

## Jesús Casquete

# Agitando emociones

## La apoteosis del héroe-mártir en el nacionalismo vasco radical

*Jesús Casquete es profesor titular de Historia del Pensamiento y de los Movimientos Sociales y Políticos en la Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea y responsable del Área de Movimientos sociales de Bakeaz. Ha cursado estudios de Ciencia Política en la New School for Social Research de Nueva York (1993-1995). Durante los años 2001 y 2002 ha sido investigador invitado en el Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung, financiado por la Fundación Alexander von Humboldt. Sus intereses investigadores se centran en el análisis de la acción colectiva y en la filosofía política. Algunas de sus publicaciones más recientes en estas áreas son: **Política, cultura y movimientos sociales** (Bilbao, Bakeaz, 1998), «Nuevos y viejos movimientos sociales en perspectiva histórica» (*Historia y Política*, 6, 2001), **Acción colectiva y sociedad de movimientos. El movimiento antimilitarista contemporáneo en el País Vasco-Navarro** (*Cuadernos Sociológicos Vascos*, 7; Vitoria-Gasteiz, Gobierno Vasco, 2001), la edición, traducción e introducción al libro del sociólogo y psicólogo clínico italiano Alberto Melucci titulado **Vivencia y convivencia. Teoría social para una era de la información** (Madrid, Trotta, 2001), «Liberalismo, cultura y neutralidad estatal» (*Signos Filosóficos*, 6, 2001), **From Imagination to Visualization: Protest Rituals in the Basque Country** (Berlín, WZB, 2003), un estudio sobre el 1 de Mayo (como coautor) editado por Dieter Rucht bajo el título de **Berlin, 1. Mai 2002. Politische Demonstrationsrituale** (Opladen, Leske + Budrich, 2003), «Protest Rituals and Uncivil Communities» (*Totalitarian Movements and Political Religions*, 7 [3], 2006), «The Power of Demonstrations» (*Social Movement Studies*, 5 [1], 2006) y **El poder de la calle** (Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2006).*

Además de recursos mensurables (dinero, infraestructura, tiempo...), los movimientos sociales disponen de toda una serie de recursos 'ideacionales' para plantear su desafío a las autoridades y/o extender sus cosmovisiones y valores en el seno de la sociedad. La memoria histórica, los marcos de referencia o las habilidades cívicas son algunos ejemplos de recursos de esa naturaleza.

Este trabajo se centra en un tipo específico de recurso ideacional: los símbolos. En la problemática y por definición inconclusa tarea de fraguar una identidad colectiva, todo grupo de naturaleza política se ve impelido a dotarse de un conjunto de símbolos que le sirvan para identificarse a sí mismo y a sus miembros, así como para representar los valores que persigue. Un símbolo representa una abstracción que trae a la mente del espectador algo ausente por medio de algo sensible. Además de su carácter relacional, toda simbolización viene acompañada de un proceso de simplificación que, no obstante, aspira a desempeñar una función de gran trascendencia: facilitar y promover una cierta lectura del mundo y agitar las emociones más profundas de aquellos entre los que el símbolo encuentra resonancia y que adquieren diferentes grados de compromiso con la acción colectiva.

Se aborda un símbolo concreto, en este caso ligado al movimiento nacionalista vasco radical. Se trata de uno de los integrantes del panteón heroico del autodenominado Movimiento de Liberación Nacional Vasco (MLNV), el dirigente etarra José Miguel Beñaran, 'Argala'. Desde su asesinato en diciembre de 1978 forma parte del calendario martiriológico del MLNV y es puntualmente recordado año tras año. El repaso a las celebraciones conmemorativas repetidas puntualmente todos los años, así como a las publicaciones del entorno de dicho movimiento que reinterpretan su figura, da pie a esbozar un modelo de la socioconstrucción de los héroes nacionales. Este trabajo ha sido posible gracias a una ayuda a la investigación de la Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea (UPV 05/05).

### ÍNDICE

1. Recursos ideacionales y acción colectiva	2	4. Conclusión	9
2. Héroes y mártires nacionales	4	Notas	9
3. José Miguel Beñaran, 'Argala': arquetipo del héroe patrio	5	Bibliografía	10

# 1 Recursos ideacionales y acción colectiva

Siquiera potencialmente, los movimientos sociales cuentan con un amplio abanico de recursos para satisfacer el empeño que les es consustancial, a saber: transformar un grupo amorfo de individuos en un colectivo orientado a intervenir en el proceso de cambio social. La teoría de la movilización de recursos (TMR), que a partir de la década de 1970 protagonizó la ruptura epistemológica con los enfoques clásicos para el estudio de la acción colectiva vigentes hasta entonces (irracionalistas, comportamiento colectivo, sociedad de masas y privación relativa), comenzó a centrar su atención, no ya tanto en las razones que conducen a los individuos a participar en episodios de acción colectiva, sino en la eficacia con que las distintas organizaciones que juntas forman un movimiento social hacen uso de los recursos a su disposición. La captación y posterior inversión racional de recursos por parte de «empresarios de movimientos» fue, paulatina pero inexorablemente, reemplazando el énfasis anterior por la anomia, las tensiones estructurales o la atomización, vectores todos ellos que habían dominado hasta ese momento el discurso sobre la protesta social.

Con el fin de llevar a buen puerto su proyecto, los teóricos de la movilización necesitaban disponer de una conceptualización relativamente sofisticada acerca de qué son los recursos. Uno de los precursores del nuevo enfoque, Oberschall, enumeraba vagamente, más que definía, los recursos como «todo aquello desde recursos materiales —trabajo, ingresos, ahorros y el derecho a bienes materiales y servicios— hasta recursos no materiales —autoridad, compromiso moral, confianza, amistad, habilidades, hábitos de laboriosidad, etc.—» (1973: 28). Más escueta todavía y no más clarificadora era la relación que aportaban dos de los autores que mayor impronta han dejado en la TMR, cuando incluían entre los recursos de los movimientos sociales «la legitimidad, el dinero, los medios materiales y el trabajo» (McCarthy y Zald, 1977: 1220). Los autores del proceso político, una subescuela de la TMR, añadieron a estos recursos otros de naturaleza política. Así —venían a decir—, los movimientos u organizaciones de movimiento que cuentan con una ventana de oportunidades favorables (en forma de aliados en el sistema político, institucionalización de mecanismos de democracia directa, celebración de elecciones, alteración en las coaliciones de gobierno o cualquier combinación de todas ellas [Tilly, 1978; Kriesi, 1992; Tarrow, 2004]) tienen mayores posibilidades de ver sus demandas satisfechas por parte de las autoridades políticas que aquellos otros movimientos que disfrutaban de una estructura de oportunidad política menos ventajosa.<sup>1</sup>

Así pues, la TMR habla de recursos para incluir tanto recursos materiales (por ejemplo, dinero, infraestructura) como inmateriales pero mensurables con mayor o menor grado de precisión (tiempo, grado de organización, contactos con actores políticos establecidos...). Sin embargo, en esta relación no se agota el potencial recursivo de los movimientos sociales. Hay otro tipo de recursos que han merecido una menor atención por parte de los especialistas y que resultan, cuando menos, tan determinantes como los antedichos para que un movimiento tenga éxito en difundir sus valores y/o intereses en el tejido social y en ejercer una política de influencia sobre las instancias resolutorias de la política. Nos estamos refiriendo a los recursos *ideacionales*, que entendemos a partir de ahora como el conjunto de elementos cognitivos, culturales, simbólicos e ideológicos que posibilitan el tránsito de un grupo humano indiferenciado a otro organizado y dispuesto a hacer valer su influencia en las arenas social, política y cultural. Entre dichos recursos se pueden

mencionar la cualificación de los activistas en el desempeño de sus tareas, el grado de sofisticación de los constructos ideológicos del movimiento, los símbolos, la memoria histórica o los marcos de acción colectiva. Hay autores que, en lugar de recursos ideacionales, prefieren hablar de recursos culturales (Williams, 1995) o invisibles (Eyerman, 1995). Adjetivaciones al margen, todos estos autores apuntan a una misma realidad: la existencia de unos recursos menos aprehensibles, más líquidos si se quiere, que tienen en común el haber sido descuidados, cuando no abiertamente ignorados, por las principales corrientes que han dominado el discurso sobre movimientos sociales durante las últimas décadas.

De todo este abanico potencial de recursos ideacionales, en lo que sigue centraremos nuestra atención en un recurso específico: los símbolos. En la problemática y por definición inconclusa tarea de fraguar una identidad colectiva y sobrevivir de este modo a la prueba del tiempo, todo grupo de naturaleza política se ve impelido a dotarse de un conjunto de símbolos más o menos denso que le sirva para identificarse a sí mismo y a sus miembros. La funcionalidad del símbolo es inmediata: representa una abstracción que trae a la mente del espectador algo ausente por medio de algo sensible. Precisamente debido a su carácter relacional e integrador, y para ganar en efectividad, toda simbolización implica un proceso de simplificación (los símbolos como «*objetivaciones simplificadas de ideologías*», según Korff [1993: 124]) que, no obstante, desempeña una función de incuestionable trascendencia: facilitar y promover una cierta lectura del mundo y agitar las emociones más profundas de aquellos entre los que el símbolo encuentra resonancia. En este sentido, el despliegue del particular bosque simbólico de cada grupo antes y después, pero sobre todo durante el momento efectivo de la movilización, actúa como un auténtico *convertidor* de emociones. Desde este punto de vista, los símbolos posibilitan la transición de emociones más o menos generalizadas de valencia negativa (por ejemplo, rabia, impotencia, tristeza, duelo, angustia, vergüenza, miedo, etc.) a otras connotadas de forma positiva (esperanza, alegría, entusiasmo, orgullo o gratitud). El ideal desde el punto de vista de los promotores sería que los implicados en alguna fase de la movilización fuesen capaces de decirse a sí mismos y al resto del mundo (*ad intra* tanto como *ad extra*) que merece la pena tomar en serio sus reivindicaciones, que están unidos en la reivindicación de la que el movimiento se erige en portador, que son muchos los que avalan dicha reivindicación y que su compromiso es inquebrantable (Tilly, 1995: 372). La premisa subyacente a este esfuerzo de «manipular» la energía emocional, sobre todo durante el momento de la movilización en una manifestación, una concentración u otra instancia de acción colectiva realizada de consuno, es que, como afirman Turner y Stets, «*las emociones son el "pegamento" que une a los individuos y [...] hacen viables las estructuras sociales y los sistemas de símbolos culturales*» (2005: 1).

Se puede todavía añadir algo más al respecto del vínculo entre símbolos, emociones y recursos: siempre y cuando haya copresencia física en torno a un mismo tema, la conversión exitosa facilitada por los símbolos desde emociones con valencia negativa hasta otras esencialmente positivas revierte a posteriori en el movimiento o grupo en cuestión en forma de una mayor disponibilidad de sus miembros y/o simpatizantes para multiplicar sus inversiones en recursos convencionales. En efecto, en toda escenificación de rituales de protesta por parte de los movimientos sociales, los símbolos resultan elementos indispensables para transformar sentimientos, por ejemplo, de rabia e impotencia, en otros de esperanza y compromiso. En este sentido, la política protagonizada por los movimientos sociales es siempre una *política de las emociones*. En no pocas ocasiones, dicha conversión emocional se traduce en una mayor disponibilidad para que los individuos inviertan más dinero, más tiempo y más bienes materiales en las actividades del movimiento. Así, en la medida en que socializan y vinculan políticamente al indivi-

duo, apelan exitosamente a su compromiso y lo coadyuvan de forma latente a incrementar la dotación de recursos tanto materiales como inmateriales pero mensurables, nos podemos referir a los recursos ideacionales como *recursos de segundo orden* o *metarrecursos* de todo movimiento social. El reto para los organizadores de movimientos estribaría entonces en, dado un contexto sociocultural y político concreto, identificar los recursos culturales más susceptibles de ser puestos al servicio de un movimiento social.

