⁴.

¿Qué aporta a la fisonomía del Pueblo Vasco el atributo “Trabajador”? ¿Qué rostro/s concreto/s encarna/n su potencialidad trascendente? Ahí radica, según sus dirigentes, la diferencialidad básica entre los proyectos ideológico-estratégicos del MLNV y del PNV: “la corriente que personificará en sus inicios ETA se irá diferenciando progresivamente y encabezará un movimiento que encontrará un gran arraigo en diversos sectores populares. Aporta elementos nuevos en el campo de los movimientos nacionalis-

⁴⁴ Su manifiesto fundacional describe una concepción del pueblo vasco en la que se articulan los elementos objetivos de territorio, historia, lengua y cultura con el factor voluntarista –enraizado en la toma de conciencia–, subraya los derechos que le corresponden en función de su naturaleza nacional y alude a los elementos de cohesión, solidaridad, progreso, democracia, paz y pluralismo como articuladores del ser colectivo, pero sin concretar los mecanismos mediante los cuales ha de expresarse democráticamente la voluntad mayoritaria ni qué requisitos presupone la ciudadanía vasca. Con motivo del Aberri Eguna de 1999, la Asamblea sintetiza en 6 puntos sus principios: “1) Euskal Herria constituye una comunidad histórica, lingüística y cultural poseedora de conciencia nacional. Es una nación. Nación con todos los derechos que como tal le corresponden. Los territorios y habitantes que conforman la nación vasca, asentados en dos estados que se empeñan en negar una realidad nacional y configurados en tres realidades jurídico-administrativas distintas tienen derecho a articular sus relaciones y decidir libre y democráticamente su futuro. 2) Una nación sólo puede constituirse desde la libre adhesión de sus ciudadanos y ciudadanas. Porque nación es cohesión, identidad, compartir categorías de valores, sentir colectivo. Y sobre todo, abordar conjuntamente los roles básicos de los que depende el ser o no ser de un pueblo. 3) Por ello, la construcción nacional de Euskal Herria tiene que ser entendida como un proceso dinámico y democrático y sustentado en la libre participación y decisión de todos los ciudadanos y ciudadanas vascos, que exige un esfuerzo de integración de todas las fuerzas sociales y políticas. 4) El futuro de la sociedad vasca hemos de construirlo en paz, en justicia y en libertad. En solidaridad y no en dependencia, en apertura y no en aislamiento. Debemos construir entre todos los vascos una sociedad en claves de progreso y mirando al futuro, segura de sí misma. 5) El Aberri Eguna es también día para renovar y tomar nuevos compromisos; (...) sociales, culturales o políticos: personales y colectivos. El euskera, la solidaridad, la lucha contra la desigualdad, la justicia, los derechos humanos, el medio ambiente (...) 6) (...) desde el reconocimiento de la pluralidad social y política de la sociedad vasca, el día de hoy adoptamos el compromiso de impulsar la construcción de Euskal Herria por el camino de la democracia y de la paz” (Martínez Montoya, 1999: 113-114).

tas clásicos: hacer que sea el pueblo y la clase obrera quienes asuman y vanguardien el proceso de liberación nacional, planteando dicha liberación en un proceso de construcción del socialismo" (*Cuadernos de Teología Popular*, 1976, nº 2: 32-42). Bajo esta perspectiva, el término *abertzale* –amante o militante de la patria– adquiere un significado integral al expresar el combate del Pueblo frente a los Estados español y francés y, paralelamente, la defensa de una sociedad sin clases que contribuya a la emancipación del proletariado.

Desde su V Asamblea, ETA trata de aunar dos ideologías hasta entonces enfrentadas, la nacionalista y la socialista, mediante la asimilación de la liberación del Pueblo Vasco con la lucha contra cualquier tipo de injusticia y de opresión. Lo hace no sin ambigüedades, contradicciones y escisiones que provocan la expulsión de los sectores más izquierdistas. En la década de los 70, Jose María Beñaran Ordeñana (*Argala*) –principal ideólogo de la ETA del postfranquismo– profundiza en el proceso al teorizar acerca del papel dirigente que la clase obrera debe ejercer en el proyecto emancipador del Pueblo Trabajador Vasco. Determina que la opción independentista representa la expresión política que sólo puede ser llevada a cabo por las capas populares bajo la dirección de la clase obrera, "única capaz de asumir hoy en Euskadi con todas las consecuencias la dirección de un proceso de tal envergadura, posibilitando el resurgimiento nacional" (*Garraxika*, 1987, s/n). Frente a las acusaciones de ETA VI sobre el carácter nacionalista y pequeño-burgués de la organización, hace hincapié en que el internacionalismo obrero significa solidaridad de clase, expresada en el mutuo apoyo entre los trabajadores de diferentes naciones, pero respetándose en su peculiar y, sobre todo, exclusiva forma de ser nacional.

"(...) los pueblos caminan hacia su integración económica y política y los trabajadores debemos fortalecer la solidaridad y unidad internacionalista, siempre que esto no nos obligue a sacrificar nuestra personalidad nacional. Para evitar el enfrentamiento y borrar susceptibilidades entre los trabajadores vascos, españoles y franceses y comenzar un proceso de acercamiento y de ayuda mutua son éstos los que deben dejar de pensar en términos de imperio y comprender, de una vez para siempre, que *los trabajadores vascos no somos españoles, ni franceses, sino única y exclusivamente vascos* y lo que nos une con ellos no es la perte-

nencia a una misma nación, sino a una misma clase". (Argala en Casanova y Asensio, 1999: 100)

Argala presenta a Euskadi como marco autónomo de la Revolución Socialista –constituyéndose la lucha de liberación nacional en motor del proceso emancipador– y remarca la posibilidad de que el movimiento revolucionario vasco haga de palanca para dinámicas de alcance estatal, siempre que se respete su autonomía dentro de la cual pueda desarrollar todo su potencial. Su planteamiento critica el burocratismo de la Unión Soviética y de ciertos partidos socialistas, porque, a su juicio, ni ETA, ni KAS, ni HB, ni ninguna formación política por muy grande que sea, puede solucionar los problemas de la clase trabajadora vasca; únicamente el mismo Pueblo Trabajador ha de hacerlo (Argala en Casanova y Asensio, 1999: 358 y 362). En el momento de su muerte, en 1978, sus correligionarios no estiman oportuno que se produzca de manera oficial una descalificación global del modelo soviético.

En continuidad con los planteamientos de Argala y en la búsqueda de alternativas revolucionarias desde un discurso rupturista, HASI (1977) y JARRAI (1979) incorporan el marxismo como teoría científica de la revolución y el centralismo democrático como garantía de su integridad y homogeneidad ideológica y práctica, ya que las decisiones, una vez tomadas, no pueden ser objeto de discusión⁴⁵. Su diagnóstico atribuye al Pueblo Vasco la condición de un ser doblemente oprimido, nacional y socialmente, hecho que le ratifica como marco autónomo de lucha de clases.

⁴⁵ De las bases ideológicas de HASI como partido (1977) conviene tener en cuenta algunas afirmaciones acerca de sus funciones: "(...) armar política y organizativamente a la clase trabajadora de Euskal Herria, para que ésta, dirigiendo el conjunto de las clases populares, realice el papel revolucionario que el desarrollo histórico le asigne. HASI reconoce en la lucha de clases el motor de la revolución vasca y adopta el marxismo como método de análisis de la realidad (...) se rige por una activa y dinámica disciplina organizativa, cuya función es garantizar la coherencia ideológica y política del partido (...)" (HASI, 1977. Texto mecanografiado). La *Asamblea Fundacional* de JARRAI (1979) fija los siguientes estatutos: "Art. 1.- JARRAI es la vanguardia de la juventud de Euskal Herria; Art .2.- JARRAI se orienta y basa su acción en los principios del marxismo y del internacionalismo proletario; Art.3.- JARRAI precisa de una estructura militante estricta y de una fuerte cohesión ideológica (...)" (JARRAI en *Libro de Premilitancia*, 1986: 23 y 40-41).

Al releer el papel de KAS tras su primera década de existencia, JARRAI asegura que todo proceso revolucionario ha de ajustarse a dos premisas fundamentales: a) organizar y agrupar el mayor número de sectores oprimidos; y b) dotar de dirección a esa organización que siempre representa los intereses del grupo más explotado de la sociedad –la clase obrera– y que, por tanto, se encamina a abolir cualquier tipo de opresión. En Euskal Herria, la forma concreta que adquiere la revolución es la lucha por la libertad nacional y su dirección política corresponde al Bloque KAS, “heredero histórico del combate liberador que en 1959 comenzara ETA” (JARRAI en *Garraxika*, 1985, s/n: 9-10). A finales de los años 80, el referente del Movimiento Juvenil de la IA todavía hace hincapié en que la lucha de clases en Euskal Herria toma la forma de lucha nacional.

“(…) se transforma en el enfrentamiento entre Nación Vasca y Estado Opressor Español (...) la estrategia de las organizaciones del KAS es muy clara: nosotros avanzamos hacia un Estado Socialista Vasco, que permite la existencia de una Euskadi Independiente, Reunificada, Socialista y Euskaldun”. (JARRAI en *Garraxika*, noviembre de 1988, nº 11: 4-6)

En 1989, los discursos de KAS y los de Mijail Gorbachov resultan bastante similares. En ambos, el marxismo-leninismo se presenta como un método científico de acercamiento a la realidad y no una forma de estructuración económica o política; en consecuencia, el objetivo de las reformas (*Perestroika* y *Glasnost*) consiste en democratizar las estructuras sociales, políticas y nacionales para hacer realidad los principios socialistas.

El desmoronamiento de los regímenes de la Europa del Este y del llamado socialismo real –visto como contrapunto a la sociedad capitalista– obliga, a sectores intelectuales del MLNV y a la izquierda en general, a una reconstrucción del concepto clase obrera y de su composición sociológica para que pueda operar sin desajustes irresolubles en su entramado doctrinal. La izquierda abertzale se opone al tan traído y llevado *fin de la historia* y al triunfo definitivo del capitalismo y de su ideología neoliberal la cual, por medio del elemento del control social, busca conseguir que no haya opción alguna frente al *statu quo* vigente; cree que es ella la que ha encarnado y encarna hoy la alternativa dinamizadora de luchas obreras y populares aunque

la nueva coyuntura exige cierta readecuación (JARRAI, Usurbil, 1995: 2).

KAS se reivindica anticapitalista y socialista, pero en un sentido tercermundista y no marxista-leninista, aferrándose para ello a los principios del nacionalismo revolucionario; afirma la existencia de un debate permanente sobre el estilo de socialismo que debe coaligarse con la reivindicación nacional vasca, renuncia a cualquier etiqueta y enfatiza que su opción por el comunismo no altera en modo alguno sus máximas independentistas.

“[el PSOE e IU] se han cansado de denigrar años y años al `socialismo tercermundista` de ETA y del MLNV que se alimentaba de los nuevos fontaneros argelinos, cubanos o vietnamitas antes que de las plúmbeas, dogmatizadas y teóricamente degeneradas publicaciones de la Academia de Ciencias de la URSS (...) toda la historia de ETA y del MLNV nucleado por ella está recorrida por la historia de un debate permanente (...) en el que el bloque que ha tenido éxito en mantener la continuidad histórica y la `marca` se ha ido sucesiva y sistemáticamente constituyendo por quienes insistían una y otra vez en no hipotecar ni etiquetar con esquemas externos al socialismo por el que (...) luchaban (...) esa aparición del dilema de que NOS ENCONTRAMOS ABOCADOS A ESCOGER ENTRE EL COMUNISMO Y EL CAOS, NO SIGNIFICA EN ABSOLUTO LA MAS MÍNIMA REBAJA DEL VOLTAJE INDEPENDENTISTA (...) NI TIENE NADA QUE VER CON LOS SÍNTOMAS DE DESVIACIÓN A LA CONVERSIÓN EN `ESPAÑOLAZOS` QUE TANTAS VECES MOSTRABAN QUIENES (...) ENFATIZABAN SU IZQUIERDISMO”. (KAS en De la Cueva, 1994: 251-253)

El MLNV asume el fracaso del modelo de sociedad socialista que, con una tendencia burocratizadora y su dinámica dogmática y sacralizante, ha ahogado cualquier iniciativa individual y colectiva. Concluye que cada pueblo, en función de su peculiaridad, tiene que erigir su propio patrón de izquierda el cual debe tomar como principio axiomático actuar de alternativa radical al sistema. Ante el clima postmodernista y los mensajes sobre la desaparición de la explotación y de las clases sociales, su argumentación asegura que, en medio de la mundialización, la ofensiva neoliberal penetra en todos los espacios de relación humana y social arrastrando consigo el retroceso y el fracaso de procesos revolucionarios en distintos contextos. La opresión, realidad

estructural y consustancial al sistema, no desaparece, sólo modifica su fisonomía. De acuerdo a dichos cambios, se altera la composición del sujeto transformador que incluye, además de la clase trabajadora, todo tipo de movimientos sociales que se sienten agredidos, consideran la lucha factor revolucionario prioritario y se activan al margen de la ortodoxia y de la disciplina organizativa clásica como una especie de contrapoder del poder: antibelicismo e insumisión, ecologismo, organizaciones humanitarias y lucha juvenil contra las imposiciones ideológicas y normativas, especialmente las que se producen en el seno de la familia.

Al referirse al Pueblo Vasco en concreto, la IA asegura que contiene en su fisonomía los elementos que le revisten de una esencia vanguardista (Oldartzen, 1994): “como reflejan todos los análisis sociológicos, es el Pueblo que mantiene más vivos los valores de la izquierda y por medio de ETA es capaz de desarrollar la lucha armada en el corazón del capitalismo”⁴⁶. Su resultado se manifiesta en que la identidad objetiva de Euskal Herria procede también de modos culturales diferenciados que integran su escala normativa: redes colectivas de comunicación y de relación social, respuesta solidaria ante una huelga general, conciencia antirrepresiva, rechazo a las distintas policías y al imperialismo, solidaridad con los pueblos oprimidos y/o fuerza del movimiento de insumisión. Para el movimiento juvenil, la potenciación de la nueva escala normativa exige estimular la creación de “*espacios liberados*” en los que el hecho nacional y transforma-

⁴⁶ El significado del autopoicionamiento ideológico en la escala izquierda-derecha ha variado con el tiempo en la misma medida que se modifican las orientaciones de valor de la sociedad. De cualquier modo, los datos disponibles avalan la percepción de una mayor presencia de la sensibilidad de izquierdas en Euskadi en relación a España; otra cuestión es la simplificación y la apropiación ideológica y práctica que el movimiento pretende hacer de las diversas iniciativas derivadas de dicha sensibilidad. Según la Encuesta Europea de Valores de 1995, casi las tres cuartas partes de la población vasconavarra se sitúa a la izquierda del continuum sobre autopoicionamiento en una escala de actitud de 1=Extrema Izquierda y 10=Extrema Derecha (Elzo -Dir.-, 1996: 268). Al comparar la media de País Vasco+Navarra con la española, se advierte que la vasca se localiza -con un 3,5- en el sector de la izquierda, mientras que la estatal -con un 4,8- se aproxima al centro (Andrés Orizo, 1996: 241); si el contraste se efectúa con la ubicación de los nacionalistas de izquierda del conjunto del Estado (HB/EH, BNG, ERC, EA, CHA, IC) en 1999, la distancia tiende a desaparecer ($X=3,2$) (Elzo y Andrés Orizo -Dir., 1999: 242).

dor, superando las fronteras entre Iparralde y Hegoalde, sea mayoritario y sin oposición (JARRAI, Usurbil, 1995: 6).

En los últimos años, brotan y se formalizan dentro del movimiento reflexiones que pretenden ir más allá. Parafraseando a Marx, el Colectivo J. Agirre (1992 y 1994) afirma que *un fantasma recorre el mundo, el fantasma del nacionalismo*, lo que implica una reactualización del antiguo paradigma de antagonismo con un nuevo sujeto, el Pueblo, y una nueva verdad emancipatoria, *la liberación nacional y social*, siempre inacabada e “irrepresentable por el Estado”, destinada a ampliar la conciencia nacional y sus señas identitarias así como a desarrollar grandes referentes éticos.

“(…) postulamos la posibilidad de una política liberadora, en las histerias político sociales del tiempo contemporáneo, en la crisis estructural del capitalismo, en el derrumbe del denominado socialismo real. *Política sostenida por un sujeto de nombre Pueblo, sujeto de una verdad de liberación nacional y social (…)* [lo hacemos] desde la observación de los conflictos, los enunciados y las prácticas de colectivos nacionales y populares extendidos a lo largo y ancho del mundo; así como a partir de la rica experiencia de nuestra nación Euskal Herria, lugar por excelencia de manifestación de la subjetividad militante que anuncia una nueva época: *la época de los pueblos y naciones*”. (Colectivo J. Agirre en *H2000E*, 1994, nº 132: 9)

Para J. Agirre, la contradicción principal en el mundo es la que enfrenta a las naciones con los Estados y no al proletariado contra la burguesía. Opera de diversos modos según el ámbito político y geográfico (p.ej.: países del Este y la ex-URSS, mundo musulmán, Latinoamérica, pueblos sin Estado del Tercer Mundo, Europa Occidental y movimientos migratorios del Sur al Norte) y lo hace con especial intensidad en aquellos lugares donde la tradición histórica ha consolidado las bases objetivas de la nación, estructuras sociales y culturales diferenciadas. Esta argumentación se hace eco de uno de los elementos característicos de las sociedades postmodernas, la recuperación de la *proxemia*, de aquello que “resulta lo más entrañable, lo más vivo, lo más real en la existencia de los seres humanos: el sentido comunitario, el sentido de la tierra, de la patria, de lo propio, (...) de aquello que constituye las *raíces materiales del ser social, la comunidad de origen o adopción*”. En determinados territorios, dicha búsqueda

surge ligada a proyectos políticos y sociales que entroncan con las aspiraciones de igualdad y justicia que históricamente han acompañado la nominación filosófica del comunismo; es el caso de Euskal Herria, una nación adelantada a su tiempo.

El Colectivo contrapone su expresión *Marco propio de Liberación Nacional y Social*, que permitiría adaptarse a los cambios en la contradicción principal, a la de *Marco autónomo de lucha de clases*, popularizada por Argala. Mientras que en esta última, lo nacional sería un ámbito específico donde se pone de manifiesto lo social, en el nuevo concepto propuesto por J. Agirre, lo social es sólo una de las manifestaciones concretas de lo nacional.

“Aquí la unidad dialéctica entre lo nacional y lo social tiene a lo nacional como polo dominante y a lo social (lucha de clases) como aspecto subordinado. La lucha de clases sólo es operativa en el nuevo contexto en cuanto que se inscribe en el proceso de independencia y soberanía nacional (...)” (Colectivo J. Agirre en *H2000E*, 1992, nº 121: 24)

En su argumentación, discrimina entre los conceptos de Nación y de Pueblo, utilizando y adaptando la clásica diferenciación marxista entre *clase en sí* y *clase para sí*. *La Nación (Pueblo en sí)* se explicita en el axioma, “los vascos somos diferentes” y deviene de un compendio de relaciones, tradiciones y saberes (p.ej.: económicos, lingüísticos, culturales, educativos, familiares y jurídicos) que dan lugar a una conciencia amplia de diferencialidad, es decir, de identidad colectiva. *El Pueblo (Pueblo para sí)* se manifiesta en la frase “los vascos queremos ser independientes” y constituye la concreción más viva de esa verdad genérica, infinita, infalible e indivisible –por su carácter de voluntad general en el sentido rousseauiano– cual es la liberación nacional y social; es decir, “liberación del Estado opresor y liberación de su propia configuración –presente y futura– (desaparición del Estado y de las clases)” lo que, a su parecer, lleva implícita la lucha anticapitalista como componente fundamental de lo nacional.

El Pueblo es un ser colectivo, sujeto religioso o político, cuerpo de una verdad, que excede a las relaciones sociales de producción y que es irrepresentable por las leyes; históricamente, se ha encarnado en diversos sujetos, desde el cristianismo y la

voluntad general de Rousseau, hasta el marxismo y el nacionalismo. Con el acontecimiento pasión y muerte de Cristo, el cristianismo inaugura una verdad inacabada de salvación e induce a un proceso de fidelidad, la Iglesia cristiana, materializado en los esfuerzos fieles de los creyentes. El contrato social es el elemento que origina y dinamiza la voluntad general cuya puesta en escena tiene lugar durante la Revolución Francesa. El comunismo, verdad del pensamiento marxista personificada en el proletariado, implica una ruptura del saber burgués y la edificación de una sociedad sin Estado y sin clases. Hoy, el nacionalismo se convierte en verdad imperante (Colectivo J. Agirre en *H2000E*, 1994, nº 132: 25).

A partir del “acontecimiento-encuentro revelador que es ETA⁴⁷, el MLNV encarna al Pueblo Trabajador Vasco como un *múltiple infinito* sin límites de expansión, cuyo rol principal consiste en actuar como comunidad de acogida y de apoyo de los diversos grupos movidos por el mismo sujeto de fidelidad, ofrecerles un punto de referencia para la toma de decisiones y convocar a la movilización y a la actividad cotidiana (Colectivo J. Agirre en *Simposium sobre La Izquierda en ebullición*, febrero de 1994: 5). Los lazos de solidaridad provienen de la “argamasa nacional, del sentimiento de pueblo” y la importancia de sus acciones deriva de la insistencia en su trayectoria de verdad, en su carácter de proceso permanente y en la fidelidad al mismo, y no en los frutos obtenidos. Según J. Agirre, desde el exterior del proceso no se puede afirmar que una posición política es errónea, puesto que la política es una e indivisible, está sustraída al saber, tiene su propia lógica y sólo es comprensible desde el punto de vista de los militantes, al margen de la mayor o menor extensión de su base social.

“Puede haber una coalición impresionante de infieles y las leyes fundacionales (los enunciados genéricos) estar interrumpidos o no ser operativos. Entonces la voluntad general (el proceso

⁴⁷ Para el Colectivo, la organización armada, por su condición y naturaleza, no puede estar sometida a disciplina alguna y sólo puede reclamarse de una fidelidad superior al hecho nacional primigenio encarnado en los nombres de Sabino Arana, las guerras carlistas y otros acontecimientos que han dejado huella en la conciencia colectiva.

político) puede concentrarse en unos pocos grupos, en escasos movimientos, incluso en personas aisladas que están legitimadas para expresar la voluntad popular partiendo de ellas, imponiendo su `dictadura, sus criterios, sus líneas de acción (...)” (Colectivo J. Agirre en *H2000E*, 1994, nº 134: 34)

La construcción de un nuevo ámbito nacional, independiente y euskaldun es, por tanto, obra de unos pocos elegidos, aunque su realidad esté abierta a todos. El sujeto, el Pueblo, carece de dogma o doctrina y sus referencias son globales: soberanía nacional, independencia, euskera, territorialidad, justicia, anti-Estado e igualdad. Plantea un concepto de militancia con mucha mayor amplitud y en un sentido integral, bajo el punto de vista de que todos los grados de responsabilidad resultan necesarios para construir Euskal Herria. La fuerza infinita representa, para el Colectivo J. Agirre, el verdadero patrimonio vital del MLNV lo que asegura su supervivencia y avance al diseñar el todo de la futura sociedad vasca. La IA es un subconjunto del movimiento y su parte más consciente, la que impulsa al resto, porque no sólo persigue los objetivos de independencia y soberanía, sino que reproduce las aspiraciones del socialismo en la dirección de la superación del Estado y de las clases sociales; por tanto, actualiza el ideal comunista en la nueva contradicción de nuestros días bajo la perspectiva de que no existe verdadera izquierda en su sentido integral sin liberación nacional, no se puede ser de izquierdas sin ser abertzale.

El cambio de paradigma supone una transformación de la fisonomía concreta del sujeto Pueblo: de la centralidad anterior de la clase obrera vertebrada por el partido –vanguardia profesionalizada, transmisora de directrices, consignas y disciplina y único ámbito de pensamiento y de acción– se pasa a la *descentralidad del nuevo sujeto político* que actúa en todo el espacio vasco atravesando en diagonal a los individuos, a los grupos y a las clases. Cualquier ámbito (universidad, escuela, ecología, cultura, lengua, territorio, mujer, jóvenes, expresiones artísticas, ocio, fábrica, cárcel) es o puede ser lugar de la política, o sea, encarnación del pueblo vasco como nuevo sujeto emancipador: se trata de organizaciones poco estructuradas, flexibles, con militantes dotados de un elevado grado de autonomía, con capacidad de intervención, decisión y apuesta (Colectivo J. Agirre en *H2000E*, 1992, nº 121: 24).

Los movimientos se transforman en soportes del Pueblo y están escindidos puesto que son, al mismo tiempo, sociales y populares. *Sociales*, en cuanto que reivindican objetivos específicos e inmediatos. *Populares*, porque expresan la lucha por objetivos estratégicos, la liberación nacional y social. No basta negar sin afirmar, rasgo típico, a su parecer, de los organismos sociales. Es imprescindible una agudización de la nueva política mediante la cual la ley formal se presenta como ley injusta, “no ley”; con la irrupción del antagonismo, esa metamorfosis es la que sufre el movimiento social de objeción de conciencia que se transforma en movimiento de insumisión.

Si el Pueblo está compuesto por quienes escinden la ley en vigor, su legitimación se desarrolla en un escenario de enfrentamiento radical en el que existen dos polos: a) el Bloque Estatal y su “Santa Alianza Antiabertzale” compuesta por todo aquél que acepta sus valores y, en especial, los de asimilación e integración, desde los movimientos pacifistas hasta la Iglesia y los nacionalistas no rupturistas; y b) el MLNV, el colectivo de los que asumen el proceso subjetivo de constituirse en movimiento de oposición y de edificar la nación vasca. Sociológicamente, se reconoce la existencia de un híbrido de ambos, el llamado tercer espacio –expresión popularizada por Elkarrri– que incluye grupos donde se entremezclan defensores de la unidad española y partidarios del soberanismo vasco, pero en la dimensión política ese tercer espacio no puede existir.

“(...) en términos de dialéctica real (...) no hay más que dos polos (...) antagonicos que caracterizan el enfrentamiento. De un lado está el *UNO* del Estado que denominamos bloque estatal y que comprende no sólo sus aparatos de poder tradicionales (...) sino todos aquellos conjuntos sociales representados e integrados en su lógica –sindicatos, partidos del sistema, organizaciones empresariales, medios de comunicación, iglesia, sectores pacifistas, asociaciones– (...) Y dentro de este bloque hay que contar a los grupos soberanistas e independentistas que, o bien se mueven sin ruptura ninguna en el marco legal e institucional imperante, o bien expresan sus aspiraciones nacionales en un nivel muy bajo o inexistente de compromiso real (...) De otro lado el *DOS*, que comprende los colectivos en exceso sobre el orden estatal (...) no sujetos a la ley de inclusión (...) Lo comprenden aquellos grupos y personas que apostando en algún punto de la confrontación por las reivindicaciones de Euskal Herria –soberanía e independen-

cia– luchan consecuentemente, comprometiéndose realmente en el proceso de construcción nacional, siempre frente, contra o al margen del Estado (...) El talón de Aquiles del proyecto integrador español puede encontrarse (...) en ese sector popular poco proclive a una pseudo-salida que no reconozca en su integridad la identidad nacional de Euskal Herria y su soberanía política”. (Colectivo J. Agirre en *H2000E*, 1997, nº 149: 27-28)

Bajo este punto de vista se puede comprender el verdadero alcance ideológico y estratégico de la expresión “acumulación de fuerzas”: el objetivo es estar presente en cualquier problemática política, sindical, social o cultural para dirigirla hacia lo que el MLNV denomina verdad, la liberación nacional y social. Su actividad funciona de acuerdo a una fuerte politización de la vida social, talante que rompe con la tendencia general de la sociedad hacia la racionalización y la privatización del discurso y de las prácticas políticas y favorece la transposición de creencias. Su cuerpo doctrinal da lugar a una forma peculiar de sincretismo que permite hacerse eco de una variada serie de sensibilidades que ofrecen expresiones más o menos colectivas. No existe problemática que no cuente con su correspondiente organismo, término que en la IA sirve para denominar genéricamente a todo colectivo de personas que se unen en torno a algún tema reivindicativo y adoptan un nombre diferenciable de los otros organismos que se hallan en un *hábitat* común. Para su comunidad, existe un proyecto conjunto de ruptura, que, al crear una nueva sociedad y liberar a la nación, solucionará todas las demás cuestiones.

Si hasta 1978, la izquierda abertzale defiende la insurrección y el contrapoder popular –importados de referencias tercermundistas– como medios para modificar el *statu quo*, con la consolidación de la Reforma se pone de relieve la inviabilidad de tales procesos. Tomando como axioma el que ninguno de los bandos puede derrotar al contrario –tesis de Argala–, se propone la lucha por un escenario de negociación, al que convierten en auténtico *tótem*, cuyo culmen debe ser un “Pacto de Estado en términos de soberanía”. Los textos sagrados que avalan la subsistencia de Euskal Herria, son: durante casi 20 años, la Alternativa KAS⁴⁸; desde

⁴⁸ La Alternativa KAS, presentada en Pamplona el 30/8/76 y puesta al día en enero de 1978, se sintetiza en cinco puntos: amnistía general; libertades democráticas plenas; retirada de las fuerzas de seguridad del Estado; mejora de las condiciones de vida

1995, la Alternativa Democrática de ETA, como una pretendida actualización de la anterior⁴⁹; y a partir de septiembre/octubre de 1998, el Acuerdo de Lizarra-Garazi, al que se percibe como muestra de la casa-comunidad reconstruida y del avance de un proyecto nacional vasco (Martínez Montoya, 1999: 108 y 110). Este Acuerdo se ha visto precedido en el tiempo por actuaciones nacionalistas conjuntas en el Parlamento de Vitoria (p.ej.: la ley del deporte, la apertura de un proceso de incorporación del enclave de Treviño a Álava, la ratificación desde la Comisión de Derechos Humanos del Acuerdo a favor del traslado de presos vascos a Euskal Herria y el rechazo de la obligación de jurar la Constitución para acceder al cargo de parlamentario), así como por las conversaciones en el seno del Foro de Irlanda convocado por HB⁵⁰ y por diagnósticos que habrían quedado en suspenso en

de la clase trabajadora; un nuevo Estatuto que permita la independencia de una Euskadi reunificada por la autodeterminación, junto con una revolución socialista, euskarización normalizada, relaciones internacionalistas y lucha contra el capitalismo (KAS, 1978. Texto mecanografiado). Florencio Domínguez señala que “Durante 20 años la Alternativa KAS (...) ha sido para la IA (...) mucho más que un programa político, *ha sido el texto sagrado con funciones demiúrgicas*, cuya aplicación resolvería los problemas de Euskadi (...) Su existencia le ha ahorrado a la IA tener que elaborar un programa político extenso, en el que pudiera haber surgido diferencias” (Domínguez, 1998: 119).

⁴⁹ La Alternativa Democrática de ETA prevé dos escenarios de negociación: uno, entre ETA y el Estado, que permita garantizar el derecho de autodeterminación, la unidad territorial y la participación de todos los ciudadanos vascos (Amnistía total) sin que las Fuerzas de Seguridad condicionen el proceso; otro posterior, dentro de la propia sociedad vasca y de sus agentes, quienes han de determinar las fórmulas de ejercicio de tales derechos. Al margen de cambios operativos en el diagnóstico y en los mecanismos de negociación, en la Alternativa Democrática de ETA persiste la definición de sus objetivos políticos últimos en clave de independencia y de socialismo. “En la medida en que surjan nuevas condiciones y medios democráticos, ETA, sin cejar en los últimos objetivos políticos, la lucha por la independencia de Euskal Herria y una sociedad basada en la justicia social, adaptará su actuación a la nueva coyuntura del conflicto. GORA EUSKADI ASKATUTA! GORA EUSKADI SOZIALISTA! JOTAKE INDEPENDENTZIA LORTU ARTE!”. Su formulación y autoría pone en evidencia la persistencia de la organización armada como referente central dentro del Movimiento (ETA, 1995: 10).

⁵⁰ Sus alusiones a Irlanda se centran en la cuestión del diálogo y de la negociación ya que el MLNV cree que la situación de sus respectivos pueblos no resulta equiparable: la IA pretende la creación de un Estado independiente *ex novo*, mientras que el republicanismo irlandés busca su integración en una organización estatal ya existente, Irlanda. Pero en el diagnóstico no debe olvidarse la existencia de otros aspectos que demuestran la auténtica raíz de la diferencialidad de ambos casos: en Irlanda, la tesis de la ocupación colonial ha tenido una mayor verosimilitud por la

la IA durante la fase de socialización del sufrimiento posterior a la aprobación de la ponencia Oldartzen (1994-1997)⁵¹.

Lizarra-Garazi estimula el unanimismo nacionalista –seriamente debilitado durante la consolidación democrática, en especial tras la firma del Pacto de Ajuria Enea introductor del binomio demócratas versus violentos, y durante la era Oldartzen– bajo el punto de vista de que “el contencioso vasco es un conflicto histórico de origen y naturaleza política en el que se ven implicados el Estado español y el Estado francés” (HB, 1999: 435-436). A juicio de los partidos, sindicatos y organizaciones sociales firmantes, su resolución debe ser necesariamente política, lo que requiere poner en el centro de un debate multilateral cuestiones relativas a la territorialidad, al sujeto de decisión y a la soberanía política. Entre las fuerzas no nacionalistas, a excepción de IU, e incluso, en algunos nacionalistas moderados, la firma del Acuerdo y sus consecuencias genera la impresión de que se trata de un proyecto de afirmación identitaria excluyente que puede profundizar la fractura o el conflicto endógeno, interno a la propia sociedad vasca.

discriminación política, laboral y social a la que la comunidad católica se ha visto sometida y no ha existido régimen de autogobierno alguno; en la dimensión religiosa, el nacionalismo irlandés ha contado con una religión y una Iglesia nacional, resultando operativa una lectura étnica de la religión institucional, es decir, una especie de teología católica de la etnia, aunque, a lo largo del tiempo, ésta se haya podido vaciar de contenido debido al influjo del proceso de secularización; la permanente alusión a ETA como vanguardia, acontecimiento fundador e instancia simbólica y de dirección política imposibilita la autonomización del entorno político respecto a la organización armada, hecho este último que se ha consolidado en el Ulster donde se ha operado un paulatino reconocimiento del *Otro*, diferenciándose el conflicto político del violento. Para Txema Montero (Conferencia impartida en Bilbao, febrero de 2000), el factor que hace de los casos irlandés y vasco dos procesos distintos radica en que el primero muestra un conflicto vital o existencial que afecta a derechos fundamentales de las personas, mientras que el segundo es una confrontación prioritariamente ideológica que, en términos socio-religiosos, hemos denominado enfrentamiento entre universos simbólicos contrapuestos.

⁵¹ Léase la Ponencia atribuida a Iñigo Iruin, *Reflexiones para readecuar nuestra estrategia política*, 1992, donde se destacan los efectos del Pacto de Ajuria Enea y la existencia de un proceso de legitimación del Estado en importantes sectores de la sociedad vasca, así como la Ponencia *Iratzar* (1994) –defenestrada por las bases de HB– en la que se aboga por profundizar en el trabajo institucional y político para garantizar márgenes de maniobra en relación a ETA.

V.2.1.2. *Ética legitimadora: la figura del héroe*

La existencia de una verdad metafísica e infalible encarnada en el Pueblo y basada en una lógica inmanente, así como las actitudes de resistencia y de lucha en su favor, constituyen piedras angulares del aparato doctrinal del Movimiento de Liberación Nacional Vasco que adquieren su plena dimensión al tratar de revestirse de connotaciones morales. En su argumentación, contraponen dos tipos de ética, la conservadora y la liberadora. *La conservadora* se halla fundamentada en el pensamiento filosófico moderno, que apela a la universalidad desde categorías abstractas –el hombre, el *Otro*, la libertad, la democracia y los derechos humanos–, pero que en la práctica se limita a mantener el orden establecido negador de los derechos del Pueblo Vasco. Perpetúa estructuras y dinámicas de crueldad, corrupción e injusticia y fomenta la alienación de una mayoría de la población carente de conciencia acerca de la situación en la que se encuentra (Lezaun en *H2000E*, 1995: 28). *La liberadora* sólo puede existir en función de una acción rupturista, la cual lleva en sí la imagen de una oposición irreductible, no negociable y no discutible (Wieviorka, 1991: 313). Se articula alrededor de la tríada acontecimiento-encuentro (ETA), proceso subjetivo de fidelidad personificado en el MLNV y verdad global de emancipación derivada de la irreversibilidad de las leyes históricas; dichas leyes son conocidas únicamente por el PTV y su vanguardia –la organización armada– quienes, por tal razón y al ser los que más sufren en el conflicto, habrán de liderar el proceso de cambio (Erkizia en *H2000E*, 1997, nº 150-151: 68), discriminando lo determinante, el avance de la lucha colectiva, de lo secundario, la satisfacción personal. El porvenir de la Nación Vasca se sitúa en un horizonte revolucionario mediante una lectura de sus planteamientos ideológicos que se desliza peligrosamente por la senda del historicismo.

“Nuestros objetivos son imparables porque son verdaderos, porque forman parte de la locomotora de la historia; son irrenunciables porque, en la consecución (...) del Estado Socialista, Independiente, Reunificado y Euskaldun (...) nos va la supervivencia como Nación (...) la verdad como táctica de la Revolución (...) la verdad, como el futuro, nos pertenece”. (JARRAI en *Garraxika*, febrero de 1988, nº 7: 5-8)

Semejante opción ética, que establece una distancia insalvable entre *Bien* –sinónimo de liberación y de verdad– y *Mal* –fruto del sistema de dominación y del anatema de la traición–, contempla determinados axiomas o imperativos categóricos. Se prioriza la resistencia, el no ceder⁵², porque cesión equivale a “descenso al infierno de lo establecido”. El traidor resulta excluido de la comunidad creyente, bien a través de la muerte simbólica, conceptual y civil, o, incluso, de la aniquilación física; las reacciones ante la herejía han tendido a mostrar una relación directamente proporcional entre pertenencia al núcleo más duro e intensidad de expiación o condenación⁵³. Desde esta perspectiva es imposi-

⁵² “They are a idealist persons, nuestro money no interesar, ¡They pretend the nacionalization! ¿Y si les obligamos a arrepentirse a los subversivos? Los vascos no se arrepienten de nada, que son vascos eta kitto. Usemos la fuerza del ejército (...) ¡Ja! en 2000 años de invasión, los invasores desaparecen (...) Igualito, igualito que en los tebeos de Asterix que lee mi hijo (...) Hauxe da gure alternatiba: JO TA KE IRA-BAZI ARTE!” (JARRAI en *La poción mágica*, 1985: 1-7).

⁵³ La política de reinserción individual, inaugurada con motivo de la autodisolución de ETA pm y prolongada hasta la actualidad, genera en el interior del MLNV la preocupación por el debilitamiento ideológico, ético y social. Diversos analistas coinciden en que el surgimiento de la heterodoxia y el abandono del sujeto de fidelidad es producto de una escisión cognitiva que altera radicalmente su construcción social de la realidad y de la emergencia, no sin dificultades y desajustes, de un discurso que reniega instrumental, pero, sobre todo, éticamente del uso de la violencia para conseguir objetivos políticos (Wieviorka, 1991; Alcedo, 1996; Arriaga, 1997; y Funes, 1998). Caso paradigmático y extremo de lo que ocurre con los “arrepentidos” es el destino sacrificial de M^a Dolores González Katarain –Yoyes– (10/9/86). ETA militar hace público un comunicado en el que reivindica su muerte por “haberse traicionado a sí misma y al pueblo vasco, al haber apoyado la política de reinserción que pretende atacar los flancos más vulnerables del Movimiento de Liberación Nacional Vasco”. Tasio Erkizia llega a decir que “la libertad del militante tiene grandes limitaciones por él mismo aceptadas y autoimpuestas, ya que se debe a un colectivo, a sus decisiones democráticamente aceptadas (...) Su abandono público conlleva la colaboración con el enemigo (...)”. Bien distintas son las palabras con las que Yoyes expresa su pensamiento y sentimientos en un diario. Ante el cerco al que se siente sometida, reniega del maniqueísmo que subyace a las palabras héroe y traidor y denuncia la espiral militarista de la organización armada. “(...) La gente (...) crea mitos para bendecir o condenar (...) En este mito, la persona de carne y hueso que es un sustrato, no existe más que como tal sustrato (...) ¿Cómo me voy a identificar con dirigentes que lo único que saben hacer es aplaudir los atentados de ETA y pedir más muertos? (...) Para que se produzca una traición son necesarias dos condiciones: 1^a La pertenencia a un grupo con el que se comparten acuerdos (...) 2^a Un abandono y traslado a un grupo enemigo del anterior (...) Yo no he traicionado a nadie. Ni pertenecía a ninguna colectividad organizada desde hacía muchos años, ni me he pasado al enemigo de ETA (...)” (Yoyes, 1996: 66-67 y 70).

ble ver en el ser humano una víctima, porque toda persona se encuentra situada a un lado o a otro de la lucha que persigue derribar las bases ideológicas y morales del viejo sistema. Expresiones tales como *Herriak ez du barkatuko* (El Pueblo no perdonará); *Herriak ez du ahaztuko* (El Pueblo no olvidará); *Herriak ez du etsiko* (El Pueblo no se rendirá); *Askatasuna ala hil* (Libertad o muerte); *Iraultza ala hil* (Revolución o muerte) resultan paradigmáticas de una actitud beligerante que opera en un marco dicotómico de exclusión absoluta.

El continuar en la lucha se apoya tanto en el ejemplo de ETA como en las experiencias de solidaridad y de apoyo intracomunitario de la familia abertzale y en los resultados efectivos. Frente a réditos puramente electorales, su formulación se nuclea en torno a la movilización y a la actividad cotidiana de los organismos populares, bajo el punto de vista de que es el MLNV el que con su actuación induce a la represión y ésta a la resistencia y no al revés. El conflicto, que adquiere una dimensión simbólica de representación grupal más allá de su valor instrumental, totaliza los espacios donde surge la militancia del Pueblo y crece y se reproduce la conciencia que tiene como componente prioritario la pugna ideológica en todas las instancias (p.ej.: familia, cuadrilla, estudios, trabajo y *mass media*) en cuanto referente alternativo de valores. El concepto de lucha disuelve las fronteras generacionales, uniendo a jóvenes y adultos en una misma causa –la liberación del Pueblo–, pero cada cual con funciones específicas que cumplir.

“(…) tenemos un elemento común con los jóvenes de JARRAI: la rebeldía permanente, la insumisión contra el modelo de sociedad que nos imponen y contra la negativa a reconocer los derechos de nuestro pueblo. Nosotros nos negamos a que Franco nos pusiera el chip del sometimiento y el silencio (...) y prueba de ello es el ejemplo glorioso de tantos y tantos torturados, encarcelados, exiliados y muertos en la lucha contra aquel autoritarismo. Ese es el bagaje que aportó la izquierda abertzale y el que siguen aportando los jóvenes de hoy en el combate contra el postfranquismo”. (Idígoras en *Egin* 2/11/1995: 12)

Para la IA, compartir un mismo universo simbólico es lo que permite combatir el individualismo, desarrollar la conciencia colectiva sobre la problemática global y actuar en consecuencia.

