

Jesús Casquete

El calendario conmemorativo del nacionalismo vasco radical

*Jesús Casquete Badallo es profesor de Historia del Pensamiento y de los Movimientos Sociales y Políticos en la Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea. Es miembro del grupo de expertos de la Escuela de paz de Bakeaz. Ha cursado estudios de Ciencia Política en la New School for Social Research y en la Universidad de Columbia, ambas en Nueva York. Ha sido investigador invitado en el Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung, en la Universidad Humboldt de Berlín y en la Universidad Ludwig-Maximilian de Múnich (en todos los casos como becario de la Fundación Alexander von Humboldt), así como en el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC). Es autor de *Política, cultura y movimientos sociales* (Bilbao, Bakeaz, 1998), editor del libro del sociólogo y psicólogo clínico italiano Alberto Melucci *Vivencia y convivencia. Teoría social para una era de la información* (Madrid, Trotta, 2001), coautor de *Berlin, 1. Mai 2002. Politische Demonstrationsrituale* (Opladen, Leske + Budrich, 2003; editado por Dieter Rucht), autor de *El poder de la calle. Ensayos sobre acción colectiva* (Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2006), autor de *En el nombre de Euskal Herria. La religión política del nacionalismo vasco radical* (Madrid, Tecnos, 2009), editor de *Comunidades de muerte* (Barcelona, Anthropos, 2009), coeditor de *Políticas de la muerte. Usos y abusos del ritual y la liturgia fúnebre en la Europa del siglo XX* (Madrid, Los Libros de la Catarata, 2009) y autor de *Berlin 1. Mai. Un ritual político en el nuevo milenio* (Leioa, UPV/EHU, 2009).*

Los estudios sobre el terrorismo en general, y el de ETA en particular, han pasado por alto durante demasiado tiempo una variable que resulta fundamental a todo grupo para apuntalar su vínculo social y, por ende, la perpetuación de sus actividades violentas. Nos referimos al conjunto de elementos culturales y simbólicos que, a lo largo del medio siglo de actividad letal de ETA, han resultado fundamentales para producir y reproducir la identidad colectiva del nacionalismo radical en el País Vasco. Este trabajo se centra en una práctica cultural concreta protagonizada por el entorno social y político de la organización terrorista. La sincronización del recuerdo que marca el calendario conmemorativo constituye una oportunidad única para fijar la cohesión grupal. En ese tiempo sagrado (porque de una religión política hablamos), es decir, en esas festividades marcadas en rojo en su calendario privativo, los miembros de la comunidad nacionalista radical se exponen, en el marco de un entorno simbólicamente denso (sembrado de banderas varias, canciones, anagramas, gestos, indumentaria, etc.), a los influjos de los agitadores de emociones, o 'emócratas', y se comunican entre sí de forma horizontal con un proyecto de incivildad de fondo, de justificación de la violencia frente a un «otro» estigmatizado como enemigo. Por lo que de reforzamiento de actividades violentas tiene, una de las consecuencias no menores de estos rituales de recuerdo es engrosar el extremismo violento del entorno radical, ese colchón sociopolítico de la organización terrorista sin cuyo apoyo humano, material, moral y logístico habría sido inviable la supervivencia durante décadas de su brazo armado.¹

ÍNDICE

1. Introducción	1
2. El labrado de la identidad colectiva	2
3. ETA y su entramado político-social	3
4. El conmemograma del MLNV	5
5. El 3 de marzo: la vampirización de un símbolo	9
6. Conclusión	11
Notas	12
Bibliografía	13

1 Introducción

El terrorismo practicado por ETA (Euskadi ta Askatasuna, «País Vasco y Libertad») constituye, en el momento de redactar este trabajo, el último reducto en Occidente de un grupo

que pretende torcer la voluntad mayoritaria de la población e imponer un proyecto político por medio de la violencia. Su supervivencia durante más de medio siglo (nació formalmente en 1959, aunque hasta 1968 no cometió su primer atentado mortal) no habría sido posible sin el nutriente de medios humanos, materiales, morales y logísticos proporcionados por una tupida red de grupos políticos y sociales que le han servido de apoyo. Es urgente dirigir la atención a los entornos sociales de los grupos terroristas, un tema que figura, a decir de uno de los mejores conocedores de la materia, entre los menos estudiados de este tipo de fenómenos (Waldmann, 2008).