No hay por qué coincidir con los psicólogos de masas de finales del siglo XIX y principios del XX en su visión de los participantes en fenómenos colectivos como individuos en la antesala del barbarismo después de haber visto socavado su razonable potencial racional de filtrar sus actitudes y comportamientos por el cedazo de la crítica y reflexión más ponderadas (Le Bon, 1995 [orig. 1895]; Freud, 1969 [1921]; véase Moscovici, 1985). Sin embargo, hay bastante de cierto en la apreciación de que un individuo que participa en una instancia de acción colectiva, máxime si ésta es de carácter masivo, sufre (vía emocional) una transformación psicológica más o menos pasajera que hace de él un desconocido a ojos de los demás y, lo que resulta aún más destacable, incluso a sus propios ojos. Y ello, como ya se encargaron de subrayar los defensores de dicha corriente psicologista, con independencia de la extracción social o el nivel cognitivo de los individuos afectados. A continuación, pondremos dos ejemplos altamente expresivos de individuos alejados del «populacho» desde cualquier punto de vista con el fin de ilustrar, en uno de los casos, el potencial de los actos de masas para abrir brecha entre el «yo-masa» y la psique individual en condiciones de normalidad, y, en el segundo de los casos que traeremos a colación, para destacar el poso que puede dejar la participación en actos de masas. En ambos se narran experiencias de participación en actos de protesta simbólicamente densos y cargados de una intensa emotividad. Asimismo, los dos casos tienen como protagonistas a ilustres historiadores.

En su libro de memorias *Confronting History* (2000), el historiador cultural George L. Mosse, que había recalado transitoriamente en 1933 en Inglaterra desde su Berlín natal huyendo de los nazis, confiesa que «en los años de preguerra rara vez me resistí a responder al entusiasmo de las masas». Y continúa narrando su experiencia de participación en una instancia puntual de movilización incivil: «en una marcha de la Unión Británica de Fascistas a la salida de Boothan Gate tuve la misma experiencia. Me oponía a cuanto ocurría con todo mi ser, y sin embargo me uní en los gritos y movimientos rítmicos» (2000: 108). No deja de llamar la atención que un adolescente de 14 años cuyos progenitores, magnates de la prensa alemana, no habían escatimado en recursos para su educación, y con unas convicciones políticas y un armazón moral lo suficientemente sofisticado para su edad como para identificar el Mal no fuese capaz de resistirse, por mucho que le repeliesen, a las apelaciones de un grupo ideológico que representaba todo aquello que había forzado a él y a su familia a abandonar su opulenta vida anterior simplemente porque su condición judía los hacía desentonar en el jardín ario soñado. Que él, su familia y todos los judíos sin excepción fuesen víctimas de medidas «higiénicas» por parte de un régimen «etnócrata» no fue óbice para dejarse arrastrar por la parafernalia simbólica que rodeaba un acto de masas.<sup>2</sup>

El siguiente ejemplo que queremos traer a colación tiene como protagonista a Eric Hobsbawm. En sus memorias aparecidas bajo el título de *Años interesantes* (2003), el historiador británico de adopción narra su participación en una marcha multitudinaria organizada por el Partido Comunista Alemán (KPD) en un gélido enero de 1933 en Berlín,<sup>3</sup> donde, al igual que Mosse (un año mayor que él), residía por aquellos turbulentos años. Los sucesos referidos acontecieron tan sólo unos días antes de que Hitler fuese nombrado canciller. Aunque no aporta detalles acerca del acompañamiento simbólico del acto, sabido es que banderas, colores, indumentaria y otros

elementos condensadores de ideologías impregnaban la cultura comunista de la época, de la que Goebbels tantas enseñanzas extraería para luego aplicarlas al frente del ministerio de propaganda en el episodio más ignominioso de la historia de la humanidad.<sup>4</sup> La analogía que establece Hobsbawm entre actos de masas y emociones no tiene desperdicio: «Después del sexo, la actividad que combina una experiencia corporal y una emoción intensa en grado máximo es la participación en una manifestación de masas de gran exaltación ciudadana. A diferencia del sexo, que es esencialmente individual, aquélla es colectiva por naturaleza y, a diferencia del orgasmo, al menos para los hombres, puede prolongarse durante horas. Por otro lado implica, como el sexo, cierta actividad física —marchar, gritar consignas, cantar— a través de la cual la fusión del individuo con las masas, que es la esencia de la expresión colectiva, encuentra su expresión» (2003: 76). No recuerda Hobsbawm que proliferasen en aquella ocasión banderas ni pancartas, pero enumera una por una todas las canciones del repertorio comunista de la época —la música, un elemento simbólico convertidor de emociones— que le ayudaron a experimentar un «éxtasis de masa» (ibídem: 77). No cabe duda de que episodios vitales y duchas emocionales de tal intensidad resultaron decisivos a la hora de forjar políticamente a un adolescente ya marxista que ya nunca habría de renunciar ni a su pasado ni a su ideología. Por expresarlo en otros términos: la inversión de recursos en movimientos progresistas de que ha hecho gala Hobsbawm a lo largo de su ya dilatada trayectoria de académico comprometido con causas progresistas hay que rastrearla, en una medida imposible de ponderar, pero en todo caso real, en episodios emocionalmente densos como el descrito en su caso, además, vividos en una fase clave de todo proceso de socialización política como es la adolescencia.

Decíamos que nos íbamos a centrar en los símbolos como ejemplo de recurso ideacional que ayuda a tejer nudos de solidaridad entre los participantes y simpatizantes de un movimiento social. Diversos símbolos han servido históricamente y sirven aún a los movimientos sociales para representar algo abstracto, cual es una cosmovisión o ideología, por medio de algo sensible. Baste evocar la hoz y el martillo para el movimiento comunista, la esvástica para el nacionalsocialismo, el puño cerrado para el movimiento obrero, la paloma blanca para el movimiento pacifista o la bandera arco iris para el movimiento de gays y lesbianas. Asimismo, éstos y otros movimientos han contado a lo largo de su historia con personajes elevados a la categoría de símbolos desde el momento en que una comunidad de recuerdo determinada les confiere un valor referencial para su concepción del mundo: Marx para el movimiento obrero, Lenin para el comunismo, Gandhi para el pacifismo o Martin Luther King para el movimiento por los derechos civiles de la minoría afroamericana en los Estados Unidos son tan sólo unos ejemplos que se pueden mencionar a este respecto.

En lo que sigue nos centraremos en un símbolo-mito del nacionalismo vasco radical para ilustrar el papel que adquieren la memoria reconstruida y las emociones en los movimientos sociales. Se trata de la figura de José Miguel Beñaran, *Argala*, asesinado por grupos paramilitares en 1978 y desde ese mismo instante convertido en un icono referencial y movilizador de la constelación alrededor de dicho movimiento sociopolítico, el autodenominado Movimiento de Liberación Nacional Vasco (MLNV). A diferencia de los personajes antedichos, todos ellos símbolos referenciales de distintos movimientos sociales más allá de fronteras nacionales, a continuación nos ocuparemos de un héroe patriótico erigido a la categoría de símbolo por parte de una comunidad de sentido específica, la nacionalista vasca radical. Abordaremos el complejo despliegue simbólico que rodea la conmemoración ritual de su figura de acuerdo con el calendario celebratorio del nacionalismo radical, repleto por lo demás de referencias martiriales (Casquete, 2006a; 2007b). Antes, sin embargo, nos detendremos en la idea de héroe-mártir patriótico.

## 2 Héroes y mártires nacionales<sup>5</sup>

En tanto que tipo ideal, el héroe designa al valeroso luchador que pugna por imponer un cierto orden en medio del caos y la crisis, sea ésta de naturaleza social, económica, política o cultural.<sup>6</sup> Con él, gracias a él, el futuro no será nunca más penumbroso como el pasado, sino inevitablemente mejor, una nueva época de luces y gloria. Lo que aparta al héroe del individuo corriente es la comisión de un acto o la toma de una decisión que, siempre a ojos de sus admiradores, resultan necesarios, provechosos y modélicos para la comunidad de referencia, al tiempo que considerablemente comprometidos y arriesgados de llevar a cabo habida cuenta de los riesgos que su empresa comporta. Son precisamente el grado de complejidad y/o compromiso requeridos para su puesta en práctica los factores que hacen que el acto heroico no esté al alcance de cualquiera, por lo que despiertan una indisimulada admiración entre sus adictos, privados como se encuentran en su mayoría del saber, poder o, sencillamente, querer replicar las acciones ejemplares del héroe. Y no resultan accesibles a todo el mundo porque sólo los seres excepcionales o tocados por la providencia disponen de los atributos de vitalidad, compromiso, altruismo, sacrificio, abnegación, fuerza de voluntad, valor, entrega, ilusión, resolución y desprecio por la muerte que distancian sin remedio al héroe del común de los mortales.

La muerte del héroe nacional constituye una pieza fundamental en el desarrollo de la idea de la nación. Bien sea en el curso de una guerra civil, de una guerra interestatal o de una revolución, podemos contemplar al héroe caído en combate como la versión secularizada del mártir caído por Dios. Etimológicamente derivado del griego *mártys* (testigo), el término *mártir* se refiere a aquella persona que muere o padece sobremanera en defensa de sus ideales, con frecuencia por negarse a renunciar a ellos. Sin ofrecer resistencia alguna, soporta estoicamente el sufrimiento que el destino le depara (Sofsky, 2004: 9-10). Además, a diferencia del héroe, que concede una gran relevancia a la correcta interpretación de su acto, el mártir se muestra relativamente despreocupado por las consecuencias imprevistas de su determinación: «**Mientras que el sentido del martirio no depende de lo que ocurre en el mundo después, el sentido del heroísmo sí**» (Beriain, 2007).

Desde sus mismos textos doctrinales, la tradición cristiana es rica en el testimonio de la fortaleza de la fe.<sup>7</sup> Porque es precisamente la fe el valor primario de la militancia del héroe por la Causa, su principal cualidad, por encima de otros atributos más o menos circunstanciales como la cultura, la belleza o la inteligencia. Por ceñirnos al Nuevo Testamento, en varios evangelios se recogen invitaciones al martirio y a la renuncia absoluta, vida propia incluida, como testimonio supremo del amor a Jesús: «**El que quiera conservar la vida, la perderá, y el que la pierda por mí, la conservará**» (Mt 10, 37; en términos similares, véase Mc 8, 34; Lc 14, 26). Los mártires del cristianismo, empezando por Policarpo de Esmirna en el año 155 d. de C., cumplirían, de forma latente o manifiesta, la función de reforzar y consolidar la identidad grupal de los primeros cristianos. Es en este sentido en el que podemos hablar, por paradójico que parezca, del valor integrador de la muerte. Tan es así que, cuando de forjar argamasa social se trata, «**cuantos más [mártires] hubiese, mejor; y cuando no había ninguno, entonces se elaboraban, al final de modo masivo**» (Liebs, 2002: 46). Así hasta superar los 165.000 mártires, que son los que según algunas estimaciones figuraban en el catálogo martiriológico del cristianismo en el año 2000 (Seidensticker, 2002: 137). Es este mismo autor quien subraya que el concepto de mártir del islam bebe de forma determinante del cristianismo. Para defender su argumento,

este especialista esgrime las siguientes concomitancias entre una y otra religión monoteísta en lo que hace referencia a la consideración del mártir. Por un lado, en ambas religiones el alma del mártir está llamada a ocupar un lugar privilegiado en el Cielo o en el Paraíso. Y, en segundo lugar, la enseñanza del profeta Mahoma según la cual el impulso primero del mártir no es la búsqueda de la gloria, sino el deseo de expandir la palabra de Dios, encontraría su contrapartida en la sentencia agustiniana según la cual *martyrium non fecit poena, sed causa* (ibídem: 146).