La juventud representa uno de los focos principales en los que ha de proyectarse la nueva alternativa moral. En los años 80, KAS y JARRAI dicen ser conscientes del cambio que se ha producido en los valores e intentan agrupar a una juventud individualizante teniendo en cuenta que su vinculación al movimiento radical se ha producido sólo a través de la referencia de la *borroka* y de la lucha antirrepresiva. Defienden la crisis normativa en todos los ámbitos que mimetizan los mismos esquemas y facilitan el pasotismo conservador: a) la familia, instancia desde la que inconscientemente se aprende la docilidad y la abnegación; b) el sistema educativo, que busca socializar en la idea de una patria única e indivisible; c) el ejército; d) la política formal; y e) la Iglesia, cuyos dogmas, en especial los condenatorios de la violencia, hacen inviable cualquier perspectiva transformadora y alejan a los jóvenes de la realidad de su Pueblo. Sitúan el auténtico punto de inflexión generacional en la ruptura de la identificación del alma vasca con la religiosidad mostrando así la viva contraposición de concepciones y normas entre el PNV y el MLNV.

“(...) [el individuo] es sometido a un aprendizaje –domesticación– que será tanto más satisfactoria para la clase dominante, cuanto menos se rebele (...) la familia es un medio de transmisión de los valores de la sociedad burguesa, de los mismos valores que nos hacen dóciles (...) Cumple (...) una función de control policial, negándose a admitir la lucha de sus hijos, por el miedo que la represión engendra en el pueblo (...) Numerosos militantes de ETA (...) han tenido que tomar el camino de la lucha provocando desgarros familiares, aunque después la misma dureza de la lucha, recupere a la mayoría de los familiares para la justa causa que ellos defienden (...) la idea metafísica de una patria común (...) las falsas ideas sobre la jerarquización de las culturas (...) son algunas con las que la escuela se encarga de llenar la mente de los/as jóvenes (...) el servicio militar constituye el último eslabón de la cadena de domesticación (...) *los valores católicos siguen vigentes entre importantes sectores de nuestro pueblo y aún del PTV. La crítica a los mismos, el mostrarles hasta qué punto son estériles (...) para contribuir a la creación de una alternativa emancipadora, constituye hoy un objetivo de primer orden para la juventud revolucionaria (...) Este hecho provocó un conflicto generacional (...) la religión católica, en su valoración de la vida, de la violencia, de los conflictos de clase, encuentra en el proyecto autonomista-claudicante del PNV, la mejor justificación para enfrenar a estos sectores con aquellos que defienden*

la violencia como un medio más para la emancipación del PTV (...)" (JARRAI en *Santurtzerko Erkideak*, 1992: 25-26)

En los años 90, se consolida la separación y el antagonismo del MLNV con las instituciones tradicionales y, en especial, con la Iglesia. KAS afirma la existencia de una auténtica fractura que aborda todas las formas de pensamiento y expresión de la juventud vasca, desde el plano sexual hasta el musical, cuya manifestación paradigmática consiste en liberarse de la moral católica al margen de su naturaleza vasca o española.

"Una juventud que se libera de la represión cristiana en su doble formato español-catolicista y también euskaldun-fededun, que en su grupo de edad de 24 y menos años se ha socializado primariamente en el entorno del hundimiento del franquismo y (...) auge de corrientes liberadoras, como el rock radical vasco, la nueva educación sexual, la insumisión (...) una juventud así desarrolla una vivencia sexual específica y escandalosa para los grupos de edad más vieja, como se constata a diario". (KAS en *De la Cueva*, 1994: 247)

La observancia de la alternativa ética descrita incluye el surgimiento de héroes que adquieren entidad sagrada. Las *ekintzas* o acciones político-militares crean héroes y mártires que se convierten en inmortales porque exceden de su naturaleza biológica y consiguen evadirse de la dialéctica entre la vida y la muerte mediante la perduración colectiva de su ideal. La simbiosis entre muerte y sentido vital se explicita desde la convicción de que un destino carece de significado si no se expresa en una muerte ejemplar que subraye su membrecía colectiva.

" (...) Todos conocemos a personas que son capaces de sacrificar su vida, salud, trabajo, familia, amigos, es decir, a todo aquello que les vincula a su estructura biológica, familiar y comunitaria por amor a una causa, a una verdad. Ese es el sentido del inmortal, cuya recompensa consiste en acceder a la eternidad a través de su recuerdo, de sus obras y de sus acciones. Es el destino más grande del ser humano". (Colectivo J. Agirre en *H2000E*, 1995: 12 y 22)

Dicha concepción invierte las categorías éticas, ya que el violento o victimario se transustancializa en víctima obligado a poner su vida en peligro por una misión histórica. A pesar del intento de desterrar la figura del simple afiliado bajo el eslogan de

una praxis integral de militancia, ésta presenta en la realidad diversos grados en función de la intensidad del compromiso con la verdad del Pueblo. La cúspide aparece protagonizada además de por sus muertos, por el colectivo de presos, deportados, extrañados y extraditados, en torno a los cuales se desarrolla toda una parafernalia ritual y cúltica de fuerte exaltación emocional y expresiva mediante la celebración de funerales y homenajes. Luego están los detenidos en operaciones policiales –acusados bien por relación con banda armada y/o actos de kale borroka (violencia callejera)– y finalmente, los miembros de los diversos grupos u organismos populares.

La izquierda abertzale pone como modelo de conducta al gudari, figura que, aunque cronológicamente nace durante la guerra civil, se consolida a partir de ETA como *militante-soldado-creyente*. El motivo de su acción se sitúa en un plano no racional que apunta a la santidad de un valor supremo, a lo que Weber denomina ética de la convicción y resuelve, de este modo, la cuestión de la inmoralidad del asesinato⁵⁴. Se da una permanente interrelación entre lo que se cree justo –las verdades de fe– y lo que se hace –las *ekintzas*–, es decir, cuando un militante de ETA atenta contra su víctima cree que está haciendo algo necesario y que es aplaudido, en clave de entrega, por quienes como él participan de un mismo esquema de interpretación de la realidad; la fe en la causa transforma el sentimiento de culpa en acto revolucionario necesario.

“(...) Para él son importantes palabras como indar (fuerza), ekintza (lucha), ez (no) (...) Su universo de discurso se caracteriza por la ausencia de la ambivalencia (...) se ha procedido a la suspensión teleológica de las convicciones éticas que *determinan la*

⁵⁴ Josexo Beriain establece un paralelismo entre el gudari, tal y como es concebido por el MLNV, y Abraham en su reacción ante la petición sacrificial que Dios le hace: “Y Dios puso a prueba a Abraham y le dijo, `Coge a Isaac, tu único hijo, a quien más amas, llévalo al país de Moriah, y ofréceme ahí, en la montaña, su sacrificio (...) Abraham no se rigió por el baremo crítico de la razón, sino que no sintió la necesidad de ir más allá de la fe (...) Aunque el moderno terrorista haya sustituido el `reino de Dios` por el `pueblo de la nación` y le haya transferido a éste parte de la numinosidad de aquél, su modelo de acción social sigue siendo (...) un juego sagrado en el que se dramatiza ritualmente el sentido de la vida y de la muerte propia y de los demás” (Beriain, 1999: 81-82).

diferencia entre lo justo y lo injusto (no matarás) en aras de un bien superior (...) de aquello que aparece como lo bueno, lo deseable, a su juicio (...) se juega con la experiencia límite, con la muerte (...) Su acción se sitúa en [el] (...) `compromiso cultural profundo (matarás en nombre de...) frente al más `débil procedimiento ético (no matarás en nombre de nada ni de nadie)`. (Berriain, 1999: 81-82)

La vida ajena y la propia se someten a condiciones porque existe otra instancia más sagrada, la supervivencia de todo un Pueblo, convicción que se sintetiza en la expresión *morir por Euskal Herria, matar por España*: “(...) el hecho de que [un militante de ETA] haya asociado su violencia a la defensa de una nación, le hace difícil entrar en procesos de arrepentimiento porque no se siente ofensor; se siente ofendido en la ofensa que se ha hecho a esa nación y, en el mejor de los casos, ofendido-ofensor (...) el ofendido es Euskal Herria: ni se ve cómo la nación puede perdonar, ni se ve cómo puedo perdonar por ella resultando además extraño arrepentirse de lo que se hace no en nombre propio sino en nombre de esa identidad colectiva (...) en una dinámica como esa, la sacralidad de las personas concretas (...) queda muy relativizada (...)” (Etxeberria, 1999: 57-58).

Quienes luchan en el interior de su comunidad para hacer valer los derechos nacionales, con independencia de los métodos que utilicen, son “ciudadanos honrados, hombres del Pueblo”, ya que éste, único juez que se puede admitir, así lo reclama⁵⁵. Casos como el de Miren Bakarne Arcelus, militante de ETA muerta por disparos de la Guardia Civil en 1986, evidencian la contradicción cosmovisional entre su familia biológica –que deseaba un funeral exclusivamente católico– y la IA, que persigue glosar su signifi-

⁵⁵ En la obra *Voluntarios. Semillas de libertad*, el Colectivo Ricardo Zabalza recopila las biografías de “190 militantes vascos” –ETA, CCAA, Iraultza, Iparretarrak, kale borroka, EGI y Grapo– que han fallecido como “paisanos armados”, desde Etxebarrieta (1968) a Aierbe (febrero del 2000), bajo la clave de que el conflicto que les llevó en su día a empuñar las armas sigue sin resolverse. Aunque los autores niegan que se trate de un homenaje, el texto evoca sus figuras subrayando que su inserción en el Pueblo, y no su condición marginal dentro de él, es el factor desencadenante de su militancia: “(...) ningún problema social ni humano les era ajeno (...) fue el amor a la tierra y a los suyos (...) [no] la ambición, lo que les obligó un día a transformarse, de simples paisanos, en paisanos armados” (Colectivo Ricardo Zabalza, 2000: 17).

cado político como patrimonio del Pueblo. En una carta publicada en Egin, se asegura: "Miren Bakartxu no te pertenece porque seas su padre. *Pertenece al Pueblo porque por él ha dado la vida.* Y tu actitud sólo favorece a los que la han asesinado" (Egin 19/01/86: 4).

Semejante polémica pone de relieve el alcance de una transferencia de sacralidad que afecta a los terrenos ideológico y normativo, proceso por el que la activista es, en cuanto mártir, consagrada a la Patria Vasca; su imagen se inscribe dentro de un amplio santoral de caídos en la lucha⁵⁶, que conforma una memoria colectiva donde la sangre se convierte en elemento retroalimentador de la conciencia nacional y de la movilización en aras de la lucha: "Euskadi no admite la existencia de héroes vivos pero venera a sus héroes muertos y de su sangre vertida saca nuevos alientos para seguir luchando" (KAS en *Dossier monográfico sobre Argala*, 1979: 24-25).

El ejército de muertos adorado por Euskal Herria proyecta, en una especie de Éxodo, la marcha hacia la captura de la libertad, huyendo, *a priori*, de cualquier protagonismo y, por consiguiente, difuminando la personalidad individual en la entrega a la lucha anónima del Pueblo, alejada de cualquier caudillismo o mesianismo; esa es, a juicio del MLNV, la herencia gloriosa que debe ser continuada. El énfasis en el sacrificio y el martirologio subraya el carácter purgativo, autoafirmativo y regeneracionista de la violencia. El testimonio del mártir se expresa en el volumen de sacrificios que su labor lleva consigo; en último término, no es la doctrina la que justifica la sangre derramada, sino ésta la que es presentada como aval indiscutible de la bondad y moralidad

⁵⁶ Sus figuras más destacadas se distribuyen en diversas épocas históricas: Txabi Etxebarrieta (ideólogo y militante de ETA), "Primer mártir revolucionario", muerto en 1968; Txiki y Otaegi (miembros de ETA) fusilados en 1975, en los últimos coletazos del franquismo; Argala (ideólogo y militante de ETA) muerto en 1978, durante el proceso de reforma política en España; Joseba Arregi (militante de ETA) muerto por torturas en dependencias policiales en 1981, el mismo año del Golpe de Estado; Santi Brouard (Presidente de HASI y miembro de la Mesa Nacional de HB) asesinado en 1984 dentro de la ofensiva parapolicial del GAL; Josu Muguruza (ideólogo del MLNV, miembro responsable del área de formación en la Mesa Nacional de HB y redactor jefe del diario Egin) muerto en 1989 en atentado de grupos de ultraderecha antes de recoger su acta de diputado en las Cortes Españolas; etc.

de una causa militante que todo lo legitima, actuando como motor de su historia (Arteta, 1998). Funciona una oposición normativa entre “limpio/bien” (miembros de ETA, figuras épicas) y “sucio/mal” (estrategia seguida por los Estados opresores).

Opera hasta el extremo un código relativista que sitúa el valor de la vida humana en función del rol que cada sujeto desempeña respecto a un modelo previamente establecido, dándose por supuesto como verdad revolucionaria que la vida del oprimido vale más que la del opresor. El requisito previo para justificar cualquier acción armada radica en la degradación previa de la víctima, es decir, en su deshumanización al servicio de la cual se utilizan adjetivos como los de “español”, “zipayo”, “txakurra”, etc. Para la izquierda abertzale, los actos de violencia se dirigen contra aparatos y maniobras que defienden la injusticia y la opresión. La animalización y despersonalización de la víctima, que hace que no se vea en ella al ser humano sino sólo a símbolos, no puede ser objeto de repugnancia ética; “para que la muerte violenta de un hombre sea una cuestión normal se ha de proceder a una redefinición del orden categorial” cuyos mecanismos deben ser estudiados más desde la psicología social y la antropología simbólica que desde la teoría política (Zulaika, 1990: 304).

Como perpetuadores de la herencia aparecen los presos, definidos por su propio Colectivo como personas que han sido detenidas debido a la negación de la soberanía del Pueblo. Siguiendo su discurso, lo dan todo, no están dispuestos a perder su dignidad y no aceptan salidas individuales para evitar proporcionar cobertura a la estrategia maquiavélica y aniquiladora del Estado (Senideak en *H20000E*, 1997, nº 149: 6). Se fija una identificación entre presos, represaliados y oprimidos⁵⁷ y su presencia en las listas electorales se interpreta como la expresión más fiel de un pueblo maltratado, torturado y que, a pesar de todo, sigue luchando. Aunque asume y fomenta estratégicamente el potencial religador

⁵⁷ Esta sinonimia la realiza el preso de ETA Juan Carlos Yoldi en su alocución bajo la condición de candidato a Lehendakari del Gobierno Vasco (26/2/86): “Nuestro planteamiento va dirigido a los sectores que ansían la paz y la libertad de Euskadi (...) Hemos elegido un duro camino, pero lo de hoy ha supuesto un gran avance (...) Vosotros fuera y nosotros desde dentro, aurrera jo ta ke, irabazi arte! Gora Euskadi Askatuta” (Yoldi en HB, 1999: 181).

de la causa de los presos, el MLNV muestra, en determinados momentos, cierta cautela ante el peligro que puede suponer la excesiva mitificación de un grupo sujeto a presiones exógenas al movimiento, producto, en parte, de los efectos de la dispersión.

La CSEH, sector eclesial afín a la IA, piensa que aquellas personas que son capaces de refugiar militantes del Pueblo perseguidos, máxime si corren el riesgo de ser detenidas, muestran un alto grado de coherencia evangélica y de solidaridad con la “Casa Común”, Euskal Herria. Paralelamente, estima que los presos son cautivos a quienes se les niega la ética más elemental de los derechos humanos; en su opinión, disfrutan de potencial evangelizador en la medida en que ponen de manifiesto la justicia de Dios para con ellos.

“(…) Jesús (…) nos manda dar acogida al forastero y con mayor razón, a los hijos (…) [de] Euskal Herria (…) [que] *están siendo perseguidos por causa de la justicia*. Jesucristo no dudó en llamarlos bienaventurados.” (CSEH en H2000E 1992, nº 120: 27-28)⁵⁸

Al considerar el hecho de estar en la cárcel fruto de una situación de opresión nacional y social, la amnistía se comprende, en su lógica ético-política, como una transformación radical de las estructuras políticas y sociales que hará desaparecer las causas generadoras de rebeldía y lucha.

En el discurso de la izquierda abertzale, la justificación de las prácticas violentas sigue criterios que persiguen evitar la jerarquización entre derechos individuales y colectivos y presentarlos como un todo armónico e inseparable. Para ello, profundiza, sin modificación alguna, en las claves etarras que sitúan la raíz del empleo de las armas en la oposición violencia subversiva versus violencia estructural. En 1993, KAS insiste en que el derecho a la vida conlleva la exigencia de vivirla con dignidad y que el Pueblo Vasco necesita recurrir a diversos tipos de violencia para salvaguardar lo que le pertenece en cuanto colectivo diferenciado, el derecho a la autodeterminación. Frente a la defensa de la intangibilidad del ser humano, Félix Placer sentencia en una sola frase

⁵⁸ Comunicado de la CSEH con motivo de la detención y encarcelamiento de los curas Treviño y Garat (ambos en 1992) por haber dado cobijo en su casa a presuntos miembros de ETA.

la clave del magisterio comunitario: “en un pueblo sin derecho a existir, el derecho a la vida está permanentemente en peligro” (Placer en *H2000E*, 1992, nº 123: 9).

Su ética contextual parte de un supuesto pecado o injusticia original desencadenadora de la violencia, la iniquidad cometida contra el Pueblo Vasco y contra sus rasgos definitorios⁵⁹. Denuncia a quienes por la fuerza mantienen secuestrada la libertad de Euskal Herria con estructuras armadas hasta los dientes y ponen en duda la legitimidad de la lucha que ETA representa, cuando ésta es un mero síntoma del conflicto y no la culpable del mismo.

“Es absolutamente falso que ETA sea la causa de la violencia (...) Hay que ser mínimamente coherente al buscar causas y efectos: se podrá pensar lo que se quiera, pero ETA nace tras duros años de represión y en lucha contra la represión. En este sentido si se pretende establecer simplistamente una relación entre ambas, a ETA habría que relacionarla más que como causa, como efecto” (Castells en Ponencia al Senado, 1982: 27)⁶⁰

El núcleo eclesial de la IA retroalimenta esta lectura mediante su análisis de la compleja red de violencias que, a su entender, se desarrollan en la sociedad vasca y entre las que existe una profunda imbricación. Alude a la socioeconómica, a la cultural y lingüística –contra el euskera–, a la política –negación sistemática del derecho de autodeterminación–, a la represiva –propia de los cuerpos de seguridad, que busca la rendición de quienes disienten de lo establecido–, a la ecológica y, por último, a la de ETA⁶¹.

⁵⁹ En una *Mesa Redonda convocada por Herria 2000 Eliza*, Arantza Lasa sitúa la raíz de la violencia en la negación de una identidad lingüístico-territorial: “una violencia física y síquica que te quiere arrebatar tu propia identidad (...) Para mí no va a haber paz hasta tanto no se me respete y no se me devuelva mi identidad como euskaldun; y, como euskaldun que soy, tengo un territorio que me corresponde (...), una tierra, una tierra vasca (...) Una cosa impuesta nunca puede ir para delante (...) no me han dejado elegir” (Lasa en *H2000E*, 1998, nº 158: 9-15).

⁶⁰ Una década más tarde, las contramanifestaciones de HB bajo el lema “Euskal Herria Askatu” se interpretan en los mismos términos; se trata de “responder a la violación de los derechos democráticos de nuestro pueblo” (HB, 1999: 229).

⁶¹ La Coordinadora de Sacerdotes de Euskal Herria resalta que “(...) la muerte no agota el espectro de la violencia: hay otras violencias. Además, el hombre no mata porque sí: hay que buscar las causas, los motivos de tanta muerte. Violento y opresor es el sistema que establece la permanencia de las clases sociales como base de su propio desarrollo (...) Mortalmente violento es el intento de borrar del mapa a pueblos bajo el lema del universalismo, la modernidad, la democracia (...) Violencia es

Para la CSEH, asimilar los diversos tipos de violencia, “vengan de donde vengan”, constituye una actitud de equidistancia que, simulando neutralidad y en lugar de impulsar la cultura del diálogo y del acuerdo, sólo puede proteger la realidad vigente y amparar la violencia del poderoso y la fuerza de sus aparatos legitimadores; dentro de esta dinámica contempla el discurso y el silencio episcopal.

La tendencia a diferenciar moralmente el grado de responsabilidad que implica la vulneración de derechos humanos por las instituciones del Estado y por personas que lo combaten se ha nutrido, intensificando perversamente su carga victimista, de determinadas medidas como el Plan ZEN, las leyes antiterroristas y la actuación, no exenta de dosis de impunidad, de grupos parapoliciales como el GAL⁶².

el uso indiscriminado de los medios de comunicación social, como recurso permanente de la tergiversación interesada (...) Violencia es que los obispos reduzcan el problema de este Pueblo a un enfrentamiento entre buenos y malos (...) Violencia es considerar víctimas del terrorismo a una parte sólo de los muertos en conflicto, cuando unos y otros son víctimas del sistema (...) La violencia institucional es hoy más evidente que nunca, la negativa al reconocimiento del derecho de autodeterminación (...) es un exponente de la farsa que se está representando en un sistema que se hace llamar democrático. No queremos justificar la violencia armada con otro tipo de violencia. No, (...) queremos constatarla (...)” (CSEH en *H2000E*, 1992, nº 119 y nº 120: 34).

⁶² En 1983, el Ministerio de Interior elabora el Plan Zona Especial Norte (ZEN) a través del cual se pretende planificar integralmente la lucha contra el terrorismo para conseguir el progresivo desmantelamiento de ETA. “(...) Es necesario llegar al convencimiento de que la lucha contra ETA, dada la organización y medios con que cuenta, será a medio plazo, pero teniendo en consideración los medios con que cuenta un Estado moderno, el triunfo tiene que decantarse necesariamente del lado del poder del Estado” (*Anuario de Egin*, 1983: 106). Ese mismo año aparecen los GAL (Grupos Antiterroristas de Liberación). Sus primeros actos delictivos son el secuestro, torturas y asesinato de dos presuntos miembros de ETA refugiados en Francia, Lasa y Zabala (octubre de 1983) y el secuestro de Segundo Marey, un ciudadano francés al que confunden con un dirigente de la organización. Con el GAL se reabre siniestramente el capítulo de la denominada “guerra sucia” contra ETA inaugurada en los años de la transición con organizaciones como la Triple A y el Batallón Vasco Español. En tres años (1983-1986) cometen un total de 27 asesinatos. Pese a la debilidad de sus resultados, los procesos judiciales de estos últimos años se han convertido en un pequeño grito contra la amnesia colectiva de la sociedad. Han recordado episodios que cuestionan los procedimientos seguidos, supuestamente en nombre de la democracia, para resolver el problema de la violencia. En pocas palabras, los Grupos Antiterroristas de Liberación han representado una de las páginas más negras de la historia del Estado español, resultando sus acciones reprochables desde el punto de vista moral e indefendibles en el terreno político. Rafael Aguirre habla con precisión de la

V.2.1.3. *Transferencia de valores*

La lectura de algunos de los indicadores religiosos y políticos en función de la preferencia partidaria o intención de voto dentro del arco nacionalista permite descubrir significativas diferencias entre el Partido Nacionalista Vasco y el MLNV. Durante los treinta últimos años, los simpatizantes de la formación *jelkide* han mantenido índices de religiosidad similares e incluso, en algunos casos, superiores al promedio vasco y los partidarios de HB valores muy inferiores, siendo, en determinadas variables, próximos a cero. Una interpretación contextualizada de las cifras puede ayudar a intuir la sobre-determinación que la ética y los referentes de legitimación de la IA han ejercido y ejercen sobre sus miembros, lo que facilita una transposición de creencias entre cosmovisión religiosa y cosmovisión política; ésta, existente ya en la transición, se está reproduciendo y radicalizando en su transmisión intergeneracional.

V.2.1.3.1. VACIAMIENTO DE LOS VALORES RELIGIOSOS TRADICIONALES

a. Autoidentificación y práctica religiosa

En su primera época, el porcentaje de personas afines a Herri Batasuna que se declaran católicos asciende al 55%, mientras que en el PNV –fuerza nacionalista hegemónica tras las elecciones de 1979– la proporción sobrepasa el 90%, una cifra superior a las medias vasca y española; diez años más tarde, los datos no varían significativamente. En 1989, sólo uno de cada tres católicos de HB se considera practicante (regular+ocasional), en tanto

“lección de los GAL”. “Cuando oigo que se buscan atenuantes (...), porque `defendían el estado de derecho`, me acuerdo de quienes durante tantos años `comprendían a los chicos` de ETA, porque lo entregaban todo por Euskadi. Pero es que, además, los GAL suponían la corrupción radical del estado de derecho por quienes lo representaban y tenían el deber de defenderlo (...) no eran sólo una aberración ética, sino también un gravísimo error político, porque dificultaban la percepción de la superioridad moral de la democracia (...)” (Aguirre, 1998: 120-121). El 28/12/1984 se promulga una Ley orgánica conocida como Ley Antiterrorista en la que se prevé un órgano jurisdiccional –la Audiencia Nacional–, se prolonga la detención policial hasta un periodo de 10 días, se faculta a las fuerzas de seguridad para realizar detenciones sin mandato o autorización judicial y se permite a los jueces cerrar un medio de información en el que se haya difundido o publicado apología de los delitos previstos en esa ley (BOE 3/01/1985).

que en la fuerza jeltkide la relación, equiparable a la media española, es mucho más alta (tres de cada cuatro); el País Vasco+Navarra obtiene un porcentaje próximo al 60%, tasa esta última que se mantiene a finales del siglo XX (Andrés Orizo y Elzo, –Dir.–, 2000: 189). El desenganche absoluto de la asistencia a actos litúrgicos tiende a aumentar: según datos tomados al principio y al final de la década de los 80, en la IA se ha pasado del 26% al 40%. Respecto a las identidades no religiosas, en la coalición radical se ha producido un cierto trasvase de la indiferencia al ateísmo, llegando a englobar el número de ateos a una de cada cinco personas.

Tabla nº 1

Evolución de la autoidentificación religiosa, en función de la preferencia política nacionalista, en términos porcentuales

	HB			PNV			P. Vasco+Nav.			España		
	79 (a)	89 (b)	95 (c)	79 (a)	89 (b)	95 (c)	79 (a)	89 (b)	95 (c)	79 (a)	89 (b)	95 (c)
Católico practicante	13	11	10	55	51	45	42	36	36	37	28	26
Católico poco practicante	16	7		28	17		20	9		25	26	
Católico no practicante	26	40		10	25		17	34		23	19	
Indiferente												
Agnóstico	27	20		4	4		14	12		11	21	
Ateo	17	21		2	2		6	8		3	5	
Otra religión	1	1		1	1		1	1		1	1	

Fuente: Elaboración propia de acuerdo a datos extraídos de: a) Linz, 1986: 60; b) Gurrutxaga, Pérez Agote y Unceta, 1990, Vol I: 479; c) Elzo (Dir.), 1996: 115

A finales de siglo, las nuevas generaciones de la IA se reconocen en dos opciones, ambas no religiosas: a) la increencia+el ateísmo con un 50%, porcentaje que duplica al de PNV+EA; y b) la indiferencia+el agnosticismo con algo menos del 40%, tasa similar a la del resto del corpus nacionalista. La curva que representa la autoidentificación religiosa de los jóvenes afines a Herri

Batasuna muestra un continuo crecimiento desde la figura del católico practicante, casi inexistente, hasta la del ateo, mientras que en PNV+EA y en España los puntos de inflexión se suceden en los colectivos de indiferentes y de católicos poco+nada practicantes, respectivamente.

Tabla nº 2
Autoidentificación religiosa juvenil, en función de la preferencia política nacionalista, en términos porcentuales

	HB 1999	PNV+EA 1999	España 1999
Católico practicante	2	9	13
Católico poco+ nada practicante	13	28	35
Indiferente/Agnóstico	37	39	21
No creyente/Ateo	48	24	11

Fuente: Elaboración propia de acuerdo a datos extraídos de Elzo en *Talaia*, mayo de 2000, nº 6: 33

A diferencia del indicador anterior, el de autclasificación supera en su formulación –dentro de un clima eminentemente privatizador– los límites institucionales pudiendo entroncar con algún tipo de fe individualizada y existencial. A mediados de la última década, tres de cada cuatro personas identificadas con el MLNV dicen ser “no religiosas”, denominación bajo la cual se contemplan arreligiosas y ateas, dos categorías con un peso estadístico distinto, ya que el de la primera duplica al de la segunda. Durante el primer lustro de los años 90 se mantiene la cuantía de la población próxima a la IA que se declara religiosa. Su porcentaje (26%) representa la tercera parte del que tiene el PNV, lo que nos lleva a afirmar que entre la militancia de ambas formaciones existe un profundo foso ya detectado en la variable de autoidentificación⁶³.

⁶³ El intento de comparar el arquetipo religioso de la IA con el sueco revela que, incluso, el grado de secularización del entorno del MLNV es mayor que el del Estado nórdico donde, según datos procedentes de la Encuesta de Valores de 1991, una de cada tres personas se declaran religiosas y solo un 7% ateas convencidas, cifra esta última que representa algo menos de la mitad de la de HB en 1990.

Tabla nº 3
Autoclasificación religiosa, en función de la preferencia política nacionalista, en términos porcentuales

	HB		PNV		País Vasco+Nav.		España	
	1990(a)	1995(b)	1990(a)	1995(b)	1990(a)	1995(b)	1990(a)	1995(b)
Religiosa	27	26	79	83	63	67	63	68
No Religiosa	52	48	17	13	26	23	28	27
Ateo	16	24	2	2	6	5	4	3
NS/NC	5	2	2	2	5	5	5	2

Fuente: Elaboración propia de acuerdo a datos extraídos de: a) Elzo (Coord.), 1992: 228; b) Elzo (Dir.), 1996: 103

En el seno de la IA, el porcentaje de jóvenes que se consideran religiosos es 7 puntos inferior al promedio de su grupo socio-político, lo que sitúa su tasa en las cercanías del 20%, habiéndose producido un trasiego numérico desde la categoría religiosa a la atea. El incremento de esta última opción provoca el ensanchamiento de la distancia porcentual entre HB y la media vasca, dato que configura dos comunidades muy diferentes: en los jóvenes radicales, 1 de cada 3 es ateo; en el resto de la población dicha tasa no supera el 5%.

Tabla nº 4
Autoclasificación religiosa juvenil, en función de la preferencia política nacionalista, en términos porcentuales

	HB 1995	PNV 1995	País Vasco+Nav. 1995
Religiosa	19	66	67
No Religiosa	49	30	23
Ateo	32	4	5
NS/NC	—	—	5

Fuente: Elaboración propia de acuerdo a datos extraídos de Elzo (Dir.) 1996: 125

b. Creencias

Al interrelacionar autoidentificación (Tabla nº 1) y creencias (Tabla nº 5), se advierte cierta correspondencia entre las cifras de negación de Dios y la suma que resulta de tomar conjuntamente las identidades no religiosas, ya que en HB alrededor de 1 de cada 2 personas piensan que Dios no existe; conviene aclarar, asimismo, que de quienes creen, sólo la mitad lo hace en un Dios personal.

Tabla nº 5
Creencias religiosas, en función de la preferencia política nacionalista, en términos porcentuales.
Ítem de respuesta múltiple

	HB		PNV		País Vasco+Nav.		España ⁶⁴	
	1990(a)	1995(b)	1990(a)	1995(b)	1990(a)	1995(b)	1990(a)	1995(b)
Dios	52	44	93	89	78	77	81	87
Alma	32	34	67	62	58	63	60	71
Pecado	22	22	67	61	47	51	57	58
Vida tras la muerte	24	29	55	72	41	51	42	55
Cielo	13	15	57	55	39	42	48	53
Resurrec.	12		50		34		34	
Infierno	5	9	32	23	21	21	27	32
Demonio	5	12	32	26	21	24	28	35
$\sum_{i=1}^{i=n-1} X_i / n-1$ ⁶⁵	21	24	57	56	42	47	47	56
Reencarn.	23		21		19		20	

Fuente: Elaboración propia de acuerdo a datos extraídos de: a) Elzo (Coord.), 1992: 225; b) Elzo (Dir.), 1996: 119

⁶⁴ Según los datos de la última Encuesta Europea de Valores, los principales dogmas adquieren en España las siguientes tasas de adhesión: Dios, 81%; Pecado, 44% y Vida después de la muerte, 40% –los dos que operan una reducción más importante– y Reencarnación (16%) (González Anleo, 2000: 199).

⁶⁵ Para facilitar una lectura comprensiva, llamamos media conjugada a $\sum_{i=1}^{i=n-1} X_i / n-1$. Para su configuración se toman valores X desde “Dios” hasta “demonio”, ambos inclusive; no se contabiliza la reencarnación por ser una doctrina salvífica contrapuesta al credo católico dominante. En consecuencia, $n-1=8$.

Tanto en 1990 como en 1995, la media conjugada de creencias en el entorno del MLNV –sin contar la reencarnación– es el 50% del promedio vasco, quedando algo más depreciada en el caso de efectuar la comparación con la del PNV. En el ranking de dogmas, y tras la referencia teísta, aparece el alma, la cual, entre los simpatizantes de la coalición, abarca a uno de cada tres. Pecado y vida tras la muerte tienen un peso de alrededor del 25%, mientras que las claves salvíficas propias del catolicismo –resurrección de los muertos y cielo– limitan su presencia al 13%. Las figuras más dramáticas de la escatología cristiana –el infierno y el demonio– obtienen en HB los índices más bajos, pero son las que menos sorpresas ofrecen ya que en el resto de las unidades de análisis obtienen también, y con diferencia, las menores adhesiones. Por último, la creencia en la reencarnación ronda el 20% tanto en HB y el PNV como en el País Vasco y España.

En el sector juvenil, se repiten dos tendencias: aquélla según la cual HB engloba al núcleo más increyente y la que indica que el PNV supera, en mayor o menor grado, los valores de sus homónimos vascos y españoles, conservándose la misma distancia que la que hemos observado en el conjunto de sus respectivas poblaciones. Si se toma 1990 como año base, se observa que las diferencias cuantitativamente significativas dentro del abertzalismo aparecen en las cuestiones relativas a Dios (-45 puntos), al cielo y al pecado. Cuando en el interior del MLNV se compara los datos globales con los juveniles, se advierte que ambos grupos se encuentran bastante próximos en creencias; únicamente cabe apuntar la intensificación del discurso ateo, ya que el porcentaje de quienes afirman a Dios se reduce del 52% al 39% (-13 puntos)⁶⁶.

⁶⁶ La presencia dominante del ateísmo y de la indiferencia entre la juventud abertzale radical aparece refrendada en los resultados de otra variable, aquélla que interroga acerca de la imagen de la esencia divina: si a principios de la década de los 90, los simpatizantes del PNV se decantan significativamente por la imaginería cristiana (Dios-Creador, Dios-Jesucristo y Dios-Padre), entre los jóvenes de HB la duda (38%) y la increencia total (32%) se convierten en las opciones imperantes. Según datos de 1999, en el prototipo de joven “antiinstitucional” –grupo en el que se da una sobrerrepresentación de votantes de la coalición– la creencia en el Dios personal revelado en Jesucristo engloba a una de cada tres personas –frente a una media del 60%– y la negación más o menos rotunda asciende al 40%.

Tabla nº 6
Creencias religiosas juveniles, en función de la preferencia política nacionalista, en términos porcentuales.
Ítem de respuesta múltiple

	HB		PNV		País Vasco+Nav.		España ⁶⁷	
	1986(a)	1990(b)	1986(a)	1990(b)	1986(a)	1990(b)	1984(c)	1989(c)
Dios	45	39	83	84	67	61	71	71
Alma					48	44		
Pecado	27	24	55	54	40	35	36	38
Vida tras la muerte	26	21	45	47	37	35	42	42
Cielo	13	13	41	44	27	27	27	32
Resurre.		16		22		19		
Infierno	4	6	15	16	10	11	15	16
Demonio					14	14		
$\sum_{i=1}^{i=n-1} X_i / n-1$	23	20	48	45	35	31	38	40
Reencarn.	19		21		22	20		

Fuente: Elaboración propia de acuerdo a datos extraídos de: a) Elzo (Dir.), 1986: 183 y 186; b) Elzo (Dir.) 1990: 384 y 386; c) Elzo, 1999: 278

El reconocimiento de un Dios, crecientemente difuso, pero que, *a priori*, funciona como uno de los motores de la vida personal es explicitado de forma notable por las medias de la población vasca y española. La opción política dispersa los resultados: el PNV se posiciona por encima del promedio vasco hasta equipararse al español y HB decae a índices muy inferiores, situándose incluso por debajo de la juventud del País Vasco+Navarra ($\bar{X}=4,9$ en 1995). El que la coalición obtenga en 1995 una calificación media de 3,2 sobre 10 induce a pensar que muy poca gente de su comunidad política habrá otorgado a la relevancia de Dios en su vida un valor superior al 5, lo que resulta coherente

⁶⁷ Según el último Informe sobre Jóvenes (1999), los principales dogmas adquieren en España las siguientes tasas de adhesión: Dios, el único que baja de forma algo sensible, 65%; vida después de la muerte, 43%; infierno, 21%; cielo, 34%; pecado, 36%; resurrección de los muertos, 24%; y reencarnación, 27%.

con su dominante irreligiosa; además, en cinco años la cifra se ha reducido en 7 décimas, descenso que resulta importante cuando hablamos de guarismos tan bajos.

Tabla nº 7
Importancia de Dios en la vida, en función de la preferencia política nacionalista, en una escala de actitud de 1 a 10, donde 1=Nada Importante y 10=Muy Importante

	HB		PNV		País Vasco+Nav.		España	
	1990(a)	1995(b)	1990(a)	1995(b)	1990(a)	1995(b)	1990(a)	1995(b)
Importancia de Dios	3,9	3,2	7	6,8	5,9	6,1	6,2	6,8

Fuente: Elaboración propia de acuerdo a datos extraídos de: a)Elzo (Coord.), 1992: 231; b)Elzo (Dir.), 1996: 109

c. Actitudes ante la Iglesia

Existe un paralelismo lógico entre quienes se declaran católicos practicantes y los que expresan su confianza en la Iglesia. Es quizás en este terreno donde se pone especialmente de manifiesto la drástica desinstitucionalización de la IA. En 1995, el 90% de los simpatizantes de HB adoptan una actitud de marcada desconfianza hacia la institución eclesial, en tanto que en el PNV más de la mitad de sus seguidores dice tener bastante o mucha confianza en la Iglesia, cifra que rebasa los promedios vasco y español. En un intervalo de 5 años (1990-95), mientras que el grueso electoral del MLNV se estabiliza en sus bajos índices, el nacionalismo tradicional reduce la tasa de identificación en 11 puntos.

Tabla nº 8
Porcentaje de personas que tiene bastante+mucha confianza en la Iglesia, en función de la preferencia política nacionalista

	HB		PNV		País Vasco+Nav.		España	
	1990(a)	1995(b)	1990(a)	1995(b)	1990(a)	1995(b)	1990(a)	1995(b)
Confianza en la Iglesia	11	10	67	56	52	49	47	43

Fuente: Elaboración propia de acuerdo a datos extraídos de: a)Elzo (Coord.), 1992: 233; b)Elzo (Dir.), 1996: 122

Los jóvenes tienen menos confianza en la Iglesia que el conjunto de la población. La principal conclusión a la que permiten llegar las cifras es que, a finales de siglo, en el núcleo juvenil de HB la confianza es nula. Al efectuar comparaciones dentro del mundo nacionalista, conviene tener en cuenta que en 1999 los datos del PNV se presentan unidos con los de EA, hecho que ha podido incidir en una mayor disminución del porcentaje medio⁶⁸.

Tabla nº 9

Porcentaje de jóvenes que tiene bastante+mucha confianza en la Iglesia, en función de la preferencia política nacionalista

	HB		PNV		País Vasco+Nav.		España	
	1990(a)	1999(b)	1990(a)	1999(b)	1990(a)	1995(c)	1989(a)	1999(b)
Confianza en la Iglesia	9	2	42	24	26	24	33	29

Fuente: Elaboración propia de acuerdo a datos extraídos de: a)Elzo (Coord.), 1990: 404 ; b)Elzo, 1999: 122; c)Elzo (Dir.) 1996: 122

La lectura de la Tabla nº 10 nos impone una reflexión análoga ya que muestra que sólo un 2% de los jóvenes de la coalición abertzale reconoce alguna afinidad con las directrices del magisterio eclesial y únicamente 1 de cada 10 afirma su membrecía⁶⁹.

⁶⁸ En 1990, EA tenía una tasa de confianza del 29% frente al 42% del PNV, lo que significa que se da la relación *porcentaje PNV / porcentaje EA = 1,45*. Tomando como axioma de partida que dicha relación se mantiene en 1999, el desglose por partidos da al PNV el 28% y a EA el 19%. Con estas premisas, podríamos afirmar que la confianza en la Iglesia de los jóvenes del PNV es hoy similar a la media española.

⁶⁹ En la Encuesta de Valores correspondiente a 1990 aparece la pregunta en qué medida la Iglesia da o no respuesta adecuada a toda una serie de problemas. Aun conservándose la misma jerarquía, la equidistancia en las percepciones según la variable ideológica resulta evidente: en problemas espirituales y familiares, la relación estadística de satisfacción entre PNV y HB era de 3 a 1; en problemas morales, de 4 a 1 y en cuestiones sociales, de 5 a 1. Lo más llamativo es el elevado grado de insatisfacción de los votantes de la IA: siguiendo una tendencia creciente, el desacuerdo engloba al 80% en cuestiones espirituales y a alrededor del 90% en los otros tres aspectos (Elzo –Dir.–, 1992: 235-236). Ese mismo año, el estudio encargado por el Gobierno Vasco a Javier Elzo aporta luces sobre la opinión que a los jóvenes de HB les merece la Iglesia vasca: no es un elemento de pacificación (78%), no conoce ni entiende el mundo juvenil, no apoya la postura nacionalista vasca y carece de legitimidad para pronunciarse sobre los problemas políticos y sociales (58%); pero su condena de la violencia es clara y contundente (55%).

Tabla nº 10
Actitudes de los jóvenes hacia la Iglesia católica, en función de la preferencia política nacionalista, en términos porcentuales.
Ítem de respuesta múltiple

	HB 1999	PNV+EA 1999	España 1999
Acuerdo con las orientaciones de la Jerarquía católica	2	30	28
Ser miembro de la Iglesia y pensar en continuar serlo	10	31	51

Fuente: Elaboración propia de acuerdos a datos extraídos de Elzo en *Talaia*, 2000: 33

En el mundo juvenil, si relacionamos los resultados de esta última tabla con los de autoidentificación (Tabla nº 2), se puede extraer la siguiente conclusión. De un 15% de militantes de HB que se juzgan católicos, sólo un 2% está de acuerdo con las orientaciones de la jerarquía, cifra residual que coincide con la de práctica regular. En España se advierte, desde guarismos muy distintos, la misma tendencia a la baja: casi uno de cada dos se declaran católicos y únicamente el 28% asume las orientaciones eclesiales. En PNV+EA, la distancia, aunque del mismo signo, se reduce de forma importante: las cifras fluctúan entre el 37% de católicos y el 30% de identificados con el magisterio eclesiástico. El contraste de fuentes descubre una tendencia según la cual, mientras en España y, en menor medida, en el PNV+EA el grueso de los autodeclarados católicos conservará sus cifras en un futuro próximo, dentro de HB se va a agudizar la secularización respecto de la identidad católica.

d. El hecho religioso: su función de ajuste existencial

Los casos analizados registran en 1995 unas cifras de consuelo y fortaleza superiores a las de católicos practicantes regulares en una banda de incremento que fluctúa entre el 50% (HB, PNV y País Vasco+Navarra) y el 100% (España). Esta disparidad demuestra la existencia de sectores de población que, sin practicar habitualmente, encuentran en lo religioso un factor de ayuda o de refuer-

zo. El 15% de los simpatizantes de la IA aseguran que la religión satisface dicho rol existencial, proporción que se incrementa en el nacionalismo moderado hasta afectar a dos de cada tres personas.