Si hacemos abstracción del hecho de que el soldado muere armas en mano, en tanto que el mártir cristiano se ofrece a sus ejecutores sin presentar resistencia como mejor modo de participar del sacrificio de Cristo (lo cual, admitido, no es poco suponer), el devenir histórico atestigua la hipótesis de una transferencia del sacrificio cristiano por Dios al sacrificio por la patria. ¿Cuándo exactamente se ha producido dicha transferencia? El medievalista Ernst Kantorowicz (1965) sostiene que fue en el curso del siglo XIII cuando tuvo lugar una redefinición del «estado» como *corpus mysticum*, consideración de la que hasta entonces tan sólo había disfrutado la Iglesia. Las consecuencias inmediatas de tal interpretación no van a ser menores. A partir de entonces, toda una tradición teológica va a equiparar en valor la muerte o sufrimiento del cruzado por la causa de Dios con la muerte en defensa de los colores patrios (*pro patria mori*) en lo que supone, tal y como apuntábamos, un ejercicio de transferencia de esquemas religiosos al ámbito estrictamente político-secular. Ya no será posible establecer una nítida línea de demarcación entre ambos tipos ideales de muerte sacrificial. Ha nacido la figura del héroe-mártir, al que por economía del lenguaje aquí seguiremos denominando héroe, pues un mártir es una figura heroica sancionada por el hecho de la muerte. Su momento de máximo «esplendor» (si es que tiene sentido hablar en esos términos) tardará todavía unos cuantos siglos en llegar, y lo hará de la mano de los movimientos totalitarios del siglo XX, en particular del nacionalsocialismo y del fascismo.

No son raras las instancias en las que el comportamiento épico colisiona frontalmente con el código moral establecido y ampliamente compartido en una sociedad liberal, por ejemplo, cuando de sustraer vidas ajenas se trata. No importa. El héroe patrio se mueve más allá de la dicotomía del bien y del mal. Su definición de lo necesario en una determinada situación lo impele a comportarse de modo unilateral, extremo y apasionado hasta la brutalidad, no dudando incluso en utilizar a los demás (sus vidas incluidas) como instrumento en aras de la consecución del fin último anhelado, llámese la supervivencia del grupo a quien representa o el mantenimiento de su orden: «**lleva a cabo el más alto acto moral —el sacrificio de su propia persona— con un gesto de crueldad brutal**» (Sofsky, 2004: 9). El uso de la violencia es un rasgo frecuentemente asociado al heroísmo y, desde luego, inextricablemente vinculado a un tipo particular de héroe, el revolucionario (Naumann, 1984: 90).

Por lo general, la contribución más admirada del héroe consiste en que arriesga su vida a favor de la causa, llámese ésta Dios, señor, república, imperio, nación, estado, clase o patria. No arredrarse ante la muerte (ni la propia ni la ajena) es uno de los rasgos prototípicos del héroe en tanto que tipo ideal, sin duda la piedra de toque del *romanticismo de la muerte* en que con relativa frecuencia se ha convertido su culto. En este sentido, lo que distingue al mortal ordinario del héroe extraordinario es la disposición que este último muestra por sacrificar desinteresadamente al servicio de la causa su tiempo, mundo afectivo, carrera profesional, bienes materiales y, ante todo y sobre todo, su propia existencia. Sólo acceden al estatus de héroes aquellos que llegan tan lejos como para ofrendar su vida, para «**confesar su fe con la sangre**».<sup>8</sup> Es, entonces, un dato consustancial a la esencia del héroe el anteponer la perpetuación de la comunidad al miedo a la muerte propia, ni que decir tiene que también a la comisión de actos

mortíferos.<sup>9</sup> La muerte como sujeto y objeto es una acompañante indisoluble de la figura heroica en un círculo con frecuencia infernal. Pierre Vilar se hace eco de forma precisa de lo diabólicas que corren el riesgo de tornarse las posturas sacrificiales por la patria. Afirma el reputado historiador francés: «en cierto sentido, es satisfactorio para nuestra sensibilidad que “morir por la patria” sea glorioso y “matar por la patria” generalmente inconfesable. Pero lo uno implica lo otro. Peligrosamente» (2004: 80).

Para erigirse en tal, el héroe precisa de una contraparte, de un antihéroe que encarne el principio del mal, la impureza, la desgracia y la destrucción, con quien se batirá hasta las últimas consecuencias en representación del grupo amenazado. Aunque sólo sea para mantener ocupados a los héroes, una sociedad precisa de villanos. En la medida en que salga airoso de una confrontación por definición asimétrica con el adversario (pues siempre se presenta en marcada desigualdad de condiciones; de lo contrario, la epopeya se difumina, vulgariza y devalúa), los salvados mostrarán su agradecimiento y veneración al héroe elevándolo a la categoría de modelo. En el caso de que sacrifique su vida en el curso de un acto redentor, entonces el héroe-mártir se habrá hecho acreedor de un recuerdo imperecedero, por glorioso, que permanecerá grabado para la posteridad en la memoria colectiva de la comunidad a la que dice representar. Habrá protagonizado una «hermosa muerte», que era como calificaban los atenienses el «muero para no morir» (Lyotard, 1988: 120). Se habrá convertido, en otras palabras, en una hierofanía (del griego *hieros* = sagrado y *phainomai* = manifestarse [Eliade, 1998: 14]), en un mito imperecedero capaz de marcar el rumbo e imponer su estela sobre las generaciones venideras como una herencia colectiva de referencia a quien emular según el principio *do ut des*. Aplicado al caso que nos ocupa, este principio de reciprocidad invita a todos los miembros de la subcomunidad a compartir los costes de una acción en interés de la comunidad y a no dejar, cual (mundanos) *freeriders*, que sean unos pocos, precisamente los héroes, sus paganos exclusivos. Es decir, que el motor y motivación principal que induce al héroe a la acción no ha de ser jamás el de dar para recibir, planteamiento en esencia egoísta, sino más bien el de dar para invitar a otros a que *también* den en virtud del ejemplo educativo difuso de una conducta entendida como ejemplarizante por una comunidad de recuerdo determinada.

Una vida consagrada al sacrificio merece ser reconocida como es debido. En parte como modo de reconocimiento colectivo por el sobrecoste que asumen unos pocos, nace el culto a los héroes caídos, porque los héroes, o están muertos, o lo son en precario, esto es, sin garantía alguna de perdurar. El estatus del héroe vivo puede ensombrecerse de la noche a la mañana; el del muerto consolidado en su condición épica, por el contrario, sólo a raíz de cambios de régimen y de la implantación subsiguiente de un nuevo elenco de artefactos mnemónicos, callejero, estatuaría y calendarios incluidos, pues tal acostumbra a ser una de las primeras medidas que adopta todo régimen cuando reemplaza a otro y comienza así su andadura. A este respecto, la idea de deuda para con el héroe caído se erige en el correlato de la de legado. La comunidad de referencia venera al mártir caído porque, al ver escrita en él una parte de su identidad, se considera en el deber de hacerle justicia mediante su exaltación y recuerdo. Ricoeur insiste en este aspecto: «el deber de memoria no se limita a guardar la huella material, escrituraria u otra, de los hechos pasados, sino que cultiva el sentimiento de estar obligados a estos otros de los que afirmaremos más tarde que ya no están pero que estuvieron» (2003: 121). Deuda perpetua, pues, como sentimiento funcional para garantizar la siempre trabajosa integración grupal.

Además de contarse en el reino de los muertos, otro tropo recurrente de la figura épica, sobre todo en los movimientos revolucionarios y en los nacionalistas con connotaciones religiosas, tiene que ver con una narrativa de «los pocos contra

los muchos». El carácter vanguardista y desinteresado del héroe queda bien retratado en su obstinación por perseverar en la causa, por más que se vea inmerso en un mar de dificultades y peligros. No importa el número de fieles que suscriben los postulados del movimiento; lo determinante es el grado de convicción del héroe y el mostrarse impermeable a las apelaciones más o menos benévolas para que rectifique. Claro que la construcción social del mito político (y ahora invadimos el terreno de la historiografía) no tiene por qué mostrarse respetuosa con los hechos históricos. Más todavía: a menudo no lo es en absoluto. Por lo general, las elites encargadas de dar forma y contenido al mito proceden al limado de sus aristas menos funcionales, a su depuración, a su lustre, al falseamiento descarado incluso.

### 3 José Miguel Beñaran, 'Argala': arquetipo del héroe patrio

En un incuestionable ejemplo de política simbólica, los escuadrones de la muerte que ya desde la segunda mitad de la década de 1970 atemorizaban a los etarras refugiados en el País Vasco francés con sus acciones mortales siempre mostraron una cierta predilección por los aniversarios. Es el caso que nos ocupa. El 21 de diciembre de 1978, exactamente cinco años y un día después de haber conectado (supuestamente) los cables del explosivo que puso fin a la vida del presidente del Gobierno español, el almirante Luis Carrero Blanco, José Miguel Beñaran Ordeñana, *Argala*, sufría un atentado mortal en la localidad vascofrancesa de Anglet. Una mano negra había colocado una bomba en los bajos de su coche. Le faltó tiempo al Batallón Vasco Español para reclamar la autoría de lo que tenía todas las trazas de responder a la bíblica ley del talión. Con lo que seguramente no contaban sus asesinos ni instigadores era con el hecho de que con la muerte del hombre-héroe se estrenaba el capítulo del mito. Tenía 29 años de edad y era, en la estela de líderes como Txabi Etxebarrieta y Eduardo Moreno Bergaretxe, *Pertur*, uno de los contados guionistas en la historia de ETA hasta entonces que parecía disponer de las claves del cuaderno de bitácora de la organización (Onaindia, 2004: 325).<sup>10</sup>

Argala fue inmediatamente elevado a la categoría de icono del nacionalismo radical vasco por aunar como ningún otro dirigente hasta y desde entonces las dotes intelectuales con la credibilidad y carisma que otorga en las organizaciones terroristas la experiencia y disposición para la acción armada. En el momento de su asesinato pasaba por ser el principal ideólogo de ETA militar desde 1974, aunque no falta quien opine que, en realidad, el atributo de ideólogo le viene grande, y que su perfil se ajusta mejor al de organizador (Juaristi, 1999: 143). En cuanto a su historial violento, destacan su participación en el secuestro, junto con el poco después máximo dirigente de la organización terrorista Domingo Iturbe, *Txomin*, del industrial Lorenzo Zabala y, sobre todo, su liderazgo en la «Operación Ogro», que, ya lo hemos mencionado, puso fin a la vida de Carrero Blanco. En febrero de 1978 Argala se benefició de la amnistía decretada por el Gobierno de Suárez.