Tabla nº 11

Porcentaje de personas que encuentra consuelo y fortaleza en la religión, en función de la preferencia política nacionalista

	HB		PNV		País Vasco+Nav.		España	
	1990(a)	1995(b)	1990(a)	1995(b)	1990(a)	1995(b)	1990(a)	1995(b)
Consuelo y fortaleza	13	16	65	66	53	58	48	53

Fuente: Elaboración propia de acuerdo a datos extraídos de: a) Elzo (Coord.), 1992: 230; b) Elzo (Dir.), 1996: 111

No todos los que se consideran religiosos ven en esta cuestión una instancia de ajuste existencial, pero es en Herri Batasuna donde la disfuncionalidad se hace cuantitativamente más evidente, puesto que un 40% de personas religiosas no encuentran consuelo en la religión.

En la variable sobre pensar en el significado y objeto de la vida (Tabla nº 12), desaparecen, por primera vez, las diferencias entre los dos grupos ideológico-políticos estudiados (MLNV y PNV), resultando las cifras de ambos asimilables al promedio vasco. En la IA se revela, si no equivalencia, al menos cierta correspondencia entre los datos de este indicador y los de autoclasificación religiosa (Tabla nº 3).

Tabla nº 12

Porcentaje de personas que piensa con frecuencia en el significado y objeto de la vida, en función de la preferencia política nacionalista

	HB	PNV	País Vasco+Nav.		España
	1995	1995	1990	1995	1995
Pensar en el significado de la vida	32	34	25	34	25

Fuente: Elaboración propia de acuerdo a datos extraídos de Elzo (Dir.), 1996: 100 y 102

Gráfico nº 1. Análisis comparativo de índices de religiosidad en el País Vasco+Navarra, en función de la preferencia política nacionalista, en términos porcentuales

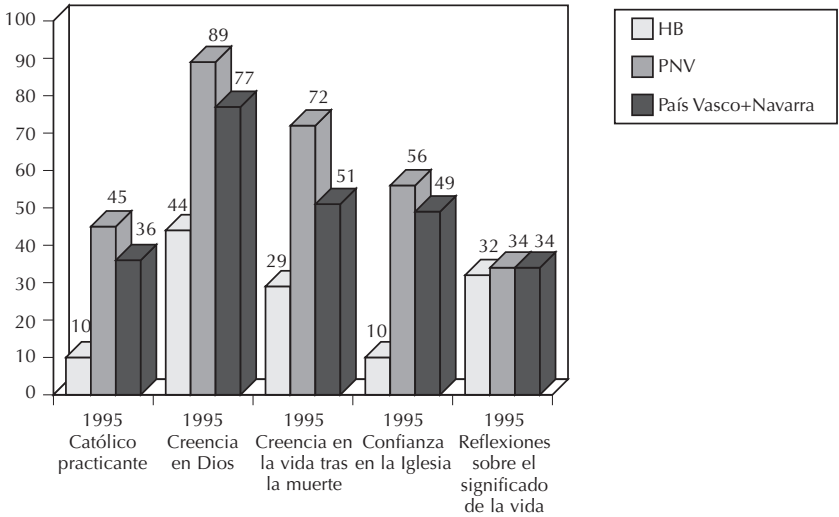
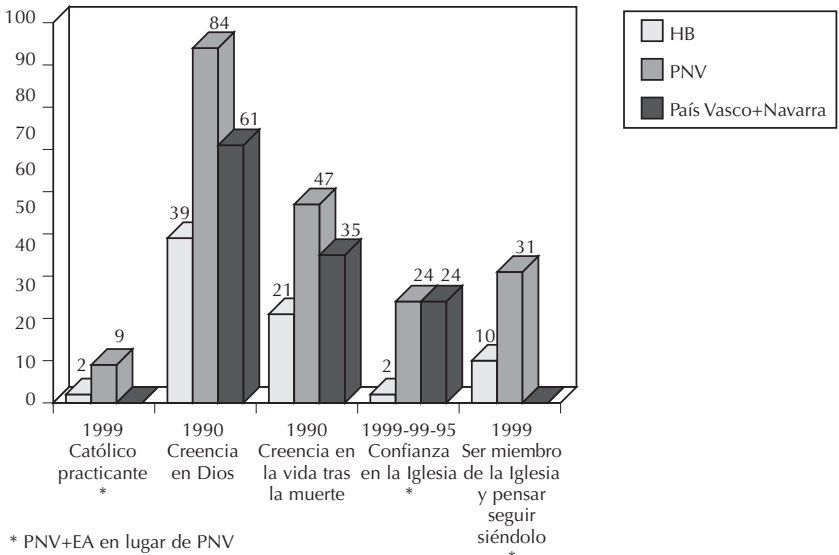


Gráfico nº 2. Análisis comparativo de índices de religiosidad juvenil en el País Vasco+Navarra, en función de la preferencia política nacionalista, en términos porcentuales



* PNV+EA en lugar de PNV

Fuente: Elaboración propia.

V.2.1.3.2. LA POLÍTICA A MODO DE PARADIGMA NORMATIVO DE REEMPLAZO

a. Escala de valores: relación entre religión y política

Frente a la propensión general de dar, aun dentro de estrechos márgenes, una mayor significación relativa a la religión, para los votantes de HB la actividad política, ya en 1990, encabeza la jerarquía con un valor superior a las medias peneuvista, vasca y española ($\approx +0,6$), tendencia que se mantiene cinco años más tarde en medio de un contexto de ligera revalorización de lo político.

Tabla nº 13
Importancia que se da a la religión y a la política,
en función de la preferencia política nacionalista, en una escala
de actitud de 1 a 4 donde 1=Ninguna importancia y
4=Mucha importancia

	HB		PNV		País Vasco+Nav.		España
	1990(a)	1995(b)	1990(a)	1995(b)	1990(a)	1995(b)	1990(a)
Religión	1,75	1,65	2,94	2,89	2,47	2,58	2,59
Política	2,45	2,75	1,88	2,23	1,81	2,08	1,80

Fuente: Elaboración propia de acuerdo a datos extraídos de: a) Elzo (Coord.), 1992: 53 y 55; b) Elzo (Dir.), 1996: 106-107

En función de los datos de 1995, se puede afirmar que en el ámbito religioso, la media de Herri Batasuna ($\bar{X}=1,65$) se encuentra situada entre el “poco” y el “nada importante”, alrededor de un punto por debajo del resto. Esta diferencia resulta sustancial en una escala de actitud cuya amplitud es tan sólo de 3 puntos y cuando ni el PNV, ni el País Vasco ni España llegan al valor 3. En lo político, la media de la IA, equidistante entre el “medio” y el “bastante importante”, se eleva 1/2 punto sobre la del PNV y casi 0,70 en relación al promedio vasco. Interrelacionando ambas áreas, se intuye estadísticamente la posibilidad de una cierta transposición de creencias, en tanto que en el referente electoral del MLNV la valoración de la política alcanza índices equiparables o superiores a la estimación que lo religioso adquiere en el PNV, País Vasco y España.

b. Sentimientos de identidad nacional. La significación del euskera

Las cifras del País Vasco demuestran la progresiva consolidación de un pluralismo identitario que se concentra en dos opciones, la conjunta de vasco y más vasco que español (1 de cada 2) y la de tan vasco como español (1 de cada 3), de modo que, si bien prioriza la vasquidad, se combina con el mestizaje. Los diez primeros años de democracia presentan un escenario estable cuya característica principal es la de no ofrecer cambios importantes en los sentimientos de identidad, tanto en las diferentes fuerzas nacionalistas como en el promedio vasco, es decir, el posicionamiento en los albores de la Constitución y del Estatuto constituía un presagio del que se iba a dar en 1990. Una década después, el euskobarómetro revela una situación similar en el conjunto del territorio⁷⁰. Los datos permiten discriminar con claridad la identidad nacional subjetiva de los simpatizantes de la IA. Las tres cuartas partes de la coalición se considera exclusivamente vasco –en el PNV alrededor de uno de cada dos–; en el resto predomina el “más vasco que español”, mientras que las otras opciones tienen una representatividad exigua. Aun conservando distancias respecto del promedio, las tasas del PNV reflejan la diversidad de su militancia: dos de cada tres se consideran vascos o más vascos que españoles, pero un tercio piensa que es “tan vasco como español”. En consecuencia, la diferencia PNV/HB consiste en que el partido jeltkide tiene en sus filas personas con identidad doble y HB no.

⁷⁰ La dualización identitaria del panorama político y cultural vasco se ejemplifica en los resultados de otra variable, aquélla que interroga explícitamente por el sentimiento nacionalista: un 49% de la población vasca se declara no nacionalista y un 46% nacionalista (Euskobarómetro, abril de 2000).

Tabla nº 14
Sentimientos de identidad nacional de la población,
en función de la preferencia política nacionalista,
en términos porcentuales

	HB		PNV		País Vasco ⁷¹		
	79(a)	90(b)	79(a)	90(b)	79(a)	90(b)	99(c)
Español	2	—	6	3	14	9	7
Más español que vasco	2	2	3	2	6	4	3
Tan vasco como español	4	6	21	32	26	34	34
Más vasco que español	14	15	16	20	12	18	20
Vasco	77	74	52	42	38	31	31
NS/NC+Otras	1	3	2	1	4	4	5

Fuente: Elaboración propia de acuerdos a datos extraídos de: a) Linz, 1986: 70; b) Llera, 1994: 75; c) Euskobarómetro, abril de 2000

Si la media de los jóvenes de Euskadi manifiesta una mayor inclinación por opciones vasquistas (2 de cada 3), quienes simpatizan con la IA repiten el esquema de sus mayores: sólo pueden ser vascos (83%) o, a lo sumo, más vascos que españoles (15%). Cabe afirmar que los jóvenes de HB tienden a intensificar el carácter exclusivamente vasco de su identidad nacional comunitaria, lo que se ejemplifica en la desaparición de la alternativa “más español que vasco” (baja del 2% en la media general al 0%) y de la reducción de la de “tan vasco como español” (del 6% al 1%).

En el conjunto del Estado, la localidad es la instancia territorial que suscita una mayor adhesión en los diversos sectores del arco político, aunque con diferencias que colocan a los nacionalistas de derecha en primer lugar (56%) y a Izquierda Unida en el último (36%). Lógicamente, la autonomía genera la identificación de los nacionalistas, sobre todo entre los de izquierda, donde los valores se aproximan al 40%. Los partidos no nacionalistas alteran significativamente el orden de preferencias: mientras en el PSOE una de cada cuatro personas se siente ante todo española,

⁷¹ Una reciente Encuesta del CIS sobre la situación política (enero-febrero de 2001) confirma las tendencias al señalar que el 45% de la población se declara sólo vasca o más vasca que española y que un tercio presenta identidad mixta.

en el PP dicha proporción se incrementa hasta casi el 40% (Andrés Orizo, 2000: 246).

Tabla nº 15
Sentimientos de identidad nacional de los jóvenes,
en función de la preferencia política nacionalista,
en términos porcentuales

	HB		PNV		País Vasco		
	86(a)	90(b)	86(a)	90(b)	86(a)	90(b)	99(c)
Español	1	—	4	6	6	2	4
Más español que vasco	—	—	2	1	2	7	2
Tan vasco como español	6	1	29	33	25	26	30
Más vasco que español	18	15	22	23	21	22	19
Vasco	74	83	42	37	42	43	45
NS/NC	1	1	1	—	4	—	—

Fuente: Elaboración propia de acuerdo a datos extraídos de: a) Elzo (Dir.), 1986: 495 b) Elzo (Dir.), 1990: 526; c) Andrés Orizo, 1999: 114

Ocho de cada diez personas estiman que para ser vasco basta con el criterio de la voluntad. Otros factores como la defensa de la nación o vivir y trabajar en su entorno geográfico son señalados por algo más del 50%; finalmente, hablar en euskera –con un 30%– ocupa el último lugar del ranking (Llera, 1994: 82-83). Según los jóvenes, la primera condición es, asimismo, la voluntad ($\approx 70\%$), seguida, a mucha distancia, por “vivir/trabajar” y “nacer en el País Vasco” ($\approx 30\%$ en ambos casos), resultando lo menos importante la ascendencia biológica, es decir, la variable adscriptiva de la herencia ($\approx 18\%$).

Las opiniones de la izquierda abertzale permiten refrendar con cifras algunas de las afirmaciones realizadas acerca de su forma de caracterizar al Pueblo. En su sector juvenil, la voluntad se constituye en eje prioritario pero requiere, al mismo tiempo, de otras dos condiciones que le otorgan auténtica dimensión y sentido: la “defensa de la Nación Vasca” (49%) y el “hablar en euskera” (41%), cuestión esta última que casi duplica su presencia en cuatro años (1986-1990); los datos de HB, sin discriminar por

edades, manifiestan en 1989 el protagonismo de ambas variables (85% y 53% respectivamente). Los jóvenes del PNV y los vascos se comportan, en general, de forma similar: entre 1986 y 1990 reducen en 8 y 4 puntos el imperativo movilizador de “defender la Nación Vasca” y sólo uno de cada cinco opta por la variable lingüística.

Tabla nº 16

Condiciones para ser considerado vasco según los jóvenes, en función de la preferencia política nacionalista, en términos porcentuales. Ítem de respuesta múltiple

	HB		PNV		País Vasco	
	86(a)	90(b)	86(a)	90(b)	86(a)	90(b)
Vivir y trabajar en el País Vasco	33	29	32	36	33	30
Hablar euskera	24	41	18	19	16	22
Descender de vascos	13	18	20	17	14	18
Nacer en el País Vasco	16	28	22	32	21	29
Voluntad de ser vasco	78	73	72	76	73	69
Defensa de la Nación Vasca	47	49	39	31	29	25

Fuente: Elaboración propia de acuerdo a datos extraídos de: a) Elzo (Dir.), 1986: 494; b) Elzo (Dir.), 1990: 528

Las cifras no ofrecen lugar a dudas de la trascendencia que la militancia del MLNV otorga al euskera. Según la última Encuesta Sociolingüística (1999), la cuarta parte de los habitantes de la CAV son bilingües y alrededor de un 15% “bilingües pasivos”⁷².

⁷² Bajo el principio de la competencia lingüística, se considera “bilingüe” a aquella persona que se desenvuelve bien o bastante bien tanto en euskera como en castellano y “bilingüe pasivo” a la que sabe hablar algo en euskera o si no lo habla, lo comprende o lee bien o bastante bien. Es interesante constatar que, en general, existe una íntima relación entre identidad nacional subjetiva y competencia lingüística: del total de euskaldunes en la CAV, casi el 80% se define como vasco en exclusiva y de los bilingües pasivos, uno de cada dos, vascos+españoles y un tercio, sólo vasco. Incluso, para la mayoría de los euskaldunes, “ser vasco de verdad” exige, como condición *sine qua non*, saber euskera. Las cifras de euskaldunización de los jóvenes por edades muestran el avance en la transmisión intergeneracional de la lengua vasca. En la actualidad, dentro de la Comunidad Autónoma Vasca, la competencia lingüística presenta el siguiente panorama: en el grupo de 16-24 años, el

Dentro de la IA, la proporción de quienes hablan euskera correctamente ha crecido incesantemente desde un 24% al comienzo de la transición, a un 38% en la década de los 80 y roza el 50% en 1990, porcentaje este último que se consolida a finales de siglo (Llera, 1990: 75 y Aulestia, 1998: 166-167). Los valores de competencia lingüística son sensiblemente más bajos en el PNV (35%) y, sobre todo, en el promedio vasco (23%). Para disponer de una visión más completa del indicador recurrimos a la integración, en una sola cifra, de las categorías "entiende"+"habla algo"+"habla bien", que en el caso de HB alcanza al 75% de su población, mientras en el PNV sobrepasa ligeramente el 50%, quedando la media vasca en un guarismo aún más bajo (45%).

Tabla nº 17
Grado de conocimiento del euskera de la población,
en función de la preferencia política nacionalista,
en términos porcentuales

	HB 1990	PNV 1990	País Vasco 1990
Entiende	14	10	9
Habla algo	15	9	13
Habla bien	47	35	23
No entiende	24	46	54

Fuente: Elaboración propia de acuerdo a datos extraídos de Llera, 1994: 75

Al analizar el sector juvenil, se advierten, de nuevo, diferencias relevantes: si tanto en el PNV como en el País Vasco, uno de cada tres jóvenes dice hablar, leer y escribir en euskera correctamente, en HB la proporción se incrementa a uno de cada dos. En cambio, la cuantía de quienes tienen, por separado, alguna de las

porcentaje de bilingües es del 33%, el de bilingües pasivos del 37% y el de erdalunes del 30%; en el sector de 25-34 años, la distribución respectiva es del 25%, 27% y 48%. (Gobierno Vasco, Gobierno de Navarra e Instituto Cultural Vasco, 1999: 2, 6 y 27).

facultades indicadas es similar en todos los grupos objeto de análisis. La conclusión que se deriva de las cifras es que al iniciarse los años 90 el porcentaje de jóvenes peneuvistas que no sabe nada de euskera duplica al de HB.

Tabla nº 18
Grado de conocimiento del euskera entre los jóvenes,
en función de la preferencia política nacionalista,
en términos porcentuales

	HB 1990	PNV 1990	País Vasco 1990
Entiende	14	16	17
Habla	5	3	3
Lee	9	7	9
Habla, lee y escribe	49	31	31
No sabe	19	39	36
NS/NC	4	4	4

Fuente: Elaboración propia de acuerdo a datos extraídos de Elzo (Dir.), 1990: 451 y 471

En 1989, para un tercio de la población, la única lengua de los vascos es el euskera. Esta cuantía fluctúa en un amplio intervalo, ya que si en HB son de semejante opinión el 75% de sus simpatizantes, en el PNV se reduce al 50% (Llera, 1994: 89). Mientras el argumento de la cooficialidad suscita unanimidad de respuestas afirmativas en cualquiera de las unidades de análisis, las diferencias valorativas aparecen en la problemática de crear condiciones para el aprendizaje del euskera y, sobre todo, en la opción lingüística. Fiel a sus claves identitarias y prácticamente sin disidencia, HB considera al euskera su primera lengua, porcentaje que se reduce al 60% en el PNV y que en el conjunto del País Vasco se sitúa ya por debajo de la frontera del 50%. A pesar de que la población defiende mayoritariamente el desarrollo de las infraestructuras adecuadas para la transmisión del euskera (66%), las cifras son superiores en el PNV (72%) y, especialmente, en la IA (84%).

Tabla nº 19
Porcentaje de personas que elige el euskera como primera opción lingüística (Ítem: “De poder elegir las lenguas que le gustaría saber y que desearía que supiesen sus hijos, ¿cuáles elegiría y en qué orden de preferencia?”), que cree necesario poner condiciones para su aprendizaje y que se muestra a favor de la cooficialidad, en función de la preferencia política nacionalista

	HB 1995	PNV 1995	País Vasco+Nav. 1995
Euskera 1ª opción	93	61	42
Crear condiciones	84	72	66
Cooficialidad	92	96	94

Fuente: Elaboración propia de acuerdo a datos extraídos de Elzo (Dir.), 1996: 235, 239 y 243

c. Fines y medios en el ámbito de la política: legitimación de la violencia

El universo nacionalista tiene formado un mal concepto de la situación política. A mediados de la década de los años 90, el 85% de los simpatizantes de Herri Batasuna la califica como mala y sólo un 3% la considera buena, proporciones que se traducen en el PNV en un 60% y un 8%, respectivamente⁷³.

⁷³ Sin obviar cuestiones estructurales, la valoración de la situación política está también íntimamente relacionada con factores de coyuntura. En vísperas de la celebración de los comicios autonómicos del 13 de mayo de 2001 y sobre un promedio del 60%, los dos tercios de los votantes de los partidos no nacionalistas –acosados por la violencia de ETA y de su entorno y beligerantes con un gobierno nacionalista en minoría– calificaban la situación de mala o muy mala, proporción que se reduce a uno de cada dos en PNV-EA y Euskal Herritarrok (EH) (Bergaretxe en *El Correo*, 5/05/01: 20).

Tabla nº 20
Juicio sobre la situación política actual, en función de la preferencia política nacionalista, en términos porcentuales

	HB 1995	PNV 1995
Mala	85	61
Intermedia	12	31
Buena	3	8

Fuente: Elaboración propia de acuerdo a datos extraídos de Elzo (Dir.), 1996: 206

Las reflexiones ideológicas han permitido constatar el rechazo frontal que suscitan las instituciones sistémicas entre los partidarios de la IA, rechazo que se hace especialmente visible en la Corona y cuerpos policiales, símbolos negativos e interpretados como sinónimo de represión contra el Pueblo Vasco. Las diferencias con el PNV son significativas en lo que se refiere a la valoración de la Ertzaintza, ya que mientras la formación jeltkide considera que es parte de su obra política –lo que se refleja en una elevada confianza, 77%–, el MLNV la asimila al resto de las policías con el agravante de que, a su juicio, ha traicionado la causa vasca, actitud que dará lugar a un nuevo eslogan, “*Ertzaintza ez da herriarena*” (La Ertzaintza no es del pueblo).

Tabla nº 21
Porcentaje de personas que confía mucho+bastante en determinadas instituciones, en función de la preferencia política nacionalista. Ítem de respuesta múltiple

	HB 1995	PNV 1995	País Vasco+Nav. 1995	España 1995
Ertzaintza	6	77	49	
Policía	3	35	30	61
Fuerzas armadas	1	12	15	42
Corona	3	32	32	69

Fuente: Elaboración propia de acuerdo a datos extraídos de Elzo (Dir.), 1996: 205 y 223

El método de cambio social preferente coadyuva a demostrar que las bases del PNV y de HB operan de acuerdo a modelos contrapuestos: el primero se decanta casi unánimemente por la alternativa reformista; la izquierda abertzale se distribuye a razón de un 60% de reformistas y casi un 40% de revolucionarios.

Tabla nº 22

Posición de la población sobre los mecanismos de cambio social, en función de la preferencia política nacionalista, en términos porcentuales

	HB 1995 (a)	PNV 1995 (a)	País Vasco+Nav. 1990 (b)
Revolucionario	37	2	7
Reformador	57	90	75
Conservador	3	4	4
NS/NC	3	4	14

Fuente: Elaboración propia de acuerdo a datos extraídos de: a) Elzo (Dir.), 1996: 218; b) Elzo (Coord.), 1992: 295

La mayor presencia de la perspectiva revolucionaria en las filas de la IA se combina con su autodefinición mayoritaria en términos izquierdistas (95%), entendido este concepto en un sentido tan amplio que permite dar cabida a la heterogeneidad sociológica del movimiento (Aulestia, 1998: 129).

Los resultados de la variable sobre el cambio social se complementan, asimismo, con los que proceden de una lectura sobre las formas de acción política. Las elevadas cifras de HB ponen de relieve su potencial de movilización a golpe de consigna: si tomamos conjuntamente el “sí+podría”, los porcentajes de 1995, superiores a los de cinco años atrás, alcanzan casi a todo el colectivo, salvo en la cuestión de “ocupar edificios” que se sitúa alrededor del 85%; en cambio, el PNV sólo obtiene cifras próximas a las del MLNV en “firmar una petición” (89%) y en “manifestaciones legales” (85%). Si se redefinen las opciones de respuesta en función de dos medias conjugadas, una sobre los medios legales y otra para los ilegales, se advierte que en HB, en contraste de lo que sucede en otros entornos, existe escasa distancia entre ambas, tendencia que se agudiza al pasar de 1990 a

1995; en este último año, casi el 100% de la militancia se habría movilizado o estaría dispuesto a hacerlo legalmente y el 90% por sistemas no legales. Los patrones de comportamiento del PNV se aproximaban en 1990 a los del promedio vasco, si bien es cierto que en cinco años se ha incrementado el contingente de simpatizantes de la formación potencialmente movilizables para actos legales (+18 puntos) y, en menor medida, ilegales (+8 puntos).

Tabla nº 23

Formas de acción política de la población, en función de la preferencia política nacionalista, en términos porcentuales. Ítem de respuesta múltiple

	HB				PNV				P. Vasco+Nav.	
	1990 (a)		1995 (b)		1990 (a)		1995 (b)		1990 (a)	
	Sí	Podría	Sí	Podría	Sí	Podría	Sí	Podría	Sí	Podría
1. Firmar una petición	61	30	79	19	36	30	46	43	37	29
2. Manifestación legal	75	20	89	9	40	31	57	28	40	29
\bar{X} (1+2)	93		98		69		87		68	
3. Secundar boicots	36	45	60	30	11	30	9	47	12	29
4. Huelga ilegal	46	35	56	37	7	22	9	24	13	23
5. Ocupar edificios	21	52	28	58	3	16	3	21	6	23
\bar{X} (3+4+5)	78		90		30		38		35	

Fuente: Elaboración propia de acuerdo a datos extraídos de: a) Elzo (Coord.), 1992: 288 y 292-293; b) Elzo (Dir.), 1996: 220

Al tener en cuenta únicamente las respuestas de quienes dicen haber utilizado alguno de estos mecanismos de acción, comprobamos que las distancias entre HB y el PNV se multiplican en una especie de progresión geométrica. En el último año de referencia, por cada punto porcentual de militantes del PNV que dice haberse implicado en la ocupación de edificios, en secundar boicots y en una huelga ilegal, hay 9, 7 y 6 de HB, respectivamente; en las

opciones legales la desproporción estadística se reduce pero, aun así, tiende a conservarse una relación HB/PNV de 1,6/1.

La pregunta por la legitimidad del uso de la violencia para la obtención de objetivos políticos busca rastrear la presencia y reproducción en el seno del MLNV de una alternativa moral relativista y rupturista que abusa del argumento de la contextualización para justificar ideológicamente una determinada praxis envuelta en actos violentos de diverso signo y que se muestra, asimismo, transgresora de convenciones sociales relacionadas con la moral pública y privada, transgresión en la que influyen factores combinatorios, pero también superadores, de los tradicionales binomios nacionalismo/no nacionalismo e izquierda/derecha⁷⁴.

En el transcurso de los años, la pulsación periódica de la opinión pública muestra que el apoyo de la población vasca a la violencia se ha vuelto residual, no sobrepasando a finales de 1999 la frontera del 10%. En el ámbito del nacionalismo se pone de relieve una profunda fractura que sitúa al PNV y a la IA en dos extremos opuestos: en 1995, el respaldo al empleo de alguna clase de violencia en una coyuntura concreta pasa del 10% entre los votantes de la fuerza jeltkide a algo más de uno de cada dos en HB.

⁷⁴ Existe un indicador, el que mide el grado de justificación de los comportamientos en diversos ámbitos de la vida pública y privada –en una escala de actitud de 1 a 10, donde 1=No se justifica nunca y 10= Se justifica siempre–. Sus resultados confirman que la izquierda abertzale es el grupo sociopolítico más tolerante, el PP el menos permisivo y que el PSOE y el PNV tienden a ocupar el espacio central entre ambos; en cuestiones tipificadas como “Rupturas de la vida y de la familia” (divorcio, eutanasia, aborto y suicidio), la tasa promedio del MLNV (≈ 8) supera en 3 enteros a la del PNV (≈ 5) y en libertad sexual la distancia es de dos puntos; respecto a las cuestiones sobre “Desórdenes sociales y adicciones”, destaca la diferencia en “tomar droga”, ya que los índices respectivos del MLNV y de PNV son 5 y 2; es decir, mientras que para los jeltkides el consumo de marihuana no es un hábito que merezca justificación, en la IA alcanza la consideración de aprobado (Elzo en *Talaia*, 2000: 30).

Tabla nº 24
Porcentaje de personas que está en desacuerdo con la afirmación “Utilizar la violencia para perseguir objetivos políticos nunca está justificado”, en función de la preferencia política nacionalista

	HB 1995 (a)	PNV 1995 (a)	País Vasco ⁷⁵ 95(a) 99(b)	
Justificación de la violencia para perseguir objetivos políticos	54	10	19	10

Fuente: Elaboración propia de acuerdo a datos extraídos de: a) Elzo (Dir., 1996: 217; b) Euskobarómetro, abril de 2000

En cuanto al asesinato, la acción más extrema de vulneración de los derechos humanos, para casi uno de cada dos jóvenes simpatizantes de la coalición abertzale, la condena depende de la víctima concreta y sólo uno de cada cuatro opta por la vía de una reprobación sin paliativos, porcentaje este último que se sitúa en el 80% si el analizado es el PNV.

Tabla nº 25
Actitudes de los jóvenes ante el asesinato político, en función de la preferencia política nacionalista, en términos porcentuales

	HB		PNV		País Vasco	
	86(a)	90(b)	86(a)	90(b)	86(a)	90(b)
Se debe condenar siempre	31	23	80	81	66	62
Hay que conocer a la víctima	42	44	8	5	13	14
Ni una ni otra	17	23	7	7	11	13
NC	10	10	5	7	10	11

Fuente: Elaboración propia de acuerdo a datos extraídos de: a) Elzo (Dir., 1986: 460; b) Elzo (Dir.), 1990: 621

En su cosmovisión política, el centro ético del núcleo duro del MLNV radica en la figura del héroe encarnado en militantes de

⁷⁵ Los datos de 1995 se refieren al País Vasco+Navarra y los de 1999 sólo a la CAV.

ETA muertos, exiliados y/o en la cárcel. En la década de los 80, un 60% de los simpatizantes de HB consideran a los miembros de la organización patriotas que actúan en defensa del Pueblo Vasco, mientras que en el resto de la población dicha proporción se reduce al 15%; dos de cada tres votantes de la coalición creen que ETA se mueve por idealismo, cuantía que se limita al 38% en el promedio vasco (Linz, 1986: 698). En definitiva, en la coalición abertzale resulta mayoritaria la imagen de los militantes etarras como patriotas o idealistas (70%), en tanto que en el PNV los términos se invierten, pues casi el 60% los tacha de manipulados, locos o criminales (Llera, 1994: 104). Los datos globales de finales del siglo XX confirman el mantenimiento de algunas tendencias de las ya apuntadas: existe un reducto de habitantes de la CAV (15%) que identifica ETA y patriotismo y un ámbito más amplio (un tercio) que destaca su idealismo. Los cambios más significativos se han producido entre las categorías de manipulados y terroristas donde se ha operado cierta redistribución, aumentando la segunda en detrimento de la primera (Euskobarómetro, abril de 2000).

El discurso de la IA coloca en el centro del debate político la problemática de la autodeterminación, una palabra que, pese a la teórica polisemia de escenarios jurídico-políticos a los que apunta, tiene en ese entorno un único significado posible. A principios de la década de los 90, siete de cada diez simpatizantes de HB asimilan autodeterminación e independencia y el único resto cuantitativamente relevante ($\approx 15\%$) se decanta por algún tipo de fórmula federal. De nuevo, el Partido Nacionalista Vasco refleja en cifras la pluralidad de sus bases: las opciones con un peso relativo mayor son la estatutista y la unitaria (\approx uno de cada cuatro en los dos casos) y sólo un 10% se considera independentista.

En un estudio evolutivo, se observa que la opinión de la población de la CAV ha tendido a consolidarse en relación a dos tipos de estructuras que responden a cosmovisiones distintas: una de cada dos personas es partidaria de una redefinición del concepto de soberanía, la mitad de ellas desde claves compartidas –federalismo– y el otro 25% mediante el acceso a un Estado independiente; mientras, una de cada tres cree más conveniente la conservación del marco vigente de autogobierno cuyo pilar es el Estatuto de Guernica.

Tabla nº 26

Opinión sobre el significado de la autodeterminación, en función de la preferencia política nacionalista, en términos porcentuales

	HB 1990 (a)	PNV 1990 (a)	País Vasco ⁷⁶	
			90(a)	99(b)
Unidad en España	4	22	18	5
Estatuto	2	23	16	33
Estado federal	14	17	15	25
Independencia	70	10	18	25
NS/NC	10	28	33	12

Fuente: Elaboración propia de acuerdo a datos extraídos de: a) Elzo (Coord.) 1992: 273-274; b) Euskobarómetro, abril de 2000

Los jóvenes reflejan un estado de cosas similar al conjunto, pero con determinados matices. Tres de cada cuatro simpatizantes de la coalición abertzale se declaran independentistas; entre los peneuvistas se incrementa (13 puntos) el peso de la independencia y del Estatuto en detrimento de los indecisos y de la unidad de España; y la media vasca refleja un aumento significativo de los deseos de construir un Estado independiente como consecuencia de la mayor tasa de HB y PNV.

Tabla nº 27

Opinión de los jóvenes sobre el significado de la autodeterminación, en función de la preferencia política nacionalista, en términos porcentuales

	HB 1990	PNV 1990	País Vasco 1990
Unidad en España	2	18	13
Estatuto	6	36	18
Estado federal	11	17	18
Independencia	74	23	34
NS/NC	7	6	17

Fuente: Elaboración propia de acuerdo a datos extraídos de Elzo (Dir.), 1990: 555

⁷⁶ Los datos de 1990 se refieren al País Vasco+Navarra y los de 1999 sólo a la CAV.

Gráfico nº 3
Análisis comparativo de índices de variables políticas en el País Vasco+Navarra, en función de la preferencia política nacionalista, en términos porcentuales

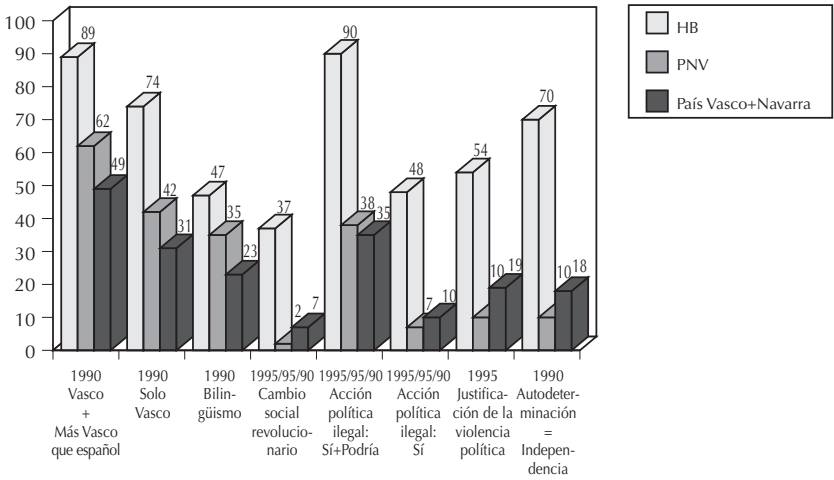
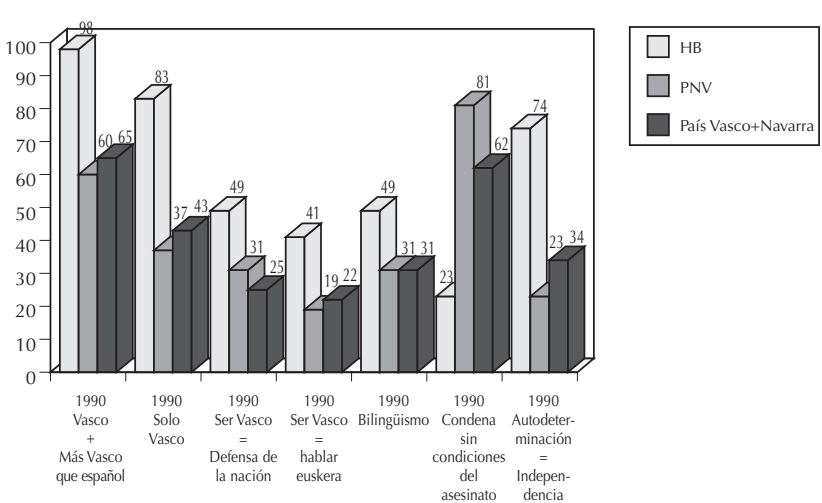


Gráfico nº 4
Análisis comparativo de índices juveniles de variables políticas en el País Vasco+Navarra, en función de la preferencia política nacionalista, en términos porcentuales



Fuente: Elaboración propia

V.2.2. Calendario litúrgico de un pueblo en marcha

Apropiándose de determinadas reflexiones de la antropología cultural, el enfoque analítico que se sigue busca profundizar en la multifuncionalidad sociorreligiosa de la ritualización que subyace a los homenajes destinados a miembros del MLNV fallecidos y/o en prisión –principalmente militantes de ETA– y a aquellas movilizaciones que presionan en favor de un cambio de *status* jurídico-político; en estas últimas se denota la fuerte interrelación simbólica, en clave independentista, entre lengua y territorio.

Es cierto que abundan actos relacionados con reivindicaciones de organismos populares que forman parte de la IA. Demuestran el afán del movimiento por penetrar en sectores sociales alternativos, como la insumisión, el antimilitarismo, el acercamiento al mundo juvenil, el ecologismo y el feminismo, pero debido a su significación colateral y a sus escasos aportes novedosos en el terreno litúrgico, no son objeto de este ensayo.

V.2.2.1. *Los homenajes, espacios de condensación simbólica*

V.2.2.1.1. FUNERALES POR LOS CAÍDOS

Cuando un militante de ETA o un destacado miembro del MLNV fallece, en el hábitat comunitario se rompe la cotidianidad. Inmediatamente después de conocido el hecho luctuoso, proliferan en sus medios de comunicación artículos y editoriales de prensa que permiten glosar el doble aspecto de su personalidad, su identidad individual –marido/mujer, compañero@, hij@, padre/madre– y su ser abertzale, destacándose en ambas su integridad, honestidad y fortaleza (B. Aretxaga, 1988: 41). Su incorporación al santoral y el lugar que vaya a ocupar en él depende de dos elementos relacionados entre sí: el rol desempeñado durante su vida y las circunstancias que rodean a su muerte (p.ej.: disparos en enfrentamientos con la policía, acciones de los GAL, cárcel o exilio). En algunos casos, la muerte lleva a la IA a convocar una huelga general, la cual pretende testimoniar, con la paralización de la actividad, que el Pueblo Vasco se encuentra de luto por la muerte de uno de sus hijos más queridos; de modo similar a la familia biológica, el grupo se toma un tiempo para evocar su figura y actualizar y renovar vínculos.

El traslado del cadáver o de las cenizas –la vuelta a “*casa*”–, mediante una larga caravana de acompañamiento, resulta significativa en la esfera simbólica. Si el fallecimiento se produce en el exilio, la carga sacral del “*retorno al hogar*” se intensifica al aparecer ligada a la reivindicación de la territorialidad. El acto de repatriación rompe unos límites geopolíticos fruto, a juicio del MLNV, de una imposición forzosa. Significa que el muerto “es de casa” (“*Etxekoa*”), lo que, en ocasiones, se pone de manifiesto en la utilización de alias o seudónimos que muestran su procedencia de una determinada zona o municipio de Euskal Herria, su vinculación con algún tipo de profesión característica de la cultura vasca o su identificación con un vocablo en euskera.

“(…) [Aurrekoetxea, *Sope*] será objeto de diversos homenajes populares a celebrar a partir de hoy en su localidad natal, *Sope*, en Baiona y en cuatro localidades de Euskadi Sur en las que se detendrá la comitiva fúnebre durante el traslado de sus cenizas” (*Egin*, 26/01/96: 13)

En ocasiones, el acto litúrgico comprende un peregrinaje por distintos herrialdes que forman parte de Euskal Herria para que el Pueblo Vasco en su conjunto rinda tributo al caído. Tras su llegada al pueblo natal y a modo de reconocimiento, el féretro se coloca en la plaza o en el ayuntamiento, centros neurálgicos del municipio ya que se persigue recalcar la identificación del muerto con su Pueblo; el luto se manifiesta con la colocación de ikuirriñas dispersas en el espacio urbano. Las pautas seguidas con Inazia Zeberio –miembro de ETA fallecida a consecuencia de los disparos de la ertzaintza en junio de 1998– constituyen una muestra del procedimiento habitual que el MLNV trata de utilizar: representantes de la Mesa Nacional de HB, junto con otros militantes de la IA, llevan a hombros el ataúd hasta la capilla ardiente instalada en el consistorio de Lizartza, donde la coalición, dada su condición de fuerza política mayoritaria, ha podido declararla hija predilecta.

Inmunes al devenir histórico, los homenajes y funerales tienden a coincidir en una misma dramatización y puesta en escena. El féretro o la urna con las cenizas preside el escenario, junto a una gran fotografía del homenajeado y, si el muerto es miembro de ETA, aparece su anagrama que expresa la naturaleza cuasimágica que la comunidad tiende a atribuir a la acción violenta

(Zulaika, 1990: 373). Compuesto por una serpiente enroscada alrededor de un hacha, el “Bietan Jarrai” (Dos en uno) se representa de dos maneras: una escultura de madera puesta encima o en el frente del ataúd y/o una pintura desplegada, a veces, por dos encapuchados.

El icono etarra es creado a principios de los años 70 por Félix Likiniano, un vasco de ideología anarquista, combatiente en la guerra civil y exiliado en Francia, donde entra en contacto con algunos miembros de ETA. *Peixoto*, un histórico de la organización armada, resume en pocas palabras el sentido que Likiniano da al emblema: ser una muestra ejemplar de la necesaria proyección intergeneracional de la lucha armada frente a la ocupación y conquista de la tierra vasca, lucha que requiere del complemento de la inteligencia para conducir a la victoria final; alegóricamente, el hacha busca reescribir la caída de Navarra a manos de Castilla (1521) y la serpiente subrayar el componente de la astucia. Recuerda el fuerte componente emotivo que Likiniano da a la simbología nacional y su interpretación de la defensa violenta de la Patria como una llamada a la acción que brota de uno mismo. Enfatiza, asimismo, la opción de la organización por la versión en la que la serpiente mira de frente y domina sobre la herramienta guerrera.

“(…) Habló del hacha como instrumento que los vascos utilizan en sus combates a través de la historia, de las hachas de bronce de la batalla de Roncesvalles (...) *Siempre hemos tenido que luchar por la misma cuestión. También vosotros lucháis por lo mismo (...) Nadie os lo tuvo que contar, lo sentisteis (...) ¿qué es lo que hay que hacer para utilizar debidamente el hacha? Pues acercarse al objetivo sigilosamente De ahí la serpiente (...)* En la escultura, la cabeza de la serpiente mira hacia delante (...) Likiniano dijo *la inteligencia es la causa de la fuerza (...)* *Si alguien se apodera de tu tierra por la fuerza, no te la va a entregar. Y tienes derecho a responderle con la fuerza (...)*” (Iparragirre, 1994: 39-40)

El cuadro escénico se completa con ikurriñas que flanquean el féretro o la urna, pancartas con expresiones clave –algunas ya reseñadas en el apartado ético– (p.ej.: “Jo ta ke, Irabazi arte”, “Herriak ez du Barkatuko”, “Una nueva estrella va a esconderse sobre el cielo de Euskal Herria”, “Zipaios asesinos, traidores de la paz”, “Guerra al Estado hasta lograr la libertad”), un pebetero del que

emana fuego, dantzaris y zapatantzar y flores, rosas y claveles rojos y blancos, a los que en casos concretos se añaden ramas verdes para reconstruir la ikurriña. Se puede establecer un paralelismo entre el fuego que ilumina a los muertos y protege a la etxea, a la casa, y el que ha de iluminar la lucha incansable del Pueblo. El zapatantzar, el fantoche o monigote, que representa el carnaval en algunos pueblos navarros, es objeto de chanzas y de bromas –como representación de la causa de todos los males– y se quema o arroja al agua en la víspera del miércoles de ceniza. Finalmente, las flores pueden adquirir protagonismo en el transcurso de los actos. “Los sucesivos intervinientes iban tomando rosas de un recipiente con agua (...) y al subir al estrato las colocaban sobre el retrato de Txipi, que poco a poco iba tomando un color rojo (...)” (*Egin*, 19/08/97: 13) En su análisis antropológico, Begoña Aretxaga subraya que “(...) las flores rojas son símbolo de la sangre derramada (...) Mezcladas con éstas, las flores blancas simbolizan la pureza del muerto y la capacidad purificadora de la sangre (...) a menudo (...) son presentadas junto con ramas verdes (...) se convierten (...) por asociación en la bandera de Euskadi (...) en símbolo de la patria por la que el militante ha dado la vida (...) [y] símbolo de la inocencia y la esperanza, lo que queda remarcado por el hecho de que son portadas sobre todo por niños y por mujeres” (Aretxaga, 1988: 89-90). En función de la militancia del fallecido, pueden aparecer en escena imágenes de otros organismos del MLNV. A continuación se describen algunos de ellos.

Herri Batasuna diferencia tres fases en la fisonomía de su bandera: aquélla donde la ikurriña es de color blanco y se enmarca en un amplio rectángulo negro; otra, en la que la ikurriña pasa de rectángulo a cuadrado y sus colores siguen siendo el blanco y el negro aunque, a veces, sobre todo en Navarra, se mezcla con el amarillo y el negro para recordar al Arrano Beltza (Águila Negra), enseña del Reino⁷⁷; y una tercera, dominante en la actualidad, en

⁷⁷ El Arrano Beltza es el escudo de los reyes navarros anteriores a Sancho el Fuerte, utilizado, en forma de silueta y con las alas extendidas, a modo de insignia y sello para todo tipo de comunicaciones. En 1212, en la batalla de Las Navas de Tolosa, el monarca navarro trajo las cadenas que rodeaban al sultán Mohamed Aben Yacu, cadenas que, desde ese momento, sustituyeron al Arrano Beltza como símbolo. Durante la transición, es Telesforo Monzón el que lo recupera e incorpora al imaginario iconográfico de la izquierda abertzale; de ahí que en los actos de homenaje con motivo de su muerte la ikurriña esté siempre acompañada del Águila Negra

que la ikurriña se viste de los colores del arco iris, encarnando –en palabras de sus miembros– la concentración en un hábitat común de todas las luchas que se desarrollan en el Pueblo Vasco, el rojo de los trabajadores, el morado de las mujeres, el amarillo de los antimilitaristas, el verde de los ecologistas, el blanco de la paz, etc.

El emblema de KAS (1975-1998) representa una hoja de roble con un puño en alto en medio, tratando de conjugar en una sola imagen la ancestralidad y permanencia del Pueblo Vasco –su libertad originaria que reclama independencia– y la naturaleza socialista de su modelo de nación vasca.

HASI (1977-1992) elimina de la simbología de KAS la hoja de roble y se queda solamente con el puño cerrado en alto, lo que significa la desaparición del elemento Pueblo en favor del socialismo y del internacionalismo, perspectiva presidida por la clave revolucionaria tal y como muestra la incorporación a su enseña de la estrella de cinco puntas.

El anagrama de Jarrai (1979-2000) toma como punto de partida los de KAS y HASI: del primero conserva la hoja de roble y el puño en alto; del segundo, la estrella revolucionaria. Su novedad consiste en añadir al puño un mapa de Euskal Herria –con los siete herrialdes– que contiene el lauburu, típica cruz gamada o esvástica vasca con la forma de un trébol de cuatro hojas, con el cual se pretende erigir al movimiento juvenil en heredero directo de la lucha encarnada por el conjunto de la IA y, en especial, por los militantes de ETA.

Gestoras Pro-Amnistía, uno de los principales organismos anti-represivos, muestra en su imagen la conjunción de dos aes, “amnistía ta askatasuna” (amnistía y libertad).

El símbolo del sindicato LAB es una “*argizaiola*”, una tablilla de madera que se utilizaba en la sociedad vasca tradicional para enroscar las ceras que ardían en la Iglesia sobre la sepultura fami-

(Egaña, 1996: 71). El Arrano Beltza se hace visible en actos que pretenden subrayar la significación nacional de la territorialidad y se integra en la simbología que rodea los funerales y homenajes de militantes de la IA oriundos de Navarra. El recuerdo de la “gesta de Amaiur” aparece presidido también por esta enseña.

liar (Caro Baroja, 1998: 163). Del extremo de la cera pende una ikurriña, imagen que permite establecer cierto paralelismo entre la luz que brota de una vela encendida y la lucha del Pueblo Vasco personificada en la bandera⁷⁸.

La liturgia puede comenzar con un irrintzi –grito popular de las fiestas y bailes vascos tradicionales– acompañado de los sones de la txalaparta que sirven, junto con los aplausos y gritos de los asistentes y en un estado de efervescencia colectiva, como rito de recibimiento a los familiares del muerto⁷⁹. El acto de homenaje consiste en el baile, ante el cadáver, de un aurrezku de honor por un dantzari, la intervención de bertsolaris y de uno o varios políticos de la izquierda abertzale que tienden a destacar la figura del muerto y el fruto “imprescindible y anónimo de su lucha”, el canto del Eusko Gudariak y/o de la Internacional con el puño en alto y, en ocasiones, el toque de la marcha fúnebre. Como muestra de recuerdo puede dejarse un monolito en el espacio público

⁷⁸ El uso de la *argizaiola* o tabla de cera formaba parte del culto a los antepasados. La vela simboliza una continuación del fuego sagrado del hogar en la sepultura o yarleku que cada casa o familia posee en el interior del templo. El dualismo casa-fuego del hogar encuentra su correspondencia en el cristianizado sepultura-cera. Las luces que brillan sobre la sepultura iluminan al difunto que tiene necesidad de luz en el otro mundo. El interés de la *argizaiola* estriba, asimismo, en su fisonomía de carácter antropomórfico –que puede representar la figura del muerto– y en los dibujos de su talla, especialmente en la cabeza y en la empuñadura; no obstante, el símbolo de LAB muestra una tabla desprovista de adornos (Peña, 1976: 173-190).

⁷⁹ Etimológicamente, la txalaparta se traduce por instrumento rústico de madera que sirve para dar serenatas. Consiste en dos cestos de castaño colocados boca abajo en el suelo, separados entre sí a una distancia de dos o tres metros. Sobre cada uno de ellos se coloca un haz de hojas de maíz o una piel de oveja, y encima, dos tabloncillos de no mucha anchura. Los dos intérpretes improvisan un diálogo rítmico golpeándolos con dos palos cortos; se cree que, originalmente, intentaba imitar el galope de los caballos. En el mundo rural se tocaba la txalaparta como anuncio de ciertas labores en las que varios vecinos tenían que participar o en determinadas fiestas populares. “En el contexto ritual [de la IA] (...) la txalaparta contribuye a aumentar el clima emocional y favorece la comunicación de los presentes, resaltando rítmicamente aquellos momentos que consideran especialmente importantes (...) Es el momento en que (...) la madre (...) y la esposa (...) llevan las cenizas entre sus manos (...) mostrándolas a los asistentes en actitud de ofrenda” (Aretxaga, 1988: 44-45). Entre los familiares, la madre ocupa un lugar preferente, hecho que llega a interpretarse como síntoma de la equivalencia que la doctrina nacionalista ha tendido a hacer entre Ama (Madre), Aberria (Patria) y Lurra (Tierra); la figura materna es también la muestra de quien más sufre y de quien, a través de su dolor, carga sobre sí la situación opresiva del Pueblo.

—caso de Santi Brouard y de Josu Muguruza en el Arenal de Bilbao— o, si es posible, una placa conmemorativa⁸⁰.

Durante la liturgia, la actitud ética liberadora de dar la vida se reviste de una connotación doble: muerte=sacrificio y vida=ofrenda, dirigidos ambos, sacrificio y ofrenda, al objeto de culto con mayúsculas, el Pueblo Vasco. Proliferan expresiones en las que se subraya la capacidad de quien ha fallecido para darlo todo y para, desde el anonimato, evitar el protagonismo individual en favor de una historia colectiva, multiplicándose las analogías entre el muerto y el grupo de presos.

“Iñaki [Sope] hizo una apuesta por la vida de este pueblo y adoptó un compromiso directo con él, engrandecido (...) por su firmeza y su anonimato (...) al igual que la vida y compromiso de los presos que luchan por nuestros derechos y nuestra propia identidad (...) la vida y el compromiso de Iñaki son los mismos de los que resisten firmes los chantajes del enemigo”. (Egin 26/1/96: 12)

En la argumentación moral del MLNV, al describir la figura del héroe se afirma la ruptura de la dicotomía vida/muerte a través de la perduración colectiva de su ideal: *“zure txertutik sortu da kimua”*= “de tu injerto ha nacido un brote” (*El Correo* 7/06/98, Internet: 2). Dicha ruptura se materializa en el momento en que los hijos biológicos de quien ha fallecido o representantes de la vanguardia juvenil heredera del combate (Jarrai) colocan sobre el féretro un trozo de árbol (sauce, que se regenera con rapidez, o roble, que encarna las libertades vascas ancestrales). La negación de la muerte proporciona a la comunidad su propia oferta de salvación: la sangre o las cenizas de quien ha muerto riegan las raíces de la tierra y del árbol de la patria para que fructifiquen en futuras generaciones al proporcionar nuevos héroes dispuestos al mismo grado de compromiso por la causa, cuya autenticidad sólo se demuestra en la lucha.

⁸⁰ En el homenaje a Txipi en Azkoitia, la IA cambia una placa por otra: “(...) El nuevo rótulo, de madera, con la inscripción grabada de *‘Txipiren enparantza’* fue instalado, entre los aplausos de los congregados, junto al busto de Atano III” (*Egin*, 19/08/97: 13). Recuérdese que Atano III (Mariano Juaristi, nacido en Azkoitia en 1904 y muerto recientemente) llegó a considerarse como el mejor pelotari de pelota a mano de todos los tiempos.

Los copartícipes del culto ofrecen la imagen de una gran familia para quien el homenaje retroalimenta su sentido de pertenencia y de comunión –por encima de las diferencias– en torno a una verdad, la liberación nacional y social de Euskal Herria. El rito muestra un ciclo que se inicia con la agonía del Pueblo y termina con la del héroe que sirve para que Euskal Herria siga viva. Revestidas de un profundo halo numinoso, vida y muerte, se presentan, en definitiva, como las dos caras de una misma realidad, ya que el auténtico militante únicamente perdiendo la vida, la ganará. Por eso, al referirse a la desaparición de Aurrekoetxea, la IA subraya que: “el camino seguido por Iñaki es el que hoy nos permite decir que Euskal Herria vive y que el futuro es nuestro si sabemos trabajar cada uno en la medida de nuestras posibilidades (...) *las cenizas de `Sope nos llaman a continuar la pelea`*” (Egin 28/01/96: 12)⁸¹. Las intervenciones de los bertsolaris resultan especialmente funcionales ya que engendran momentos de especial emotividad al comunicar en la lengua nacional –el euskera– el sentido de la muerte y la deuda que el Pueblo ha adquirido por quien ha ofrendado la vida a su servicio.

La dinámica de la dramatización persigue unir el pasado con el presente actualizando en cada funeral y homenaje la vida y la obra de “todos los que han dado la vida en defensa del proyecto político de la izquierda abertzale”. Existen determinados aniversarios que, de acuerdo a la significatividad de la figura, se incorporan directamente al calendario litúrgico del movimiento; es el caso de la muerte de Txabi Etxebarrieta, de Txikia y de Txiki y Otaegi, cuyos actos de homenaje se complementan con una relectura de la historia vasca en clave mítica de resistencia,

⁸¹ Las elegías dedicadas a los caídos en la lucha repiten hasta la saciedad la idea de su inmortalidad. Algunas de las frases que, en su día, sirvieron para resaltar el testimonio de Argala, le convierten en profeta y maestro del arte de no rendirse en la búsqueda de lo que KAS denomina la “Verdad inicial” de su Pueblo, la soberanía: “Desde que tú partiste (...) ¡Euskadi sigue viva en las trincheras! Argala Maestro, tú ERES la Vehemencia (sobre la fiebre de un Pueblo arrogante). Eres el nexo libre que ata su Voluntad a su Destino: NORTASUNA. Su Verdad inicial, ser soberano, (...) tu Pueblo te recuerda, actúa. ¡Emerge de su temblor e intuición (...) indisoluble (...) esta Euskadi que no puede rendirse. Desde que tú te fuiste inevitablemente hemos perdido más gudarís. Hoy contigo militan, incansables. *juntos creamos Vida hasta en la Muerte!*” (KAS, 1979: 33).

mediante proyecciones de vídeo, lo que les convierte en un espectáculo lúdico y político en pro de la independencia.

Todos los años, Gestoras Pro-Amnistía celebra el *Día Nacional contra la Tortura* en recuerdo de la muerte de Joseba Arregi, miembro de ETA muerto en la cárcel de Carabanchel en febrero de 1981 a raíz de las torturas padecidas en la Dirección General de Seguridad. Pocos días después del suceso tienen lugar una huelga general y toda una serie de concentraciones y protestas convocadas por la IA bajo eslóganes prototípicos como "*Iraultza ala hil*" (Revolución o muerte), "*Arregi gogoan zaitugu*" (Arregi no te olvidamos) y "*Herriak ez du barkatuko*" (El pueblo no perdonará).

Además, el MLNV intenta permanentemente ritualizar la supuesta conexión entre los gudarís de la Guerra Civil y los miembros de ETA: desde 1991, año del X aniversario de la muerte de Telesforo Monzón, HB rinde pleitesía en Aritxulegi (Oiartzun) a los gudarís muertos en defensa de la libertad de Euskal Herria y ANV hace lo mismo cada año en las campas de Albertia (Legutiano), ambos bajo el lema monzoniano "*Atzoko eta gaurko gudarien alde*" (Por los gudarís de ayer y de hoy)⁸². Paralelamente, se desarrollan actos conmemorativos de acontecimientos relacionados con la guerra del 36. Con motivo del 50º aniversario del bombardeo de la villa foral, *Gernika Batzordea* (Comisión Gernika) realiza en 1987 un amplio llamamiento bajo el lema "*Por la paz y la soberanía*". Desde el 16 al 26 de abril se llevan a cabo diversos actos, desde una acampada masiva, cine nocturno, conferencias, música, exposiciones, hasta paseos ecológicos y turísticos, concursos de cuentos, txarangas, comparsas y peñas. El acto más significativo lo constituye el simulacro del bombardeo en la víspera del aniversario. El día en cuestión, Guernica amanece repleta de ikurriñas, tratando de poner de manifiesto que el "símbolo de nuestro Pueblo sigue vivo a pesar de las agresiones que

⁸² En la celebración del Gudari Eguna, con intensas movilizaciones, se reconoce la aportación de Telesforo Monzón en cuanto eslabón que une una cadena infinita de luchadores represaliados. El mismo Monzón, al salir de Vitoria tras su paso por la cárcel de Nanclares, afirmaba: "no soy un héroe; soy, eso sí, el decano de los presos desde Sabino Arana hasta hoy" (*Anuario de Egin 1977-1982*, marzo de 1979: 55).

ha sufrido" (*Punto y Hora* en HB, 1999: 184). En 1997, se conmemoran los 60 años de la ocupación de Bilbao por las tropas franquistas. Desde el MLNV se interpreta el tiempo transcurrido y los acontecimientos sucedidos en términos de una "guerra inacabada". En su opinión, la opresión nacional y social sufrida por el pueblo y los trabajadores vascos no ha desaparecido ni cambiado en lo esencial, hecho que exige la renovación intergeneracional del compromiso patriótico en respuesta a la deuda contraída.

"En estos días muchos de los que sobrevivieron a la Guerra de 1936/39 y que aún se encuentran entre nosotros, dejarán fluir sus recuerdos y muchos de ellos sentirán aún (...) latir dentro de sí la pasión independentista o revolucionaria que les llevó a ofrendar su juventud y hasta su vida en los batallones vascos (...) Para ellos, nuestra gratitud y cariño (...) Para esas nuevas generaciones (...) que recogiendo el testigo de aquellos gudarís, ofrecen, igual que ellos, lo mejor de sí mismos (...) Porque *la guerra continúa* (...) *Porque debemos ganarla y porque el mejor homenaje para todos (...) para los de ayer y para los de hoy es (...) la victoria*". (Álvarez en *Egin* 12/06/97: 11)

V.2.2.1.2. LOS PRESOS

Los presos constituyen un centro neurálgico de la ritualización del MLNV donde se combinan actos unitarios y masivos con acciones descentralizadas en pueblos y barrios. Abundan huelgas de hambre y encierros en instituciones políticas e iglesias, marchas contra la dispersión, visitas en grupo a las cárceles, cadenas humanas, encarteladas semanales por parte de los familiares de los presos –que se han reproducido en las distintas capitales vascas durante los últimos 25 años–, representaciones iconográficas aprovechando el desarrollo de acontecimientos concretos, carteles y propaganda sobre la situación de determinados presos de la localidad, jornadas de luchas impulsadas por diversos organismos del MLNV (p.ej.: Jarrai y KAS) y recibimientos y homenajes a expresos (de ETA, acusados de prácticas de *kale borroka*, miembros de la Mesa Nacional de HB y de *Egin*, insumisos, etc.)⁸³. Fiestas

⁸³ En los homenajes se repite una parafernalia ritual similar a la característica de los funerales buscándose expresamente invocar a aquéllos y aquéllas que permanecen encarcelados. Hágase memoria del recibimiento a Idígoras y Sarrionaindía,

patronales bajo el lema "*Jaiak Bai, Borroka ere Bai*" (Fiestas sí, lucha también), kalejiras (pasacalles) y eventos deportivos, como las regatas de La Concha, son momentos que también se aprovechan para hacer visibles las demandas de los derechos de los presos.

En los años "climax" de la transición (1975-77), el protagonismo corresponde a las famosas tres *Semanas pro-amnistía* que culminan con la Ley de Amnistía que aprueban las Cortes Generales en octubre de 1977; en palabras de Egin, los aledaños de la prisión de Martutene "se convierten en una auténtica fiesta" cuando sale Aldanondo, "el último preso vasco; los puños en alto saludan el regreso de un luchador" (*Anuario de Egin*, 1977: 21). Poco después, la persistencia y progresión casi geométrica de la violencia vuelve a llenar las cárceles. A principios de los años 80 se intensifican las acciones –movilizaciones, encierros en iglesias (p.ej.: Santa María de San Sebastián) y huelgas de hambre– según los lemas "Presoak Kalera" y "Presoak Etxera", coaligándose las reivindicaciones por la amnistía con la defensa de los refugiados y en contra de las extradiciones iniciadas desde Francia.

En ese mismo periodo se inauguran las "*Marchas solidarias a la cárcel de Herrera de la Mancha*", actos político-festivos en favor del reagrupamiento y de la amnistía celebrados en fechas navideñas durante el periodo comprendido entre 1984 y 1992. En las campas cercanas a la prisión tiene lugar un acto litúrgico en el que intervienen ex-presos, representantes de Gestoras pro-Amnistía y de Senideak y miembros de la Mesa Nacional de HB. En sus alocuciones dejan claro que la referencia de los presos muestra "la decisión de llevar la lucha hasta conquistar la liber-

miembros de la Mesa Nacional excarcelada, en junio de 1998: "Con una Herriko Plaza abarrotada de gente y un panel que exigía la amnistía presidiendo el escenario, los ya expresos *Idigoras* y *Sarrionandia* accedieron a la tarima en medio de una gran ovación. Fueron los *dantzaris* y los *bertsolaris* los primeros en dar la bienvenida (...) *Sarrionandia* recordó la situación en las prisiones españolas y francesas en las que cientos de ciudadanos vascos se hallan dispersados, para a continuación exigir el traslado de los presos a *Euskal Herria* y la amnistía (...) *Sarrionandia* e *Idigoras* entregaron una rosa a modo de homenaje a los familiares de todos los represaliados políticos vascos (...)" (*Egin* 14/06/98: 13). Entre los homenajes a la figura de presos y expresos debe contemplarse la tendencia, ya apuntada, a presentarlos como candidatos en las listas electorales.

tad". De este modo, se deja entrever, de nuevo, el alcance político y ético de la palabra "amnistía": la amnistía es una meta que forma parte de un escenario de victoria final donde sólo el cambio de las coordenadas jurídico-políticas la propicia y le da todo su sentido.

"Alrededor de 180 autobuses llegaron desde Euskal Herria, cumpliendo así con la última edición que anualmente convocan las Gestoras pro-Amnistía. Frente al contingente de la Guardia Civil se colocó una pancarta con el texto: *`En defensa de los presos políticos vascos. Presoak Euskadira, Amnistia osoa . A unos cientos de metros de la pancarta tuvieron lugar intervenciones de los representantes de las Gestoras, de los portavoces de los represaliados vascos, así como actuaciones musicales. Cerca y situadas en círculo, todas las fotos de los más de 600 presos políticos repartidos por las cárceles del Estado español. Se corearon todo tipo de consignas, las más oídas fueron: `Presoak kalera, amnistia osoa , `Espetxeak apurtu , `jotake, irabazi arte , `Independentzia o `Gora ETA militarra . Paralelamente se estaba desarrollando una marcha en París (...) `Denak Parisera se realizaba por tercer año consecutivo (...)'* (Egin 26/12/92: 9)

La dispersión, que en 1987 se institucionaliza como uno de los criterios fundamentales de la política penitenciaria, hace que los autodenominados "organismos antirrepresivos" del MLNV modifiquen, en cierto modo, su estrategia al considerar poco acertada la marcha anual a una prisión concreta. Los nuevos "gestos de solidaridad" cristalizan en algunas huelgas de hambre en Aránzazu⁸⁴, durante las fechas navideñas, y en la Marcha "Ttipi Ttapa" organizada por Gestoras que, recorriendo toda Euskal Herria, une simbólicamente la problemática de los presos a la reivindicación de la territorialidad.

⁸⁴ "Arantzazu 93" consigue un objetivo con importante connotación simbólica para la comunidad abertzale, que 572 personas, una por cada preso, mantenga una huelga de hambre durante seis días, relevando al colectivo de presos en esta misión. Al finalizar el encierro y la huelga, tiene lugar en el Velódromo de Anoeta una Jornada Nacional en favor de la amnistía mediante un acto en el que se entremezclan diferentes tipos de funcionalidad ritual, la político-reivindicativa, la lúdico-festiva y la estrictamente evocadora, al combinarse la presencia de dantzaris, músicos y bertsoaris con el homenaje a cinco presos que cumplían 15 años de cárcel y la exigencia del agrupamiento como paso previo a la amnistía total.

Unos días antes de que Herri Batasuna presente su propuesta no de ley por el reagrupamiento de los presos, exigencia derivada, a su juicio, del carácter político de los delitos que se les imputan, una quincena de familiares se encierra en la Catedral del Buen Pastor de San Sebastián con el mismo fin, dando inicio a una huelga de hambre por turnos que habrá de prolongarse durante dos años. Semanalmente se produce el relevo entre “grupos solidarios con los presos” procedentes de distintas áreas de la geografía vasca; se persigue que la Catedral actúe de referente de la reivindicación “*Euskal Presoak Euskal Herria*” (Los presos vascos a Euskal Herria), es decir, de “emblema de la lucha por los derechos de los prisioneros y prisioneras” frente a la actuación de los gobiernos español y francés que “con sus ataques a los represaliados quieren asfixiar la libertad de Euskal Herria”.

“El fuerte viento del Buen Pastor ahogó en varias ocasiones el reflejo del quinqué de Senideak, pero no consiguió ahogar la *llama de la solidaridad* con los presos ni erosionar la firme voluntad de los barrios de Bilbao que tomaban un nuevo relevo en la huelga de hambre. Olarra afirmó que “la constatación de esta voluntad política nos llena de satisfacción a todos los independentistas vascos que hemos hecho una clara apuesta con nuestros presos para traerlos a su patria, a Euskal Herria”. (*Egin* 7/01/96: 9)

Los refugiados y deportados tienen su propio espacio en las movilizaciones, pero sin desvincularse del marco general. A mediados de la década de los 90, se reproducen en el País Vasco francés acciones en defensa de lo que la IA estima derecho de asilo, como la Marcha que enlaza simbólica y prácticamente las metas de París y Sevilla para “denunciar la situación de ocupación que vive Euskal Herria” y actuar de “altavoz de una reivindicación –la amnistía– cuyo logro es imprescindible para alcanzar la libertad de cualquier pueblo” (*Egin* 12/11/95: 11).

Dentro de la campaña “*Euskal Herria Askatu*” (Libertad para Euskal Herria), que, mediante contraconcentraciones en el mismo lugar y a la misma hora, pretende salir al paso de las manifestaciones pacifistas en favor de la liberación de personas secuestradas por ETA, el entorno de la IA busca enfatizar la analogía entre el cautiverio de los secuestrados por la organización armada y sus presos convirtiendo a éstos en centro del debate político, en medio de las crecientes discrepancias entre nacionalistas y no nacionalistas: “si

no hay diálogo político, al menos que haya intercambio de presos políticos; devuélvase a Aldaia a su familia y tráigase a los presos vascos a su entorno familiar “ (Orella en *Egin* 10/01/96). La omnipresencia de esta reivindicación se hace especialmente trágica cuando ETA toma como bandera militar el “*Presoak Euskal Herri-
ra*” con los prolongados secuestros de Ortega Lara y Delclaux y el asesinato de Blanco Garrido (Julio de 1997). Gestoras asegura no comprender las razones del revuelo suscitado por el secuestro de Ortega Lara, ya que, en su opinión, “el colectivo de funcionarios de prisiones es un elemento activo en la vulneración de los derechos de los presos políticos vascos y de sus familiares”.

Las manifestaciones unitarias destinadas a reclamar los derechos de los presos y su reagrupamiento reproducen un cuadro de homenaje en el que el protagonismo iconográfico corre a cargo de las fotos de los presos y de sus familiares evocando, a través del “*Zai dago ama*” (“Vigilante está ama”), su sufrimiento. Se repiten eslóganes que combinan tales reivindicaciones con expresiones afectivas hacia ETA –“Gora ETA militarra” (Arriba ETA militar), “Gu ETArekin, ETA Gurekin” (Nosotros con ETA y ETA con nosotros)– y otro tipo de demandas políticas –“Ikurriña bai, espainola ez” (Ikurriña sí, española no), “Independentzia” (Independencia)–, sin que se puedan separar unas de otras.

“(…) [miles de personas] (...) se dejan las manos aplaudiendo (...) al grito de `Herriak ez du Barkatuko` y del desfile conmovedor de 600 presas y presos. *Son más de tres minutos viendo pasar rostros que permanecen a cientos o miles de km de su pueblo, por el que luchan y fueron encarcelados (...) los marchistas comenzaron a entonar las primeras notas del `Zai dago ama` , enésimo homenaje a los presos (...) Mientras tanto un coche (...) hacía sonar el claxon y una mano mostraba desde dentro una bandera irlandesa (...) se entonó con fuerza el Eusko Gudariak (...)*” (*Egin* 28/07/97: 9)

V.2.2.2. Reivindicación de un nuevo marco jurídico-político: sacralización de la lengua y del territorio

En 1977, en plena transición, una variedad de partidos relacionados con la IA y agrupaciones de izquierda más o menos representativas (ANV, HASI, LAIA, EMK, LKI, ORT, PT, PCE, ESEI,

PSOE histórico) quieren presionar para que “el pueblo de Euskadi Sur se exprese, que decida”. A su juicio, esto exige amnistía total, reconocimiento de la identidad nacional –declaración de cooficialidad del euskera, creación de una Universidad Vasca y legalización de los símbolos nacionales–, consecución de un Estatuto de Autonomía como paso previo al ejercicio del derecho a la autodeterminación y disolución de los cuerpos represivos, es decir, de las fuerzas de orden público (FOP). Con tal objeto convocan la “*Marcha por la Libertad-Askatasun Ibilaldia*”⁸⁵ que se reclama heredera de otras experiencias, unas truncadas como la de Elías Gallastegi en 1931 y otras culminadas como la “*Marcha de la sal*” en la India (1930), dirigida por Mahatma Gandhi, la de Washington liderada por Martin Luther King en los años 60, la Catalana organizada por Xirinachs en 1976 o las javieradas⁸⁶.

En palabras de Monzón, la marcha responde a una situación de opresión:

⁸⁵ El PNV y el PSOE, formaciones triunfantes en los comicios de ese año, se desmarcan. El partido jeltike considera innecesaria la Marcha cuando la Asamblea de Parlamentarios Vascos y los parlamentarios de su propio partido están dialogando con el poder, asegurando que sólo en caso de que ese cauce no prospere acudirán al pueblo en busca de apoyo.

⁸⁶ Elías Gallastegi diseña una gran marcha del pueblo vasco a Ginebra para solicitar la intervención de la Sociedad de Naciones en su favor. Piensa en la celebración de grandes mítines y festivales folklórico-culturales en las ciudades-etapa; sin embargo, sus ideas no son aprobadas por el PNV. Gandhi reemprende en 1930 la actividad política seis años después de haber sido excarcelado, se pone a la cabeza de sus seguidores con el fin de “ir a buscar la sal”. La famosa “*Marcha de la sal*” para boicotear el impuesto inglés es repetida por millares de indios hasta convertirse en un movimiento agitador que remueve en lo más profundo de su ser la indiferencia india; Gandhi visita su país pueblo por pueblo e impulsa, por primera vez, a una masa inerte y apolítica a luchar políticamente difundiendo la desobediencia civil. Martin Luther King es considerado por muchos como heredero espiritual de Gandhi ya que se esfuerza por emplear en EEUU la misma táctica de la no violencia para conseguir la emancipación de la minoría negra; entre las manifestaciones y marchas de protesta contra la discriminación racial destaca la de Washington. La “*Marcha Catalana*” sigue un eslogan, “*Libertad, Amnistía y Estatuto de Autonomía*” creado por la Asamblea per Catalunya en 1971. Las javieradas tienen su origen en una concentración de 20.000 peregrinos en el castillo de Javier a finales del siglo XIX en agradecimiento por el final del cólera. La dimensión comunitaria se traduce hoy en el seguimiento del Vía Crucis, en la carretera Sangüesa-Javier, liturgia que todos los años congrega a miles de personas que tratan de emular al santo en su gesta kilométrica al caminar desde sus pueblos de origen. En la explanada del castillo se produce una mezcla de fervor religioso y deportivo.

“Nuestro pueblo sigue encadenado; nuestra tierra sigue ensangrentada. Toda la política del Estado español dirigida a Euskadi está basada en el engaño. Cruel realidad. Día a día nuevos hombres pasan a engrosar la lista de nuestros caídos (...)” (Monzón en *Herria Eginez*, 1997, nº 45: 25-26)

La naturaleza de la convocatoria expresa la idea de un “pueblo en movimiento” y evoca la trascendencia simbólica del hecho de caminar unido en una especie de éxodo hacia su Tierra Prometida, la de la libertad. A partir del 10 de julio de 1977 y durante 58 días, cuatro columnas humanas parten de diferentes puntos: Guernica (Vizcaya), Zarauz (Guipúzcoa), Salvatierra (Álava) y Lodosa (Navarra) con la intención de converger en Pamplona por su condición de capital histórica de Euskal Herria, lo que pone en primer plano la cuestión de la territorialidad⁸⁷. El Manifiesto contiene una llamada a la participación con la voluntad de que la Marcha contribuya y sea muestra explícita de que el Pueblo Vasco existe, está vivo y avanza inexorablemente hacia su destino.

“¿Para qué? En primer lugar, para mostrar al mundo que somos un pueblo EN MARCHA. En segundo lugar, queriendo manifestar que sabemos A DÓNDE VAMOS. Y finalmente, para proclamar que la LIBERTAD la logramos por medio de la unión y caminando (...) todo el que sea abertzale (...) el que quiera ver surgir al Pueblo Vasco en medio de Europa como nación, con su verdadero cuerpo (...) tendrá su cuerpo en la Marcha (...) ¡Todo esto no lo lograremos sino por la fuerza popular (...) Éste debe ser nuestro objetivo: dar nacimiento a Euskadi.” (Monzón en *Herria Eginez*, 1997, nº 45: 26)⁸⁸

Veinte años después, la IA pretende reeditar la experiencia desde la perspectiva de que “siguen vigentes reivindicaciones y anhelos que la inspiraron”. Bajo el principio de *“Euskal Herria en Marcha por el derecho a decidir libremente nuestro futuro”*, la Plataforma organizadora *Abialdian* redacta un Manifiesto en el

⁸⁷ La llegada a Pamplona es impedida por la presencia policial, que obliga a las columnas a desviarse y a dar por finalizada la marcha en las campas de Arazuri.

⁸⁸ El himno cantado durante la Marcha, creado por Monzón, contiene expresiones que reproducen la misma idea, un Pueblo en pie en peregrinaje continuo hacia la victoria, hacia su libertad: *“Pueblo Vasco/ levántate/ y ponte a caminar/ Te colocarás a la orilla del río/ al despuntar el alba/ Si en tu largo peregrinar/ te encuentras con la Libertad/ dile que nuestro Pueblo la está buscando por todos los caminos (...) No son lágrimas lo que me queda/ sino voluntad de vencer.”*

que destaca que, a pesar de que el Pueblo Vasco ha recorrido un largo y fructífero camino –testimonio de su ansia de avanzar en un movimiento imparablen–, falta mucho por hacer.

“... Nos encontramos políticamente divididos por dos Estados (...) [tras recordar los] sufrimientos que se han impuesto a Euskal Herria, que ha conocido bombardeos, cárcel y represión, [se insta a] (...) aunar fuerzas (...) somos nosotros, los habitantes de este país, quienes debemos decidir el futuro del pueblo más viejo de Europa (...) Salgamos pues al camino (...)” (*Egin* 19/03/97: 15)

Si bien la iniciativa se presenta públicamente con un carácter apartidista, el escenario no resulta equiparable al de 1977: la consolidación de la democracia y la espiral ghetizadora de la violencia recientemente encarnada en los secuestros de Delclaux y de Ortega Lara y en el asesinato de Blanco Garrido, tienden a limitar la participación al entorno del MLNV⁸⁹. Con independencia de su eco, conviene analizar la dimensión ritual. Se utilizan, a modo de símbolos, la ikurriña de la primera Marcha, una nueva con crespón negro –en recuerdo de los últimos militantes muertos–, el himno compuesto en su día por Monzón, *Euskal Herria jeiki hadi* (Levántate, Euskal Herria), dantzaris, un akelarre, una sorgindantza⁹⁰ e imágenes de todos los presos a los que consideramos depositarios del fuego sagrado que alumbraba la patria.

“Varios cohetes fueron lanzados en señal de saludo, mientras se incorporaban a la marcha 8 dantzaris que rodearon a (...) uno de los organizadores, que portaba la ikurriña que ha recorrido la marcha del 77 y la de este año, que tenía un crespón negro (...) se corearon eslóganes a favor del traslado de presos a Euskal Herria (...) `Jota ke, irabazi arte e `Independentzia (...) se incorporó una cárcel móvil que encerraba simbólicamente las

⁸⁹ José Antonio Rekondo asegura que semejante movilización fue planeada por ETA y KAS en la primera fase del debate Karramarro con objeto de desbordar a los partidos nacionalistas por la base concluyendo que “la realidad ha sido que, aunque la nueva Marcha de la Libertad (...) debía servir, a juicio de KAS y ETA, para crear nuevas fisuras en el Pacto, esta iniciativa ha pasado sin pena ni gloria completamente desbordada por la resuelta movilización de la sociedad vasca contra ETA” (Rekondo, 1998: 73).

⁹⁰ La práctica de akelarres y de sorgindantzas (“baile de brujas”) recupera tradiciones paganas que el MLNV emplea en varios de sus rituales, con los que persigue desmarcarse de cualquier influencia judeocristiana.

reivindicaciones sociales y nacionales de Euskal Herria (...) los actos finalizaron con un akelarre y un concierto (...) Torre recordó a los congregados que `las cárceles que se vaciaron hace 20 años se han ido llenando de nuevo con los hijos e hijas más queridos de este pueblo (...) Manifestó que la Marcha de la Libertad `es también la marcha que reivindica la libertad de los luchadores y hasta tenerles a todos con nosotros en casa no vamos a parar". (*Egin* 26/07/97: 11)

La IA venera el euskera como símbolo de unidad de los siete herrialdes vascos mediante un rito que pretende ligar el hábitat geográfico de un mismo Pueblo superando la presencia real de la frontera desde una actitud de lucha y de resistencia en pro de su abolición. Desde hace dos décadas, la Korrika, precedida en su primera edición (1981) por la campaña popular "*Bai Euskarari*" (1978), saca el idioma a la calle cada dos años y constituye la mayor movilización a favor del euskera.

El *modus operandi* consiste en una carrera pedestre de relevos que recorre toda Euskal Herria con un símbolo, un testigo hueco esculpido en madera que pasa de mano en mano siguiendo, en clave apologética, los patrones de una procesión religiosa donde la imagen del santo es portada por el municipio (Martínez Veiga en del Valle, 1988: 11). El trayecto, además de unidad en el espacio, ejemplifica unidad en el tiempo ya que manifiesta, con la movilización de mujeres y hombres de todas las edades, una proyección intergeneracional en la defensa de la lengua vasca⁹¹. Cada jornada, la marcha se detiene para el descanso en diferentes localidades, donde se entremezclan los actos festivos y reivindicativos que intensifican la sensación de participar de una misión común.

En su interior, el testigo porta un mensaje, cuyo contenido –leído en la ceremonia final a los sonos del himno de la marcha–

⁹¹ En su profunda y detallada investigación acerca del ritual de la Korrika, Teresa del Valle enfatiza que "en Korrika se trasciende la situación, actualizando la existencia de la transmisión natural (...) a través de la relación niños-adultos y de la ligazón generacional que es indispensable para la supervivencia como pueblo (...) Un peso similar al que se atribuye a la participación de los niños (...) ocurre con lo de los ancianos recalándose con esto los dos extremos de la manifestación generacional" (Del Valle, 1988: 35-36).

suele hacer referencia a la situación de opresión en la que el pueblo vive por encontrarse dividido y disponer de una lengua minorizada.

“Mientras nuestro pueblo se halle dividido y nuestro idioma relegado a un segundo plano, no ensalcen (...) ningún falso bilingüismo milagroso (...) *el euskera debe vivir para que el Pueblo pueda vivir (...)*” (*Anuario de Egin*, marzo de 1991: 42)

Uno de los principales objetivos de la korrika es de alcance financiero ya que trata de reforzar las cuestaciones anuales de AEK⁹² realizadas por medio de las fiestas de las ikastolas de Euskadi Sur (*Ibilaldia* en Vizcaya, *Kilometroak* en Guipúzcoa, *Araba Euskaraz* en Álava y *Nafarra Oinez* en Navarra) y de Euskadi Norte (*Herri Urrats*-Pasos Populares) para recaudar fondos con destino a la creación de nuevos centros o a la mejora del funcionamiento de los que ya están en uso y, en definitiva, a la extensión de la euskaldunización, especialmente entre los adultos. En su transcurso se vende material de propaganda (pegatinas, chapas...), kilómetros en general y kilómetros 0 en cada localidad. El kilómetro se compra entero y su precio depende de la importancia que se le atribuya; en una mayoría de casos, los compradores son entidades o asociaciones, las cuales eligen a una persona significativa del ámbito político y/o cultural que ha de portar el testigo y el dorsal en el que consta el número del kilómetro.

En su devenir histórico, la korrika ha mostrado una funcionalidad que rebasa los límites de la cuestión lingüística. Se trata de su poder evocador que se aplica con especial intensidad a la “*presencia de la ausencia*”, al recuerdo de personajes-héroes muertos con un alcance político y/o cultural más o menos significativo, y, por supuesto, a la causa de los presos y refugiados, realizándose homenajes en algunas localidades-etapa como mecanismo de inclusión en la marcha, inclusión a la que contribuyen tanto las representaciones iconográficas (p.ej.: fotografías, carteles y pancartas) como la toma del testigo por parte de los familiares.

“En ellos se va generando parte de lo que venimos llamando *la tradición de korrika* y de la que surgen (...) los héroes que

⁹² AEK (Alfabetatze Euskalduntze Koordinakundea) es la coordinadora para la alfabetización y euskaldunización encuadrada ideológicamente dentro de la IA.

quedan incorporados a través de la actualización del recuerdo (...) El homenaje a Aresti coincidía con el décimo aniversario de su muerte. Participaron directamente miembros de su familia (...) fue su esposa (...) la que recogiera el testigo en el kilómetro 1.370 y lo pasara a su vez a Teresa Aldamiz, viuda de Santi Brouard (...) En el homenaje a Brouard y a Galdeano (...) predomina el significado político y constituyen a su vez actos de resistencia por las consignas que se corean y las circunstancias violentas de sus muertes" (Del Valle, 1988: 229-230 y 233)

A impulsos de varios organismos, la IA realiza distintas acciones y movilizaciones que toman el euskera como bandera. Se puede recordar, a modo de ejemplo, las actividades desarrolladas por el colectivo *Euskal Herrian Euskaraz*, una organización fuertemente activista y proclive al monolingüismo, las de UEMA (Mancomunidad de Municipios Euskaldunes), organizadora, entre otras, de su fiesta anual (UEMA Eguna)⁹³ y las propias de HB; destaca, entre estas últimas, la creación en 1995 de "Mintzoa" –la mascota del euskera– y la realización ese mismo año de una marcha bajo el lema "*Independentzia eta Euskara*" la cual comienza con una manifestación en Pamplona el día de la Hispanidad para, tras caminar unas jornadas, alcanzar Tafalla e incorporarse al Nafarra Oinez.

Como componente significativo de los ritos que persiguen el diseño de un nuevo escenario nacional, deben contemplarse los sucesivos Aberri Eguna que la IA, al igual que otras fuerzas abertzales, llevan a cabo con fuertes dosis de movilización. Lo que interesa subrayar es el sentido que este tipo de convocatorias adquiere en la comunidad abertzale y que se materializa en sus lemas y lugar de celebración.

En 1975, el PNV llama a a celebrar el Aberri Eguna en Guer-

⁹³ UEMA se constituye en 1989 para agrupar a aquellos municipios cuya población es vasco parlante en o por encima del 80%. Apoyada desde su génesis por EA, PNV y HB, sus objetivos son "(...) la designación de alcaldes y concejales vasco parlantes, la suficiente capacitación lingüística de los funcionarios, el funcionamiento del ayuntamiento en lengua vasca, la creación de servicios lingüísticos comunes entre los distintos ayuntamientos del grupo, el rechazo a la documentación que llegue (...) sin versión vasca, la rotulación en vasco, la promoción en sus territorios de personas vasco parlantes para los puestos de médicos, guardias, empleados bancarios (...) la organización de cursos de lengua vasca para adultos (...)" (Nuñez, 1995: 52-53).

nica, llamada a la que se suman diversas fuerzas políticas, entre ellas PCE, PSOE, ORT, MCE, LCR, Partido Carlista y ETAp. ETAm se abstiene de la convocatoria reaccionando así contra el comunicado conjunto firmado con fuerzas a las que califica de “españolistas”. En el de 1976, PCE, PSOE y PNV realizan gestiones con el gobernador civil de Pamplona para que éste permita la celebración del Día de la Patria Vasca en la capital navarra; al no tener éxito, el gobierno vasco en el exilio desconvoca la concentración, de modo que ésta queda bajo el patrocinio de las fuerzas del KAS, MCE, ORT, LCR y EKA. En 1977, la IA lo celebra en Vitoria, mientras que el resto de las formaciones lo hacen en otros lugares. En 1978 y 79, los actos se reparten por las cuatro capitales de Euskadi Sur, con la participación de algunos dirigentes del PSOE que asumen la reclamación del derecho a la autodeterminación. Desde principios de los 80, la brecha abierta entre el PNV y la IA hace inviable cualquier planteamiento unitario y las formaciones no nacionalistas, tras la aprobación del Estatuto de Guernica, no vuelven a celebrar el Aberri Eguna⁹⁴.