El nacionalismo radical recuerda puntualmente cada año a Argala en su particular calendario martiriológico según un esquema que se repite de forma inexorable año tras año. Su muerte a una edad temprana, como corresponde a los héroes, y el recuerdo ritualizado sin solución de continuidad desde hace casi tres décadas hacen que se le pueda aplicar aquello de «gente con apoteosis breve, y el recuerdo largo».<sup>11</sup> En el caso de alguien como Argala, «tan destacado en las tareas de la guerra propiamente dicha como en el plano teó-

rico», se ha cumplido religiosamente la promesa que formularon sus correligionarios de la Koordinadora Abertzale Sozialista (KAS) un año después de su muerte: «¡No! No te olvidaremos, como no olvidaremos a un solo gudari que haya dado su vida luchando» (Monográfico KAS, 2, diciembre 1979: 25 y 30, resp.). Cada 21 de diciembre, o un fin de semana próximo en su defecto, sus incondicionales organizan actos de homenaje centrados en su localidad natal de Arrigorriaga (Vizcaya), si bien durante los seis años inmediatamente posteriores a su asesinato, hasta 1984, también se convocaron manifestaciones en San Sebastián y en otras localidades del territorio vasco.

En diferentes combinaciones que varían según la cercanía al año del atentado y la consiguiente capacidad movilizadora de la convocatoria, en los actos de homenaje figuran los siguientes ingredientes, no necesariamente en el orden citado: acto político-festivo, con intervenciones de líderes del nacionalismo radical bien al aire libre o en un frontón, y una actuación musical como colofón al primer acto del ritual mnemónico; manifestación por las calles de la localidad, con escala final en la plaza que un día se llamó «de España» y que ya desde 1979, y por acuerdo unánime de la corporación municipal, pasó a denominarse «Plaza Argala»;<sup>12</sup> a continuación, comida popular y, por último, ofrenda floral ante su tumba o ante su fotografía. Las actuaciones musicales que acompañaron los actos conmemorativos durante los primeros años, en los que participaron cantantes como Paco Ibáñez, Etxamendi eta Larralde e Hibai Rekondo, o los grupos Irrintzi y Gente de Pueblo, fueron paulatinamente dejando paso a actuaciones de *dantzaris* (bailarines), *txalapartaris* (intérpretes de un instrumento musical tradicional) y *bertsolaris* (improvisadores de versos en euskera). Tampoco faltó en alguna ocasión un recital de poesía a cargo de Teresa Aldamiz, la mujer de Santiago Brouard, quien, a su vez, había sido amigo personal de Argala y sería víctima de grupos paramilitares unos años más tarde, el 20 de noviembre de 1985 (una fecha emblemática, por cuanto coincide con la muerte de Franco y de José Antonio, así como con el asesinato del parlamentario abertzale en Madrid Josu Muguruza; otra muestra adicional de la relevancia de la política simbólica ligada al calendario por parte de quienes desde su seno optaron por saltarse los límites que marca el Estado de derecho en el legítimo combate contra el terrorismo). Resulta habitual que se entrecrucen estos elementos folclóricos y tradicionales de música, baile y literatura oral en los recordatorios públicos anuales de los mártires de la patria. Su presencia invita a la audiencia a emprender un viaje a un tiempo inmemorial, pero sin salir de un presente cercano de diez, veinte o treinta años, precisamente aquellos que median entre la muerte del homenajeado y el momento de la conmemoración. Con el entrecruzamiento de planos de diferente profundidad temporal se persigue reforzar la emotividad del momento, en lo que constituye una muestra más de la maestría del nacionalismo radical para forjar e implantar una política de las emociones.

## ■ ‘La Internacional’, una anomalía musical

En el marco de los actos funerarios de Argala en su localidad natal de Arrigorriaga, y sólo en ese momento y circunstancia, sonaron los acordes del *Agur Jaunak*, una melodía tradicional vasca de carácter polisémico por cuanto resulta apta tanto para contextos funerarios como para recibimientos. El canto del *Eusko Gudariak* está presente, como es norma habitual en los actos que rodean al martirologio y a la protesta en la calle del MLNV, en todas y cada una de las ocasiones en que se honra la figura de Argala. Su canto acostumbra a poner el punto final a los actos conmemorativos del calendario mnemónico del MLNV (Casquete, 2006b).

Lo que no es en absoluto habitual es que en dicho tipo de actos se entone *La Internacional*. Hacemos mención de este

aspecto porque lo consideramos relevante a la hora de abundar en las claves de la socioconstrucción del mito de Argala. De todas las fechas que conforman el calendario conmemorativo del nacionalismo vasco radical ligado al martirologio comunitario (Bizkargi Eguna, Albertia Eguna, Gudari Eguna y 20-N [Casquete, 2006a]), únicamente en dos ocasiones durante el último cuarto de siglo narran las crónicas que fueron coreadas las estrofas del himno compuesto por Eugène Pottier inmediatamente después de la caída de la Comuna de París en 1871. Una de dichas ocasiones fue en 1984 con motivo del homenaje público tributado a Santiago Brouard durante su funeral. Entonces, y en presencia de sus familiares, un reducido grupo de líderes y cargos electos de Herri Batasuna (HB) entonó sus sonos, en euskera, en el marco solemne que ofrecía el Salón Árabe del Ayuntamiento bilbaíno. Se trataba de un acto íntimo al que era ajena la multitud congregada en las inmediaciones de la casa consistorial, multitud que, por otra parte, sí disfrutó de la ocasión de cantar al unísono el *Eusko Gudariak*. No obstante, más significativo resulta un precedente en el que *La Internacional* resonó en un acto público de masas ligado al calendario martirial del movimiento que nos ocupa. Ocurrió en el marco de un homenaje a Argala en el primer aniversario de su asesinato. En efecto, inmediatamente después de la intervención musical de Paco Ibáñez y antes del canto del *Eusko Gudariak*, los asistentes al acto entonaron, ahora sí públicamente, al unísono, la famosa canción símbolo. No deja de ser sorprendente lo inusitado que resulta escuchar en contextos funerarios del nacionalismo vasco radical un cántico que identifica universalmente a un sector importante del proletariado consciente. Pese a que el MLNV es un movimiento nominalmente socialista, extraña que en este tipo de acontecimientos para enaltecer la memoria de quienes dieron su vida por un proyecto revolucionario (aunque con el paso de los años este carácter quede manifiestamente eclipsado por otra identidad fuerza más potente, la etnovasca) se soslaye un símbolo tan fácilmente identificable por la opinión pública como perteneciente a una tradición de izquierdas de la que se reclama heredera y parte integrante.

Así y todo, tiene una explicación el hecho de que la única ocasión identificada en el martirologio radical en que ha resonado en público un himno tan indisolublemente vinculado con la clase obrera organizada fuese en un acto de homenaje a Argala. En diversas notas hagiográficas aparecidas en las publicaciones cercanas al MLNV se subraya su carácter de patriota vasco, de abertzale, de «caballero», de «Maestro» incluso (tales calificativos le brinda Telesforo de Monzón, icono del nacionalismo vasco radical que, durante la guerra civil, ejerció como ministro de Gobernación del Gobierno vasco en las filas del PNV, en un artículo aparecido pocos días después del asesinato de Argala),<sup>13</sup> pero sin descuidar nunca su condición de militante revolucionario y socialista. Así, su madre insiste en repetidas ocasiones en que «luchó por Euskadi y por el obrero» (*Egin*, 21/12/79, 15) y que «siempre pensaba en los pobres» (*Egin*, 20/12/81, 5). Tampoco le pasó desapercibida a su profesora de euskera su obsesión con el problema de los trabajadores: «nunca se le olvidaba», asegura (*Punto y Hora*, 156, diciembre 1979, 41). Ningún héroe caído de los que figuran en el imaginario del colectivo radical condensa como Argala esta doble condición de patriota vasco y revolucionario socialista. En suma, pues, si bien extraña que en las celebraciones del MLNV ligadas al martirologio prácticamente nunca emerja espontáneamente a primer plano del ritual conmemorativo un símbolo tan inconfundible de la clase obrera como es *La Internacional*, tiene sentido que una de las escasas ocasiones en que lo hace en el curso de actos funerarios sea en el marco de un acto de homenaje a Argala. No en vano la música, ya se trate de composiciones de carácter patriótico o internacionalista, constituye un aderezo necesario para la transición de un clima emotivo lastrado por el dolor a otro marcado por la esperanza en la victoria final.

## ■ Lustrando el mito: la socioconstrucción del héroe

Un rasgo universal de los héroes patrios es que, salvo contadas excepciones, suele tratarse de varones, jóvenes para más abundamiento, caídos en todo caso en el altar de la patria. Ya desde Horacio (*Odas*, 3, 2, 13), ambos rasgos, juventud y virilidad, parecen indisolublemente unidos al héroe dispuesto a sacrificar su vida por la patria:

Dulce y honroso es morir por la patria:  
La muerte persigue al hombre que huye  
Y no perdona de una juventud cobarde  
Ni las rodillas ni la temerosa espalda.

Pero hay más rasgos que acompañan a la figura del héroe, además de los apuntados. En lugar de detenernos en una relación de características más o menos objetivas (edad, género), llegados a este punto juzgamos más interesante abordar el proceso de socioconstrucción del héroe por parte de su comunidad de simpatizantes y seguidores. Abrimos con ello la espita de la subjetividad, de la interpretación mediante la cual una comunidad de sentido construye, inventa incluso, una figura referencial de su panteón privativo. Las crónicas periodísticas y monografías que exaltan la figura de Argala constituyen una fuente privilegiada para entresacar un amplio abanico de atributos que caracterizan al héroe como arquetipo, como tipo ideal en el sentido weberiano.<sup>14</sup> De modo característico, el sufrimiento y la muerte envuelven al gudari con un aura de excelencia que lo hace elevarse por encima del común de los mortales.

Además de juventud y masculinidad, otro rasgo universal de los héroes como tipo ideal es su desprecio por la muerte y su seguimiento fiel de la consigna clásica de *pro patria non timidus morire*. El caso de Argala confirma una pauta universal al respecto de los héroes como seres que han conseguido domesticar a la muerte cuando el interfecto ha tenido tiempo de verla aproximarse y conocer a ciencia cierta su destino inmediato e irreversible (Ariès, 1977: 13-36; 2000: 23-42). En un cartel firmado por KAS en 1978 con ocasión de unos actos de homenaje se reproducía una frase a él atribuida que abunda en este sentido: «Siempre fui gudari de Euskadi y en todo momento ofrecí mi sangre dispuesta a derramarse por la libertad del pueblo» (Ubierna, 1997, vol. I: 286). Sus allegados no dejan de destacar su disposición martirial: «Me repetía que antes de dejarse coger prefería morir», se sincera su madre (*El Correo Español-El Pueblo Vasco*, 23/12/78, 13); «Morir no le importaba, me lo había dicho muchas veces...», rememora su compañera Axun Arana (*Punto y Hora*, 156, diciembre 1979, 22); «Presentía su muerte... y la aceptaba, sin hablar apenas de ella más que en broma o con la sonrisa en los labios» (T. de Monzón, *Egin*, 31/12/78); «sabía que como en una tragedia griega, el final era su Muerte, pero lo aceptaba como algo inevitable en su camino, el camino elegido por él, con profunda aceptación consciente. Quería sortear el final, escamotear el destino, pero no podía elegir el rehuir hacer su trabajo, su quehacer, sus ideales, que inexorablemente le conducía a su sacrificio» (Monográfico KAS, 1, marzo 1979, 14).<sup>15</sup>

Conducirse asumiendo en todo momento el riesgo de perecer, que no de manera temeraria, no sorprende tanto como el abultado elenco de rasgos positivos que acompañan rutinariamente las crónicas publicadas en los medios de comunicación afines al hilo de su muerte. El lustrado de su figura y la eliminación de aristas disfuncionales es otro rasgo recurrente en los procesos de construcción social de los héroes en los movimientos nacionalistas, rasgo, por lo demás, tributario de la tradición judeocristiana. Siempre al decir de sus familiares, amigos y correligionarios empeñados en la tarea de pulir el símbolo, de lustrarlo para, a continuación, ponerlo al servicio de la cohesión grupal. Así, al parecer Argala

estaba dotado de una extraordinaria capacidad de trabajo; era estudioso («siempre estudiando, siempre con libros», aunque nunca consiguió finalizar sus estudios de Sociología iniciados en 1969 en la Universidad de Deusto, como anhelaba su madre; fue, en esta misma línea que destaca su carácter aplicado, el mejor alumno de euskera que nunca tuviese su profesora [*Punto y Hora*, 156, 41]); dueño de una humanidad desbordante; quintaesencia del altruismo y el desinterés («Nunca ha buscado nada para sí. Todo lo ha hecho para el pueblo vasco», afirma su madre; *Non sibi sed patriae*); dotado de una gran capacidad de análisis y de dotes de convicción; dialogante y receptivo («Siempre buscaba cómo abrir una discusión y llevarla hasta el final» [A. Arana, *Punto y Hora*, 156, 16]; «la cualidad que más me maravillaba era su capacidad de saber escuchar», afirma Eugenio Etxebeeste, *Antxon* [citado en Casanova y Asensio, 1999: 71]; «Cuando se hablaba en serio con él, sabía escuchar todo el tiempo que fuera necesario, discurría en todo momento» [T. de Monzón, *Egin*, 31/12/78]); honrado («sobre todo para consigo mismo y como consecuencia, su entrega total...» [Monográfico KAS, 1, marzo 1979, 13]); impulsivo a la vez que contenido («Él se contenía mucho pero a veces le podía la emoción» [A. Arana, *Punto y Hora*, 156, 16]; «siempre empeñado en morder su propio freno, dispuesto a encabritarse o embalsarse» [T. de Monzón, *Egin*, 31/12/78]); coherente; austero; reactivo a cualquier tipo de protagonismo personal, humilde y discreto («su manera anónima, nada personalista de hacer y no dejarse ver»; «Nunca quiso destacarse en nada. Era importante porque lo era, pero nunca quiso serlo» [A. Arana, *Punto y Hora*, 156, 17 y 22, resp.]; huía, «hasta la obsesión, de cualquier protagonismo, diluyendo su vigorosa personalidad en la lucha anónima de un Pueblo al que se entregó sin condiciones» [Monográfico KAS, 1, 25]; «un hombre que se borraba a sí mismo mientras hablaba, que se autodifuminaba, que se quitaba a sí mismo toda importancia» [Monográfico KAS, 2, diciembre 1979, 25]); audaz y valiente («valentía que le condujo numerosas ocasiones a estar en la vanguardia del frente» [Monográfico KAS, 1, 12]); visionario («[su] extraordinaria inteligencia, verdadero foco de luz, de donde nacía su visión genial, casi profética acerca de las cosas y los acontecimientos que se referían a nuestro pueblo» [T. de Monzón, *Egin*, 31/12/78]; «No he visto jamás una mente que haya previsto el futuro con tanta claridad como la de Argala» [S. Brouard, *Egin*, 23/11/84, 21]; «su clara inteligencia, rápida, certera, capaz de analizar y sintetizar la enorme incertidumbre de los arduos problemas de su Pueblo» [Monográfico KAS, 1, 13]); tenaz; sencillez; sincero; sensible («en él se confundía la sensibilidad exquisita para apreciar hasta las cosas más sencillas de la vida cotidiana con su capacidad para visualizar las demandas más trascendentes del proceso de liberación que libra nuestro pueblo» [*Punto y Hora*, 333, 23/12/83-06/01/84, 11]); resolutivo; leal; perfeccionista; militante metódico, disciplinado, sacrificado, «a prueba de fuego», en suma, ejemplar («le gustaba estar en todo, participar», al decir de Eva Forest, amiga personal suya [introducción a Casanova y Asensio, 1999: 16]; «La amistad y el afecto los ponía siempre por delante» [A. Arana, *Punto y Hora*, 156, 16]); compañero excepcional («entrañable amigo, insustituible compañero», según Eva Forest [*Punto y Hora*, 156, 13]); amigo de los niños; dotado de un carisma capaz de arrastrar a las masas por muy alejadas de sus planteamientos que pudiesen estar («tengo la impresión de que su palabra, expresada directamente sobre una multitud, hubiera sido capaz de embarcar totalmente en la lucha nacional a los inmigrantes de nuestro pueblo», afirma T. de Monzón [*Egin*, 31/12/78]); etcétera.

Estas y otras cualidades y valores encomiásticos aderezan el mito y símbolo político en que se transformó desde su asesinato José Miguel Beñaran. Rara, rarísima vez en el repaso retrospectivo que hacen de él sus hagiógrafos encargados de construir el mito del héroe se detecta un rasgo crítico o negativo de su personalidad. Su figura se presenta como libre de

mácula. Si acaso, y forzando un tanto la argumentación, podría interpretarse en una primera impresión como una sombra el calificativo que Eva Forest, en el prólogo a la monografía citada, utiliza al referirse a él como «desconfiado», aunque tal actitud de prudencia extrema se le supone más que se le recrimina a quienquiera que viva en condiciones de clandestinidad. Tal vez por ello resulte más neutral la caracterización como prudente que a este respecto se hace de él en las páginas de *Enbata*: «Argala era conocido por sus múltiples precauciones. Su prudencia era legendaria» (*Enbata*, 540, 28/12/78, 2). Y, en caso de aparecer un adjetivo con connotaciones críticas, enseguida emerge el matiz que lo atempera hasta el extremo de restarle importancia o, en todo caso, relativizarlo («¿Era machista? Un poco sí... —reconoce una mujer que le dio cobijo en su domicilio cuando era buscado por la policía española—, pero menos que la media de la mayoría» [*Punto y Hora*, 156, 43]). Constatamos una vez más que la construcción social de la excelencia póstuma es un recorrido que atraviesan todos los héroes-mártires, sin excepción.

## ■ Una familia extensa

Desde el momento en que es aupado a los altares, el héroe o gudari convertido en símbolo amplía sus vínculos familiares para hacerlos extensivos a toda su comunidad de referencia. Es éste otro rasgo que conviene no pasar por alto en el análisis del martirologio nacionalista en general, y del martirologio del nacionalismo vasco radical en particular. El seguidor del imperativo patriótico de forma épica deja de ser el hijo, amigo o novio de alguien en particular, con nombres y apellidos, para convertirse en el hijo, hermano o amigo de toda una comunidad indisolublemente cementada por vínculos fraternales. Igual que Jesús de Nazaret dejó de ser el hijo de María y de José para erigirse en el referente del cristianismo,<sup>16</sup> la conversión en símbolo de un gudari implica automáticamente que éste deja de ser «propiedad» de sus familiares y allegados para pasar a disposición de la comunidad, vale decir de su familia extensa. En este sentido, se puede interpretar el funeral como el momento liminal que señala simbólicamente el acto de entrega del mártir caído por parte de su familia natural a la fraternidad nacionalista radical, su enajenación en manos de la comunidad para así, en adelante, poder aprovechar mejor todo su potencial cohesionador. Podría decirse que en primer lugar es *desfamiliarizado* como paso previo que posibilite ser posteriormente *refamiliarizado*. Este particular ejercicio de transposición, que podríamos denominar *comunismo del sufrimiento* (el sufrimiento deja de ser de la familia natural para ser de todos, de la subcomunidad al completo), queda magníficamente reflejado en una crónica periodística en la que, refiriéndose al estado anímico de la madre de Argala después de su asesinato, el relator asevera con incuestionable vocación de confortarla que ésta «sabe, pese a su dolor, que su hijo no es sólo hijo suyo sino también del pueblo por el que luchó y fue asesinado» (*Egin*, 27/12/78, 6). Exactamente lo mismo, por otra parte, que en un contexto similar querían expresar los seguidores del MLNV que exteriorizaban su ira por el asesinato de Santiago Brouard al compás de *Santi gurea da* («Santi es nuestro»)<sup>17</sup> cuando, en un raro ejercicio de unanimidad, el resto de las fuerzas sindicales y políticas vascas, desde la derecha conservadora hasta el nacionalismo moderado de izquierda de Euskadiko Ezkerra (EE), pasando por el PSOE y el PNV, decidieron apoyar los actos públicos de duelo e hicieron un llamamiento a la huelga general (Woodworth, 2002: 121). Previamente, los dirigentes de HB habían advertido al PSOE y a EE (no así a los del PNV, cuyos simpatizantes fueron invitados a concentrarse junto a la entrada del ayuntamiento a fin de distinguirse físicamente de los de HB) de que su presencia en los actos de homenaje a Brouard no era bienvenida, advertencia plasmada anteriormente en la prohibición expresa a los representantes del PSOE y de EE de visitar la capilla ardiente de su antiguo

compañero de corporación en el Ayuntamiento bilbaíno con el expeditivo argumento de «no manchar su memoria y por pura dignidad política». Su recuerdo lo entendían quienes reivindicaban la «propiedad» de Brouard («Tu muerte nos pertenece» [X. Antoñana, *Egin*, 22/11/84, 6]; «gurea bait zen. Gurea da» —era nuestro. Es nuestro— [J. L. Davant, *Egin*, 23/11/84, 2]) como un acto del que quedaban excluidos todos aquellos ajenos a la subcomunidad radical o, cuando menos, quienes no participasen de la comunidad nacionalista según su definición, pues EE era, al fin y a la postre, un partido declaradamente nacionalista. Este despojamiento simbólico de su familia natural como requisito para la ulterior reapropiación por parte de su familia política es una constante en el análisis del héroe típico ideal; al convertirse en objeto reverencial de la comunidad de creyentes, el gudari deja de ser el feudo privativo de sus allegados más inmediatos para ser *nacionalizado* y entregado simbólicamente al servicio de la Causa.<sup>18</sup>

## ■ La filosofía del desastre productivo

La filosofía del desastre productivo es un tropo que emerge recurrentemente en las épicas nacionalistas. Según dicha filosofía, la comunidad afligida da una vuelta radical al sufrimiento que genera la muerte de un gudari hasta ponerlo al servicio de su integración grupal y, de este modo, transformar el trauma de la muerte en un triunfo; de nuevo la muerte como argamasa de la identidad colectiva. La caída en combate de un patriota nunca es motivo de regocijo, pero ya que ha ocurrido, veamos la forma de que su impulso sople desde la popa del movimiento de liberación —tal vendría a ser el planteamiento de los que lo sobreviven—.