Según Herri Batasuna, su Día de la Patria Vasca adquiere un cariz más reivindicativo que festivo. Normalmente se convoca en la capital histórica de Euskal Herria, aunque ha habido excepciones⁹⁵, y el acto central lo constituye una multitudinaria manifestación donde se reivindican los objetivos políticos no alcanzados. Partiendo del ser nacional en cuanto verdad incuestionable, las palabras clave de los lemas muestran la dominante de apuntar teleológicamente hacia la soberanía y una independencia fundamentada en la integridad territorial –con Pamplona como referente– por medio de la persistencia de una lucha que conduzca a un escenario de negociación cuyo principal resultado ha de ser el reconocimiento y la aplicación del derecho de autodeterminación.

⁹⁴ Desde 1999, Udalbiltza ha decidido intervenir para que ese día los partidos nacionalistas realicen actos conjuntos en los ayuntamientos, sin que ello suponga una modificación en las movilizaciones masivas realizadas por las distintas formaciones.

⁹⁵ “Además de en Iruñea, HB ha convocado a los y las abertzales a Gernika, Barakaldo o Hendaia-Irun, cuando lo ha estimado conveniente, por la situación política del momento o para subrayar alguna reivindicación (...) proclamación en favor de la independencia, la integridad territorial, la defensa de la soberanía económica o el aniversario del bombardeo fascista de Gernika”(HB, 1999: 392-393).

Cuadro nº 3
Aberri-Egunak celebrados por la izquierda abertzale
entre 1975 y 1998

AÑO	LOCALIDAD	LEMA Y CONVOCATORIA
1975		PNV, PCE, PSOE, ORT, MCE, LCR, Partido Carlista y ETApM
1976	Pamplona	KAS, MCE, ORT, LCR, EKA
1977	Vitoria	Izquierda Abertzale (IA)
1978	En las cuatro capitales de Euskadi Sur	"Por el derecho de autodeterminación"
1979	En las cuatro capitales de Euskadi Sur Unitario	"Euskadi por su autogobierno"
1980	Pamplona y Vitoria	IA "Aberri Eguna. Borroka Eguna" ("Día de la Patria. Día de la Lucha")
1981	Guernica (ilegalizado, la gente se concentra en Durango y Munguía)	IA "Aberria ala hil. Borroka Eguna" (Patria o muerte. Día de la Lucha)
1982	Descentralizado (Estella, Pamplona, Vitoria, Llodio, San Sebastián, Mondragón, Ondárroa y Santurce). Ilegalizado	IA "Por la soberanía nacional"
1983	Pamplona	IA "Somos una nación"
1984	Pamplona	IA "Herri bat gara. Por la soberanía nacional" (Somos una nación. Por la soberanía nacional)
1985	Pamplona	IA "Herri bat gara. Por la soberanía nacional" (Somos una nación. Por la soberanía nacional)
1986	Pamplona	IA "Nazio bat gara. Euskadi aurrera" (Somos una nación. Euskadi adelante)
1987	Guernica	IA "Gora Euskadi Askatuta" (Arriba Euskadi en Libertad)

AÑO	LOCALIDAD	LEMA Y CONVOCATORIA
1988	Pamplona	IA "Negoziazioa, Autodeterminazioa. Eutsi borrokalari" (Negociación, Autodeterminación. Sostener la lucha)
1989	Pamplona	IA "Euskadi tiene alternativa. Autodeterminazioa"
1990	Pamplona	IA "Autodeterminazioa Euskal Herri berrian" (Autodeterminación en una nueva Euskal Herria)
1991	Pamplona	IA "Autodeterminazioa, Independentzia" (Autodeterminación, Independencia)
1992	Fuenterrabía	Convocado por la plataforma <i>Bai Independentziari</i> "Sí a la Independencia"
1993	Baracaldo	IA "Gure etorkizun ekonomikoa. Independentzia" (En defensa de nuestra economía. Independencia)
1994	Pamplona y Angelu	IA "Euskal Herri Batua. Independentziaruntz" (Una sola Euskal Herria. Por la independencia)
1995	Pamplona y Maule	IA "Independentzia, aukera eta beharra" (Independencia, elección y necesidad)
1996	Hendaya e Irún	IA "Euskal Herriak, Askatasuna" (Euskal Herria, Libre)
1997	Pamplona	IA "Euskal Herrian eraikitzen, Independentzia helburu" (Construir Euskal Herria, la independencia como meta)
1998	Pamplona	IA "Herria eta Euskara" (Pueblo y Euskera)

FUENTE: Elaboración propia de acuerdo a datos extraídos de HB, 1999: 392-393

En una perspectiva evolutiva, se pueden diferenciar dos grandes etapas en las reivindicaciones dominantes que, a modo de eslogan, inspiran este acto festivo, la de los años 80 y la de los años 90.

- En la primera, lo que se pretende es visibilizar la existencia de Euskal Herria como nación y demandar, de acuerdo a su diferencialidad identitaria, el ejercicio del derecho a la autodeterminación y el acceso a la soberanía. En 1989, en la campaña *Bidez Bide* (Paso a Paso), que concluye con el *Aberri Eguna*, las palabras pronunciadas por Idígoras operan en dicha línea.

“El fundamento de esta campaña es exigir el derecho a la autodeterminación, que es lo mismo que reivindicar para nuestro pueblo que somos una nación, proclamar que la soberanía corresponde a sus habitantes, reclamar un tratamiento de igualdad y no de supeditación y dependencia.” (Idígoras en *Anuario de Egin*, 1989: 54)

- En la década de finales de siglo, la bandera independentista pasa a primer plano. El cambio se opera en un nuevo contexto. Tras la caída del muro de Berlín, 1991 señala el fin del Imperio Soviético y del socialismo real, así como el acceso a la independencia de algunas de las naciones que habían vivido bajo su dominio. En el País Vasco se suceden, a impulsos de HB, declaraciones independentistas en diversos municipios⁹⁶, se celebran días de la Independencia en algunas localidades, se desarrolla una marcha en pro de la independencia –haciéndola coincidir con la fiesta de la Hispanidad– cuya escenografía consiste en el himno de las Cortes Navarras, una gran ikurriña y un escudo de Euskal Herria. El 25 de octubre de 1992, Euskaria⁹⁷ reúne en Guernica a 300

⁹⁶ La adhesión de EA a varias de estas mociones provoca su salida del Gobierno Vasco.

⁹⁷ Euskaria es un organismo surgido en 1988 para impulsar el reconocimiento del derecho de autodeterminación, apoyado inicialmente por PNV, EA y HB, aunque posteriormente la formación *jelkide* se desmarca. Defiende la libre autodeterminación de Euskal Herria como derecho colectivo previo a la Constitución española y confluye con otros organismos que trabajan sobre este asunto en la órbita de la IA: *Bai Independentziari*, Liga de Defensa de los Derechos de los Pueblos, Herria 2000 Eliza y Abertzaleok (Egaña, 1996: 306).

electos a favor de la independencia, la soberanía y la autodeterminación y surgen iniciativas como la de "*Bai Independentziari*" que convoca el Aberri Eguna y una marcha a Bruselas ese mismo año.

Este estudio ha pretendido recoger hasta el momento actos periódicos que caracterizan el calendario litúrgico del MLNV. Pero resulta imposible obviar la existencia, en forma de *efecto de bola de nieve*, de ritos de diverso signo que singularizan a este colectivo por una predisposición estratégica y cotidiana a la movilización. Algunos, son fruto de su propia iniciativa y actúan en línea con su cosmovisión ideológica y política; otros, surgen como reacción defensiva y/u ofensiva ante sucesos, instituciones y símbolos sistémicos que la comunidad abertzale niega en su discurso. Dicha predisposición es lo que transforma la calle en espacio cuasirreligioso donde la IA ha dramatizado sus liturgias en régimen de monopolio convirtiéndola en centro neurálgico de su legitimidad político-social; semejante status se ve significativamente alterado con la entrada en escena de los grupos pacifistas que expresan simbólica y prácticamente su rechazo a la violencia.

La iniciativa comunitaria ha tratado de mantener vivas sus reivindicaciones a lo largo del tiempo con marchas y movilizaciones por la autodeterminación, la negociación, la soberanía, la independencia, la paz ligada a una solución "democrática" al conflicto, que, a su juicio, enfrenta a Euskal Herria con los Estados español y francés, y, a partir de 1995, por la socialización de la Alternativa Democrática de ETA⁹⁸. Entre las protestas cabe distinguir dos con especial resonancia pública: a) las movilizaciones llevadas a cabo por los electos de HB con motivo de las visitas de los Reyes de España a Euskadi (1981 y 1991) que se materializan en el canto del Eusko Gudariak en la Sala de Juntas de

⁹⁸ Ejemplos: manifestación de HB en Bilbao (marzo de 1983) con la pancarta "*Por la soberanía vasca por la normalización democrática de Euskal Herria*"; manifestación de HB en Bilbao (1987) tras el lema "*La paz es posible. Negoiazioa, Autodeterminazioa*"; marcha en favor de la autodeterminación que se clausura en el frontón Anaitasuna de Pamplona (octubre de 1993); manifestación en San Sebastián (marzo de 1995) convocada por HB bajo el lema "*Euskal Herria bizi dadin*" (Para que Euskal Herria viva); manifestación de HB en Bilbao (junio 1996) bajo el lema "*Demokrazia Euskal Herriarentzat*" (Democracia para Euskal Herria).

Guernica y en las llamadas a la independencia⁹⁹; y b) la campaña orquestada por la IA en 1992 –con el principio “*Hau ez da Espainia ezta Frantzia ere*” (Esto no es España ni Francia)– para que se utilice el euskera y ondee en solitario la ikurriña, ante el deseo de la organización del Tour de Francia de comenzar la prueba en San Sebastián.

Conviene incluir en este análisis una referencia a la especificidad de la campaña “Euskal Herria Askatu” (Libertad para Euskal Herria) iniciada a mitad de los años 90 en una coyuntura propiciada por movilizaciones pacifistas contra las acciones de ETA bajo la insignia del lazo azul, con un armazón ideológico y estratégico canalizado por las ponencias Oldartzen (HB) y Karramarro (KAS) y con una táctica dotada de fuertes dosis de organización y sistematicidad, la ya aludida socialización del sufrimiento mediante la “*kale borroka*”, que muestra, con toda su dureza y en cualquier lugar y hora, la ritualización agónica de la intolerancia cosmovisional¹⁰⁰.

V.2.3. Dinámica del movimiento: tendencias de una comunidad en proceso

Bajo la perspectiva que aportan las *verdades de fe* sobre la comunidad de creyentes, en cuanto instancia encarnadora y renovadora del Pueblo en un “*múltiple infinito sin límites de expansión*”, uno de los diagramas que quizás mejor explica la estructura del MLNV es el de los círculos concéntricos. Puede

⁹⁹ En 1991 se lleva a cabo una manifestación en San Sebastián presidida por una gran pancarta en la que se puede leer “*Erregeak Kampora. Independentzia*” y en la que se dicen palabras como: “Euskadi no es España y usted pisa hoy suelo extranjero. Euskadi es un país democrático y usted no ha sido elegido por nadie en este país, ha sido elegido a dedo por el asesino de Euskal Herria, Francisco Franco” (*Anuario de Egin*, 1991:70).

¹⁰⁰ En su lectura del significado de la campaña, HB insiste en que “la dinámica impulsada por `los del lazo azul` sólo mostraba a la sociedad una de las caras del conflicto (...) Ante la agresión respondimos con nuestro ¡Basta ya! (...) fue el grito de Euskal Herria Askatu el que hizo frente al grito mediático de Aldaya Askatu utilizado por los medios de comunicación para ocultar la violación de los derechos democráticos de nuestro pueblo” (Aoziz en HB, 1999: 299).

establecerse un cierto paralelismo entre la concepción que la izquierda abertzale tiene sobre sí misma y la génesis del universo. Este último resulta de un núcleo que explota expandiéndose a gran velocidad para dar lugar desde partículas elementales a los complejos más elevados, existiendo relación entre unas y otros; la unidad base da lugar a un gran número de estructuras cuya fisonomía es distinta pero, en realidad, se trata de una misma que se repite continuamente en función de idéntica causa.

En sus más de dos décadas de existencia, el MLNV ha engendrado grupos diferentes y especializados. Su surgimiento y fluidez sólo puede explicarse en función de la coyuntura histórica y del privilegio estratégico que el núcleo dirigente otorga a un determinado objeto político-social, que ha de canalizarse mediante una serie de organizaciones y/o plataformas. Una significativa mayoría de los miembros del colectivo comparten determinados valores¹⁰¹, desarrolla relaciones intersubjetivas densas, estables y *face to face* como vía privilegiada de comunicación¹⁰², participa de una subcultura activista y fuertemente politizada con reminiscencias semi-asamblearias y utiliza pautas de socialización que coadyuvan a la reproducción de su imaginario cuya conservación exige la activación del control de las desviaciones, en especial cuando se producen en los círculos centrales; el control engloba una amplia gama de procedimientos, desde los informales y primarios a los más coercitivos. La identificación que esta dinámica genera es la que permite hablar de un *hábitat* propio el cual, entre los más convencidos, abarca las diferentes dimensiones vitales y sicosociales de su personalidad y marca *ad intra* y *ad extra* las reglas de juego; así lo manifiestan expresiones como la de: “(...) yo cogía el periódico a una quiosquera que era de HB, en el autobús que iban mis hijos a la ikastola el conductor era de HB, las andereños de la ikastola también (...)” (Entrevista en Arriaga,

¹⁰¹ Por ejemplo, sentirse exclusivamente vasco y asimilar tal condición a la defensa de la nación y de su independencia, hablar euskera, tender a la movilización, relativizar el uso de la violencia, tener animadversión hacia los cuerpos policiales –sean del signo que sean– y cierta ideología de izquierda.

¹⁰² Entre sus canales de interacción, destaca la presencia, desde 1980, de las Herriko Taberna que, a lo largo de los años, se han expandido por todo el territorio.

1997: 120).

En analogía con un organismo vivo, el MLNV acentúa los rasgos de una microsociedad autosuficiente y defensiva, donde la división entre la vida pública y la privada resulta cada vez más tenue. Los militantes o votantes experimentan la cotidianeidad bajo sus símbolos y mitos. Su información, consignas políticas, ocio y actividades sociales tienen espacio y organización en su interior; “en esta comunidad-organización, [el militante] recibe consuelo, zanja sus dudas, refuerza sus ilusiones, vive” (Ibarra, 1989: 196). El grupo proporciona al sujeto fortaleza alimentando su sentido de pertenencia y ejerciendo la función existencial característica de cualquier organización religiosa. En la medida en que la hostilidad frente a ella crece, la comunidad, desde una conciencia victimista, marca aún más los límites de su verdad perseguida, rechazando o filtrando lo que viene de fuera, de los *Otros*. El elevado grado de identificación, en cuanto polo de referencia ideológico y normativo, hace que un amplio espectro del movimiento se decante por trabajar en su defensa mediante actos que van más allá del ejercicio del voto.

De acuerdo con los objetivos de este estudio, el análisis va a pivotar sobre los sectores garantizadores de la ortodoxia comunitaria y de su cohesión interna. No existen líderes insustituibles ya que la fidelidad a un proyecto político, leído en clave totalizadora, resulta más importante que la lealtad a personas concretas (Arregi, 1998: 37); ello explica que las escisiones habidas en algunos de sus grupos no hayan afectado en exceso a la dinámica del movimiento, determinado más por la totalidad de su verdad que por el funcionamiento de cada una de sus partes.

La red de círculos concéntricos, entre los cuales existen porosidades, funciona de una mayor a una menor ideologización, dureza y compromiso. Del centro a la periferia, el esquema se corresponde con la imagen jerárquica de una pirámide donde la máxima *verdad del Pueblo* se asienta sobre su vértice, pero sin subestimar el potencial activista de las capas inferiores tipificadas por la limpieza y honestidad moral de su constante lucha frente a la opresión.

“Esa gente generosa (...) tiene en los voluntarios y voluntarias –presos, exiliados, muertos– su modelo (...) Nadie como los con-

cejales abertzales para manos limpias de corrupción; nadie con menos prebendas que sus cuadros; nadie con menos enchufes que sus sindicalistas; nadie más sensible que sus jóvenes; nadie más entregado por la causa de la lengua que sus euskaltzales; nadie más solidario con cualquier causa noble, cualquiera que sea, que sus votantes". (Colectivo Ricardo Zabalza, 2000: 15-16)

Utilizando la propia terminología abertzale, característica de la izquierda radical europea de los años 60 y 70, la *vanguardia dirigente*, en la que cristaliza el liderazgo carismático y fáctico, es ETA, sus militantes en activo y sus muertos, presos y exiliados. Para su comunidad y "a cambio únicamente de la satisfacción de sentirse consecuente (...) irradiando combatividad, entrega y desinterés" (Colectivo Ricardo Zabalza, 2000: 17), ETA se reviste, en razón de su clandestinidad e invisibilidad, de una imagen misteriosa e intemporal que contribuye a retroalimentar sus connotaciones sacrales y míticas. En numerosas ocasiones, el sustantivo "Organización" es utilizado como sustitutivo del nombre del propio grupo (Domínguez, 1998: 79): "este uso del lenguaje muestra el pudor que existe entre ciertos colectivos a la hora de referirse a algunos nombres que, por discreción o tabú, no deben pronunciarse en público, pero revela también la idea que los activistas tienen asumida del grupo y de su relación con él, relación similar a la de los viejos partidos comunistas con sus militantes; la Organización lo es todo y el militante es algo en cuanto miembro de la misma, pero no por sí mismo". Las apelaciones a la condición numinosa de ETA como agente fundante afectan al núcleo ortodoxo en su globalidad, más allá de sus activistas. Sólo teniendo en cuenta el ascendiente histórico, político y ético que la IA reconoce en la organización armada, se comprende la incertidumbre que puede llegar a generar en el horizonte comunitario su desaparición: "es algo así como quedarse de repente sin Dios" (Villanueva en Beriain y Fernández Ubieta –Coords.–, 1999: 212-213), un dios que ha actuado como motor de lealtades, sentimientos y energías, foco de cohesión y de disciplina fundamentado en su uso de la llamada lucha armada.

En el terreno político, la organización se ha visto complementada en su labor por la Coordinadora Abertzale Socialista (KAS) y, como instancia subordinada a ésta, por los cuadros de intervención en la dinámica intra y extragrupal (p.ej: Mesa Nacional de

Herri Batasuna). En un segundo anillo del espectro se encuentran personas movilizadas casi cotidianamente en una serie de actividades, que se desencadenan en cascada y se escenifican en la calle, canalizadas muchas de ellas mediante movimientos sociales y organismos populares cuyos objetivos específicos están instrumentalizados al servicio de los patrones del colectivo¹⁰³. La plurimilitancia o presencia de las mismas personas en distintos ámbitos de la IA debilita su autonomía respectiva; los aparatos dirigentes actúan como auténticas correas de transmisión y desvirtúan la naturaleza asamblearia de sus estructuras. Finalmente, dentro de la órbita exterior del planetario, aparecen los simpatizantes y los votantes: se incluyen desde aquéllos que comparten doctrina y estrategia, sin cuestionar el uso de la violencia, hasta militantes, más o menos significativos, críticos hacia el monolitismo del movimiento y sus prácticas; se trata de la corriente periférica ya que, incluso, establece puentes con otros grupos ajenos a los comunitarios, hecho que puede ayudar a comprender los vaivenes electorales del movimiento en función de su táctica y del momento político en el cual se convocan los comicios.

El grupo refuerza sus principios a través de toda una serie de medios de formación, difusión y socialización de la opinión comunitaria. El más conocido es Egin (1977-1998), diario que, desde los inicios de la transición y tras una grave crisis ideológica interna, se convierte en portavoz de los sectores sociopolíticos que apuestan por un proyecto rupturista. Se le puede considerar como fuente principal para la documentación del Movimiento de Liberación Nacional Vasco y el único diario que ha publicado los comunicados de ETA. En el verano de 1998, la policía ocupa y clausura sus instalaciones junto con las de la emisora Egin Irratia –nacida diez años después–, bajo la acusación de colaboración con ETA. Al día siguiente, Euskadi Información está en las calles con el titular “*Egin egingo dugu*” (Haremos Egin) y un artículo de su director quien asegura “Euskal Herria está de luto porque le

¹⁰³ “HB ha supeditado su relación con los movimientos sociales en general (...) a una relación de carácter instrumental. Se ha fijado en ellos y los ha apoyado en la medida en que han servido de base social para ampliar el MLNV, rompiendo con ellos cuando no los controlaba” (Entrevista en Tejerina, Fernández Sobrado y Aierdi, 1995: 145).

han recortado su libertad (...) pueden matar la palabra, pero su eco les ensordecera" (Salutregi en Orella, 1998: 183 y 193). En medio del profundo debate político y judicial que el cierre suscita, la izquierda abertzale interpreta el hecho como un paso más en la escalada represiva del nacionalismo español cuyo fin es "minimizar [su] influencia política" (HB, 1999: 368). En pocos días, el MLNV impulsa una campaña "*Mila Milloi baietz*" (A por los 1.000 millones) destinada a hacer realidad un nuevo proyecto de comunicación, cuyo resultado es el nacimiento de Gara, hoy en los quioscos. Además de un rotativo propio, la izquierda abertzale cuenta con documentación interna de sus diversas organizaciones, revistas de ETA internas y externas (Zutik, Zutabe, Zuzen, Barne Buletina...), editoriales (p.ej.: Txalaparta) y el *Instituto para la Promoción de Estudios Sociales* (IPES), una organización dedicada a la docencia y a la investigación que periódicamente publica unos cuadernillos donde muestra el fruto de sus reflexiones.

Una actividad a la que la IA ha dado especial importancia en la última década es la de valorar el papel de los mass media. Con la expresión "el cuarto poder, el más peligroso" (HB, 1999: 231), resume el resultado de su análisis. Para el MLNV, los medios de comunicación son agentes activos en el conflicto porque colaboran con el Estado y, sobre todo tras el Pacto de Ajuria Enea, se convierten en enemigos directos del independentismo vasco. Desde el enfoque de la conspiración de los medios bajo las directrices del Otro, las respuestas de la IA han consistido en la denuncia e intimidación hacia los rotativos que no pertenecen a su comunidad. Muestra de ello son las amenazas de ETA¹⁰⁴, los carteles de JARRAI que señalan como objetivos a periodistas concretos, con nombre y apellido, y que les caracterizan como "terroristas del bolígrafo" y las manifestaciones y pintadas en las puertas de periódicos no afines. Como alternativa, sus organizaciones estimulan el desarrollo de canales y publicaciones pro-

¹⁰⁴ Mientras los colectivos amenazados hacen públicos varios manifiestos en los que exigen libertad de expresión, ETA ha cumplido sus advertencias con el envío de cartas bomba a varios periodistas y con los asesinatos de Jose Luis López de la Calle, columnista habitual del diario *El Mundo* y miembro fundador del Foro de Ermua creado tras la muerte de Blanco Garrido, y de Santiago Oleaga, director financiero de *El Diario Vasco*.

pías. El actual proceso de reorganización –Batasuna– incide en la necesidad, siguiendo la línea Oldartzen, de potenciar redes sociales de comunicación directa para intervenir en el campo de batalla de las ideas; “Esku esku” (De mano en mano), puesto en marcha por HB, funciona de ese modo.

V.2.3.1. De la génesis al “síndrome de Argel”. Fase de homogeneización (1975-1991)

La profundización en las liturgias del movimiento pone de relieve cómo la reivindicación de la amnistía se convierte en una de las primeras bases para la acumulación de fuerzas civiles en torno al proyecto político de ETA, actuando Gestoras pro-Amnistía a modo de aglutinante. KAS surge en Euskadi Norte para coordinar las actividades relacionadas con las movilizaciones de sensibilización contra los juicios y ejecuciones de dos militantes de ETA, Txiki y Otaegi (1975); nace a impulsos de ETA político militar buscando la convergencia de un amplio abanico de organizaciones, singularizadas por su defensa de la independencia y del socialismo, y se constituye como una “mesa de debate obligatorio”. Este hecho implica reconocer que existe una comunidad de origen y de intereses en función de la cual ha de buscarse una estrategia común ante la llegada de la democracia para superar así las divisiones entre una heterogénea base social que se reclama de la misma herencia; su concreción es la *Alternativa KAS* como estrategia de negociación. KAS engloba inicialmente a ELI,

¹⁰⁵ ELI lo forman unos comités obreros abertzales de escasa vida política e influencia. LAIA (Langile Abertzale Iraultzaileen Alderdia) es un partido producto de la escisión del Frente Obrero de ETA en 1974 y se dota de su propio sindicato, LAK (Langile Abertzale Komiteak); ideológicamente, se define como el componente marxista-leninista de ETA y, en consecuencia, critica la presencia de componentes antimarxistas, nacionalistas reaccionarios y libertarios en la organización. EHAS (Eusko Herriko Alderdi Sozialista, 1975) es fruto de la unión entre EAS (Eusko Alderdi Sozialista) y su homólogo operante en Euskadi Norte, HAS (Herriko Alderdi Sozialista); en su Congreso fundacional se define como “(...) partido ideológica y políticamente socialista, revolucionario y popular. Su objetivo es la construcción del socialismo en Euskadi como fase de paso a la superación de las divisiones de clase y de la explotación (...) entienden (...) [que es] vanguardia del Pueblo Trabajador Vasco (...)” (Bruni, 1987: 225-226).

LAIA, EHAS¹⁰⁵ (a partir de 1977, HASI), ASK, LAB, LAK y las dos ramas de ETA, milis y polimilis.

El proceso de reforma política y la firma del Estatuto de Guernica socavan la cohesión de KAS “fracturándola y reduciendo [la] (...) a aquellos grupos que (...) [mantienen] la necesidad de la lucha armada como medio (...) para generar una ruptura real y definitiva del marco jurídico-político del franquismo” (Garzón en Morán, 1997: XXIII). En efecto, entre ETAp_m y ETAm existen diferencias de fondo: los polimilis creen que el régimen político se está democratizando y que KAS ha de tener sólo una función de coordinación e intercambio entre líneas políticas que pueden ser distintas; para los milis, el sistema ha llevado a cabo una mascarada sin cambios sustanciales y KAS ha de prepararse para actuar como organismo político de control y de resolución de los desacuerdos de un movimiento que ha de funcionar de forma unívoca y homogénea. Aunque las discrepancias se manifiestan ya con motivo de las primeras elecciones, ETAm comienza a nuclear en exclusiva al conjunto de la IA cuando ETAp_m, presionada por su partido político (EIA primero y EE después), se autodisuelve definitivamente.

A principios de los años 80, la Coordinadora define su carácter y organigrama a través de la Ponencia *KAS-Bloque Dirigente*. En su periodo de gestación y de consolidación, la gran disyuntiva organizativa se centra en la dualidad entre partido y bloque dirigente, dato que muestra un intento de adaptación de los mecanismos revolucionarios marxistas. Tras revisar los modelos de ETA, el frentista y el político-militar, se adopta un patrón diferente del formalmente leninista en cuanto que la vanguardia de la Revolución Vasca se personifica en ETA y en el Bloque en su conjunto y no en el partido político. El objetivo del Bloque es la ampliación de la conciencia nacional de raigambre popular, es decir, la acumulación de fuerzas mediante la interrelación de tres formas de lucha, la armada, la de masas y la institucional, subordinándose esta última a las dos primeras.

“[el MLNV] (...) ha tenido en la Organización ETA su eje y pilar básico (...) la contradicción principal en Euskadi Sur, aquella que sintetiza (...) de forma más conflictiva el conjunto de la lucha de clases, se sitúa en el enfrentamiento entre el marco nacional vasco (en base a una estrategia de independencia nacio-

nal) que favorece objetivamente a la clase obrera y a las capas populares (...) y el marco estatal (...) la estrategia independentista constituye el motor de la lucha de clases (...) de la cual el máximo exponente lo constituye la actividad armada (...) por ser KAS el Bloque que recoge esta forma de lucha y la única que mantiene una estrategia nacional de contenido revolucionario, se configura como el sector más avanzado del Pueblo Trabajador Vasco (...)" (KAS-Bloque Dirigente en Mata, 1991: 189-190)

Los componentes del Bloque participan de un mismo objetivo estratégico, la creación de un Estado socialista vasco, independiente, reunificado y euskaldun, pero desde funcionalidades diversas; el papel de los distintos organismos es servir de palanca política para romper con la Reforma y forzar una negociación entre ETA y el Estado, más que desarrollar la lucha sectorial que le corresponde.

"El fortalecimiento de KAS como Bloque Dirigente será realidad cuando esté dotado de un partido fuerte, de una organización armada (ETA), de un organismo obrero fuerte (LAB), de un organismo popular fuerte (ASK), de una organización juvenil fuerte (JARRAI) (...) entonces y sólo entonces, el KAS actuará como Bloque Dirigente del proceso (...) en el KAS se interrelacionarán las distintas formas de lucha. No se trata de una sola organización con distintos frentes, sino de un encuentro dialéctico de distintos organismos (...) subordinados al KAS como Bloque para la revolución (...)" (KAS-Bloque Dirigente, 1980: 9)

El partido, que debe globalizar las actividades de masas e institucionales y formular las líneas ideológico-políticas generales de acuerdo a una alternativa de ruptura, es *Herriko Alderdi Sozialista Iraultzailea* (HASI)¹⁰⁶. Su papel le exige estar presente en las diferentes estructuras organizativas del Bloque. Constituye, además, una de las cuatro formaciones que contribuyen a la creación de Herri Batasuna y actúa en la coalición como correa de transmisión de la política de KAS.

Dentro del Bloque, a *Abertzale Sozialista Komiteak* (ASK) le corresponde la tarea de coordinar las diversas expresiones del movimiento popular mediante el trabajo en barrios y pueblos.

¹⁰⁶ HASI (1977-1992) resulta de la confluencia entre EHAS, Eusko Sozialistak y algunos independentes.

Con la afirmación “tenemos que asumir una triple militancia (Movimiento Popular, KAS, HB)”, sus Bases Ideológicas (Asamblea Constituyente, 1977) evidencian el mosaico de interdependencias que, desde su génesis, conlleva la implicación en el MLNV. Bajo el lema “*Resistencia, Organización y Lucha*”, ASK despliega su actividad –durante los años 80– en clave de contrapoder popular en las dos áreas constitutivas del colectivo donde radica su legitimidad y plausibilidad social, la antirrepresiva –vía Gestoras– y la del euskera (AEK)¹⁰⁷, pero busca abrirse a todo tipo de movimientos alternativos como el ecologista y el ciudadano, para ponerlos al servicio de su cosmovisión ideológico-política, lo que provoca enfrentamientos y escisiones en dichos movimientos.

Nacida en 1979 ya dentro del ámbito ideológico delimitado por ETAm, JARRAI actúa de vanguardia juvenil. Sus antecedentes se remontan a EGAM (*Euskadiko Gazteria Abertzaleen Mugimendua*) –creada en 1976 por los polimilis– que absorbe un importante contingente de jóvenes pero que, afectada por la crisis global de KAS, estalla en escisiones, expulsiones y múltiples enfrentamientos internos. Además de fijar sus bases en torno a los principios del marxismo y del internacionalismo proletario, JARRAI hace un especial hincapié en la necesidad de avanzar en la consolidación de la conciencia colectiva mediante la interiorización de una visión política sobre la realidad del Pueblo Vasco; según las resoluciones de su II Congreso, el ingreso en la organización tiene “como requisito indispensable el paso previo por la mesa de premilitancia, con un ciclo de seminarios de formación y clarificación previamente establecidos” (1983: 22). En diciembre de 1988, el Comité Nacional de JARRAI anuncia la formación

¹⁰⁷ Alfabetatze Euskalduntze Koordinakundea (AEK) funciona desde 1966/67 como un organismo para la alfabetización y euskaldunización de adultos, que procede de la experiencia de las *Gau eskolak*. Con el surgimiento de nuevos grupos y la consolidación de una vía institucional (HABE, 1982), el discurso pierde parte de su base, pero se mantiene como una alternativa significativa. En el ámbito del euskera vinculado al MLNV, debe incluirse la referencia a Euskal Herrian Euskaraz, a Euzkarazko Kulturaren Batzarrean (EKB) –que representa una plataforma coordinadora y de referencia de los organismos que trabajan a favor del euskera a nivel nacional, de pueblo o de barrio– y a UEMA, la Mancomunidad de Municipios Euskaldunes.

de una organización estudiantil de masas, *Ikasle Abertzaleak*, de carácter único pero estructurada en tres ramas, Institutos, Enseñanza Media y FP, y Universidades. En lo que se refiere a la relación entre juventud vasca radical y drogas, el surgimiento de *Askagintza* (1980) responde a la voluntad de sus cuadros dirigentes de luchar contra lo que consideran una lacra de los grupos dominantes para intoxicar los procesos revolucionarios.

Langile Abertzaleen Komiteak (LAB) –puesta en marcha por ETApM de la mano de Pertur– celebra su Asamblea Fundacional con el objeto de intervenir en el terreno sindical. Para Pertur, LAB es una organización de masas no sólo abertzale sino también *langile*, esto es, de clase y ve claros sus objetivos que sintetiza en: “(...) recoger, allí donde aparecen vivos y pujantes (...) hacer brotar, allí donde están dormidos (...) tanto el instinto nacional como el de clase de los trabajadores (...) para convertirlos a través de (...) lucha y (...) concienciación constante, en una DINÁMICA REAL DE MASAS de liberación nacional y de clase (...)” (Pertur en Amigo, 1978: 239)¹⁰⁸. Tras la ruptura y correspondiente salida de la corriente EE-polimilis, LAB se integra definitivamente en el nuevo KAS asumiendo sus planteamientos ideológicos y organizativos (Lejona, 1980).

En esta década, la aplicación de la estrategia de las vanguardias y del centralismo democrático tienden a intensificar el monolitismo del núcleo central de la comunidad de creyentes. Los organismos constitutivos del Bloque Dirigente consideran la unidad interna condición *sine qua non* de pertenencia, sin margen para la disidencia respecto de las formulaciones doctrinales y estratégicas dominantes. A tal fin obedece la conocida expresión: “(...) su estructura militante deberá ser estricta, con fuerte cohesión y homogeneización ideológica, sin concesiones a acti-

¹⁰⁸ Pertur, significado dirigente político militar, redacta unas tesis sobre LAB en las que manifiesta su predisposición a la integración de sectores sociales no independentistas, pero sensibles a la problemática vasca, y de núcleos obreros no necesariamente anticapitalistas.

¹⁰⁹ Tan tajante afirmación se repite a la hora de definir a cada una de las organizaciones que forman parte del Bloque KAS (HASI, ASK, LAB, JARRAI y Organización de Mujeres).

vidades fraccionarias ni a tendencias en su seno"¹⁰⁹.

La Ponencia KAS-Bloque Dirigente contempla la creación de una organización para el movimiento de liberación de la mujer, lo que será EGIZAN a partir de 1988. JARRAI subraya la necesidad de este organismo desde el punto de vista de que la victoria global del MLNV implica la superación de cualquier tipo de sojuzgamiento. En coherencia con el papel de vanguardia atribuido al Bloque, la nueva organización carece de autonomía política y ha de compaginar la lucha reivindicativa de las mujeres vascas con los objetivos de la IA. Dada su estructuración en KAS, EGIZAN pertenece al llamado feminismo ideológicamente dependiente con un discurso que se centra en la denuncia de una triple opresión, la de la mujer, la nacional y la de clase. La organización de mujeres resulta útil al MLNV para cristalizar su combate doctrinal y práctico contra el ideario dominante y sus principales agentes de socialización, en especial, la familia y la Iglesia. Al juzgar a la mujer como puntal reproductor del modelo tradicional y, simultáneamente, sujeto alienante y alienado por unas instituciones que funcionan a modo de auténticos "campos de concentración", ella debe participar activamente en la transformación revolucionaria de la sociedad desde un nuevo marco político¹¹⁰.

KAS-Bloque Dirigente fija las atribuciones y funciones que

¹¹⁰ "Hay que luchar en (...) la familia (...) hay que independizar la sexualidad de la religión. No hay liberación (...) con terror moral y miedo al pecado (...) es verdad que la familia abertzale tiene un gran mérito en el mantenimiento del euskara y del independentismo, en la incondicional solidaridad con l@s prisoner@s y exiliad@s , con los parad@s. Pero la familia es (...) la primera fábrica de miedo al placer y producción de obediencia, además de campo de concentración de la mujer emancipada" (Gil de San Vicente, 1998, Internet).

¹¹¹ Recuérdese que son ANV, LAIA, ESB, HASI y EIA quienes el 24/10/77 crean la Mesa de Alsasua en "(...) defensa de la territorialidad de Euskadi sin aceptar el establecimiento en Euskadi Sur de un régimen transitorio que suponga a priori la segregación de Nafarroa" (*Anuario de Egin*, 1977: 17). Ello da lugar a la Alianza Electoral HB, de la que pronto EIA se desmarca. Además y fruto de su decisión de sólo participar institucionalmente en los ayuntamientos, ESB, LAIA y un sector de ANV abandonan la coalición (febrero de 1980); unos y otros creen que el Estatuto de Autonomía supone una cierta legitimación de la reforma política en Euskadi, por lo que proponen una participación, aunque crítica, en las instituciones autonómicas para poner de relieve su falta de poder político efectivo.

corresponden a Herri Batasuna como Unidad Popular que tiene su bandera en los cinco puntos de la Alternativa KAS¹¹¹. Este carácter busca enfatizar su capacidad integradora para nutrirse de grupos sociológicamente distintos, “desde jeltkides honestos (...) marxistas ortodoxos, hasta liberales consecuentes (...)”, que apuestan por la autodeterminación (HB en Ibarra, 1989: 143-144).

“Es indiscutible que HB no es un partido, ni tampoco quiere serlo. Es más bien una hipótesis electoral y una coalición de partidos con un programa político confuso a lo mejor, pero que contiene puntos esenciales y objetivos nacionales compartidos por amplios sectores juveniles, proletarios e intelectuales representando no sólo a los sectores radicales del nacionalismo vasco, sino también a los descontentos por el comportamiento de la izquierda marxista, desencantados de las instituciones democráticas (...)” (Bruni, 1992: 278)¹¹²

HB se manifiesta como agente político activo que utiliza en términos antisistémicos¹¹³ su naturaleza de plataforma electoral y su presencia en los ayuntamientos al servicio de la lucha y de la movilización popular, hecho que le permite, en especial en sus primeros años, penetrar en sectores juveniles: “(...) era el partido

¹¹² En sus estudios, Ander Gurrutxaga descubre en la militancia de Herri Batasuna cinco sectores principales: 1) Pequeña y mediana burguesía que opta por ciertas dosis de ambigüedad; su militancia es puramente moral y se manifiesta, además de en el voto, en la ayuda económica a elementos relacionados con la causa vasca, como la lengua y la cultura. 2) Los nacionalistas socializados en el movimiento de resistencia al franquismo, quienes más han contribuido al discurso de rechazo y de resistencia manteniéndose en la vía de la ortodoxia y disfrutando de un importante peso dentro de los cuadros del movimiento. 3) Los nacionalistas moderados que consideran traidor al PNV. 4) Radicales en materia social sin una doctrina elaborada ni una alternativa definida y cuyo punto de conexión con el MLNV consiste en la negación y en los mecanismos antirrepresivos. 5) Desesperados sociales por el clima de desempleo que se generaliza en la sociedad vasca en los años 80; paro y juventud son dos variables que se combinan en esta lógica (Gurrutxaga, 1990: 99-101).

¹¹³ El calificativo “antisistema” deriva de varios factores normativos y prácticos que se complementan entre sí y que revisten de contenido la consolidación en Euzkadi de un modelo de pluralismo polarizado. Destaca entre ellos la filosofía que subyace a la legalización de HB bajo el principio del pase foral, es decir, del “se acata, pero no se cumple”, la profunda distancia ideológico-política en los binomios centralismo/independentismo y derecha/izquierda que guarda en relación a determinados partidos del arco parlamentario vasco desde la apuesta por un marco jurídico radicalmente nuevo y su “política de escaños vacíos”.

de la juventud (...) y (...) estaba de moda" (Entrevista en Arriaga, 1997: 112). A mediados de la década de los 80, cuando alcanza sus mayores cotas electorales y consigue definitivamente su legalización, HB se propone centrar una de sus líneas principales de penetración social en la captación de la generación joven al ser consciente de que su composición ha pivotado casi en exclusiva sobre la socializada en la cultura activista y politizada de los 70 y que es necesario hacer frente al reto del cambio para que el MLNV siga siendo la referencia de vanguardia de la juventud. Sustituye el lema de "resistir es vencer" por el de "resistir y avanzar" y aborda la campaña "*Por una Euskadi alegre y combativa*" (marzo de 1985) la cual persigue, además, eliminar la imagen negativa que los medios de comunicación ajenos a los lindes comunitarios proyectan acerca de la coalición.

Dicha campaña se hace eco del éxito de un fenómeno de indudable magnitud en esos años, el "*Rock Radikal Vasco*"; mediante las canciones, algunos de sus grupos expresan actitudes vitales de la IA que van más allá de sus consignas ideológicas (Letamendía, 1994, Vol III: 98). La explosión del *Rock Radikal Vasco* se produce en un contexto en el que proliferan tribus urbanas de diverso signo vinculadas a distintos estilos musicales y a indumentarias prototípicas, pero nucleadas en la mayoría de los casos en torno al enfrentamiento contra el poder, a la potenciación de los mecanismos asamblearios y antiautoritarios, a los *gaztetxes* y a las demandas nacionales y lingüísticas. Precisamente, JARRAI insistirá en la necesidad de potenciar el asociacionismo a través de *gaztelekus*, talleres ocupacionales, antimilitarismo, etc. como paso previo para despertar a la juventud de su letargo y abordar una labor de concienciación (JARRAI en *Ponencia Política del II Congreso*, 1983: 28-29).

"Nace el Rock Radikal Vasco como expresión musical de redefinición de contenidos anti (sistema, policía, nuclear, consumo, represión, militar, machista ...) (...) son cuatro los niveles de redefinición expresiva en los que se localiza (...) La crítica social e irónica de *La Poya Records*, el anti-todo de los *Escorbuto*, la reivindicación del hecho nacional de los *Kortatu* y el situacionismo euskérico de deriva y utópico de los *Hertzainak* (...) [se trata de] desplegar una serie de contenidos de denuncia en una situación crítica para la juventud (no hay futuro ...) (...) se despliega una

sintonía ANTI definida por el NO, por la imposibilidad existencial de la aceptación de un sistema de cosas impuestas (...) un nuevo sujeto multicéfalo surge por imbricación de distintos sectores activos (...) la coincidencia en los mismos espacios de abertzales [entorno del MLNV], izquierda extraparlamentaria [troskos y chinos] y toda una amalgama de anarcos, antiautoritarios, autónomos, punks, skins y jevys (...)” (Pascual, 1996: 34-35)

Es también en esos momentos cuando HB modifica la fisonomía de su emblema o bandera, que se reviste de los colores del arco iris para visibilizar, desde el rechazo a las formas tradicionales de hacer política, su carácter aglutinador de una multiplicidad de luchas (juvenil, ecologista, feminista, nacional, obrera,...), lo que será denunciado por algunos sectores ecologistas que consideran ética, política y socialmente incompatible el uso de dicho símbolo con el apoyo a cualquier tipo de práctica armada.