También en el caso de los rituales celebratorios al hilo de Argala emerge este tipo de argumentación. Después de declarar que «nos han privado de un compañero revolucionario excepcional», sus familiares en sentido extenso añaden que hechos luctuosos de esta naturaleza «han constituido siempre una fértil semilla para la Revolución Vasca». Y concluyen: «Matando a Argala han conseguido fortalecernos más en el espíritu que nos une. Muchas gracias asesinos. Ya sabemos qué hacer: *Lepoan hartu ta segi aurrera*» (Monográfico KAS, 1, marzo 1979: 12).<sup>19</sup> Su compañera, Axun Arana, firma un poema que insiste en el valor integrador de la muerte de Argala: «¡Estás presente en el pueblo, Argala! / Más que vivo / Que no piensen / que te han matado» (VV. AA., 1993, vol. 5: 229). Quizás sea el paso a la inmortalidad del mito político una de las propiedades más apreciadas por sus sucesores. Se trata de muertos que nunca mueren desde el momento y en la medida en que están vivos en la memoria y su ejemplo cunde entre sus simpatizantes: «Los que han perdido esta guerra intentaron matarlo un 21 de Diciembre de 1978» (*Garrasika*, 6, diciembre 1987; cursiva añadida); «Argala no habrá muerto en la medida en que siga habiendo miles de vascos dispuestos a empuñar las armas por una Euskadi independiente, socialista, reunificada y *euskaldun*... Argala no habrá muerto mientras cientos de miles de hombres y mujeres manifiesten públicamente su decisión de ruptura y resistencia» (Monográfico KAS, 2, diciembre 1979, 11-12). Tal vez su cuerpo ya no se encuentre entre nosotros —parecen pensar—, pero su espíritu está presente porque no falta quien está dispuesto a reflejarse en su ejemplo. Siquiera espíritu en imagen, como queda recogido en un poema en su honor aparecido con motivo del primer aniversario de su asesinato. Después de reconocer que «Ez zinen izan aurrena / ez zara izan azkena» (No fuiste el primero / tampoco has sido el último), el poema prosigue: «Inork ez du sinesten / hila zaudenik. / Zure irudia dago nonahi / ezkutuan eta agerian ere bai» (Nadie piensa / que estés muerto. / Tu imagen está por doquier / oculta y a la vista también). Y concluye con un reconocimiento de su ausencia presente: «Baina hilda bizirik dirauena / hori da itxaropena / Euskal Herria-



rena / zurekin bizi zena eta / zuregatik biztuko dena. / Kaixo Argala!» (Pero un muerto que vive / ésa es la esperanza / de la Euskal Herria / que vivió contigo / y que contigo se regenerará / ¡Hola, Argala!). Buena prueba de lo vivo que perdura el espíritu de Argala es el balance que KAS hace de su figura un año después de su muerte: «Ha pasado sólo un año y en Euskadi están naciendo ya muchos Argalás. Mientras seguiremos esparciendo tus semillas». Muerte que «ha dado, da y dará vida» (Monográfico KAS, 2, 17 y 20, resp.).

## 4 Conclusión

La *apoteosis*, según recoge el diccionario de la Real Academia Española en su primera acepción, consiste en el «ensalzamiento de una persona con grandes honores o alabanzas». A lo largo de este trabajo hemos indagado en una familia particular de recursos que hemos etiquetado como ideacionales y que, potencialmente al menos, se encuentran a disposición de los grupos sociales empeñados en intervenir en el proceso de cambio social adoptando la forma de movimiento. En concreto, nuestro análisis de un símbolo como es la figura de un gudari —o héroe vasco caído en combate— del particular panteón martirial del nacionalismo vasco radical nos ha permitido explorar una serie de aspectos que informan dicha figura, objetivos unos (edad, género), contruidos otros (domesticación de la muerte, lustrado del mito). En la medida en que ayuda a despertar emociones funcionales a los fines del movimiento, el proceso de construcción social del héroe cohesiona en su recorrido a una comunidad de sentido determinada y la ayuda a sobrevivir a la prueba del tiempo. Los símbolos son, pues, un recurso de segundo orden que habría que tener muy en cuenta a la hora de analizar las formas de acción colectiva pasadas y presentes. Y ello tanto de movimientos sociales que ensanchan las cotas de libertad e igualdad en una sociedad dada como de otras expresiones «incíviles» de movimientos más preocupados por perseguir de forma violenta objetivos políticos.

### NOTAS

1. Para un análisis más pormenorizado de las diferentes escuelas para el estudio de los movimientos sociales, remitimos a Casquete (1998).
2. La analogía no es gratuita. Con la «solución final» como trasfondo, Hitler se intimó consigo mismo declarando: «Me siento como Robert Koch en la política». Citado en Sarasin y otros (2007: 41).
3. ¿Era acaso el detonante de la manifestación el conmemorar el aniversario del asesinato el 15 de enero de 1919 de los dirigentes espartaquistas Rosa Luxemburgo y Karl Liebknecht? Hobsbawm no da ninguna pista al respecto, pero en todo caso la movilización hay que enmarcarla en el clima político del momento, en el que nazis y comunistas se batían en las calles mediante sus respectivas organizaciones paramilitares, las SA y el Frente Rojo.
4. Sobre simbología obrera durante la República de Weimar en Alemania, véase Korff (1986). Sobre simbología nazi, Sala Rose (2003), Allert (2005) y Casquete (2007a).
5. Este epígrafe se basa en Casquete (2007c).
6. En las consideraciones que siguen acerca de la figura heroica me ha resultado extremadamente útil el tratamiento que S. Behrenbeck (1996) hace de los mitos y rituales del periodo nacionalsocialista. Véase asimismo Naumann (1984).
7. Como lo son también la tradición judía tradicional, donde el equivalente del mártir cristiano viene a ser el Kiddush ha-Shem, y la islámica, con el Shahid (Auf der Maur, 1994: 86; Bowker, 1997).
8. Esta ilustrativa expresión está recogida de los cometidos que el Partido Fascista Italiano esperaba de sus militantes. Según el Gran Consiglio de dicho partido, creado y presidido por Mussolini, los fascistas debían ser «soldados listos en cualquier momento, dentro y fuera de las fronteras, singularmente o en masa, a confesar su fe con la sangre, sin discutir las órdenes provenientes de las jerarquías necesarias» (*Il Gran Consiglio nei primi dieci anni dell'era fascista*, Roma, 1933, 24; citado en Gentile, 2004: 187).
9. El hecho de que el héroe-mártir haga frente a la muerte no significa que ésta no le infunda miedo; únicamente que lo ha conseguido dominar. En sus memorias de la primera guerra mundial, Ernst Jünger, oficial del ejército alemán herido en varias ocasiones en primera línea del frente, aclara este extremo con lucidez: «La gente que permanece allá en la patria nos mira a veces como si fuéramos unos tipos tan valerosos que considerásemos que nuestra vida no vale un comino; pero he vivido entre guerreros el tiempo suficiente para saber que el hombre sin miedo no existe. Además, si el miedo no existiera, carecería de sentido el valor; el miedo es la sombra oscura contra cuyo trasfondo aparece más multicolor y atrayente el riesgo» (2005: 310).
10. Años después, la organización paramilitar Grupos Antiterroristas de Liberación (GAL) tomó el relevo en la labor de acoso a los refugiados de ETA en el País Vasco francés. También este grupo terrorista mostró una cierta querencia por los aniversarios, o por su cercanía a ellos. Así, pocas horas antes del décimo aniversario del asesinato de Carrero Blanco, el 19 de diciembre de 1983, caía abatido a tiros Ramón Oñaederra, la primera víctima mortal reivindicada por los GAL.
11. Expresión utilizada por Javier Marías en la revista *EPS* (12/02/06, 110). El escritor madrileño se refiere a los futbolistas, pero su caracterización es de aplicación también a los héroes, si se nos permite la licencia.
12. Los encontronazos mnemónicos no resultan infrecuentes en una época que asiste a la emergencia de la memoria como espacio de (y excusa para) la confrontación identitaria. Piénsese, por ejemplo, en la polémica espoleada por la construcción del Monumento al Holocausto en el centro de Berlín, al lado de la Puerta de Brandeburgo, en el mismo solar donde el nacionalsocialismo tenía una de sus sedes más emblemáticas y de más infausto recuerdo, cual era el cuartel general de la policía secreta, la temida Gestapo. Sin embargo, a menudo las discusiones se limitan a los círculos institucionales (parlamentos, ayuntamientos, partidos políticos) y a los medios de comunicación como reflejo de una preocupación sentida en la opinión pública. Pueden incluso mutarse en fenómenos de masas gracias a versiones noveladas de acontecimientos más o menos fieles a la historia o que narran esfuerzos por reapropiarse de una memoria prostituida por intereses espurios (como atestiguan las novelas *La voz dormida*, de Dulce Chacón, y *A paso de cangrejo*, de Günter Grass). Ahora bien: no es tan frecuente que se manifiesten «a pie de obra», por así decirlo. En el nomenclátor de la localidad vizcaína visualizamos una nueva instancia de una batalla mnemónica que da buena cuenta de la perdurabilidad y carácter recurrente de este tipo de confrontaciones simbólicas. Al menos hasta 1984, y después de hacer efectivo el acuerdo municipal de cambiar el nombre de la plaza de la localidad, efectivos de la Guardia Civil procedían sistemáticamente a retirar la placa que, colocada en el marco de los actos de homenaje, pretendía oficializar el cambio de nombre. Al cabo de unos años, la Guardia Civil cejó en su empeño por retirar la placa, el acuerdo se consolidó y el nuevo nombre perduró. Sin embargo, todavía el 28 de marzo del 2002 el portavoz del Partido Popular en el Ayuntamiento de Arrigorriaga propuso en sesión plenaria, sin demasiado éxito por cierto, modificar el nombre de la plaza para evitar que un enclave referencial del pueblo recordase a un miembro de ETA. Su propuesta no fructificó.

13. El artículo llevaba por título «Argala, un abertzale de talla universal y un caballero revolucionario y socialista» (*Egin*, 31/12/78, 13). Por lo demás, en la tradición *jeltzale*, de la que procede Monzón, el calificativo de «Maestro» (con mayúscula, como también se refiere Monzón a Argala) estaba reservado al fundador en 1895 del nacionalismo vasco como movimiento político, Sabino Arana, precisamente el mismo calificativo que recibía Jesucristo por parte de sus discípulos más inmediatos. Acerca del «culto a Sabino Arana», véase Granja (2006).
14. Las consideraciones que reflejamos a continuación están espigadas de las siguientes fuentes: las crónicas y artículos de opinión de los diarios *Egin* y *Gara* al hilo de su figura desde 1978 hasta el presente; una biografía suya concebida expresamente como «un trabajo comprometido con los ideales de la persona cuya vida relatamos» (Casanova y Asensio, 1999: 26); los dosieres KAS números 1 y 2, de marzo y diciembre de 1979, respectivamente, dedicados en su integridad a Argala; un número monográfico dedicado a su figura por la revista *Punto y Hora* (156, diciembre 1979), asimismo cercana a los planteamientos del nacionalismo radical; un retrato de Argala obra de un compañero suyo en el «Comando Txikia» autor del «carrerazo» publicado en *Punto y Hora* (333, 23/12/83-06/01/84), y el monográfico «Gure Argala» de *Enbata* (540, diciembre 1978), publicación nacionalista vasco-francesa.
15. Precisamente el inspirador del nombre del comando que asesinó a Carrero Blanco, Eustakio Mendizabal, *Txikia*, otro gudari emblemático del panteón nacionalista radical, también daba muestras de haber logrado domeñar la muerte sin por ello perderle el respeto. Cuando se encontró en una calle del casco viejo donostiarra con un antiguo compañero de hábitos (Txikia había pasado por el convento de los benedictinos en Lazkao), éste le inquirió con sorpresa, sabedor de su paso a la clandestinidad: «¿Pero qué haces aquí?»; «Ya sabes, hay que dar unas vueltas...»; «A ti un día...»; «Ya sé, un día he de morir así» (*Larrun*, 1, junio 1985, 12). ¿Y morir cómo? Txikia daba por sentado que sería en un enfrentamiento violento. Solía repetir que a él no conseguirían atraparlo preso: «A mí me matarán». Cuando desplazó su base de operaciones de la provincia de Guipúzcoa a la conurbación de Bilbao, a su novia le pareció que «olió que no saldría de allí» (VV. AA., 1993, vol. 3: 231). También recurrió al lenguaje poético para incidir en la misma idea que se trasluce de estas conversaciones más o menos circunstanciales de llegar hasta las últimas consecuencias siguiendo el llamado de la patria: «euskaldun aske gaitezen, eman / nai nuke naizen guztia» (por la libertad de los vascos / estoy dispuesto a dar todo mi ser); «prest bainago, zugatik / naizen guztia gaurtik / eman / ta neke oro / kemen / guziz jasateko» (estoy presto, por ti / a dar / desde ahora todo mi ser / y a sufrir / todas las penalidades / con todo mi valor) (Arano, 1992: 54 y 56, resp.). Asimismo, Azurmendi (1993).
16. La analogía no es gratuita. En su alocución en Arrigorriaga al año siguiente del asesinato de Argala, Santiago Brouard se hizo eco de la comparación que el Padre Larzabal solía establecer entre aquél y Jesucristo (*Egin*, 22/12/78, 7). Los sectores cristianos ligados al nacionalismo radical tampoco dejaron pasar la ocasión para insistir en la misma analogía al considerar a Argala como el «Cristo crucificado que dio la vida por la liberación del pueblo vasco» (*El País*, 09/05/06, 17). Zulaika también se hace eco de la funcionalidad del acto sacrificial supremo de los miembros de ETA y del Hijo de Dios en su monografía dedicada al análisis de la violencia política en el País Vasco (1990: 326-327). Por otro lado, la asimilación de los mártires de la patria a Jesucristo no es ni mucho menos una innovación del nacionalismo vasco. El héroe caído en combate ha sido tradicionalmente interpretado por los nacionalismos exacerbados como la expresión máxima de la capacidad de trascender el interés propio por el amor a Dios. El cumplidor del mandato patriótico sería entonces una versión secularizada del mártir cristiano. Así, Mosse da cuenta de la sacralización de los caídos durante la primera guerra mundial como si de Cristo se trataran (1990: 35).
17. Herri Batasuna glosaba la figura del pediatra y dirigente abertzale en los siguientes términos: «Santi Brouard, hijo de este pueblo, que luchó por él, ha entregado la vida por el pueblo vasco, por llevarlo dentro de sus entrañas, por sentirlo, por amarlo, por celebrar sus alegrías, por compartir sus problemas. Seguiremos su surco y la guía que nos ha dejado como preciosa herencia» (Aginako, 1999: 53).
18. Un último ejemplo que mencionaremos, y que resulta altamente representativo del proceso de confiscación comunitaria del gudari muerto, es el de Bakartxo Arzelus. Se trata de la primera etarra caída en combate, la primera mártir del movimiento. Ocurrió un 15 de enero de 1986 a disparos de la Guardia Civil. Según se recogió en la prensa nacionalista radical, su padre, a la sazón militante peneuvista, se empeñó «obstinadamente [...] por desproveer de carácter político los funerales y entierro de su hija» y optó por «enterrarla en la clandestinidad», en alusión a su negativa a que los actos religiosos se celebrasen junto a los de otros dos activistas muertos en la misma acción. La subcomunidad nacionalista radical interpretó como una provocación mayúscula el hecho de que su padre osase retirar una pegatina con el anagrama de ETA del féretro de su hija y que intentase evitar que los simpatizantes radicales irrumpiesen en el cementerio y entonasen el *Eusko Gudariak*. Y constituía una clara provocación desde la perspectiva del nacionalismo radical porque, desde su fallecimiento, el cuerpo había dejado de pertenecer a su familia natural para pasar a ser patrimonio del «pueblo», de la «gran familia abertzale». Una portavoz de HB manifestó a la salida del templo: «Ha negado a su hija, pero el pueblo no hará lo mismo». A la luz de la negativa paterna a la instrumentalización de su hija, los homenajeadores optaron por sustituir a su familia *strictu sensu* en la tarea de enterrar el cadáver. En esta tesitura, el padre prefirió abandonar el cementerio antes de concluir las exequias fúnebres. Por la tarde, durante el funeral, la denuncia por parte de algunos de los allí congregados de la actitud «intolerante» del padre subió de tono y varias personas le arrojaron monedas en actitud desafiante entre exclamaciones de «mal padre» y de «Bakartxo no es hija tuya, es hija nuestra» (*El País*, 18/01/86; *Egin*, 18/01/86, 1, 3-4; véase asimismo MacClancy, 1988: 17; Hamilton, 2007: cap. 8).
19. La frase final remite a una canción de Monzón que lleva por título, precisamente, *Lepoan hartu...*, cuyo final de la primera estrofa reza del siguiente modo: «Bidean anaia erortzen ba zaik, lepoan hartu ta segi aurrera» (Si se cae tu hermano en el camino, échatele al hombro y sigue hacia delante [Monzón, 2004: 93]). En el tono nacionalista exaltado que adereza las canciones de Monzón, hay que partir del significado de la familia extensa para comprender a quién se refiere cuando habla del «hermano».

## BIBLIOGRAFÍA

- AGINAKO, Julen (coaut.) (1999): *Herri Batasuna: 20 años de lucha por la libertad. 1978-1998*, s. l., Herri Batasuna.
- ALLERT, Tilman (2005): *Der deutsche Gruss. Geschichte einer unheilvollen Geste*, Berlín, Eichborn.
- ARANO, Jon (1992): *Hitz etena. Eustakio Mendizabal 'Txikia' ren olerkiak*, Lasarte, Susa.
- ARIÈS, Philippe (1977): *L'homme devant la mort*, 2 vols., París, Éditions du Seuil.
- (2000): *Historia de la muerte en Occidente. Desde la Edad Media hasta nuestros días*, Barcelona, El Acantilado.
- AUF DER MAUR, Hansjörg (1994): «Feste und Gedenktage der Heiligen», en Hans Bernhard MEYER, Hansjörg AUF DER MAUR, Balthasar FISCHER, Angelus A. HÄUSSLING y Bruno KLEINHEYER: *Feiern in Rhythmus der Zeit II/1*, Regensburg, Friedrich Pustet.

- AZURMENDI, Joxe (1993): «'Txikia': Pistolek moztu kantua», *Larrun*, 17, 31-40.
- BEHRENBECCK, Sabine (1996): *Der Kult um die toten Helden. Nationalsozialistische Mythen, Riten und Symbole*, Greifswald, SH.
- BERIAIN, Josetxo (2007): «Chivo expiatorio-mártir, héroe nacional y suicida-bomba: las metamorfosis sin fin de la violencia colectiva», *Papers*, 84, 99-128.
- BOWKER, John (ed.) (1997): *The Oxford Dictionary of World Religions*, Oxford, Oxford University Press.
- CASANOVA, Iker, y Paul ASENSIO (1999): *Argala*, Tafalla, Txalaparta.
- CASQUETE, Jesús (1998): *Política, cultura y movimientos sociales*, Bilbao, Bakeaz.
- (2006a): *El poder de la calle. Ensayos sobre acción colectiva*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- (2006b): «Música y funerales en el nacionalismo vasco radical», *Historia y Política*, 15, 191-216.
- (2007a): «Sobre tumbas, ¡pero avanzamos!» *El troquel martirial del nacionalsocialismo*. Trabajo presentado en el Seminario de Historia de la Fundación Ortega y Gasset, 14 de junio del 2007 (inédito).
- (2007b): «Memoria colectiva y calendario», *Anthropos* (en prensa).
- (2007c): «Religiones políticas y héroes patrios», *Papers*, 84, 129-138.
- ELIADE, Mircea (1998): *Lo sagrado y lo profano*, Paidós, Barcelona.
- EYERMAN, Ron (1995): *The Cultural Praxis of Social Movements*. Ponencia presentada en el seminario interdisciplinar sobre movimientos sociales, Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea, 20 de octubre de 1995.
- FREUD, Sigmund (1969): *Psicología de las masas*, Madrid, Alianza.
- GENTILE, Emilio (2004): *Fascismo. Historia e interpretación*, Madrid, Alianza.
- GRANJA, José Luis de la (2006): «El culto a Sabino Arana: la doble resurrección y el origen histórico del *Aberri Eguna* en la II República», *Historia y Política*, 15, 65-116.
- HAMILTON, Carrie (2007): *Women and ETA. The gender politics of radical Basque nationalism*, Manchester, Manchester University Press.
- HOBBSAWM, Eric (2003): *Años interesantes. Una vida en el siglo XX*, Barcelona, Crítica.
- JUARISTI, Jon (1999): *Sacra Némesis. Nuevas historias de nacionalistas vascos*, Madrid, Espasa-Calpe.
- JÜNGER, Ernst (2005): *Tempestades de acero*, Barcelona, Tusquets.
- KANTOROWICZ, Ernst (1965): «Pro Patria Mori in Medieval Political Thought», en Ernst KANTOROWICZ: *Selected Studies*, Locust Valley (Nueva York), J. J. Augustin.
- KORFF, Gottfried (1986): «Rote Fahnen und geballte Faust. Zur Symbolik der Arbeiterbewegung in der Weimarer Republik», en Dietmar PETZINA (ed.): *Fahnen, Fäuste, Körper. Symbolik und Kultur der Arbeiterbewegung*, Essen, Klartext.
- (1993): «History of Symbols as Social Theory? Ten Preliminary Notes on the Image and Sign Systems of Social Movements in Germany», *International Review of Social History*, 38, 105-125.
- KRIESI, Hanspeter (1992): «El contexto político de los nuevos movimientos sociales en Europa Occidental», en Jorge BENEDICTO y Fernando REINARES (eds.): *Las transformaciones de lo político*, Madrid, Alianza.
- LE BON, Gustave (1995): *Psicología de las masas*, Madrid, Morata.
- LIEBS, Detlef (2002): «Umwidmung. Nutzung der Justiz zur Werbung für die Sache ihrer Opfer in den Märtyrerprozessen der frühen Christen», en Walter AMELING (ed.): *Märtyrer und Märtyrerakten*, Wiesbaden, Franz Steiner.
- LYOTARD, Jean-François (1988): *La diferencia*, Barcelona, Gedisa.
- MACCLANCY, Jeremy (1988): «The culture of radical Basque nationalism», *Anthropology Today*, 4 (5), 17-19.
- MCCARTHY, John D., y Mayer N. ZALD (1977): «Resource Mobilization and Social Movements: A Partial Theory», *American Journal of Sociology*, 82, 1212-1241.
- MONZÓN, Telesforo (2004): *Lo que Monzón nos dejó. Idatziak eta abestiak*, Bilbao, Gara.
- MOSCOVICI, Serge (1985): *La era de las multitudes. Un tratado histórico de la psicología de masas*, México, Fondo de Cultura Económica.
- MOSSE, George L. (1990): *Fallen Soldiers. Reshaping the Memory of the World Wars*, Oxford, Oxford University Press.
- (2000): *Confronting History*, Madison (Wisconsin), The University of Wisconsin Press.
- NAUMANN, Michael (1984): *Strukturwandel des Heroismus. Vom sakralen zum revolutionären Heldentum*, Königstein, Athenäum.
- OBERSCHALL, Anthony (1973): *Social Conflict and Social Movements*, Englewood Cliffs (Nueva Jersey), Prentice Hall.
- ONAINDIA, Mario (2004): *El aventurero cuerdo. Memorias (1977-1981)*, Madrid, Espasa-Calpe.
- RICOEUR, Paul (2003): *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid, Trotta.
- SALA ROSE, Rosa (2003): *Diccionario crítico de mitos y símbolos del nazismo*, Barcelona, El Acatilado.
- SARASIN, Philipp, Silvia BERGER, Marianne HÄNSELER y Myriam SPÖRRI (2007): «Bakteriologie und Moderne. Eine Einleitung», en Philipp SARASIN y otros: *Bakteriologie und Moderne*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp.
- SEIDENSTICKER, Tilman (2002): «Die Transformation des christlichen Märtyrerbegriffs im Islam», en Walter AMELING (ed.): *Märtyrer und Märtyrerakten*, Wiesbaden, Franz Steiner.
- SOFSKY, Wolfgang (2004): *Tiempos de horror. Amok, violencia, guerra*, Madrid, Siglo XXI.
- TARROW, Sidney (2004): *El poder en movimiento. Movimientos sociales, acción colectiva y política*, Madrid, Alianza, 2.ª ed.
- TILLY, Charles (1978): *From Mobilization to Revolution*, Nueva York, McGraw-Hill.
- (1995): *Popular Contention in Great Britain*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press.
- TURNER, Jonathan H., y Jan E. STETS (2005): *The Sociology of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press.
- UBIENA, Jabi (dir.) (1997): *Euskal Herriko kartelak: askatasunaren irudiak*, 3 vols., Tafalla, Txalaparta.
- VILAR, Pierre (2004): *Memoria, historia e historiadores*, Granada, Universidad de Granada.
- VV. AA. (1993): *Euskadi eta Askatasuna. Euskal Herria y la libertad*, 8 vols., Tafalla, Txalaparta.
- WILLIAMS, Rhys H. (1995): «Constructing the Public Good: Social Movements and Cultural Resources», *Social Problems*, 42 (1), 124-144.
- WOODWORTH, Paddy (2002): *Guerra sucia, manos limpias. ETA, el GAL y la democracia española*, Barcelona, Crítica.
- ZULAIKA, Joseba (1990): *Violencia vasca. Metáfora y sacramento*, Madrid, Nerea.