En general, los años 80 ofrecen a la IA una buena oportunidad para aproximarse a la sensibilidad de los movimientos sociales, en especial a través de la reivindicación ecologista con motivo de la construcción de la central nuclear de Lemóniz. Para cuando ETAm y ETApM intervienen con sus atentados, ya se han producido iniciativas, como la creación de la Comisión de Defensa de una Costa Vasca no Nuclear (1974), donde se aglutinan los expertos, y los Comités Antinucleares (1977) cuya labor se centra en organizar movilizaciones populares. El MLNV interpreta la paralización de las obras como un triunfo específico de su estrategia política combativa, “elocuente testimonio de la intransigencia de un Estado y de la lucha de un pueblo” (HB, 1999: 117). Mientras el conflicto de Lemóniz da sus últimos coletazos, se inician las reacciones contra el proyecto de la Autovía de Leizarán para unir Guipúzcoa y Navarra, pero no es hasta 1986 cuando se crea la Coordinadora Antiautovía, nominada más tarde Lurralde. En medio de los atentados cometidos por ETA y por grupos de jóvenes –quienes con sus actuaciones crean el sustrato de la kale borroka–, en marzo de 1990 se presenta el proyecto alternativo consistente en la mejora de la carretera tradicional. Tras fuertes tensiones entre los partidos, algunos de los cuales interpretan cualquier negociación como una cesión al chantaje, en 1992 se alcanza el acuerdo, que HB capitaliza bajo la expresión: “ayer

logramos parar Lemóniz, hoy modificar la Autovía y mañana conseguiremos la autodeterminación". La problemática construcción del pantano de Itoiz en Navarra, aún sin resolver, completa la tríada de focos de lucha ecologista que, durante el último cuarto de siglo, han marcado el devenir de la sociedad vasca y la actividad de la IA, leída ésta desde la asimilación entre soberanía y territorio¹¹⁴.

En pleno debate sobre el trazado de la Autovía y a impulsos de sectores pro-KAS de los Comités Antinucleares, nace EGUZKI (1987) como un intento de confluencia entre las diversas tendencias que existen en el panorama ecologista vasco¹¹⁵. Su inserción dentro del MLNV significa subordinar la cuestión ecológica a los objetivos de la IA y ello provoca tensiones que, en un breve lapso de tiempo, se saldan con la salida de EKI, grupo vinculado ideológicamente a Zutik¹¹⁶.

Dada su carga ideológico-religiosa, conviene incluir en este apartado una referencia sobre las ya aludidas Comunidades Cristianas Populares, la Coordinadora de Sacerdotes de Euskal Herria y la revista Herria 2000 Eliza. Este sector se estructura en los primeros años de la transición y recibe la herencia de núcleos religiosos radicalizados en el tardofranquismo. Fruto del Primer Encuentro de Grupos de Cristianos de Euskal Herria (21-22/5/77) sale a la luz pública un documento titulado *Cristianos con el Pueblo y con la Iglesia*, en el que las CCP de Vizcaya dicen entender su práctica eclesial del siguiente modo: "Trabajamos para que

¹¹⁴ "El pantano de Itoiz no era sólo un grave problema medioambiental sino que también estaba relacionado con el tema de la soberanía porque HB siempre ha entendido esta cuestión como una defensa de Amalur –la Madre Tierra–, como una lucha por el derecho a decidir sobre los recursos naturales vascos" (HB, 1999: 322).

¹¹⁵ Desde su constitución, EGUZKI dota al ecologismo de un marco nacional al enraizar sus propuestas en el contexto sociopolítico de Euskal Herria, presupuesto que le da un matiz de radicalidad y de politización que agudiza su naturaleza antiinstitucional. Sus actuaciones versan sobre la nuclearización, la ecología urbana, el medio natural y la militarización de la sociedad, considerando que estos cuatro tipos de problemas derivan del modo de producción capitalista en el que la sociedad vasca vive inmersa (Tejerina, Fernández Sobrado y Aierdi, 1995: 107).

¹¹⁶ Zutik es el partido político vasco producto de la fusión en 1991 entre EMK (Euskadiko Mugimendu Komunista) y LKI (Liga Komunista Iraultzailea) como consecuencia del debate ideológico que provoca la desintegración del socialismo real.

nuestra Iglesia sea cada vez más fiel aquí y ahora al Evangelio Liberador de Jesús. Hemos apostado por los más pobres y oprimidos, tratando de vivir sobre todo los problemas y lucha de la clase trabajadora. Tratamos de vivir nuestra fe en el pueblo del que formamos parte, luchando contra la opresión nacional que padecemos en todas sus vertientes de Pueblo.”

En el mismo sentido, la CSEH se define como “una Iglesia fiel al Evangelio de Jesús de Nazaret, libre de toda opresión y clasismo en sí misma, independiente de los poderes políticos, económicos (...) fuerza de liberación integral (...)”; en su proyecto de Iglesia popular, característico de esta época, asegura tratar de avanzar progresivamente en una opción clara y práctica de Pueblo y de clase. En noviembre del 77 se aprueba en Estíbaliz el lanzamiento de Herria 2000 Eliza como órgano de expresión de comunidades cristianas insertas en una lucha liberadora del Pueblo; en su número 0 (5/4/78), destaca la finalidad de ser expresión de la izquierda vasca cristiana, instrumento al servicio de la creación de una Iglesia popular y medio de lucha ideológica que muestra la incidencia sociopolítica de la fe en los acontecimientos. A principios de los años 80 y de manera periódica, ofrece reflexiones sobre luchas revolucionarias liberadoras dando un especial relieve a lo que se quiere que sea una teología de la liberación desde y para Euskadi.

Las aportaciones de este núcleo eclesial se refieren a un doble plano: por un lado, desde las coordenadas doctrinales del MLNV, profundizan en las causas, consecuencias y posibles salidas a la situación de múltiples violencias que vive el Pueblo Vasco y, por otro, apuestan en estos primeros años por una alternativa intraeclesial que ha de materializarse en la creación de una Iglesia nacional que trabaje en favor de una nación oprimida. Se puede comprobar cómo algunas de sus lecturas sobre la represión, la amnistía, la autodeterminación, la armonización entre derechos individuales y colectivos, las pastorales y pronunciamientos de la jerarquía vasca, les califica como *intelectuales orgánicos* del movimiento, a pesar de que su representatividad numérica es muy reducida en el conjunto; quizás uno de los factores explicativos radica en la escasa actividad de reflexión teórica de alcance en las filas del MLNV al margen de una repetición de consignas.

Cualquier análisis de los organismos populares que perfilan los contornos de la IA confirma la existencia de una doble o triple militancia de personas que, además de formar parte de determinados cuadros, participan activamente en la lucha antirrepresiva, en las reivindicaciones relacionadas con el euskera, en el feminismo, en el ecologismo, etc., demostrando así una profunda interdependencia entre los diferentes grupos que facilita la tarea socializadora de los principios comunitarios.

Tener en cuenta la dinámica seguida por la comunidad de creyentes requiere contemplar el debate de fondo en el que KAS se encuentra sumida –en vísperas del inicio de las conversaciones de Argel–, fruto del intento de HASI de hacerse con la dirección política e ideológica del Bloque de acuerdo a un nuevo modelo donde el partido sea el brazo político y ETA sólo el brazo armado. El III Congreso de HASI (Cestona, diciembre de 1987) escenifica las fuertes discrepancias conceptuales entre el partido y ETA y su resolución manifiesta el control de la organización armada respecto de la política cuya dirección resulta purgada. Una lectura *a posteriori* revela hasta qué punto HASI sobrevalora sus fuerzas al influir en su diagnóstico la presencia que tiene en la Mesa Nacional de HB o su doble militancia en organizaciones de masas; obvia, además, el carisma y poder efectivo de ETA así como la reacción de algunos sectores del movimiento popular recelosos de su potencial liderazgo.

En el Anexo a la Ponencia sobre KAS-Bloque Dirigente, ETA subraya que la tarea de globalización que corresponde a HASI no debe llevarle al partido a inmiscuirse en el funcionamiento del resto de las organizaciones de KAS y que las funciones dirigentes del Bloque respecto de HB deben ser realizadas por la totalidad de las organizaciones de la vanguardia y no sólo por el partido.

“(…) La no comprensión del carácter globalizador de HASI originó, por parte de los militantes del partido, la pretensión de intervenir en el resto de las organizaciones, sin respetar la propia autonomía de las mismas y, de esta manera, ejercer en ellas la dirección política, olvidándose de que era el conjunto del bloque quien hacía la dirección y no exclusivamente el partido (...) Situación que llevó a HASI a considerar a HB-UP como el principal campo de actuación, arrinconando la labor que (...) debía realizar en KAS (...)” (ETA en Giacomucci, 1992: 252)

La nueva línea da un mayor protagonismo a Herri Batasuna y limita el radio de autonomía de HASI respecto a las orientaciones de la vanguardia armada. La crisis coincide en el tiempo con la fase de homogeneización ideológica y de reestructuración interna de HB quien estima necesario reforzar su *Estatuto Nacional de Autonomía* (octubre del 89) –que el resto de formaciones políticas interpreta como una reformulación de la Alternativa KAS– y una acumulación de fuerzas destinada a elaborar alternativas sectoriales con objeto de preparar cuadros para una nueva administración nacional regeneradora del Pueblo Vasco; la intención de HB es estar preparada a un resultado favorable de las conversaciones de Argel que se están desarrollando entre ETA y el Estado. Pero, en la práctica, la Mesa Nacional se ve obligada a emplear más tiempo en contrarrestar los efectos del cerco social y electoral ejercido por los Pactos contra la violencia, que en preparar cuadros.

V.2.3.2. Apuesta por la construcción nacional y la territorialidad. Fase de ofensiva y de “recuperación de los alejados” (1992-1998)

Ante las dificultades para dinamizar¹¹⁷ al resto de las organizaciones de KAS, HASI se autodisuelve (Congreso de Vitoria, 1992). Este hecho tiene lugar en el momento en que se erosionan gravemente los principios marxistas que habían inspirado, en un sentido amplio, su creación e inserción dentro del movimiento. Las repercusiones de la crisis se manifiestan en el IV Congreso del Partido donde se asegura que “KAS debe realizar un esfuerzo importante por actualizar e innovar su bagaje teórico en función de las actuales realidades de la lucha en Euskadi, así como teniendo en cuenta las experiencias a nivel mundial (...) [el marxismo], plenamente vigente para ayudarnos a comprender la naturaleza de las diferentes contradicciones que recorren a nuestro pueblo, precisa no ser interpretado en clave lineal (...) y estar abierto a innovaciones de muy diversa índole (...) la eliminación de etiquetas, adjetivos y calificativos (...) son sólo ejemplos signi-

¹¹⁷ El concepto “dinamización” se utiliza en este entorno como sustitutivo del de dirección política debido a la carga peyorativa que este último tiene.

ficativos de este enriquecimiento teórico” (Domínguez en Elorza –Coord.–, 2000: 345-346).

Los militantes de HASI se incorporan a KAS bajo la categoría de miembros amancomunados¹¹⁸ y la Coordinadora se convierte en un ente superior, esencialmente unitario, homogéneo y dirigente, representando la columna vertebral de la Revolución Vasca (Egin, 20/01/91: 8-9).

“Su remodelación consiste en la creación de un nuevo KAS, del cual *se desvinculan orgánicamente todas las organizaciones que tradicionalmente lo han conformado (LAB, EGIZAN, JARRAI, ASK y ETA) y se dispone que aquellos miembros de KAS se dedicarán con absoluta prioridad a sus propias tareas y trabajarán en sus áreas de actuación* . Mientras tanto, KAS estará formada por sus propios militantes y no será una coordinadora u organización formada por otras organizaciones”. (Rekondo, 1998: 86)

KAS asume, por tanto, el rol de “policía del pensamiento” o de “guardián de la ortodoxia”. Herri Batasuna reconoce que la labor de homogeneización ideológica llevada a cabo hasta entonces por el partido es realizada por el Bloque. Con un referente armado frágil y acéfalo después de las operaciones policiales (Bidart, marzo de 1992) y HB crecientemente aislada en los ámbitos político, social y electoral, KAS domina y marca las líneas de actuación y de reordenación del entramado organizativo y asegura su control, situando a algunos de sus miembros en puestos clave de las distintas estructuras sectoriales, incluida HB.

Mientras la vigilancia de la IA corre a cargo de ETA y KAS, a mediados de la década de los 90, la organización política alega comienza a ser investigada por la Fiscalía General del Estado, investigación que culmina en 1998 con la detención de algunos de sus cuadros. En una reunión celebrada a principios de año, se acuerda formalmente la disolución del Bloque, aunque representantes del mismo afirman en una comparencia pública posterior que su desaparición se ha producido cuatro años antes (Domín-

¹¹⁸ La expresión “miembros amancomunados” se emplea para definir la situación de los militantes del partido que, con su disolución, pasan directamente a militar en alguna otra organización de KAS, en HB o que continúan como tales dentro del Bloque (Egaña, 1996: 394).

guez en Elorza –Coord.–, 2000: 348). En junio de 1999, en plena tregua, un sector de su militancia perteneciente al núcleo más ortodoxo forma EKIN –grupo inicialmente denominado ESAN– que se presenta bajo el clásico eslogan “independencia y socialismo” y con un carácter nacional-territorial y euskaldun (*Gara*, 7/11/99, Internet); EKIN será ilegalizada un año después de su aparición.

Las ponencias Oldartzen (HB, 1994) y Karramarro I y II (ETA, 1995/96) marcan un punto de inflexión en el terreno estratégico. El círculo central de la red busca dirigir a la comunidad de creyentes hacia prácticas que ejemplifiquen el paso de una dinámica puramente defensiva a otra de ataque en aras de fomentar la construcción nacional y social. Significa legitimar doctrinalmente la socialización del sufrimiento, hacer creer a sectores significativos de su área de influencia, en especial a su vanguardia juvenil, que nadie va a poder quedar al margen del conflicto que atraviesa Euskal Herria. La intensificación de la violencia en la calle y el crecimiento del número de jóvenes detenidos por su presunta participación provocan el surgimiento –entre 1996 y 1997– de *Gurasoak*, “*Los padres de la juventud vasca*”. Si bien sus miembros tratan de subrayar su heterogeneidad ideológica, la asociación hace especial hincapié en que las detenciones forman parte de la espiral del entramado represivo que olvida que los actos de *kale borroka* constituyen respuestas a los déficits de libertad y de democracia en Euskal Herria y denuncian las llamadas a la “guerra santa contra nuestros hijos” y la “consiguiente escalada de terror y de criminalización”¹¹⁹.

Ante el fenómeno de violencia juvenil, los cuadros dirigentes de JARRAI mantienen una postura ambivalente: destacan su valor

¹¹⁹ Primero, *Gurasoak* Lanean en Navarra (1996), después *Gurasoak* Kalean en Vizcaya (principios de 1997) y *Arabako Gurasok* (mediados de 1997). En 1998 germina la estructura de Guipúzcoa. *Gurasoak* “tiene como objetivo común la libertad de los jóvenes encarcelados o, en su defecto, su traslado a cárceles de Euskal Herria (...) denuncia todo tipo de acoso o agresión hacia los jóvenes (...) pide la derogación de todo tipo de legislación especial, porque da pie a malos tratos y torturas (...)`La diferencia sustancial, los chavales ahora se sienten arrojados; además, ahora le estamos haciendo daño al enemigo en el sentido de que en el momento en que hay una detención automáticamente 10-20 padres nos ponemos en la puerta de la comisaría ” (*Herria Egínez*, 1998, nº 53: 45).

añadido, pero les preocupa que se convierta en una forma de militancia en sí misma, al margen de las actividades sociopolíticas de conjunto y sin compartir análisis (Solabarria en *Herria Egin*, 1998, nº 53: 12). La lectura se efectúa bajo el lema antirrepresivo “*Nuestro delito, ser jóvenes y ser abertzales*” –ya utilizado por la organización en años anteriores– y enfatiza la creciente obsesión de determinados estamentos del sistema como ertzaintza, mass media y judicatura, en la medida en que JARRAI y la juventud vasca “generan continuamente nuevos luchadores por la independencia” (*Egin* 3/11/95: 68).

La kale borroka representa en sí una forma extrema y radical de recuperar lo que el MLNV considera espacios vitales y de supervivencia que han dejado de constituir su patrimonio por la competencia simbólica y práctica de los grupos pacifistas. El balance que puede hacerse del empleo de esta poderosa herramienta antisistémica remite, sin minimizar sus efectos directos sobre personas y bienes, a la grave fractura social que genera. Consolida un grupo juvenil socializado en valores y en un estilo de vida donde la violencia resulta útil para conseguir determinados objetivos en nombre de una ideología, lo que les distancia del conjunto de su generación que tiende a reaccionar negativamente frente a tales métodos y a despolitizar su vida cotidiana. Diversas informaciones policiales y periodísticas revelan que esos sectores violentos están sirviendo de cantera a ETA (*El Correo* 27/05/00: 22). Este salto cualitativo se ve alimentado por una definición de la realidad que reproduce intergeneracionalmente la no

¹²⁰ A mediados de la década de los años 90, la Universidad de Deusto hace público el informe *Planteamiento para una actuación sobre la subcultura de la violencia y su repercusión en la juventud vasca*, elaborado a petición del Dpto. de Interior del Gobierno Vasco. Según los datos manejados en dicho informe, un 30% de los jóvenes vascos justifican el terrorismo, pero sólo un 9% adopta un compromiso personal y activo. El perfil ideológico de los primeros se corresponde con las variables perspectiva revolucionaria para el cambio de la sociedad, fuerte identidad nacional y cultural vasca, rechazo de la autoridad y cercanía a asociaciones juveniles de carácter alternativo. Sus argumentos de legitimación de las actividades violentas mimetizan los principios de la violencia de respuesta, del victimismo y del derecho de Euskadi a su independencia. Se trata de jóvenes que han interiorizado de sus mayores, y a veces de sus propios padres, las consignas “*Iraulza ala hil*” y “*Aberria ala hil*”. El diagnóstico discrimina acertadamente entre los jóvenes más y menos ideologizados y endurecidos. Sus conclusiones refuerzan una de las hipótesis que guían este trabajo al afirmar la existencia en el MLNV de un “sistema de valores en

aceptación del *Otro*, quienquiera que sea, y adquiere la fisonomía de una auténtica cruzada religiosa donde los infieles y los herejes deben ser expulsados de la comunidad e incluso aniquilados¹²⁰.

Al mismo tiempo que la violencia callejera se convierte en parte del escenario de cada día, la IA y su sector juvenil buscan capitalizar los rendimientos de una peculiar socialización de la filosofía de la insumisión que remite a los objetivos de “un Pueblo Soberano” y “una sociedad más justa”, pero desde la contraposición dualizante oprimidos/opresores y no bajo la perspectiva pacifista clásica. El reiterado eslogan “*Alde Hemendik*” (Que se vayan) asimila el antimilitarismo con la negación de la presencia en Euskal Herria de un ejército opresor, el español, negador de los derechos del Pueblo Vasco. No sin ambigüedades y contradiccio-

los campos económico, laboral, familiar, ético y hasta religioso, que son (...) antinómicos con los del resto de los ciudadanos (...)” (Elzo –Dir.– 1995: 26). Entre las soluciones que el informe plantea para evitar la rutinización de la violencia, destaca el intento de reforzar, a través de las distintas instancias de socialización (familia, escuela, medios de comunicación, etc.), valores democráticos que se centren en el reconocimiento del *Otro* como portador de una parcela de verdad y “sujeto de derechos imprescriptibles”. El rejuvenecimiento y recambio generacional de la militancia etarra refrenda en el escenario de una nueva espiral espiral violenta que “(...) los problemas y las soluciones están más en la sociedad que en la política” (Aulestia en *El Correo* 20/08/00: 22).

¹²¹ Todavía a finales de los años 80 y de acuerdo al lema “*Soldaduzka honen aurka, KAS Alternatiba*” (En contra de esta mili, Alternativa KAS), JARRAI lleva a cabo una manifestación en Bilbao en la que dominan los eslóganes: “*Ez, ez, ez, soldaduzka honi ez*” (no, no, no, esta mili no); “*ETA, jarraitu borroka armatua*” (ETA, continúa con la lucha armada) y “*Servicio militar en ETA militar*”. Las relaciones de JARRAI con el movimiento antimilitarista se han producido especialmente a través de KAKITZAT –rama juvenil que se independendiza del Movimiento de Objeción de Conciencia (MOC-KEM)– cuya militancia es muy joven, procede de enseñanzas medias y trabaja en el área del activismo a modo de guerrilla municipal y exenta de grandes formulaciones ideológicas (Gómez Uranga, Lasagabaster, Letamendia y Zallo –Coords.–, 1999: 57). El MOC denuncia esta aproximación y afirma que su estrategia de la desobediencia civil y de la no violencia resulta incompatible con la supeditación de la IA a un frente militar. No obstante, asegura haber estimulado las relaciones con el MLNV: “(...) incluso hemos intentado propiciar un debate interno sobre (...) [la lucha armada] (...) hemos ofertado la vía de la desobediencia civil como medio estratégico para conseguir la autodeterminación de Euskadi” (Entrevista en Tejerina, Fernández Sobrado y Aierdi, 1995: 133).

nes, el movimiento juvenil transita desde la defensa de la formación de un ejército popular vasco –nucleado por ETA– a la interiorización de la fuerte capacidad movilizadora de la insumisión; esta última aparece vinculada normativamente a la agudización del enfrentamiento global con el Estado¹²¹. Por otro lado, desde principios de los 90, proliferan municipios dirigidos por HB que se declaran insumisos y en mayo de 1996, las corporaciones se asocian bajo las siglas de EUDIMA, la Mancomunidad de Municipios Insumisos.

La salida a la luz pública de la Alternativa Democrática de ETA en 1995 consolida la nueva estrategia de la comunidad de creyentes. Se trata de profundizar en dinámicas, a su entender, íntimamente relacionadas con la construcción nacional mediante el impulso de las prácticas de determinados organismos populares entre los que sobresalen –mención aparte de los impulsores del euskera– los relacionados con los presos y aquéllos que abordan directamente la cuestión del derecho a la autodeterminación. Conviene recordar cómo, tras la institucionalización de la dispersión después del fracaso de las conversaciones de Argel, en octubre de 1991, surge la Asociación de Familiares de Presos, Deportados y Refugiados (*Senideak*) con el objetivo “*Etxean nahi ditugu*” (Los queremos en casa). Se considera a sí misma parte de un movimiento que es una constante histórica desde el franquismo, lo cual demuestra la naturaleza política del conflicto: “*Hay que resaltar que hoy en Senideak hay familiares que en su día estuvieron en Ayuda Patriótica Vasca, que tanto entonces como ahora tuvieron y tienen algún hijo o hija en prisión (...)*” (Madariaga en *Herria Eginez*, marzo de 1998, nº 55: 15).

Junto con la actividad de Gestoras, *Senideak* y *Gurasoak*, la campaña “*Euskal Presoak Euskal Herrira*” espolea la creación y desarrollo de una amplia gama de plataformas o puntos de encuentro de “Solidarios con los presos” de alcance local o nacional, algunos en relación con otros partidos nacionalistas y de izquierda (p.ej.: *Batera*). En el terreno de la autodeterminación, entre 1993 y 1996, se crean movimientos que reclaman el ejercicio de este derecho como *Autodeterminaziorantz* y *Autodeterminazioaren Biltzarra*.

La resituación de las directrices de la IA se pone de relieve en

el rumbo seguido por HB tras el proceso Urrats Berri, Oldartzen y la propia Alternativa de ETA. Mientras los miembros de la Mesa Nacional se encuentran encarcelados por difundir en sus espacios electorales un vídeo con la Alternativa y se está fraguando el pacto de Lizarra, pocos meses antes de la declaración de alto el fuego, HB busca reavivar su carácter originario de Unidad Popular. Bajo la consigna *Herrigintza* (Construcción nacional y social) insiste en que lo que mantiene unida a su militancia es la acumulación de fuerzas en torno a la independencia y al socialismo, es decir, el trabajo por un proyecto político concreto, al margen de los métodos de lucha que sólo podrán ser juzgados según el binomio raíz/consecuencias del conflicto. Son la “razón histórica” y “su credibilidad política”, encarnadas en la lucha cotidiana durante más de 20 años, los valores que facultan a HB para liderar y articular una mayoría social soberanista socializada alrededor de dos axiomas: que Euskal Herria es una nación diferenciada a la que como tal le corresponde el ejercicio de la autodeterminación y que debe respetarse su integridad territorial. La inalienabilidad e indivisibilidad del *Sujeto Nacional=Pueblo Vasco* imponen la recuperación de lo que la coalición denomina “sectores alejados”, actitud que supone el paso de prácticas simplemente alimentadoras de su militancia a otras que amplían las redes de influencia.

“Herri Batasuna debe plantear un proceso de expansión más allá de sus sectores naturales. *La Unidad Popular debe ofrecer opciones y vías a todos los sectores abertzales y progresistas; ha de desarrollar un proceso de recuperación de los sectores alejados (...)* Siendo los últimos objetivos la independencia y el socialismo (...) HB debe abrir y construir puentes para (...) acercarse a los sectores políticos, sociales, sindicales (...) situándolos en la estrategia de construcción nacional (...)” (HB en *Herria Eginez*, febrero de 1998, nº 54: 35-36)

Euskal Herritarrok (EH) nace el 3 de septiembre de 1998 den-

¹²² En EH se incluyen miembros de HB, de Batzarre (Navarra), de ANV-EAE, de LAB, de EHNE (Sindicato Agrario), de ELA, de ESK-CUIS, de STEE-EILAS, del Movimiento Juvenil-JARRAI, del Movimiento de Mujeres-EGIZAN, Presos Políticos, miembros del Sindicato de Abogados Euskaldunes, de Askagintza, de Egin, ex-militantes significativos del MLNV, algunos rostros de la cultura y del deporte vascos y sectores eclesiales radicales.

tro de la IA como agrupación de electores que consigue aglutinar a simpatizantes del tercer espacio, si bien los cabezas de lista de los diferentes herrialdes para las autonómicas de octubre de ese año son cuadros dirigentes de Herri Batasuna¹²². En el surgimiento de EH han influido un amplio abanico de factores, desde la posible e inminente ilegalización de HB, la creciente pérdida de votos de la coalición desde 1990¹²³, la política de aislamiento hacia el MLNV intensificada tras la muerte de Miguel Ángel Blanco, el cierre de Egin y el encarcelamiento de la Mesa Nacional, hasta la búsqueda de acuerdos con el nacionalismo y sectores sociales más o menos afines a algunos de sus objetivos políticos,

¹²³ Los votos que HB recibe en las elecciones autonómicas al Parlamento Vasco dibujan una tendencia al crecimiento sostenido entre 1980 y 1986. En 1990, se produce una inflexión en la curva de resultados que lleva a la IA cuatro años más tarde a unos valores tanto absolutos como relativos más bajos que los de los dos comicios anteriores y próximos a los obtenidos en las primeras convocatorias. Con la irrupción de EH en el panorama electoral, la tendencia se invierte de nuevo, recuperando el alza; en 1998, tras la declaración del alto el fuego, la cifra de sus votantes alcanza la frontera de los 225.000, cantidad que supera con creces la más alta obtenida por la IA en su historia y que en términos porcentuales le supone recuperar la tasa de 1990 (18%).

Tabla nº 28
Evolución del voto a HB/EH en las elecciones autonómicas entre 1980 y 1998

AÑO	VOTANTES DE HB/EH	
	Nº DE VOTOS	% SOBRE VOTOS VÁLIDOS
1980 (a)	151.636	16,5
1984 (a)	157.389	14,7
1986 (a)	199.900	17,4
1990 (a)	186.410	18,3
1994 (a)	166.147	16,0
1998 (b)	224.901	18,0

Fuente: Elaboración propia de acuerdo a datos extraídos de: a) Llera en Alcántara y Martínez (Eds.), 1999: 420; b) HB, 1999: 404.

¹²⁴ El acuerdo sindical (20/2/94) se fundamenta en que el Estatuto de Autonomía ha quedado desfasado y busca una reconstrucción del marco nacional vasco de relaciones laborales. En los últimos años, los atentados contra dirigentes políticos, miembros de la Ertzaintza y funcionarios de prisiones –algunos afiliados a ELA– han podido dificultar esta entente, si bien, en todo momento, LAB ha sostenido la necesidad de avanzar en la unidad de acción político-sindical y no mezclar esta cuestión con la dinámica etarra; no obstante, hoy el citado acuerdo se ha convertido en papel mojado.

pero cuestionadores de cualquier apoyo a la violencia.

Al encuadrar su génesis, la nueva plataforma hace referencia al acuerdo entre ELA y LAB¹²⁴, al nacimiento de toda la amalgama de organizaciones sociales y sindicales que trabajan en torno al lema antirrepresivo “*Presoak Euskal Herrira*” y al *Acuerdo Nacional de HB* que se articula sobre dos ejes, la autodeterminación y la territorialidad, por un lado, y la construcción nacional desde la izquierda, por otro. La territorialidad ocupa un lugar central bajo el principio de que “los abertzales y demócratas no entendemos Euskal Herria desde la perspectiva de la partición”, lo que les lleva a enfatizar el carácter nacional del proyecto, personificado en promotores oriundos de Navarra y de Iparralde. Al tratar de marcar los puntos de encuentro y las diferencias entre EH y HB, la plataforma electoral asegura que HB va a persistir como Unidad Popular y que Euskal Herritarrok mantendrá en el terreno institucional una línea de actuación similar a la de Herri Batasuna.

V.2.4. Epílogo: ETA, el guardián de su hermano

Si bien este ensayo tiene como fecha límite el 17 de septiembre de 1998, cuando ETA –quien en su discurso utiliza la palabra iniciativa y no la de tregua– hace pública su declaración de alto el fuego, determinados procesos de reestructuración organizativa, algunos ya apuntados y otros en ciernes, sólo pueden comprenderse adecuadamente teniendo en cuenta documentos conocidos *a posteriori* donde la organización armada diseña la dinámica que ha de seguir su comunidad creyente y un clima político que aboca al adelanto de los comicios autonómicos celebrados el 13 de mayo de 2001.

Calificado el cese indefinido de los atentados en términos de construcción nacional y de ruptura de cualquier acuerdo con partidos *españolistas*, ETA elabora en octubre de 1998 un texto de desarrollo de su Alternativa Democrática como propuesta que PNV y EA deben ratificar sin condición alguna; la no aceptación de los términos del acuerdo por ambas formaciones se utiliza como mecanismo justificativo del reinicio de actos violentos, desviando a otros su responsabilidad ética. El criterio sobre el que

gravita el citado documento es el de la territorialidad, el cual lleva a ETA a discriminar secuencialmente dos fases, la de la Alternativa KAS y la de la Alternativa Democrática, vista la segunda como superadora de la primera. La Alternativa KAS, resumida en la consigna “antes Hegoalde y después Iparralde”, suministra para ETA un planteamiento eficaz pero contradictorio porque enfrasca a la izquierda abertzale en un debate teórico estéril sobre el concepto y el ejercicio de la autodeterminación que no resuelve la traición del resto del nacionalismo.

“Cuando la IA estaba a punto de interiorizar ese planteamiento de 4+3, una nueva interferencia surgió de manos del PNV, cuando este partido emprendió la vía del autonomismo divisorio (...) [interferencia] que ha dificultado el camino hacia la unidad [acentuando dos sentimientos] (...) el navarrismo y el vascongadismo”. (ETA en *Gara*, 2/05/00, Internet)

La Alternativa Democrática supera la visión fraccionadora al recuperar el concepto de Euskal Herria como nación de siete herrialdes por encima del dominio de uno y otro Estado. Para la organización, es a Euskal Herria a quien le corresponde en exclusiva la palabra y, por tanto, el ejercicio del derecho a la autodeterminación¹²⁵.

ETA recuerda su propuesta de reestructuración institucional que, tras una serie de cambios, conduce en febrero de 1999 a la puesta en marcha de la Asamblea de Representantes Municipales de Euskal Herria, embrión de Udalbiltza. Enfatiza que su objetivo es el nacimiento de la democracia vasca, el surgimiento de un nuevo *status* para el Pueblo Vasco y no la simple adaptación de las constituciones española y francesa, países que deben mantenerse al margen del proceso. Haciendo caso omiso de las fronteras establecidas, la organización propone un nuevo modelo articulado en torno a los Ayuntamientos, la Asamblea de Municipios, la Asamblea de Herrialdes, el Parlamento y una Asamblea Gene-

¹²⁵ Según ETA, el único encuentro mantenido durante el alto el fuego con representantes gubernamentales (7/06/99) ha de catalogarse en términos de una reunión entre Euskal Herria y España, lo que significa arrogarse la legítima representación del Pueblo Vasco.

ral fruto de la convergencia de las dos últimas instituciones citadas. El paso previo consiste en la celebración de elecciones en el conjunto de Euskal Herria, de cuyo adecuado devenir ETA se erige en garante. Para que el alumbramiento concluya adecuadamente, se hace imprescindible fundamentar la gestación sobre un sujeto vasco regenerado, libre de todo tipo de impurezas.

“1.- Habiendo jurado respetar la palabra de Euskal Herria, asumimos el compromiso de hacer que esa palabra se concrete. 2.- *Adquirimos el compromiso de crear un sujeto vasco (...)* 3.- (...) apostamos por el método más democrático (...) celebrar en Euskal Herria unas elecciones libres y democráticas (...) tendrían como espacio electoral a toda Euskal Herria. Su objetivo (...) sería crear un Parlamento compuesto por representantes de las diversas opciones políticas que se presenten. Esos parlamentarios serían también representantes de Euskal Herria (...) elegirán al que será Lehendakari de Euskal Herria. Será responsabilidad de esos parlamentarios asumir la dirección del proceso de reconstrucción de Euskal Herria, así como la creación de una Constitución Soberana de Euskal Herria (...) 5.- Asumimos el compromiso de hacer todo lo necesario para que esas elecciones se celebren en una situación lo más democrática posible, dando todas las facilidades a todos los ciudadanos vascos que quieran participar, marginando a todas las fuerzas extranjeras que puedan resultar un obstáculo para las elecciones (...) 6.- (...) el cese de las acciones armadas decretado tras la firma del último acuerdo pasaría de tener un carácter indefinido a tener un carácter definitivo (...)” (ETA en *Gara*, 2/05/00, Internet)

A juicio de la organización, existen dos grandes corrientes que interpretan de forma contrapuesta la estrategia a seguir para edificar Euskal Herria: la *intervencionista*, propia de PNV y EA, que defiende la existencia de una vía desde la participación en la política interna de los Estados; y la *abstencionista*, característica de la IA. El MLNV está ya en condiciones de desarrollarla mediante tres principales campos de actuación, *reconstrucción de Euskal Herria*, que encuentra referentes en su propuesta institucional y en Udalbiltza, *dinámica antirrepresiva* a través de la reivindicación de los derechos de los presos y la denuncia de las fuerzas policiales y armadas de ocupación, y *solución negociada al conflicto*, cuya herramienta principal es el Acuerdo Lizarragarazi. Su análisis se completa con un aviso para su propia militancia a la que puede resultarle costoso el retorno a un escenario

de confrontación. Según ETA, sólo si la apuesta política está clara, por encima de coyunturas favorables o desfavorables, la IA puede caminar en la dirección adecuada, interiorizándola y socializándola.

Avalado por su éxito electoral en plena tregua, EH rompe coyunturalmente con la política de escaños vacíos al implicarse, incluso, en un pacto de legislatura leído desde su núcleo dirigente como palanca para la construcción nacional y social del Pueblo Vasco y no para conservar el *statu quo* vigente.

Tras la vuelta a las armas y la suspensión del acuerdo de gobierno que deja en precaria minoría al ejecutivo de Lakua, el desarrollo de los textos de ETA anteriormente descritos propicia la propuesta “Euskal Demokrazia” que propugna el conjunto de la IA tomando como punto de arranque la decisión de Euskal Herriarrok de abstenerse en las elecciones generales del 12 de marzo de 2000. Su propuesta se ejemplifica en el documento que lleva por título “*Bases para una transición democrática en Euskal Herria*” (EH, 9/02/2001: Internet). En él, se identifica paz y soberanía, se propone una transición escalonada desde una perspectiva integral que concibe el Estado de las autonomías en términos de “cárcel de pueblos” y se concreta el rol de algunas de las instituciones a las que la organización armada aludía, Udalbiltza, Cámara de Herrialdes y Asamblea Nacional Constituyente.

- Udalbiltza, se erige en primera institución nacional y principal motor del sistema¹²⁶.
- La Cámara de Herrialdes estará integrada por los miembros de los Grupos Junteros de Álava, Vizcaya y Guipúzcoa, parlamentarios del Parlamentos Foral y una representación de electos territoriales libremente designados por los territorios de Iparralde. Sus objetivos consisten en definir las relaciones

¹²⁶ Mientras la IA se esfuerza por presentar Udalbiltza como un contrapoder que debe ser el primer paso para desbordar las instituciones autonómicas actuales e impulsar el proceso constituyente vasco común a los siete herrialdes, PNV y EA le confieren más bien un carácter simbólico y/o de coordinación transfronteriza sobre temas de interés común como el euskera. En su Ponencia Política de febrero de 2000, HB advierte que “hemos de dejar bien claro que no vamos a participar en un gobierno que refleja la partición (...) la presencia en las Diputaciones se condiciona a la apuesta por la territorialidad”.

internas de Euskal Herria de acuerdo a un modelo federal o confederal y en realizar aportaciones concretas en el terreno de la construcción nacional.

- La Asamblea Nacional Constituyente cuyo último eslabón es la Autoridad Nacional. Como ya anunciaba ETA, se configurará mediante la celebración de elecciones en el conjunto de Euskal Herria y está encargada de elaborar la Carta constitucional donde deben consignarse los derechos individuales y la articulación interna y externa del país.

El papel del actual Parlamento de Vitoria ha de limitarse a poner sus recursos y presupuestos al servicio de la estrategia nacional, "(...) situando las necesidades *objetivas* de la ciudadanía vasca (p.ej.: culturales, sociales y educativas) por encima de la legalidad española" (EH, 9/02/2001: 11).

Dos hechos pueden ilustrar la imagen que el MLNV tiene de la ciudadanía vasca: su cartel electoral para el 13 de mayo –que utiliza la imagen de una mujer embarazada desnuda con el lema "*Una nación libre está a punto de nacer*"– y las declaraciones de su cabeza de lista por Álava, Antton Morcillo, que tacha de ilegítimo el actual censo porque forman parte de él auténticos colonos –“(...) miles y miles de españoles que se empadronan en nuestros pueblos para garantizar el pucherazo electoral (...)”– y apuesta por elaborar otro alternativo del que formarán parte quienes hayan demostrado su “integración en el país” (Morcillo en *El Correo* 30/04/01: 22).

En este escenario se inscriben tanto el proceso *Eraikitzen* (12/02/00), fruto del cual resulta una nueva Mesa Nacional de HB y los planteamientos estratégicos del movimiento, como el de *Batasuna* actualmente en marcha. *Eraikitzen* defiende la alianza táctica con otras formaciones nacionalistas en torno a dos ejes, el antirrepresivo y el de la construcción nacional. Este último ha de desarrollarse mediante acuerdos sectoriales en materias concretas (p.ej.: euskera, enseñanza y deporte) y la superación del conflicto para llegar, con Lizarra y Udalbiltza, a un escenario democrático –basado en la territorialidad y la autodeterminación– que permita la desaparición de todas las expresiones de violencia.

En palabras de sus dirigentes, *Batasuna* busca para la coalición

una estructura que tenga carácter nacional y solvente el déficit de territorialidad desde los dos signos que han de identificar a la nueva organización, la defensa de Euskal Herria como nación –incluyendo en primer plano el ámbito cultural– y la apuesta ideológica por una democracia vasca. El modelo sigue siendo el mismo, una Euskal Herria “independiente, socialista y euskaldun y antipatriarcal”. Respecto al entramado comunitario, se busca debatir, entre otras cuestiones, sobre el concepto de militancia, la participación interna y las relaciones con los movimientos sociales –fundamentalmente el juvenil, el ecologista y el feminista– teniendo como horizonte la globalización y sus potencialidades uniformizadoras (Urkaregi y Otegi en *Gara*, 14/05/00, Internet)

Dentro del proceso Batasuna, se presentan ponencias sobre la línea política –*Bateginez, Aralar e Igitaia eta Mailua*– y en el ámbito organizativo –donde se suman a las tres anteriores *Piztu, Arragoa y Teillagorri*–.

Bateginez (Unificando) representa al sector más ortodoxo liderado por significativos miembros de la Mesa Nacional de HB y, en consecuencia, diseña un modelo continuista ya perfilado en el manifiesto que inauguraba el proceso. Su definición de la identidad nacional combina, de nuevo, el factor étnico-lingüístico –ciudadano vasco es “*por definición quien habla euskera*”– con la adscripción subjetiva y afectiva –ciudadano vasco es “*quien se siente vasco*”–. Considera que, frente a la tibieza del PNV y de EA, la estrategia para superar el actual marco jurídico y construir territorialmente Euskal Herria debe ser la movilización popular y la desobediencia civil, ya que permite romper con convocatorias electorales y documentos de identidad foráneos, pero cree que “todas las formas de lucha cobran importancia y son necesarias” aunque ninguna pueda convertirse en un objeto en sí mismo o en un “símbolo mitificado”. Partiendo del axioma de que España y Francia niegan los derechos del Pueblo mediante la represión y la violencia y de que ETA ejerce solo violencia de respuesta, se comprende tanto la lucha armada como la *kale borroka* y se rechazan fórmulas de condena (*El Correo*, 9/11/00: 20).

Aralar estructura a un grupo de dirigentes históricos de la IA en Navarra y exige el establecimiento de la primacía de la acción política sobre el resto de resortes de acción social. Sostiene que

el absentismo electoral, la falta de reacción al fin de la tregua, la decisión de EH de abandonar el Parlamento y la convocatoria de iniciativas, sin base y llamadas a un fracaso seguro, no pueden esconderse en la vorágine del debate. Rechaza tanto la solución policial al problema como la victoria militar de ETA, opción ésta que no estima “ni posible ni deseable por el coste económico, humano, social y moral que habría supuesto”, pudiendo derivar en un auténtico enfrentamiento civil. En su opinión, la organización armada no debe aspirar a imponer ninguna salida concreta salvo la exigencia de dar la voz al pueblo, que es en lo que, a su juicio, acierta su Alternativa Democrática. Al concretar el papel de la izquierda abertzale, piensa que el primer deber político es la consecución de la paz mediante la negociación y una profundización democrática encaminada a lograr el reconocimiento del derecho a la autodeterminación.

Arragoa (Crisol), que engloba a militantes próximos a Zutik –partido que se integra en Euskal Herriarrok durante la tregua–, comparte el diagnóstico de Aralar sobre el peligro de quiebra social en caso de proseguir por las vías de la socialización del sufrimiento y acerca de la necesidad de que ETA abandone la violencia para que sea posible “enfrentar realmente al Estado español con todas las responsabilidades políticas y morales que plantea el conflicto vasco”.

Igitaia eta Mailua (La hoz y el martillo), *Piztu (Encender)* y *Teillagorri* (Teja Roja) –ponencia retirada sin ser sometida a votación– cierran el círculo de las propuestas organizativas. La primera, de raigambre comunista, subraya la continuidad reformada de la dictadura fascista y juzga más importante la lucha de masas que la participación institucional. *Piztu* destaca en su defensa de la autoorganización y de la confluencia entre progresistas y abertzales vascos desde la desobediencia civil; sus máximos dirigentes serán objeto de investigación judicial al considerarlos protagonistas de una estrategia de creación de un Estado paralelo basada en la deslegitimación del actualmente en vigor. Finalmente, *Teillagorri* apuesta por un Estado Federal Vasco, socialista y euskaldun.

Mientras la espeluznante ofensiva de ETA continúa dejando su estela de muerte, los resultados de Batasuna confirman el cierre de filas en torno a la organización armada y al núcleo de la

comunidad creyente. En febrero de 2001, la tercera asamblea nacional del citado proceso, que concluye en junio, visibiliza el respaldo mayoritario a las ponencias *Bateginez* –que obtienen el 75% de los votos emitidos–; las opciones disidentes focalizadas en torno a Aralar confirman su condición minoritaria al ver limitada su representatividad al 10% (Gara, 11/02/01, Internet). Aralar objetiva su discrepancia al configurarse como asociación política dentro de la izquierda abertzale para presionar a ETA a fin de que declare una tregua, favorecer la participación institucional de EH y estimular el compromiso de apoyar a un lehendakari nacionalista tras los comicios vascos.