Jesús Casquete, *Agitando emociones. La apoteosis del héroe-mártir en el nacionalismo vasco radical*, Cuadernos Bakeaz, n.º 81.

© Jesús Casquete, 2007; © Bakeaz, 2007.

*Las opiniones expresadas en estos trabajos no coinciden necesariamente con las de Bakeaz.*

**Cuadernos Bakeaz** es una publicación monográfica, bimestral, realizada por personas vinculadas a nuestro centro o colaboradores del mismo. Aborda temas relativos a economía de la defensa, políticas de cooperación, educación para la paz, geopolítica, movimientos sociales, economía y ecología; e intenta proporcionar a aquellas personas u organizaciones interesadas en estas cuestiones, estudios breves y rigurosos elaborados desde el pensamiento crítico y desde el compromiso con esos problemas.

**Director de la publicación:** Josu Ugarte • **Coordinación técnica:** Blanca Pérez • **Consejo asesor:** Martín Alonso, Joaquín Arriola, Nicolau Barceló, Anna Bastida, Roberto Bermejo, Jesús Casquete, Xabier Etxeberria, Adolfo Fernández Marugán, Carlos Gómez Gil, Rafael Grasa, Xesús R. Jares, José Carlos Lechado, Arcadi Oliveres, Jesús M.<sup>a</sup> Puente, Jorge Riechmann, Juan Manuel Ruiz, Pedro Sáez, Antonio Santamaría, Angela da Silva, Ruth Stanley, Carlos Taibo, Fernando Urruticoechea • **Últimos títulos publicados:** 23. Helen Groome, *Agricultura y medio ambiente*; 24. Carlos Taibo, *Las repúblicas ex yugoslavas después de Dayton*; 25. Roberto Bermejo, *Globalización y sostenibilidad*; 26. Roberto Bermejo y Álvaro Nebreda, *Conceptos e instrumentos para la sostenibilidad local*; 27. Jordi Roca, *Fiscalidad ambiental y «reforma fiscal ecológica»*; 28. Xabier Etxeberria, «Lo humano irreductible» de los derechos humanos; 29. Xesús R. Jares, *Educación y derechos humanos*; 30. Carlos Gómez Gil, *Una lectura crítica de la cooperación española. Lo que nunca nos dicen*; 31. Xabier Etxeberria, *La educación ante la violencia en el País Vasco*; 32. Daniel J. Myers, *Activismo social a través de la red*; 33. Roberto Bermejo, *Realidades y tendencias del comercio justo*; 34. Carlos Taibo, *Diez preguntas sobre el conflicto de Kosovo*; 35. Clara Murguialday, *Mujeres y cooperación: de la invisibilidad a la equidad de género*; 36. Fernán González, S.I., *Colombia, una nación fragmentada*; 37. Xabier Etxeberria, *La no violencia en el ámbito educativo*; 38. Antoni Segura i Mas, *El Sáhara en la dinámica política magrebí y las dificultades del Plan de Paz (1995-2000)*; 39. Dieter Rucht, *El impacto de los movimientos medioambientales en Occidente*; 40. Martín Alonso, *Universales del odio: resortes intelectuales del fanatismo y la barbarie*; 41. Tica Font (coord.), *La paz en movimiento: campañas y experiencias de movilización (I)*; 42. Tica Font (coord.), *La paz en movimiento: campañas y experiencias de movilización (II)*; 43. Julián Salas, *Hábitat y cooperación en Latinoamérica. Centroamérica antes y después del 'Mitch'*; 44. Roberto Bermejo, *Fundamentos de ecología industrial*; 45. Gema Celorio, *Nuevos retos para la sensibilización sobre el desarrollo*; 46. Carlos Gómez Gil, *La cooperación descentralizada en España: ¿motor de cambio o espacio de incertidumbre?*; 47. Xabier Etxeberria, *Ignacio Ellacuría: testimonio y mensaje/Ignacio Ellacuría: testigantza eta mezua*; 48. Juan Manuel Ruiz, *En torno a la eficiencia; 49. Xesús R. Jares, Educar para la paz después del 11/09/01*; 50. Gabriel Pons, *Herramientas de las ONGD en la cooperación para el desarrollo económico*; 51. Roberto Bermejo, *Concepciones de la sostenibilidad y sistemas de indicadores*; 52. Julián Salas, *Introducción a la práctica de la evaluación de proyectos de cooperación*; 53. Joaquim Sempere, *Necesidades, desigualdades y sostenibilidad ecológica*; 54. Johan Galtung, *Conflicto, guerra y paz, a vista de pájaro. Y cómo los aborda el grueso de los políticos y periodistas*; 55. Jesús Casquete, *Movimientos sociales y democracia*; 56. Manuel Jiménez, *Sumando esfuerzos. Tendencias organizativas en el movimiento ecologista en España durante los noventa*; 57. Joaquín Arriola Palomares, *¿La globalización? ¡El poder!*; 58. Ignacio Álvarez-Ossorio, *Claves sobre el conflicto palestino-israelí*; 59. Miguel Márquez, Luis Suárez y Cándido López, *Cuba y el desarrollo humano sostenible*; 60. Mario Roberto Morales, *Guatemala: autoritarismo e interculturalidad*; 61. Carmen Magallón, *Las mujeres como sujeto colectivo de construcción de paz*; 62. Carlos Taibo, *Los conflictos bélicos en el umbral del siglo XXI*; 63. Roberto Bermejo, *Análisis de la rentabilidad del proyecto de la 'Y' vasca y bases para una estrategia ferroviaria alternativa*; 64. José Carlos Sendín Gutiérrez (coord.), *África: entre la percepción externa y el proyecto emancipador*; 65. Carlos Gómez Gil, *Las ONG en la sociedad global. Estrategias de las ONG frente al Estado en la era de la globalización*; 66. Lara González Gómez y Clara Murguialday Martínez, *Evaluar con enfoque de género*; 67. Mireia Espiau, Dominique Saillard y Rafael Ajangiz, *Género en la participación. Un camino por recorrer*; 68. Antxon Gallego, Manuel Fernández y Efrén Feliu, *Criterios generales para la planificación de procesos participativos*; 69. Roberto Bermejo, David Hoyos y David Guillamón, *Análisis socioeconómico del Plan Estratégico de Infraestructuras y Transporte 2005-2020*; 70. Roberto Bermejo, *Del fin de la era del petróleo a la economía solar*; 71. Gabriel Pons, *Políticas agrarias y cooperación*; 72. Carlos Gómez Gil, *Nuevas vías para el codesarrollo en la cooperación descentralizada*; 73. Ignacio Álvarez-Ossorio, *El mundo árabe: entre la tradición y la modernidad*; 74. Martín Alonso, *Relatos exclusivos, políticas excluyentes. El patrón de Oriente Próximo*; 75. Iñaki Gorozpe, *Guinea Ecuatorial: crecimiento sin desarrollo*; 76. Carlos Gómez Gil, *El dilema de los microcréditos en las políticas de desarrollo*; 77. Sophie Caratini, *La prisión del tiempo: los cambios sociales en los campamentos de refugiados saharauis*; 78. Jorge Riechmann, *Monetización de los impactos del cambio climático: problemas y debates*; 79. Ernest García y Joaquim Sempere, *Ciencia, movimientos ciudadanos y conflictos socioecológicos*; 80. Martín Alonso, *¿Sifones o vasos comunicantes? El nacionalismo democrático y los movimientos sociales vascos ante la violencia*; 81. Jesús Casquete, *Agitando emociones. La apoteosis del héroe-mártir en el nacionalismo vasco radical* • **Diseño:** Jesús M.<sup>a</sup> Juaristi • **Maquetación:** Mercedes Esteban Meriel • **Impresión:** Grafilur • **ISSN:** 1133-9101 • **Depósito legal:** BI-295-94.

**Suscripción anual** (6 números): 24,00 euros • **Forma de pago:** domiciliación bancaria (indique los 20 dígitos correspondientes a entidad bancaria, sucursal, control y c/c.), o transferencia a la c/c. 2095/0365/49/3830626218, de Bilbao Bizkaia Kutxa • **Adquisición de ejemplares sueltos:** estos cuadernos, y otras publicaciones de Bakeaz, se pueden solicitar contra reembolso (4,00 euros de gastos de envío) a la dirección abajo reseñada. Su PVP es de 4,00 euros por ejemplar.

**Bakeaz** es una organización no gubernamental fundada en 1992 y dedicada a la investigación. Creada por personas vinculadas a la universidad y al ámbito del pacifismo, los derechos humanos y el medio ambiente, intenta proporcionar criterios para la reflexión y la acción cívica sobre cuestiones relativas a la militarización de las relaciones internacionales, las políticas de seguridad, la producción y el comercio de armas, la relación teórica entre economía y ecología, las políticas hidrológicas y de gestión del agua, los procesos de Agenda 21 Local, las políticas de cooperación o la educación para la paz y los derechos humanos. Para el desarrollo de su actividad cuenta con una biblioteca especializada; realiza estudios e investigaciones con el concurso de una amplia red de expertos; publica en diversas colecciones de libros y boletines teóricos sus propias investigaciones o las de organizaciones internacionales como el Worldwatch Institute, ICLEI o UNESCO; organiza cursos, seminarios y ciclos de conferencias; asesora a organizaciones, instituciones y medios de comunicación; publica artículos en prensa y revistas teóricas; y participa en seminarios y congresos.