La reorganización de los lindes comunitarios obedece a planes estratégicos que se hacen eco de las ilegalizaciones decretadas desde instancias judiciales y consolidan a ETA en su papel dirigente. En primavera de 2000 y en respuesta al reto de la territorialidad, JARRAI se fusiona con GAZTERIAK, su homóloga francesa, dando lugar a HAIKA que se presenta como heredera del capital teórico, militante y organizativo de los dos grupos y enfatiza su apertura hacia aquellos núcleos juveniles independentistas que luchan a favor de la construcción nacional de Euskal Herria y de los derechos de los jóvenes; su anagrama se limita a la estrella revolucionaria, lo que supone eliminar del de JARRAI la hoja de roble, el mapa de Euskal Herria, el lauburu y el puño en alto. En sus pronunciamientos, la organización militar califica al nuevo organismo como retoño del combate independentista del Pueblo Vasco y significativos dirigentes del grupo juvenil refuerzan la mitificación de la cultura de la muerte en clave de ajuste existencial asegurando tener “(...) plena fe en ETA porque nunca me ha fallado” (Eleizaran en *El Correo*, 18/03/01: 26).

“El comunicado grabado y difundido (...) en el mitin celebrado en la localidad francesa de Cambo para oficializar el nacimiento de Haika, fue acogido por gritos de `viva ETA militar` y precedido por la presencia en el estrado de dos encapuchados que portaban una pancarta con las siglas de la banda terrorista y cuya aparición enardeció a los miles de jóvenes asistentes. *Haika*, que significa `levantarse` (...) se erigió como representante de la juventud vasca independentista, socialista, revolucionaria e internacionalista (...) En el acto, en el que se quemó una bandera gala, se profirieron gritos a favor del grupo terrorista vasco-francés Ipa-*retarrak* (...)” (*El Correo*, 30/03/00: 27)

HAIKA, al igual que EKIN, va a disfrutar de una corta existencia. En menos de un año, en mayo de 2001, sus cuadros son encarcelados y se decreta su ilegalización por considerarla una estructura alega dependiente y subordinada a Euskadi Ta Askatasuna, responsable directa de la socialización del sufrimiento mediante la violencia callejera y del suministro de militantes a ETA. Casi de inmediato, para hacer creíble la capacidad de recambio –“*encarcelarán a algunos jóvenes, pero otros les sustituirán*”–, la izquierda abertzale genera un punto de encuentro, “*Gazte Bilgunea*”, cuyo primer objetivo consiste en denunciar la ilegalización de HAIKA a través del uso de liturgias clásicas del MLNV, movilizaciones, paros y jornadas de lucha; en menos de un mes, se crea una nueva organización juvenil, SEGI, quien reproduce miméticamente los objetivos independentistas y revolucionarios del grupo que la ha precedido y utiliza su misma enseña.

Los 140.000 votos y 7 escaños que Euskal Herritarrok recibe en las elecciones de mayo de 2001 –cuya tasa de participación alcanza la frontera del 80%– son un claro síntoma de que su estrategia política y militar, coadyuvada por la reacción frente a la ofensiva de apoyo a la alternancia en el gobierno vasco, ha provocado la desvinculación de sectores situados en la periferia del hábitat de la comunidad. La izquierda abertzale pierde 81.000 sufragios y 7 actas de parlamentario respecto de 1998 –en una situación artificiosa de alto el fuego– y, lo que es más significativo, 24.000 votos y cuatro escaños en relación a 1994, cuando triunfaban las tesis de la socialización del sufrimiento; semejante tendencia le sitúa por debajo de la representatividad de HB a comienzos de la década de los años 80 y le impide ser bisagra determinante del funcionamiento parlamentario.

En momentos y por canales diversos, EH y ETA hacen públicos diagnósticos muy similares. A su juicio, un grueso importante del respaldo a la coalición vencedora constituye voto independentista “prestado” o secuestrado” en medio de un clima de polarización política –lo que exige a PNV/EA trabajar por la soberanía y no por la vía estatutista– y las elecciones no han sido “*un referéndum sobre la lucha armada*” ni van a traducirse en dinámicas de autocritica de las *ekintzas* ni de condena de las mismas. Sin embargo, y contra la estrategia abstencionista defendida en los

últimos tiempos, EH regresa a los principios de intervención no permanente y no normalizada al plantearse una “participación institucional global siempre al servicio de la soberanía y la paz” –lo que implica presencia en el Parlamento vasco sólo cuando favorezca al cambio político– y defiende, de nuevo, un “liderazgo compartido” con quienes propugnen una solución democrática al conflicto de alcance nacional y no tácticas perpetuadoras del unionismo y de la partición (Otegi en *Gara*, 10/06/01: 1-2).

El retroceso electoral y la sensación de aislamiento en relación al nacionalismo hegemónico está provocando, asimismo, disensiones en los propios cuadros dirigentes. Pero la raíz de la discrepancia es de naturaleza estratégica y mantiene incólume el trasfondo ideológico: como en otras ocasiones, las posturas basculan entre quienes desean retomar los puentes con PNV y EA y otras formaciones políticas –IU e incluso algunos sectores del PSE– y aquellos que apuestan por la confrontación prototípica de la era Oldartzen. La culminación del proceso de reorganización, inspirado en los principios de las ponencias Bateginez, supone la emergencia de una formación –nominada *Bastasuna (Unidad)*– en sustitución de Herri Batasuna y la elección de su correspondiente Mesa Nacional cuya composición evidencia el cambio generacional –el 60% de los cuadros son nuevos y proceden del antiguo Jarrai– y el reforzamiento de la ortodoxia doctrinal.

APUNTES PARA UNA REFLEXIÓN ABIERTA

En un mundo donde el acceso a lo religioso sigue la lógica privatizadora de la preferencia del consumidor, la nación se presenta, en su vertiente identitaria, sicosocial, emocional y nomizadora, como trascendencia cuya oferta de salvación incluye una teodicea y una teleología. Recurriendo a la historia y a la leyenda, efectúa una lectura narrativa para restablecer la continuidad entre un pasado situado *in illo tempore*, el presente y el futuro; con textos, ritos y símbolos, el historicismo y distintas versiones dramatizadoras del Éxodo y del mesianismo judeocristiano favorecen el apego a la tierra de los antepasados en cuanto depósito de recuerdos y *locus* de veneración y desarrollan profecías sobre el futuro que se construyen en escenarios de regeneración encarnados en *nuevos sujetos nacionales*.

Los argumentos expuestos en este ensayo muestran la persistencia en el MLNV de un modelo de construcción y de interpretación de la realidad cimentado sobre un sustrato de trascendencia con una doctrina ortodoxa que tiende a mantenerse inmune al devenir histórico. El Pueblo articula dicho sustrato por medio de un doble rostro: a) *como entidad sacral, sujeto orgánico, supraindividual e intergeneracional de una verdad genérica, infinita, infalible e indivisible*, su propia liberación nacional y social que se halla inserta, a modo de mecanismo de resurrección salvífica, en la lógica de la historia; y b) *como comunidad de creyentes que actualiza periódicamente el ser sacro* a través de un compromiso fideísta con la causa, sin margen para la herejía. La

verdad no admite disidencias ni el diálogo con otras verdades alternativas.

Premisas de tinte nacionalista y marxista han servido a la izquierda abertzale para apelar en su discurso a la existencia de determinadas leyes con rango cuasinuminoso que van a conducir inexorablemente al triunfo definitivo de su verdad. Los atributos de que se reviste a esta última recuerdan el modo como los revolucionarios franceses distorsionaron los rasgos que Rousseau imputó a la soberanía en su teoría pactista: absoluta, indivisible, inalienable, irrepresentable, intransferible y dinámica. Los jacobinos convirtieron la voluntad general, expresión abstracta de cualquier ejercicio de soberanía popular, en un ente vivo y sagrado que obraba autónomamente. Mediatizado por el pensamiento de la nueva izquierda radical europea, el Colectivo J. Agirre traduce esta categoría política al contexto vasco y la utiliza como punto de partida de una lógica de emancipación cuyo sujeto político-religioso es el Pueblo.

Al profundizar en las raíces del totalitarismo, Hanna Arendt se fija en una variable que proporciona a cualquier tipo de cosmovisión ideológica (nacionalista, socialista o religiosa) un potencial violento cuando pretende socializarse y hacerse con el poder, la que reivindica la existencia de semejantes leyes que han de realizarse y exige la eliminación de las personas o colectivos opuestos a las mismas. Bajo tal concepción, la culpa y la inocencia se convierten en nociones sin sentido; en todo caso, es culpable quien se opone al proceso. En el devenir histórico, abundan ejemplos de construcción nacional realizados sobre la base del extrañamiento y la exclusión de ciertos grupos a los cuales, en función de su asimilación con el Mal absoluto, se les ha condenado al ostracismo y despojado de los derechos humanos, políticos y sociales más elementales.

En la **doctrina** del MLNV, el factor voluntarista del ser nacional aparece definido por la toma de conciencia de una situación de opresión desde un punto de vista que, filtrado por el principio de la alienación, elimina cualquier sustrato democrático. Su visión de la realidad discrimina dos categorías de personas separadas por un muro infranqueable que divide a los seres en contacto con la verdad sagrada de los no iniciados quienes, al no

haber recibido e interiorizado el mensaje revelado, pertenecen al ámbito de lo profano y de la herejía, al “infierno de lo establecido”; los primeros –jóvenes y adultos– se comprometen en un combate calificado de liberador y el resto, por sus acciones o por su estado de inconsciencia, sirven al bando enemigo.

En consecuencia, en la IA no tienen cabida las identidades mixtas: de igual manera que no es posible ser, al mismo tiempo, cristiano y musulmán, tampoco lo es declararse vasco y español. Definirse y sentirse sólo vasco tiene un alcance ético y misionero, exige la continua movilización para romper la apatía de las masas que han renegado de su fe, de la nación de sus antepasados, y conseguir, desde una diversidad de roles, la extensión de la conciencia colectiva. Sus principios de comunión –establecidos desde el propio grupo– son la resistencia, la no cesión y la lucha integral a favor de la emancipación de una Euskal Herria secularmente oprimida. Opera una dramatización de la dicotomía Euskadi versus España que lleva a concebir el conflicto en términos exclusivamente exógenos, haciendo caso omiso de las fracturas identitarias internas en las que vive la sociedad vasca; la Patria se presenta como un todo unánime y homogéneo.

Subyace en tales principios un imaginario exclusivista que persigue superar la pluralidad de sentimientos de pertenencia partiendo de la creencia en comunidades naturales y no en construcciones humanas culturales y, por tanto, contingentes en sí mismas. Frente a aquél, se hace imprescindible una revisión y actualización de las categorías para conciliar definitivamente los términos nacionalismo/independentismo y democracia en el seno de una sociedad mestiza; se trata de rescatar una definición de la nación vasca en la que puedan participar tanto aquellas personas que se sienten sólo vascas como las que declaran una identidad mixta o sólo española. Sin buscar equiparación alguna, no pueden quedar exentos de responsabilidad quienes, instrumentalizando a su servicio la vuelta de ETA a las armas y la intensificación de la kale borroka, condenan sin paliativos ni matices la ideología nacionalista desde la defensa sacralizadora del consenso constitucionalista y estatutario, consenso que debe ser el punto de partida pero no tiene por qué resultar el de llegada.

Su génesis incluye al MLNV en un paradigma religioso-nacional ateo. Mientras Telesforo Monzón concebía el nacionalismo –en su versión peneuvista (*jelkidismo*) y en la variante radical (*etismo*)– como un modo de vida espiritual y heroico enraizado en el amor a Euskal Herria, a su lengua y cultura, sin efectuar transferencia de sacralidad, en la izquierda abertzale, la centralidad simbólica y fáctica corre a cargo de la religión del Pueblo y de sus axiomas. Durante sus tres últimas décadas de existencia, los simpatizantes de la IA han agudizado el vaciamiento de la religiosidad institucional: sus índices de creencias resultan muy inferiores al promedio vasco, al del nacionalismo moderado y al de los países occidentales más secularizados, aproximándose, en ocasiones, su valor a cero. El trabajo de campo pone de manifiesto cómo la generación del MLNV nacida en plena democracia representa un sector hipersecularizado, con un 50% de ateos y una proporción no muy lejana de indiferentes+agnósticos. Si combinamos la lectura del discurso con los resultados del análisis cuantitativo, se advierte que la IA, como cualquier grupo humano, piensa en el significado de la vida y suministra a tal reflexión su aparato ético correspondiente, pero desde patrones en los que resulta muy difícil rastrear la presencia de una trascendencia sobrenatural que ha sido desalojada por otra de tipo intermedio y de naturaleza política.

En su devenir, la izquierda abertzale pasa de una concepción laica de la política que se autonomiza de la religión y de una valoración más o menos positiva del potencial revolucionario del Evangelio, a una transposición de creencias y a una absolutización del Pueblo como el *Totalmente Otro* que extirpa de la vida social cualquier referencia sacral distinta de él. Siguiendo actitudes anticlericales, la religiosidad tradicional es acusada de instancia moral complaciente con la situación de dominio y con sus ídolos legitimadores y de agente negador de la “Casa del Padre” que sólo podrá tenerse en cuenta como instancia mediadora en un escenario de negociación –queda aún próxima en el tiempo la intervención del obispo Juan María Uriarte– aunque en la actual coyuntura ETA denuncie lo que considera “pérdida de neutralidad de la institución eclesial”. En la segunda mitad de los años 80, se advierte una ruptura ideológica y ética entre los sectores juveniles de la IA y la Iglesia, al subrayar aquéllos cómo los valo-

res eclesiales resultan incompatibles con su proyecto nacional y social emancipador; esta alternativa a una ideología tachada de tradicional y clerical se concreta en el intento de crear “espacios liberados” en diversos ámbitos: sexual, familiar, educativo, político y lingüístico-cultural.

Entre los elementos constitutivos del nuevo **arquetipo ético** sobresale el enfrentamiento contra cualquier poder sistémico, la autoinmolación resistente –que se personifica en la figura del *gudari* inmortal– según los binomios matar/morir y conmigo/contramí y la relativización del derecho a la vida y a la integridad física en situaciones que atentan contra los derechos sagrados del Pueblo. En función de un profundo maniqueísmo ideológico y psicológico, dicha autoinmolación –enraizada en una identificación sacramental con la causa– faculta para sacrificar a los demás; se apela, para ello, al paradigma de la violencia de respuesta y/o de su contextualización. Las víctimas resultan invisibles para los activistas y sus devotos seguidores, pues las consideran resultado inevitable de un contencioso y no se sienten personalmente responsables de lo ocurrido. Desde una ética política mínimamente compartible y no partidista, ha de reclamarse su memoria, lo que requiere operar un cambio cognitivo y normativo que permita romper con un círculo de fuerte identidad sicosocial y afectiva y ver un ser humano en la potencial víctima, más allá de cualquier epíteto o simbolismo que se le quiera atribuir (miembro de un partido político, policía, periodista, militar, empresario...).

La violencia ha marcado profundamente el devenir de la religión del MLNV y ha dotado a ésta de un fuerte componente martirial según el principio de que, frente al altar de la Patria, cualquier sacrificio salvífico es asumible. Este esquema de argumentación recuerda los axiomas hegelianos de la autosubordinación a lo colectivo que implica el abandono de cualquier ética personal y de asumir que existe un estado de guerra donde la *praxis* del combate por la supervivencia ha de dirigirse contra un todo hostil. Su fundamentación desde un mito original pretende, además de explicar el recurso a las armas, alentar a la movilización permanente en un singular Éxodo hacia la Tierra Prometida –una Euskal Herria libre, independiente, socialista, reunificada y euskaldun– tal y como su comunidad parece imaginársela. Cabría pre-

guntarse hasta qué punto la hiperactividad de numerosos militantes no dramatiza litúrgica y ritualmente una especie de *mística de la cotidianeidad* que suple, casi inconscientemente, la debilidad fáctica de su esperanza mesiánica dada la equilibrada y polarizada correlación de fuerzas nacionalismo/no nacionalismo.

Basándose en el carácter idealista y complaciente con el *statu quo* de la ética propia de las sociedades democráticas actuales, el MLNV apuesta por una armonización de derechos que tiende a ensalzar los colectivos sobre los individuales. Una de las escasas excepciones consiste en la reclamación de la aplicación de determinados derechos a los presos (acercamiento, reagrupamiento y liberación de los que ya han cumplido las tres cuartas partes de su condena y de quienes se encuentran gravemente enfermos). Bajo el lema *Presoak Euskal Herrira*, se ha producido una movilización cada vez más amplia y ETA ha justificado la práctica de secuestros y de asesinatos. Las demandas de los presos han constituido uno de los puentes para el acuerdo con otras formaciones nacionalistas, determinados grupos de izquierda y amplios sectores sociales críticos con el uso de la violencia.

El enfoque fenomenológico para el estudio de las identidades descubre que los rasgos que se atribuyen a éstas (raza, idioma, territorio, religión...) resultan importantes –al margen de una existencia más o menos real– en cuanto son asumidos por las masas y favorecen su movilización en aras de la conquista del poder y/o de su conservación. Durante siglos, la lengua se ha erigido en criterio determinante del territorio que una ideología estima propio de su nación. La tierra se reviste de misterio por una esencia intangible que necesita de ciertas *hierofanías* o mediaciones que la hagan visible. El imaginario de la IA radicaliza en clave independentista el viejo lema del fuerismo intransigente “*zazpiak bat*” presente ya en el primer nacionalismo vasco. Euskal Herria nombra a un Pueblo cimentado en la presencia del euskera, real o simbólica, pasada o actual. Actualiza el inconsciente antropológico de la sociedad vasca rural y pre-moderna donde la pertenencia a una casa solar y a un mismo linaje determina la inclusión en el *Nosotros* comunitario; para el MLNV, su persistencia bebe de la memoria de los muertos y de la lucha de los vivos. El recurso a elementos que invocan su vinculación con la tierra se ejemplifica en figuras como el roble, el fuego del hogar, el sitio de Amaiur

y las alegorías del Antiguo Reino de Navarra, en su implicación en cuestiones ecológicas y en la movilización por medio de marchas y acampadas.

Recuperando algunos de los términos durkheimnianos que ayudan a comprender la importancia de la **dimensión litúrgica** en cuanto componente religioso, este estudio ha contrastado el valor religador de diferentes tipos de ritos, todos ellos utilizados constantemente por la IA: iniciáticos, positivos y negativos o piaculares.

El Movimiento Juvenil es el organismo que mejor refleja la presencia del ritual iniciático, acto que muestra hasta qué punto el principio que separa lo sagrado de lo profano es su heterogeneidad absoluta y cómo nada del mundo secular puede penetrar en la esfera de lo sacral sin experimentar algún proceso de resocialización o de conversión. Entrar en JARRAI exige una asunción de la problemática global y la agudización de la conciencia específica con la asistencia a toda clase de convocatorias y movilizaciones, muchas de ellas de carácter antirrepresivo con el lema “nuestro delito: ser jóvenes y ser abertzales”. Para intensificar el proceso de inserción en la comunidad, no sólo hay que actuar sino también interiorizar pautas que aparecen diseñadas en sus panfletos, libros de premilitancia y propaganda interna. Salvando las distancias, se observa un cierto paralelismo con los procedimientos utilizados por los *Mendigoizales* o Juventud Vasca de preguerra que se convierten, a través de sus marchas y de los mecanismos de difusión del PNV, en protagonistas directos de la recepción y de la transmisión del ideal nacionalista.

Entre los ritos positivos destacan los que pretenden enfatizar la conexión del MLNV con los gudarís de la guerra del 36 y la renovación del compromiso patriótico, los destinados a reivindicar los derechos de los presos, los que interrelacionan lengua y territorio, los directamente implicados en sus aspiraciones soberanistas y aquéllos que reaccionan frente a símbolos sistémicos.

Los funerales de la IA, significativos por la sobredeterminación que ejerce el grupo armado en su entorno, representan uno de los más claros ejemplos de la mezcla, sin solución de continuidad, de creencias cristianas y paganas que invisten de sacralidad al paisaje vasco y se convierten en fórmulas no sólo de recuerdo y

de rememoración colectiva sino también en vías que pretenden alumbrar el porvenir del Pueblo. Proporcionando a la comunidad su propia escatología, el acto piacular realiza una doble asimilación, *muerte/sacrificio* y *vida/ofrenda*, de modo que el auténtico militante “sólo perdiendo la vida, la ganará”. Los funerales y homenajes de los mártires de la patria, en lugar de debilitar al colectivo, renuevan su sentido de pertenencia y refuerzan los lazos entre el pasado y el presente, pues en cada uno de ellos se recuerda a quienes lo han dado todo en defensa del proyecto político de la izquierda abertzale.

El encuentro litúrgico desempeña un rol sicoafectivo y religador. Por medio del contacto masivo, proporciona la sensación de formar parte de una misma familia –la abertzale– y alimenta una efervescencia emocional que refuerza, doctrinal y éticamente, la creencia de que se actúa y lucha en la dirección adecuada. Este fortalecimiento del sentido de pertenencia se realiza mediante una simbiosis entre los factores lúdico-festivo, evocador-rememorativo y político-reivindicativo, combinando mitos y símbolos propios de la sociedad tradicional (txalaparta, aurrezku, bertsolaris, dantzaris, roble...) con el uso de las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación (proyecciones en vídeo para hacer una relectura histórica y efectos especiales en grandes eventos, *Rock Radikal Vasco* y nuevos estilos musicales...). Si bien las referencias paganas (akelarres, sorgindantza...) buscan renunciar a referentes cristianos, algunos de sus emblemas y actos utilizan signos relacionados con ritos funerarios de la sociedad vasca preindustrial fuertemente impregnada por una religiosidad popular donde se entremezclaban rígidos principios contrarreformistas con mitos del hogar de carácter rural y precristiano.

Al interpretar los diversos ceremoniales, se constata la omnipresencia de un símbolo, la ikurriña. Tras su legalización y transformación en enseña oficial de la Comunidad Autónoma Vasca, para la IA se convierte en algo distinto, en emblema de los hombres y de las mujeres que sufren la opresión en todas sus formas y tanto más cuanto más se encarna con los años en la sangre popular. Desde un marco de exclusión absoluta –ejemplificado en el lema *Ikurriña bai, espainola ez* y con frecuencia, en el acto de la quema de una bandera española–, el significado del distintivo vasco se reviste de un carácter combativo y de lucha en ínti-

ma relación con otras cuestiones como la amnistía, la negociación y/o la independencia; de ahí su especial relevancia en los homenajes a los caídos –donde aparece con un crespón negro y flanquea al féretro para mostrar que el Pueblo está de luto– y en los recibimientos a ex-presos y a refugiados. Durante las dos últimas décadas, uno de los momentos en que quizás se ha demostrado mejor la potencialidad sacral e identitaria de la ikurriña ha sido en la *guerra de las banderas* durante las fiestas patronales de distintas localidades. Según el MLNV, no poner en el ayuntamiento ninguna enseña o bien acompañar la vasca con la española supone cercenar la expresión del Pueblo Vasco; a fin de evitar lo que interpreta como un atropello, intenta colocar la ikurriña en el centro de la fachada del consistorio, enfrentándose, si es necesario, a la Ertzaintza.

Todo acto litúrgico persigue reforzar en el imaginario colectivo una determinada conceptualización del Pueblo Vasco y de su liberación: la única verdad es una Euskal Herria libre encarnada en la lucha cotidiana y de la que deriva cualquier proyecto salvífico individual. El culto y sus símbolos confirman la asimilación doctrinal de la Patria con una comunidad natural trascendente, étnico-lingüística, dotada de un mito fundacional, de una historia y de un territorio que le pertenece. Fijar ritualmente los contornos del Pueblo implica escenificar la continuidad en el *tiempo*, ligando pasado, presente y futuro, mediante la constatación de que el combate se reproduce intergeneracionalmente; funcionan, a tal objeto, las referencias a una historia de resistencia, el recuerdo en cualquier rito de todos los que han dado la vida, la colocación de un trozo de árbol encima del féretro del militante muerto, el paso del testigo de la Korrika de una persona a otra o el relevo del quinqué en una huelga de hambre de grupos solidarios con los presos. Pero también necesita manifestar la continuidad en el *espacio*, un principio que se evidencia en todo tipo de marchas, las cuales, al margen de su factor desencadenante (presos, euskera, autodeterminación, independencia...), buscan, superando metafóricamente las fronteras establecidas, delimitar el área geográfica que define una Euskal Herria unida y su capital, Pamplona; ello explica la presencia de imágenes relacionadas con el antiguo Reino de Navarra (el Arrano Beltza, el himno de las Cortes Navarras, la numinosidad atribuida al Castillo de Amaiur...), la

relevancia que se da al paso de la *muga*, la significatividad del regreso al hogar de muertos o refugiados –mediante una caravana de coches que recorre una parte importante del territorio considerado nacionalmente vasco– y su perspectiva ecológica sobre *Amalurra*.

Max Weber señala cómo toda **comunidad creyente** se gesta en torno a un líder carismático –individual o colectivo– que racionaliza y condensa la fe religiosa. La condición carismática deriva de su carácter innovador y, en ocasiones, revolucionario respecto de las convenciones sociales establecidas, tendiendo a adquirir, en su sentido más puro, una fisonomía autoritaria y dominante. De este líder resulta un pueblo mesiánico que ha de rutinizarse y poner en práctica el mensaje salvífico revelado. En numerosas ocasiones, las derivas de sus herederos provocan escisiones de quienes tratan de recuperar la pureza originaria. En el País Vasco, en los años 30, Jagi Jagi reclama el antiespañolismo y el radicalismo independentista del primer Arana y contempla la fuerza como posible medio a utilizar frente al pragmatismo político y a la opción autonómica de los entonces dirigentes del PNV. En la década de los 60, ETA busca encarnar, afectiva y efectivamente, al *Mesías Providencial* de un nuevo movimiento que debe luchar hasta el fin, en términos absolutamente rupturistas, por aquello que los gudarís del 36 no consiguieron, la libertad del Pueblo Vasco. La organización sólo debe fidelidad a su origen, cual es la reacción al mantenimiento por parte de España de su secular tendencia histórica a la anulación del hecho nacional vasco. Su *hábitat* –la IA– está encargado de hacer triunfar un nuevo modelo de acción política únicamente comprensible por los propios militantes; esto hace que, en determinados momentos, su *estructura de plausibilidad* pueda quedar reducida, pero lo importante, según su argumentación, es la *permanentización* de un modo de actuación que persigue el triunfo de la verdad liberadora y no el número de seguidores que componen el sujeto de fidelidad.

El afán del MLNV por controlar diversas áreas sociales recuerda, sin olvidar su diversa naturaleza, la configuración del PNV como partido-comunidad durante la II República; destaca, en ambos casos, la importancia de la presencia de diferentes grupos para garantizar la transmisión intergeneracional de la conciencia

colectiva mediante su incursión en todos los ámbitos de socialización, incluido el ocio y el tiempo libre. En la IA proliferan distintos tipos de organismos especializados cuyo desarrollo depende de la importancia que el núcleo dirigente otorga a un determinado sector político social, pero siempre al servicio de la alternativa de ruptura. El predicado clima de horizontalidad asamblearia resulta ficticio ya que la comunidad funciona según una estructura donde el poder corresponde a un grupo militar –ETA– y se rutiniza mediante el sector político puro y una pluri-militancia que debilita la autonomía de los distintos organismos y garantiza la homogeneidad ideológico-estratégica.

El paso del tiempo y los cambios ideológicos en el panorama internacional determinan alteraciones en la fisonomía de dicho sujeto. Sociológicamente, el Pueblo Trabajador Vasco rebasa sus límites marxistas e incluye grupos que, acumulando fuerzas, pueden servir a la misma causa. En la historia del MLNV se pueden diferenciar cronológicamente dos periodos:

1º 1975-1991. La dinámica del movimiento se orienta a fundamentar la *ortodoxia* y la *ortopraxis* desde mecanismos marxistas, como la estrategia de las vanguardias y el centralismo democrático. La IA, más allá de su ser tradicional ligado a la lucha antirrepresiva y a la euskaldunización, comienza a penetrar instrumentalmente en otros ámbitos sociales; es el caso del feminismo, en cuanto alternativa socializadora frente a una ideología tradicional, patriarcal y clericalizante, y de un modelo ecológico que asimila soberanía y defensa de la Madre Tierra vasca.

2º 1992-2000. Tras la crisis de Bidart, la caída del socialismo real como referente y la autodisolución de HASI, ETA y KAS asumen el papel de guardianes de las esencias e impulsan la interiorización en las nuevas generaciones del valor político de la violencia callejera contra cualquier persona y/o entidad que se oponga, por acción u omisión, a sus pretensiones revolucionarias. Sus patrones sacrales se enfrentan cada vez más a una nueva religión de carácter civil encarnada en los grupos pacifistas que defienden el pluralismo y apelan a la negación ética de la violencia. Si en los años 70 y 80, la comunidad fiel parece protagonizada por la clase trabajadora, en el cambio de siglo el caudillaje corresponde a los sectores que, desde la asunción de la ver-

dad del proceso, persiguen alterar radicalmente el estado de cosas existente teniendo en el horizonte que “hoy no se puede ser de izquierdas sin ser abertzale”; o lo que es lo mismo, sólo desde la toma de conciencia de pertenecer a un pueblo minorizado y oprimido, se puede adquirir la perspectiva de izquierdas.

La búsqueda de una convergencia de fines con el resto del mundo abertzale y de recuperación de los alejados se realiza sin que ello suponga la desaparición de la violencia, agudizándose, además, las acciones de kale borroka. En medio de la movilización social y de las acciones policiales y judiciales contra el MLNV, se firma el Pacto de Lizarra, ETA declara un alto el fuego y se gesta la plataforma electoral Euskal Herriarrok que persigue ampliar la red favorable a la ecuación *paz para Euskal Herria = autodeterminación + soberanía política*. Se conservan los límites de la ortodoxia ETA-KAS y la coordinadora reproduce sus efectos doctrinales y organizativos a través de una nueva sigla, EKIN, hoy también ilegalizada.

El devenir de los acontecimientos demuestra el condicionante ideológico y estratégico que ETA ejerce sobre el conjunto del MLNV. El alto el fuego, que tanto el Ministro de Interior –Jaime Mayor Oreja– como la propia organización coinciden en calificar de tregua-trampa, concita la ilusión de la mayoría de la sociedad vasca y rearma electoralmente a la IA al conseguir el apoyo de personas y grupos que se estaban moviendo en la periferia de su hábitat comunitario. Todo ha sido un espejismo del que nadie quería despertar, pero la realidad es terca y ha terminado imponiéndose. Este diagnóstico de situación no pretende caer en el pesimismo ni entrar en valoraciones del resto de los actores implicados, ya que no compete directamente al problema de la presente investigación. El análisis resulta lo suficientemente elocuente para evidenciar que el paradigma de negociación impuesto por ETA y el MLNV, sin margen para consenso alguno, es inasumible no sólo en el ámbito político sino en el pre-político, en el terreno de lo que éticamente puede aceptarse en aras de la regeneración social. En varios de los textos que se han analizado aparecen con frecuencia palabras como sujeto nacional, democracia vasca, soberanía, autodeterminación, territorialidad, eliminación de todas las expresiones de violencia y derechos individuales y colectivos. Utilizando el mismo significante, el significa-

do difiere radicalmente del que le atribuye un amplio sector del tejido vasco; todos y cada uno de los términos confluyen en un concepto endogámico y patrimonialista de la libertad que pivota sobre un Sujeto Nacional = Pueblo que, haciendo tabla rasa del pluralismo real, se sitúa por encima de la voluntad de las personas que habitan en los distintos territorios.

BIBLIOGRAFÍA

Fondos bibliográficos consultados

- Observatorio sobre la Violencia de la Universidad del País Vasco-Euskal Herriko Unibertsitatea
- Centro de Documentación de Historia Contemporánea de la Sociedad de Estudios Vascos-Eusko Ikaskuntza en San Sebastián
- Biblioteca del Instituto Diocesano Labayru de Derio
- Biblioteca del Instituto Diocesano de Teología y Pastoral de Bilbao
- Biblioteca Provincial de Vizcaya

Fuentes de resultados electorales y sondeos de opinión

- Informes anuales de la Universidad Complutense de Madrid
- Instituto Deiker de la Universidad de Deusto
- Gabinete de Prospección Sociológica del Gobierno Vasco
- Fundación Santa María
- Euskobarómetro de la UPV-EHU
- Centro de Investigaciones Sociológicas

Monografías

AGIRREY LEKUBE, J.A. de: *Entre la libertad y la revolución (1930-1935). La verdad de un lustro en el País Vasco*. Bilbao, GEU, 1976, 2ª Edición

- AGUIRRE, R., MARDONES, J.M. y URRUTIA, V.: *La Iglesia Vasca*. Bilbao, 1986 (Mecanografiado)
- AGUIRRE, R.: *El túnel vasco. Democracia, Iglesia y Terrorismo*. Alegia, Ediciones Oria, 1998
- AIZPURUA, J.: *¿Quo vadis Euskal Herria? Lo vasco en las puertas del III Milenio*. Bilbao, Incipit, 1998
- ALBITE, P. (Coord.): *Sociedad vasca y construcción nacional. Retos y perspectivas teóricas y sociales*. San Sebastián, Gakoa, 1999
- ALCÁNTARA M. Y MARTÍNEZ, A. (Eds.): *Las elecciones autonómicas en España (1980-1997)*. Madrid, CIS, 1998
- ALCEDO, M.: *Militar en ETA*. San Sebastián, Haranburu, 1996
- ALDAY, J.M.: *La voz del clero en defensa de su pueblo*. Bilbao, Idatz Ekintza, 1986, Vols. I-II
- ALTABELLA GRACIA, P.: *El catolicismo de los nacionalistas vascos*. Vitoria, Editora Nacional, 1939
- ÁLVAREZ EMPARANTZA, J.L. (TXILLARDEGI): *Euskal Herria en el horizonte*. Tafalla, Txalaparta, 1997
- AMIGO, A.: *Pertur. ETA 71-76*. San Sebastián, Hordago, 1978
- ANASAGASTI, I. (Dir. y Coord.): *El primer estatuto vasco. La minoría del cemento*. Zarauz, Alderdi, 1986
- ANDERSON, B.: *Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*. London, Verso, 1983
- ANDRÉS ORIZO, F.: *Sistemas de valores en la España de los 90*. Madrid, CIS-Colección monografías, 1996, nº 150
- ARANA, S.: *Bizkaya por su independencia*. Bilbao, GEU, 1980, 3ª Edición
- ARANZADI, E. de: *La Nación Vasca*. Bilbao, Viuda e Hijos de Grijelmo Arbolancha, 1918
- ARANZADI, J.: *Milenarismo Vasco. Edad de oro, etnia y nativismo*. Madrid, Taurus, 1981
- ARANZADI, J., JUARISTI, J. y UNZUETA, P.: *Auto de terminación. (Raza, nación y violencia en el País Vasco)*. Madrid, El País-Aguilar, 1994
- ARAQUISTAIN, J.V. de: *Tradiciones vasco-cántabras*. Tolosa, Imprenta de la Provincia, 1866
- ARAQUISTAIN, J.V. de: *El Baso-Jaun de Etumeta. Novela histórica vascongada*. Tolosa, Imprenta de F. Muguerza, 1882

- ARENDDT, H.: *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid, Alianza, 1987, Vols. I-III
- ARETXAGA, B.: *Los funerales en el nacionalismo radical vasco. Ensayo antropológico*. Baroja, 1988
- ARIZTIMUÑO, J. de: *La democracia en Euzkadi. Lucha de idiomas en Euzkadi y Europa*. Bilbao, Erein, 1935
- ARREGI, J.: *Euskadi invertebrada*. Alegia, Oria, 1996
- ARREGI, J.: *Euskadi como pasión*. Alegia, Hira Liburuak, 1999
- ARREGI, J. y LÓPEZ GARRIDO, D.: *Ser nacionalista. Dos visiones en diálogo*. Madrid, Acento, 2000
- ARREGI, N.: *Memorias del KAS, 1975/78*. San Sebastián, Hordago, 1981
- ARREGI, N.: *Proceso contra la violencia política*. Madrid, Los libros de la Catarata, 1994
- ARRIAGA, M.: *... Y nosotros que éramos de HB. Sociología de una heterodoxia abertzale*. San Sebastián, Haranburu, 1997
- ARTETA, A., VELASCO, D. y ZUBERO, I.: *Razones contra la violencia. Por la convivencia democrática en el País Vasco*. Bilbao, Bakeaz, 1998, Vol. II
- ARTETA, A.: *Fe de horrores*. Alegia, Oria, 1999
- AULESTIA, K.: *Días de viento sur. La violencia en Euzkadi*. Barcelona, Antártida/Empúries, 1993
- AULESTIA, K., ETXEBERRIA, X., MARTÍNEZ GORRIARÁN, C. y VELASCO, D.: *Razones contra la violencia. Por la convivencia democrática en el País Vasco*. Bilbao, Bakeaz, 1998, Vol. I
- AULESTIA, K.: *HB. Crónica de un delirio*. Madrid, Temas de Hoy, 1998, 3ª Edición
- AYER, A.J.: *Voltaire*. Crítica, Barcelona, 1988
- AZURMENDI, M.: *La herida patriótica*. Madrid, Taurus, 1998
- BARANDIARÁN, J.M.: *Mitología vasca*. San Sebastián, Txertoa, 1994, 10ª Edición
- BARROSO, A.: *Sacerdotes bajo la atenta mirada del régimen franquista. (Los conflictos sociopolíticos de la Iglesia en el País Vasco desde 1960 a 1975)*. Bilbao, Instituto Diocesano de Teología y Pastoral-Desclée De Brouwer, 1995

- BATISTA, A.: *Diario privado de la guerra vasca*. Barcelona, Plaza & Janés, 1999
- BELL, D.: *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Madrid, Alianza, 1977
- BELLAH, R.: *The civil religion in America*. New York, Harper and Row, 1967
- BELLAH, R.: *Beyond Belief. Essays on religion in a post-traditional world*. New York, Harper and Row, 1976
- BELLAH, R, HAMMOND, P.E.: *Varieties of civil religion*. San Francisco, Harper and Row, 1980
- BELLAH, R., ROBERT, N., MADSEN, R, SULLIVAN, W.M., SWIDLER, A. y TIPTON, S.: *Hábitos del corazón*. Madrid, Alianza, 1989
- BENEGAS, TX.: *Una propuesta de paz*. Madrid, Espasa Calpe, 2000
- BERECIARTUA, J.M.: *Ikurriña. Historia y simbolismo*. Estella, Verbo Divino, 1977
- BERGER, P. y LUCKMANN, TH.: *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires, Amorrortu, 1973
- BERGER, P.: *Rumor de ángeles. La sociedad moderna y el descubrimiento de lo sobrenatural*. Barcelona, Herder, 1975
- BERGER, P.: *Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona, Kairos, 1981 (Nueva Edición: *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona, Kairos, 1999)
- BERGER, P.: *Una gloria lejana. La búsqueda de la fe en época de credulidad*. Barcelona, Herder, 1994
- BERGER, P. (Ed.): *Los límites de la cohesión social. Conflicto y mediación en las sociedades pluralistas*. Barcelona, Galaxia Gutemberg-Círculo de Lectores, 1999
- BERIAIN, J. (Comp.): *Las consecuencias perversas de la modernidad*. Barcelona, Anthropos, 1996
- BERIAIN, J. e ITURRATE, J. L. (Eds.): *Para comprender la teoría sociológica*. Estella, Verbo Divino, 1998
- BERIAIN, J.: *La identidad colectiva. Vascos y navarros*. Alegia, Consejo Social de la Universidad Pública de Navarra & Oria, 1998
- BERIAIN, J. Y FERNÁNDEZ UBIETA, R. (Coords.): *La cuestión vasca. Claves de un conflicto cultural y político*. Barcelona, Proyecto A, 1999

- BERISTAIN, A., ETXEBERRIA, X., FERNÁNDEZ AÚZ, T. y MARDONES, J.M.: *Razones contra la violencia. Por la convivencia democrática en el País Vasco*. Bilbao, Bakeaz, 1999, Vol III
- BILBAO, G, ETXEBERRIA, X., PEREA, J. y VITORIA F.J.: *Violencia, evangelio y reconciliación*. Bilbao, Instituto Diocesano de Teología y Pastoral-Desclée de Brouwer, 1999
- BLAS GUERRERO, A. de (Dir.): *Enciclopedia del nacionalismo*. Madrid, Tecnos, 1997
- BRUNI, L.: *ETA, Historia política de una lucha armada*. Tafalla, Txalaparta, 1992
- BULTZALARIAK: *Violencia y negociación política. Confusión y engaño en el País Vasco*. Bilbao, Beitia, 1998
- CAMINO, I. y DE GUEZALA, L.: *Juventud y nacionalismo vasco. Bilbao (1901-1937)*. Bilbao, Fundación Sabino Arana, 1991
- CAMPION, A.: *Discursos políticos y literarios*. Bilbao, Gran Enciclopedia Vasca, 1976
- CARO BAROJA, J. (Dir.): *Historia general del País Vasco*. San Sebastián, Haranburu, 1981, Vols. II y XI-XIII
- CARO BAROJA, J.: *El laberinto vasco*. San Sebastián, Txertoa, 1984
- CARO BAROJA, J.: *Ser o no ser vasco*. Madrid, Espasa Calpe, 1998
- CASANOVA, I. y ASENSIO, P.: *Argala*. Tafalla, Txalaparta, 1999
- CASANOVA, J.: *Religiones públicas en el mundo moderno*. Madrid, PPC, 2000
- CASTELLS, M.: *Fin del milenio. La era de la información*. Madrid, Alianza, 1999, Vol. III
- CLAVERÍA, C.: *Relieves del genio vasco*. Pamplona, Gómez, 1973
- COLECTIVO RICARDO ZABALZA: *Voluntarios. Semillas de libertad*. Tafalla, Txalaparta, 2000
- CORCUERA, J.: *Orígenes, ideología y organización del nacionalismo vasco (1876-1904)*. Madrid, siglo XXI, 1979
- CORCUERA, J. y ORIBE, Y.: *Historia del nacionalismo vasco en sus documentos*. Bilbao, Eguzki, 1991, Vol. I-IV
- CRUISE O BRIEN, C.: *Voces ancestrales. Religión y nacionalismo en Irlanda*. Madrid, Espasa Calpe, 1999
- CUEVA, J. de la: *La negación vasca radical del capitalismo mundial*. Madrid, Vosa, 1994

- DELANNOI G. y TAGUIEFF P. (Comps.): *Teorías del nacionalismo*. Barcelona, Paidós, 1993
- DÍAZ SALAZAR, R. Y GINER, S. (Eds.): *Religión y sociedad en España*. Madrid, CIS, 1993
- DÍAZ SALAZAR, R., GINER, S. y VELASCO, F. (Eds.): *Formas modernas de religión*. Madrid, Alianza, 1994
- DOMÍNGUEZ IRIBARREN, F.: *ETA: estrategia organizativa y actuaciones (1978-1992)*. Lejona, UPV-EHU, 1998
- DOMÍNGUEZ IRIBARREN, F.: *De la negociación a la tregua. ¿El final de ETA?* Madrid, Taurus, 1998
- DUESO, J.: *La primitiva religión de los vascos*. San Sebastián, Orain-Euskal Gaiak, 1996
- DURKHEIM, E.: *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid, Alianza, 1993
- EGAÑA I. y GIACOPUCCI, G.: *Los días de Argel. Crónica de las conversaciones entre ETA y el Gobierno Español*. Tafalla, Txalaparta, 1992
- EGAÑA, I.: *Diccionario histórico-político de Euskal Herria*. Tafalla, Txalaparta, 1996.
- ELIADE, M.: *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona, Guadarrama, 1981
- ELIZONDO, M.: *Sabino Arana. El hombre y su trayectoria*. Bilbao, Fundación Sabino Arana, 1992
- ELORZA, A.: *Ideologías del nacionalismo vasco (1876-1937). De los euskaros a Jagi-Jagi*. San Sebastián, Haranburu, 1978
- ELORZA, A.: *La religión política. "El nacionalismo sabiniano" y otros ensayos sobre nacionalismo e integrista*. San Sebastián, Haranburu, 1995
- ELORZA, A.(Ed.): *La patria de los vascos. Antología de escritos políticos de Sabino Arana*. San Sebastián, Haranburu, 1995
- ELORZA, A. (Coord.): *La historia de ETA*. Madrid, Temas de Hoy, 2000
- ELZO, J. (Dir.): *¿Son los vascos diferentes?: Euskal Herria en la Encuesta Europea de Valores*. Bilbao, Deiker, 1992
- ELZO, J. (Coord.): *Los valores en la Comunidad Autónoma del País Vasco y Navarra. Su evolución en los años 1990-1995*. Vitoria, Gobierno Vasco, 1996

- ELZO, J., ANDRÉS ORIZO, F., GONZÁLEZ ANLEO, J., GONZÁLEZ BLASCO, P., LAESPADA, M.T. y SALAZAR, L.: *Jóvenes Españoles 99*. Madrid, Fundación Santa María, 1999
- ESCUADERO, M.: *Euskadi: dos comunidades*. San Sebastián, Haranburu, 1978
- ESNAOLA, S. y DE ITURRARAN, E.: *El clero vasco en la clandestinidad (1940-1968)*. Estella, Jaime de Kerexeta, 1994, Vols I-II
- ESTOMBA, M. y ARRINDA, D.: *Los vascos*. Bilbao, La Gran Enciclopedia Vasca, 1980
- ESTORNES B.: *Mundua Euskal Erriaren gogoan-El mundo en la mente popular vasca*. San Sebastián, Auñamendi, 1962
- EYARA, J (Introduc.): *Antología de Sabino Arana. Textos escogidos del fundador del nacionalismo vasco*. San Sebastián, Roger, 1999
- FANON, F.: *Los condenados de la tierra*. México, Fondo de Cultura Económica, 1994
- FERNÁNDEZ DEL RIESGO, M.: *La ambigüedad social de la religión*. Estella, Verbo Divino, 1997
- FERNÁNDEZ VIGUERA, S. (Coord.): *Entre Euskadi y Euskal Herria: vicisitudes de un concepto*. Pamplona, IPES, 1985
- FERRAROTTI, F.: *Una fe sin dogmas*. Barcelona, Península, 1993
- FONSECA, C.: *Negociar con ETA. De Argel al Gobierno del PP: Crónica de un diálogo siempre negado*. Madrid, Temas de Hoy, 1996
- FUNES RIVAS, M. J.: *La salida del silencio. Movilizaciones por la paz en Euskadi (1986-1998)*. Madrid, Akal, 1998
- FUSI, J.P.: *El País Vasco. Pluralismo y nacionalidad*. Madrid, Alianza Universidad, 1990
- GARCÍA DE CORTÁZAR, F. y MONTERO, M.: *Diccionario de Historia del País Vasco*. San Sebastián, Txertoa, 1983, Vols. I-II
- GARCÍA DE CORTÁZAR, F. y FUSI, J.P.: *Política, nacionalidad e Iglesia en el País Vasco*. San Sebastián, Txertoa, 1988
- GARCÍA DE CORTÁZAR, F. y LORENZO ESPINOSA, J.M.: *Historia del País Vasco*. San Sebastián, Txertoa, 1994
- GARCÍA DE CORTÁZAR, F. y MONTERO, M.: *Historia de Vizcaya. De los orígenes, la Edad Media, el Antiguo Régimen a los siglos XIX y XX*. San Sebastián, Txertoa, 1994

- GARCÍA DE CORTÁZAR, F. y MONTERO, M.: *Historia contemporánea del País Vasco. De las Cortes de Cádiz a nuestros días*. San Sebastián, Txertoa, 1995
- GARMENDIA, J. M.: *Historia de ETA*. San Sebastián, Haranburu, 1995
- GELLNER, E.: *Condiciones de la libertad. La sociedad civil y sus rivales*. Barcelona, Paidós, 1996
- GIACOPUCCI, G.: *ETA, Historia política de una lucha armada 2ª Parte*. Txalaparta, San Sebastián, 1992
- GIDDENS, A.: *El capitalismo y la moderna teoría social*. Barcelona, Labor, 1988
- GIDDENS, A.: *Consecuencias de la modernidad*. Madrid, Alianza, 1993
- GIDDENS, A.: *Política y sociología en Max Weber*. Madrid, Alianza, 1995
- GIDDENS, A.: *Sociología*. Madrid, Alianza, 1998
- GINER, S.: *Historia del pensamiento social*. Madrid, Ariel, 1988
- GINER, S., LAMO DE ESPINOSA, E. y TORRES, C. (Eds.): *Diccionario de sociología*. Madrid, Alianza, 1998
- GIRARD, R.: *La violencia y lo sagrado*. Barcelona, Anagrama, 1995
- GÓMEZ URANGA, M., LASAGABASTER, I., LETAMENDÍA, F. y ZALLO, R., (Coords.): *Propuestas para un nuevo escenario. Democracia, cultura y cohesión social en Euskal Herria*. Bilbao, Fundación Manu Robles-Arangiz Institutua, 1999
- GONZÁLEZ, A. Y DE BENITO, J.: *Euskadi, país de Fueros*. Madrid, Diseño, 1992
- GORBACHOV, M.: *Perestroika: mi mensaje a Rusia y al mundo entero*. Barcelona, Ediciones B, 1990
- GRANJA, J.L. de la: *Nacionalismo y II República en el País Vasco. Estatutos de autonomía, partidos y elecciones. Historia de Acción Nacionalista Vasca: 1930-1936*. Madrid, CIS, 1986
- GRANJA, J.L. de la: *El nacionalismo vasco: un siglo de historia*. Madrid, Tecnos, 1995
- GUIBERNAU, M.: *Los nacionalismos*. Barcelona, Ariel-Ciencia Política, 1996
- GURRUTXAGA, A.: *El código nacionalista vasco durante el franquismo*. Barcelona, Anthropos, 1985

- GURRUTXAGA, A.: *La refundación del nacionalismo vasco*. Bilbao, UPV-EHU, 1990
- GURRUTXAGA, A.: *Transformación del nacionalismo vasco. Del PNV a ETA*. San Sebastián, Haranburu, 1996
- GURRUTXAGA, C. y SAN SEBASTIÁN, I.: *El árbol y las nueces. La relación secreta entre PNV y ETA*. Madrid, Temas de Hoy, 2000, 3ª Edición
- HAYES, C.: *El nacionalismo, una religión*. México, Hispanoamérica, 1960
- HB: *20 años de lucha por la libertad (1978-1998)*. Bilbao, Herri Batasuna, 1999
- HERDER, J.G.: *Filosofía de la historia para la educación de la humanidad*. Buenos Aires, Nova, 1950
- HERRIA 2000 ELIZA: *Tiempo de cerezas. Euskal Herria ante el siglo XXI*. Getxo, H2000E, 1999
- HILL, M.: *Sociología de la religión*. Madrid, Cristiandad, 1976
- HUNTINGTON, S.P.: *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona, Paidós, 1997
- IBARRA, P.: *Evolución estratégica de ETA. De la "guerra revolucionaria" (1963) hasta después de la tregua (1989)*. San Sebastián, Kriselu, 1989
- IBERO, E. de: *Ami Vasco*. Bilbao, Iber, 1906
- IPARRAGIRRE, P.: *Felix Likiniano. Miliciano de la utopía*. Tafalla, Txalaparta, 1994
- IZTUETA, P.: *Sociología del fenómeno contestatario del clero vasco: 1940-1975*. San Sebastián, ELKAR, 1981
- JÁUREGUI, G.: *Ideología y estrategia política de ETA. Análisis de su evolución entre 1959 y 1968*. Madrid, Siglo XXI, 1985
- JÁUREGUI, G.: *Entre la tragedia y la esperanza. Vasconia ante el nuevo milenio*. Barcelona, Ariel, 1996
- JEMEIN, C. de: *18 de julio de 1936. El nacionalismo vasco y la sublevación militar en Euzkadi*. Bilbao, Alderdi, 1986
- JEMEIN, C. de: *El primer Gobierno Vasco*. Bilbao, Alderdi, 1987
- JOHNSTON, D. y SAMPSON, C. (Eds.): *La religión, el factor olvidado en la solución de conflictos*. Madrid, PPC, 2000

- JUARISTI, J.: *El bucle melancólico. Historias de nacionalistas vascos*. Madrid, Espasa Calpe, 1997
- JUARISTI, J.: *El linaje de Aitor. La invención de la tradición vasca*. Madrid, Taurus, 1998, 2ª Edición
- JUARISTI, J.: *Sacra Némesis. Nuevas historias de nacionalistas vascos*. Madrid, Espasa Calpe, 1999
- KEATING, M.: *Naciones contra Estado. El nacionalismo de Cataluña, Quebec y Escocia*. Barcelona, Ariel-Ciencia Política, 1997
- KOHN, H.: *Historia del nacionalismo*. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1984
- KRUTWIG, F.: *Vasconia. Estudio dialéctico de una nacionalidad*. México, Ediciones Vascas, 1963
- KRUTWIG, F.: *La nueva Vasconia*. Oyarzun, Ediciones Vascas, 1979
- KYMLICKA, W.: *Ciudadanía multicultural*. Barcelona, Paidós, 1996
- LARRAMENDI, M.: *De la antigüedad y universalidad del vascuence en España*. San Sebastián, Roger, 2000
- LEIZAOLA, J.M., DE JEMEIN, C., y KAREAGA, J.: *El nacionalismo vasco entre dos dictaduras (1930-1937)*. Bilbao, Alderdi, 1986
- LETAMENDÍA, F. (ORTZI): *Historia de Euskadi: el nacionalismo vasco y ETA*. Francia, Ruedo Ibérico, 1975
- LETAMENDÍA, F. (ORTZI): *El no vasco a la reforma*. San Sebastián, Txertoa, 1979
- LETAMENDÍA, F. (ORTZI): *Euskadi: Pueblo y Nación*. San Sebastián, Kri-selu, 1990, Vol I-VII
- LETAMENDÍA, F. (ORTZI): *Historia del nacionalismo vasco y de ETA*. San Sebastián, R&B, 1994, Vol I-III
- LETAMENDÍA, F. (ORTZI): *Juego de espejos. Conflictos nacionales centro-periferia*. Madrid, Trotta, 1997
- LINDHOLM, CH.: *Carisma. Análisis del fenómeno carismático y su relación con la conducta humana y los cambios sociales*. Barcelona, Gedisa, 1997
- LINZ, J.J.: *Conflicto en Euskadi*. Madrid, Espasa Calpe, 1986
- LÓPEZ VIDALES, N.: *El discurso político del MLNV (1988-1995)*. Leioa, Universidad del País Vasco-Euskal Herriko Unibertsitatea, 1997
- LORENZO ESPINOSA, J.M.: *Txabi Etxebarrieta. Armado de palabra y obra*. Tafalla, Txalaparta, 1993

- LORENZO ESPINOSA, J. M.: *Historia de Euskal Herria. El nacimiento de una nación*. Tafalla, Txalaparta, 1995, Vol. III
- LUCKMANN, TH.: *La religión invisible*. Salamanca, Ágora, 1973
- LLERA, F.J.: *Los vascos y la política. El proceso político vasco: elecciones, partidos, opinión pública y legitimación en el País Vasco, 1977-1992*. Bilbao, UPV-EHU, 1994
- LLOBERA, J.R.: *El dios de la modernidad. El desarrollo del nacionalismo en Europa Occidental*. Barcelona, Anagrama, 1996
- LLORENS, M.J.: *Leyendas del País Vasco y Navarra*. Madrid, M.E. Editores, 1994
- MAALOUF, A.: *Identidades asesinas*. Madrid, Alianza, 1999
- MARDONES, J.M.: *Para comprender las nuevas formas de religión*. Estella, Verbo Divino, 1994
- MARDONES, J.M.: *¿A dónde va la religión? Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo*. Santander, Sal Terrae-Presencia Social, 1996
- MARTÍN VELASCO, J.: *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid, Cristiandad, 1978
- MATA, J.M.: *El nacionalismo vasco radical. Discurso, organización y expresiones*. Bilbao, Tesis Doctoral presentada en la Universidad de Deusto, 1991, Vols. I-II
- MATA, J.M.: *El nacionalismo vasco radical. Discurso, organización y expresiones*. Bilbao, UPV-EHU, 1993
- MATE, R., LARRAÑAGA, I., POZO, R., MENDIGUREN, X., AGIRRE-BALZATEGI, P., MONREAL, G., IZTUETA, P., BASURKO, X., LEZAUN, J., AGUIRRE, R., PLACER, F. y ELKIZA, J.: *Euskadi. Pueblo-Iglesia*. San Sebastián, Auñamendi, 1978
- MEER, F. de: *El Partido Nacionalista Vasco ante la guerra de España (1936-1937)*. Pamplona, EUNSA, 1992
- MIGUEL, A. de: *La sociedad española (1996-97)*. Madrid, Complutense, 1997
- MIZTMANN A.: *La jaula de hierro. Una interpretación histórica de Max Weber*. Madrid, Alianza, 1976
- MOLTMANN, J.: *Teología política y ética política*. Salamanca, Sígueme, 1987
- MORÁN, S.: *ETA entre España y Francia*. Madrid, Complutense, 1997

- MURGIALDAY, J.M.: *Representaciones de ETA y HB. Logos y confrontación*. Vitoria, Instituto de Estudios sobre Nacionalismos Comparados, 1996
- NAVARRO VILLOSLADA, F.: *Amaya o los vascos en el siglo VIII*. Bilbao, La Gran Enciclopedia Vasca, 1976
- NOGUÉ, J.: *Nacionalismo y territorio*. Lleida, Milenio, 1998
- NÚÑEZ, L. (Coord.): *Euskadi ta Askatasuna. Euskal Herria y Libertad*. Tafalla, Txalaparta, 1993, Vols. I-II
- NÚÑEZ, L.: *La razón vasca*. Tafalla, Txalaparta, 1995
- ONAINDÍA, A. de (Selecc.): *Ayer como hoy. Documentos del clero vasco*. San Juan de Luz, Axular, 1976
- ONAINDÍA, M.: *Guía para orientarse en el laberinto vasco*. Madrid, Temas de Hoy, 2000, 2ª Edición
- ORELLA, J.L.: *De la Mesa de Ajuria Enea al Pacto de Lizarra. Diccionario de términos políticos válidos para encontrar la pacificación de Euskal Herria*. San Sebastián, Tarttalo, 1998
- ORREAGA, M. de: *¡Amayur! Navarra pierde su independencia*. San Sebastián, Auñamendi, 1978
- ORTIZ-OSÉS, A.: *La Diosa Madre. Interpretación desde la mitología vasca*. Madrid, Trotta, 1996
- OTAOLA, J.: *Laicidad. Una estrategia para la libertad*. Barcelona, Bellaterra, 1999
- OTAZU, A. de: *El igualitarismo vasco. Mito y realidad*. San Sebastián, Txertoa, 1973
- OTTO, R.: *Lo santo. Lo racional y lo irracional de la idea de Dios*. Madrid, Alianza, 1980
- PABLO, S. de, DE LA GRANJA, J.L. y MEES L.(Eds.): *Documentos para la historia del nacionalismo vasco. De los Fueros a nuestros días*. Barcelona, Ariel, 1998
- PABLO, S. de, MEES, L. y RODRÍGUEZ RANZ, J.A.: *El péndulo patriótico. Historia del Partido Nacionalista Vasco, II: 1936-1979*. Barcelona, Crítica, 2001
- PASCUAL, J.: *Telúrica vasca. Movimientos sociales y juveniles en Euskal Herria*. Bilbao, Likiniano, 1996
- PAYNE, S.: *El nacionalismo vasco. De sus orígenes a ETA*. Barcelona, Dopesa, 1974, 3ª Edición

- PEÑA, L.P.: *Arte popular vasco*. San Sebastián, Txertoa, 1976
- PEÑA, L.P.: *Leyendas y tradiciones populares del País Vasco*. San Sebastián, Txertoa, 1989
- PEREA, J.: *El modelo de Iglesia subyacente en la pastoral del clero vasco (1918-1936)*. Bilbao, Instituto Diocesano de Teología y Pastoral-Desclé de Brouwer, 1991, Vols. I-IV
- PÉREZ AGOTE, A.: *La reproducción del nacionalismo. El caso vasco*. Madrid, CIS, 1984
- PÉREZ AGOTE, A.: *El nacionalismo vasco a la salida del franquismo*. Madrid, CIS-Colección monografías, 1987, nº 95
- PÉREZ DÍAZ, V.: *El retorno de la sociedad civil. Respuestas sociales a la transición política, la crisis económica y los cambios culturales en España, 1975-85*. Madrid, Instituto de Estudios Económicos, 1987
- PÉREZ DÍAZ, V.: *La primacía de la sociedad civil. El proceso de formación de la España contemporánea*. Alianza, Madrid, 1993
- PÉREZ IRIARTE, J.: *Descubra España paso a paso. Navarra*. Madrid, Club Internacional del Libro, 1990
- PÉREZ VILARIÑO, J. (Ed.): *Comportamiento electoral y nacionalismo en Cataluña, Galicia y País Vasco*. Santiago de Compostela, Servicio de Publicaciones e Intercambio Científico de la Universidad de Santiago, 1987
- PLACER, F.: *Creer en Euskal Herria. La experiencia creyente de las Comunidades Cristianas Populares y de la Coordinadora de Sacerdotes de Euskal Herria (1976/1996)*. Bilbao, Herria 2000 Eliza, 1998
- POPPER, K.R.: *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona, Paidós, 1989
- RAMÍREZ, T.: *Ertzaintza, ¿Heroes o villanos? Pasado y presente de la policía autónoma*. Tafalla, Txalaparta, 1992
- REAL CUESTA, J.: *El carlismo vasco, 1876-1900*. Madrid, Siglo XXI, 1985
- REINARES, F.: *Patriotas de la muerte. Quiénes han militado en ETA y por qué*. Madrid, Taurus, 2001
- REKONDO, J.A.: *Bietan Jarrai: Guerra y paz en las calles de Euskadi*. Bilbao, Aranalde, 1998
- RENERIA, J.: *Pueblo Vasco e Iglesia. Reencuentro o ruptura definitiva. Bizkaia en la diócesis de Vitoria (1930-1950)*. Bilbao, Renteria J., 1982, Vol. I

- RENTERIA, J.: *Pueblo Vasco e Iglesia. Reencuentro o ruptura definitiva. Iglesia y huelgas en Euskadi (1950-1960)*. Bilbao, Askatasuna, 1986, Vol. II
- RIVERA MORENO, J.A.: *Sociología del hecho religioso cristiano*. Madrid, San Pío X, 2001
- RODRÍGUEZ DEL CORO, F.: *El obispado de Vitoria durante el sexenio revolucionario*. Vitoria, Caja de Ahorros Municipal de Vitoria, 1976
- ROUSSEAU, J.J.: *El contrato social*. México, Espasa Calpe, 1982
- ROUSSEAU, J.J.: *Proyecto de Constitución para Córcega. Consideraciones sobre el gobierno de Polonia y su reforma*. Madrid, Tecnos, 1988
- ROUSSEAU, J.J.: *Emilio, o De la educación*. Madrid, Alianza, 1990
- RUBERT DE VENTÓS, X.: *Los nacionalismos. El laberinto de la identidad*. Madrid, Espasa Calpe, 1994
- RUBERT DE VENTÓS, X.: *De la identidad a la independencia. La nueva transición*. Barcelona, Anagrama, 1999
- RUBIRALTA CASAS, F.: *El nuevo nacionalismo radical. Los casos gallego, catalán y vasco (1959-1973)*. San Sebastián, Gakoa, 1997
- RUIZ OLABUENAGA, J.L., FERNÁNDEZ SOBRADO, J.M. y NOVALES, F.: *Violencia y ansiedad en el País Vasco*. Bilbao, Txartalo, 1985
- SÁDABA, J.: *Euskadi. Nacionalismo e izquierda*. Madrid, Talasa, 1998
- SÁEZ DE LA FUENTE, I.: *Evolución ideológica de ETA*. Bilbao, Universidad de Deusto, 1992. (Mecanografiado)
- SÁEZ DE LA FUENTE, I.: *Orígenes del nacionalismo catalán*. Bilbao, Universidad de Deusto, 1993. (Mecanografiado)
- SÁEZ DE LA FUENTE, I.: *Yugoslavia: una crisis de raíces internas*. Bilbao, UPV-EHU, 1995. (Mecanografiado)
- SAHAGÚN LUCAS, J. de: *Interpretación del hecho religioso. Filosofía y fenomenología de la religión*. Salamanca, Sígueme, 1982
- SAN SEBASTIÁN, K.: *Historia del Partido Nacionalista Vasco*. San Sebastián, Txertoa, 1984
- SAN SEBASTIÁN, K.: *Historia gráfica del Nacionalismo Vasco (1895-1985)*. Bilbao, Alderdi, 1985
- SÁNCHEZ ERAUSKIN, J.: *Por Dios hacia el imperio. Nacionalcatolicismo en las vascongadas del primer franquismo (1936-1945)*. San Sebastián, Kriselu, 1995

- SAVATER, F.: *El mito nacionalista*. Madrid, Alianza, 1996
- SCHULZE, H.: *Estado y nación en Europa*. Barcelona, Crítica, 1997
- SIEYÉS, E.J.: *El tercer estado y otros escritos de 1789*. Madrid, Espasa Calpe, 1991
- SMITH, A.D.: *Las teorías del nacionalismo*. Barcelona, Península, 1976
- SMITH, A. D.: *La identidad nacional*. Madrid, Trama Editorial, 1997
- SOLOZÁBAL, J.J.: *El primer nacionalismo vasco. Industrialismo y conciencia nacional*. San Sebastián, Haranburu, 1979
- SORAZU, E.: *Antropología y religión en el Pueblo Vasco*. San Sebastián, Caja de Ahorros Provincial de Guipúzcoa, 1980
- STEINER, G.: *Nostalgia del absoluto*. Madrid, Siruela, 2001, 2ª Edición
- SULLIVAN, J.: *El nacionalismo vasco radical (1959-1986)*. Madrid, Alianza Universal, 1988
- TEJERINA, B., FERNÁNDEZ SOBRADO, J.M. y AIERDI, X.: *Sociedad civil, protesta y movimientos sociales en el País Vasco*. Vitoria-Gazteiz, Servicio Central de Publicaciones del Gobierno Vasco, 1995
- TOCQUEVILLE, A. de: *El Antiguo Régimen y la Revolución*. Madrid, Alianza, 1982, Vols. I-II
- TOCQUEVILLE, A. de: *La democracia en América*. Madrid, Alianza, 1993, Vols. I-II.
- TODD, E.: *La invención de Europa*. Barcelona, Tusquets, 1996
- TOVAR, A.: *Mitología e ideología sobre la lengua vasca*. Madrid, Alianza, 1980
- TRUEBA, A. de: *Cuentos de color de rosa. Obras escogidas*. Madrid, Rubiños, 1944, Vol I
- UGALDE, M. de: *Biografía de tres figuras nacionales vascas: Arana-Goiri, Agirre y Leizaola*. San Sebastián, Sendoa, 1984
- UGALDE, M. de: *Mujeres y nacionalismo. Génesis y desarrollo de Emakume Abertzale Batza*. Bilbao, UPV-EHU, 1993
- UNZUETA, P.: *Los nietos de la ira. Nacionalismo y violencia en el País Vasco*. Madrid, El País, 1988
- UNZUETA, P.: *El terrorismo. ETA y el problema vasco. ¿Qué era? ¿Qué es?* Barcelona, Destino, 1994
- VALLE, T. del: *Korrika. Rituales de la lengua en el espacio*. Barcelona, Anthropos, 1988

- VALLESPÍN, F. (Ed.): *Historia de la teoría política*. Madrid, Alianza, 1995, Vols. III y V
- VILLACORTA, J.L.: *La derrota intelectual del carlismo*. Bilbao, Instituto Diocesano de Teología y Pastoral-Desclée de Brouwer, 1990
- VILLANUEVA, J.: *Diccionario crítico de la autodeterminación. Pensamiento europeo (1750-1919)*. San Sebastián, Gakoa, 1990
- VILLOTA, I.: *La Iglesia en la sociedad española y vasca contemporáneas*. Bilbao, Instituto Diocesano de Teología y Pastoral-Desclée de Brouwer, 1985
- VILLOTA, I.: *Iglesia y sociedad. España-País Vasco*. Bilbao, Instituto Diocesano de Teología y Pastoral-Desclée de Brouwer, 2000
- VOLTAIRE: *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones y sobre los principales hechos de la historia desde Carlomagno hasta Luis XIII*. Buenos Aires, Hachette, 1959
- VOLTAIRE: *Tratado de la tolerancia*. Barcelona, Crítica, 1992
- WALDMANN, P.: *Radicalismo étnico*. Madrid, Akal, 1997
- WEBER, M.: *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México, Fondo de Cultura Económica, 1979
- WEBER, M.: *Ensayos sobre sociología de la religión*. Madrid, Taurus, 1984-1987
- YOYESEN LAGUNAK (Eds.): *Yoyes 1986-1996*. San Sebastián, 1996
- ZABALA, A. de (KONDAÑO): *Primeros años del nacionalismo*. Bilbao, Alderdi, 1985
- ZALLO, R.: *Euskadi o la segunda transición. Nación, cultura, ideologías y paz en un cambio de época*. San Sebastián, Erein, 1997
- ZUBERO, I.: *Columnas vertebrales. Escritos sobre violencia, política y sociedad en el País Vasco*. Alegia, Hiria, 2000
- ZULAIKA, J.: *Violencia vasca, metáfora y sacramento*. Madrid, Nerea, 1990
- ZULAIKA, J.: *Enemigos, no hay enemigo*. Donostia, Erein, 1999

Artículos de Revistas, Actas de Congresos, Informes y Seminarios

- ABAD, B., CERRATO, J., GATTI, G., MARTÍNEZ DE ALBENIZ, I., PÉREZ AGOTE, A. y TEJERINA, B.: "Institucionalización política y reencantamiento de la socialidad". *Cuadernos Sociológicos Vascos*. Vitoria, Gobierno Vasco, 1999, nº 2

- AREILZA, J.M.: *Revista Vizcaya*, primer semestre de 1965, 1-5
- BERIAIN, J.: "El universo simbólico-religioso entre modernidad y post-modernidad". *II Congreso Mundial Vasco*, San Sebastián, Gobierno Vasco, 1987, 183-191
- BERIAIN, J.: "La identidad dual en las sociedades modernas". *Inguruak*, 1996, nº 14, 9-42
- BOE, 3/01/85
- CONSTITUCIÓN ESPAÑOLA.: *Referéndum Nacional* del 6 de diciembre, 1978
- DPTO. DE CIENCIA POLÍTICA: *Euskobarómetro*. Lejona, UPV-EHU, abril de 2000 (Internet)
- DIARIO DE NAVARRA: 23/07/1936
- DÍAZ SALAZAR, R.: "El cristianismo, signo en el tiempo". *Iglesia Viva*, noviembre de 1997, nº 192, 13-27
- EL CORREO: Prensa diaria, 1998-2001
- ELKARRI: *Revista del movimiento social por el diálogo y el acuerdo*, 1994, nº 1
- ELKARRI: *Revista del movimiento social por el diálogo y el acuerdo*, febrero de 1995, nº 3
- ELORZA, A.: "Emakume: La mujer en el nacionalismo vasco". *Tiempo de Historia*, enero de 1978, nº 38, 5-17
- ELZO, J. (Dir.): *Planteamientos para unas actuaciones sobre la subcultura de la violencia y sus repercusiones en la juventud vasca. Informe Preliminar*. Bilbao, Universidad de Deusto, septiembre de 1995
- ELZO, J.: "Unidad y pluralidad en los valores vascos". *El cambio social como paradoja*. Talaia, mayo del 2.000, nº 6, 18-37
- ESTATUTO DE AUTONOMÍA.: *Folleto*. San Sebastián, Consejo General Vasco, 1979
- ESTRUCH, J.: "Religiosidad, cambios sociales y culturales en la España actual". *Religión y sociedad. Balance y prospectiva tras 20 años (1975-1995)*. Madrid, Gabinete de Asuntos Religiosos de la Secretaría de Estado de Justicia del Ministerio de Justicia e Interior, 1995, 71-84
- FACULTADES DE TEOLOGÍA DE VITORIA Y DE BILBAO: *Pluralismo sociocultural y fe cristiana. Actas del Congreso de Teología Bilbao-Vitoria*. Bilbao, Mensajero, 1990

- GIL DE SAN VICENTE, I.: "Reflexiones sobre la República Vasca Independiente", agosto de 1999, Internet
- GOBIERNO VASCO, GOBIERNO DE NAVARRA E INSTITUTO CULTURAL VASCO (Eds.): *Encuesta sociolingüística de Euskal Herria (1996). La continuidad del euskera*, 1999, 1-27
- GONZÁLEZ ANLEO, J.: "El hecho religioso: en vísperas del tercer milenio". *El hecho religioso en los umbrales del siglo XXI*. Sinite, Madrid, San Pío X, enero-abril de 1999, 31-47
- GURRUTXAGA, A.: "Dilemas del nacionalismo vasco: de la estatalidad interdependiente a los mínimos comunes". *Inguruak*, julio de 1998, nº 20, 25-62
- HAMILTON, C.: "Género y nacionalismo: una nueva área de estudio". *Inguruak*, diciembre de 1998, nº 22, 163-174
- JÁUREGUI, G.: "Autonomía, soberanía y autodeterminación". *Primer Encuentro de la Conferencia de Paz para Euskal Herria*. Bilbao, Elkarrri, 8-12 de marzo de 1995, 1-10
- JUARISTI, J.: "El ruedo ibérico. Mitos y símbolos de masa en el nacionalismo español". *Cuadernos de Alzate. Revista Vasca de la cultura y de las ideas*. Madrid, mayo de 1997, nº 16, 19-31
- KEATING, M.: "Cultura, identidades colectivas y desarrollo". *Inguruak*, julio de 1997, nº 18, 9-34
- LETAMENDÍA, F.: "Inversión del estigma y mimesis del Estado en el nuevo nacionalismo vasco". *II Congreso Mundial Vasco*, San Sebastián, Gobierno Vasco, 1987, 267-276
- LETAMENDÍA, F.: "Nacionalismos y violencia política: violencias de estado y de respuesta". *Inguruak*, julio de 1997, nº 18, 33-52
- LUCKMANN, TH.: "Religión y condición social de la conciencia moderna" en PALACIOS, X. Y JARAUTA, F. (Eds.): *Razón, ética, política. El conflicto de las sociedades modernas*. Barcelona, Anthropos, 1989, 87-108
- MINONDO, A.: "Dimensiones religiosas, míticas y rituales de la representación política nacional". *II Congreso Mundial Vasco*, San Sebastián, Gobierno Vasco, 1987, 373-378
- MONTERO, TX.: *El proceso de pacificación en el País Vasco*. Conferencia impartida en Bilbao, Pax Romana-Barandiaran Elkarte, Bilbao, Febrero del 2000
- PÉREZ AGOTE, A. Y GÓMEZ, G.: "Secularización". *Panorama social de la Comunidad Autónoma de Euskadi*. Vitoria, EUSTAT, 2000: 525-550

PNV: *Diario Euzkadi*: 27/05/1915

PNV: *Diario Euzkadi*: 28/12/1916

PNV: *Diario Euzkadi*: 29/12/1918

PNV: *Diario Euzkadi*: 19/07/1936

SÁEZ DE LA FUENTE, I.: *El hecho nacional en la desmembración de la URSS*. Bilbao, Ediciones Deusto, enero-junio, 1994, 124-172

SÁEZ DE LA FUENTE, I.: "La nación: identidad colectiva y poder político". *III Congreso de Ciencia Política y de la Administración*. Salamanca, septiembre de 1997, 345-360

SÁEZ DE LA FUENTE, I.: "Catalanismo y nacionalismo vasco: bosquejo histórico de una diferencialidad ideológica". *IV Congreso Vasco de Sociología*. 1978-1998. 20 urte/años. Bilbao, Asociación Vasca de Sociología, 1998, Vol II, 926-933

SÁEZ DE LA FUENTE, I.: "La nación. Una incursión en sus componentes religiosos". *VI Congreso Español de Sociología*. Resúmenes de las Comunicaciones y Ponencias. La Coruña, septiembre de 1998, 462-463

SÁEZ DE LA FUENTE, I.: "Construcción y dinámica de la nación en Occidente". *El siglo XX: balance y perspectivas*. V Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea, Valencia, Fundación Cañada Blanch, 2000, 503-511

VASCO PRESS: Informes monográficos: "ETA y la violencia, en un momento clave" y "KAS, Reflexiones sobre la lucha en Euskal Herria". *Crónica de documentación y actualidad*, agosto de 1992, nº 543

VASCO PRESS: "Informe monográfico: ETA, al cabo de 40 años". *Crónica de documentación y actualidad*, agosto de 1998, nº 862

ZALLO, R.: "Cuestión vasca y contenciosos". *Inguruak*, julio de 1997, nº 18, 53-77

Documentación interna del MLNV

BOLETÍN DE COMUNIDADES CRISTIANAS Y CUADERNOS DE TEOLOGÍA POPULAR, 1976-1978

CASTELLS, M.: *Ponencia al Senado*, 1982

EGIN: *Vídeo sobre el Proceso de Burgos con motivo de su 25 aniversario*. Egin, 1995

EGIN.: *Anuarios 1977-1997*

EGIN-Punto y Hora: *Dossier de Prensa sobre el traslado de presos a Puerto de Santa María*, 1981

EGIN: *Prensa diaria*, 1986-1998

ESEI: *I Congreso Nacional*, enero de 1980

ETA: *Declaración y llamamiento con motivo del Referéndum de Reforma Política*, 1976

ETA: *Documentos Y*. San Sebastián, Hordago, 1979, Vols. I-XVIII

ETA: *Comunicado por el derecho de Autodeterminación en la Constitución*, 18/06/78

ETA: "Los militares, la Reforma y el Golpe". *Zuzen*, 15/01/82

ETA: *Zutabe*, 1988, nº 47

ETA: *Folleto de la Alternativa Democrática*, abril de 1995

ETA: *Zutabe*, 1997, nº 80

EUSKO SOZIALISTAK: *Origen y líneas programáticas*, 1977

GARA: *Prensa diaria*, 1999-2001

GESTORAS PRO-AMNISTÍA: *Debate y rechazo del Estatuto de Guernica*, 1979

GIL DE SAN VICENTE, I.: "La evolución y enmarque de la liberación sexual en el proceso de liberación nacional y social de Euskal Herria", 1998, Internet

HASI: *Bases Ideológicas*, 1977

HASI: "La crisis de la izquierda abertzale. Notas para un debate". *Barnekoa*, octubre de 1977, nº 12

HASI: *Por qué decimos NO a la Constitución*, 1978

HASI: *Línea política*, abril de 1978

HASI: *Debate interno*, noviembre de 1978

HASI: *Informe a la militancia*, abril de 1979

HASI: *Una aportación al debate LAB-KAS*, agosto de 1980

HASI: "Movimiento popular". *Barnekoa*, enero de 1980, nº 40

HASI: "KAS-Bloque Dirigente". *Barnekoa*, junio de 1980, nº 41

HASI: "Herri Batasuna. Objetivos y estructuración". *Barnekoa*, agosto de 1980, nº 42

- HASI: *II Congreso*, septiembre de 1983
- HASI: *IV Congreso*, 1992
- HB: *Euskal Herriko Batzarre Nazionala. Puntos mínimos*. Junio de 1979
- HB: *Euskal Herriko Batzarre Nazionala. Estructuración y criterios de representatividad*, 1979
- HB: *Euskal Herriko Batzarre Nazionala. Texto comparativo del proyecto de Gernika y del aprobado en la Moncloa. Material de debate*, 1979, nº 1
- HB: *Reestructuración*. Alsasua, junio de 1981
- HB: *Dossieres sobre la represión en Euskadi*, 1981-1991
- HB: *Análisis sobre su presencia en las instituciones*, 1983
- HB: *Simposium sobre la izquierda en ebullición*, febrero de 1994
- HB: *Ponencia Oldartzen*, diciembre de 1994
- HB: *Herria Eginez*, 1996-1999
- HERRIA 2000 ELIZA: 1978-1999
- IRUIN, I.: *Reflexiones para readecuar nuestra estrategia política*, 1992
- JARRAI: *Panfletos*, 1977-1982
- JARRAI: *Asamblea Fundacional*, 1979
- JARRAI: *Resoluciones del II Congreso*, diciembre de 1983
- JARRAI: "La visita de Fraga. Perdón, del Papa". *Taupaka*, nº 2 (sin fecha).
- JARRAI: "Campaña contra el actual servicio militar. Soldaduzka honi ez". *Taupaka*, 1983, nº 3
- JARRAI: "KAS 1975-1985, 10 años avanzando hacia la victoria". *Garraxika*, 1985, s/n
- JARRAI: "La poción mágica". *Cómic*, 1985, s/n
- JARRAI: *Libros de Premilitancia*, 1986 y 1987
- JARRAI: *Garraxika*, 1987, s/n
- JARRAI: *Garraxika*, febrero de 1988, s/n
- JARRAI: *Garraxika*, marzo de 1988, s/n
- JARRAI: *Garraxika*, noviembre de 1988, nº 11
- JARRAI: "Dispersionik ez". *Kalakari*, Bidasoako Gaztediaren Aldizkaria, 1989

- JARRAI: "Una peligrosa y atrevida aventura de miles de jóvenes vascos".
Cómic, Ordizia, 1989
- JARRAI: "Revisión y planificación". *Ekintza*, 1989, nº 31
- JARRAI: *Panfletos y cómics*, 1989
- JARRAI: *Urtoki*, nº 1 (sin fecha)
- JARRAI: "¿Zer da JARRAI?". *Iruntzu*, nº 1 (sin fecha)
- JARRAI: *Santurtzeko Erkideak*, 1992
- JARRAI: *Los movimientos populares y nuestra acción política*. Usurbil, 1995
- KAS: *Análisis de coyuntura*, 1975-1980
- KAS: *Alternativa KAS*, 1978
- KAS: *Ponencia sobre KAS*, 1978
- KAS: *Dossier monográfico sobre Argala*, 1979
- KAS: *Argumentos de las concepciones KAS-Coordinadora y KAS-Bloque*, 1979
- KAS: *Dossier KAS-Bloque Dirigente*, 1980
- KAS: *Breve historia*, 1981
- KAS: *Las organizaciones de masas en el proceso de nuestra liberación*, 1982
- KAS: *Panfletos para la conmemoración del aniversario de la muerte de Joxe Arregi*, 1982
- KAS.: *La violencia y la ideología en la izquierda abertzale*, 1993
- KRUTWIG, F.: "Nacionalismo revolucionario". *Branka*. San Sebastián, Ediciones Vascas, 1979, Vol I, 23-49
- LAB: *Congreso de Leioa*, 1980
- LAIA: *Resoluciones de la II Asamblea*, 1976
- MADARIAGA, J.: *La Insurrección en Euzkadi. Cuadernos de ETA*, 1963, nº 20
- PANFLETOS de boicot al Referéndum de Reforma Política, 1976
- PANFLETO de propaganda sobre las organizaciones del KAS, 1978
- PERTUR: *ETA y la lucha armada. Experiencias de ayer, tareas de hoy*. Otsagabia, 1976
- SÁNCHEZ ERAUSKIN, J.: *El delito de opinar*. San Sebastián, Orain-Punto y Hora, 1977

TITULOS PUBLICADOS

LA DERROTA INTELECTUAL DEL CARLISMO (Agotado)

José Luis Villacorta

EL MODELO DE IGLESIA SUBYACENTE EN LA PASTORAL DEL CLERO VASCO (1918-1936).

Joaquín Perea

GUIA BÁSICA DE EDUCACIÓN CÍVICO-POLÍTICA

Fernando Allende

LA GUERRA IMPOSIBLE

Joseba Segura

FIELES A LA TIERRA Y CONSTRUCTORES DEL REINO

(Agotado)

Joaquín Perea y colaboradores

UNA IGLESIA EMPEÑADA EN TRANSFORMAR LA REALIDAD

Joaquín Perea

ECONOMÍA DE MERCADO, CRISIS INDUSTRIAL Y SABIDURÍA CRISTIANA

Varios autores

LOS SINDICATOS ESPAÑOLES ANTE EL CAMBIO TECNOLÓGICO (entre 1975 y 1990)

Imanol Zubero Beaskoetxea

IGLESIA, SOCIEDAD Y RECONCILIACIÓN

Varios autores

100 LIBROS AL SERVICIO DEL ESTUDIO DE LA BIBLIA

Jaime Asenjo - Victor Morla

LA NOVELA COSTUMBRISTA DE DOMINGO DE AGUIRRE

Sebastián García Trujillo

DIOS, AMOR ASIMÉTRICO (Agotado)

Jesús Martínez Gordo

LA PRETENSIÓN PÚBLICA DE LA FE (Agotado)

Carlos García de Andoin

VATICANO II E IGLESIA LOCAL

Angel M^a Unzueta

LA FUERZA DE LA DEBILIDAD (Agotado)

Jesús Martínez Gordo

LAS NUEVAS CONDICIONES DE LA SOLIDARIDAD

Imanol Zubero

*CRISIS INDUSTRIAL Y CULTURA DE LA SOLIDARIDAD***Varios autores***IMAGINARIO Y DERECHOS HUMANOS DESDE PAUL RICOEUR***Xabier Etxeberria Mauleon***LA VERDAD COMO ANTICIPACIÓN Y OLVIDO***Jesús Martínez Gordo***SACERDOTES BAJO LA ATENTA MIRADA DEL REGIMEN FRANQUISTA.*

(Agotado)

Anabella Barroso*SIN CERTEZAS Y CON ESPERANZA***Varios autores***LA GLORIA DEL CRUCIFICADO***Jesús Martínez Gordo***IGLESIA Y MINORÍAS ÉTNICAS***Kurt Egger***LA TEOLOGÍA EN LA FORMACIÓN DEL LAICADO***Joaquín Perea (Ed.)***VIOLENCIA, EVANGELIO Y RECONCILIACION EN EL PAIS VASCO***Instituto Diocesano de Teología y Pastoral***EL CONFLICTO NORTE-SUR Y LA SOLIDARIDAD ENTRE IGLESIAS LOCALES***M. Unciti, J. Arriola, D. Velasco y J. Sobrino***IGLESIA Y SOCIEDAD. ESPAÑA-PAÍS VASCO***Ignacio Villota Elejalde***ENTONCES ¿QUÉ HACEMOS?***Josetxu Canibe Berganza***SERMOIAK "C" ZIKLOA***Goitia'tar Xabier***EL LAICADO: UN GÉNERO DE VIDA ECLESIAL SIN NOMBRE***Joaquín Perea***CREENCIA E INCREENCIA EN LA BIZKAIA DEL TERCER MILENIO***Izaskun Sáez de la Fuente (Ed.)**