En este trabajo pretendemos aclarar las siguientes cuestiones a partir del análisis del fenómeno terrorista y de su concomitante social en el País Vasco desde la transición a la democracia en España a finales de la década de los setenta hasta nuestros días: ¿cómo se forja y reproduce un entorno radical que fomenta entre sus miembros pautas de exclusividad, extremismo, incivildad y parroquialismo hasta el extremo de justificar el uso de medios violentos para la consecución de fines que afectan al todo social, vale decir, fines políticos?; ¿a través de qué mecanismos mnemónicos pugna por preservar su identidad colectiva en el seno de una sociedad que rechaza mayoritariamente el recurso a la violencia, según todos los resultados electorales y consultas demoscópicas disponibles en las últimas décadas?; ¿qué papel desempeña en este proceso cementador de la identidad colectiva la escenificación de rituales ligados a la memoria, es decir, al calendario? Fijaremos nuestra atención en la dinámica interna que coadyuva a la cohesión del nacionalismo radical sin abogar por una patente de exclusividad a la hora de dar cuenta de su probada capacidad de reproducción. Un análisis más completo de esa capacidad —que no es objeto de nuestra atención aquí— precisaría, inexcusablemente, de un análisis de las relaciones mantenidas en los contextos dictatorial y democrático con otras fuerzas sociales y políticas, en particular con el nacionalismo tradicional y con ciertos sectores ligados a la izquierda.

Antes de entrar en nuestro estudio de caso, son precisas algunas consideraciones teóricas acerca del modo en que un grupo social con vocación de intervenir en el proceso de cambio social se labra una identidad colectiva. Constituye el objeto del siguiente apartado. A continuación, y después de delimitar los contornos del movimiento nacionalista radical y de aislar algunos de sus rasgos relevantes para nuestro enfoque, centraremos la atención en un mecanismo específico vinculado a la preservación de su memoria colectiva: el calendario conmemorativo.

2 El labrado de la identidad colectiva

Según un punto de vista ampliamente compartido en el estudio de los movimientos sociales y de la acción colectiva, alimentar el compromiso entre los participantes en un colectivo social dado (incluido el colchón social de grupos terroristas) es una condición imprescindible para que este se forme, se desarrolle y, eventualmente, alcance cierto éxito, si no siempre en términos sustantivos alcanzando los objetivos programáticos, sí al menos en la escala de movilización. La solidaridad grupal, esto es, el sentimiento de formar parte de un plural reconfortante y el reconocimiento mutuo por parte de los participantes como integrantes de una misma unidad, subyace a este compromiso y sentido de lealtad hacia el grupo. El desarrollo de estrechos vínculos de hermandad entre sus participantes es, pues, uno de los rasgos definitorios de los actores colectivos. Se trata, podríamos decir, de un factor que les confiere el

tono vital imprescindible para sostener sus actividades y desafíos. Si la premisa es correcta, entonces indagar en el modo en que este sentimiento de filiación grupal se crea y recrea a lo largo del tiempo constituye una cuestión fundamental para comprender la dinámica de la acción colectiva de movimientos históricos y contemporáneos tales como el obrero, el ecologista, el pacifista, el feminista o, por lo que aquí nos concierne, también movimientos sociales *inciviles* que menoscaban con su apoyo a grupos terroristas los derechos y libertades del otro, incluido el derecho a la vida. Este último tipo de movimientos se caracterizan porque desprecian los tres pilares de lo que Charles Taylor (2010: 32) ha denominado una «filosofía de la civilidad», a saber: 1) los derechos humanos; 2) la igualdad y no discriminación, y 3) la democracia misma.

Alimentar el compromiso entre los participantes en un colectivo social dado (incluido el colchón social de grupos terroristas) es una condición imprescindible para que este se forme, se desarrolle y, eventualmente, alcance cierto éxito

Las comunidades inciviles son un tipo particular de grupo social que alberga y porta valores liberales. Se quiere apuntar con esta conceptualización a un grupo de individuos que sufren de un sentido robusto de la identidad colectiva que le permite fraguar su cohesión interna al precio del aislamiento social.² Dichas comunidades presentan las siguientes características:

- Primero y sobre todo, se adhieren a una visión de la convivencia social cuyos valores subyacentes chocan frontalmente con los valores básicos asumidos en una sociedad liberal, tales como la igualdad moral de todos los individuos, la tolerancia como principio regulativo en la vida social o, de forma más evidente todavía, el respeto a la vida de los otros. En la medida en que desafían estos valores, estas comunidades presentan un potencial revolucionario.
- En segundo lugar, el excedente de vínculo identitario es adoptado sobre una base relativamente voluntaria, esto es, con un cierto margen de elección para el individuo. Por ello, este vínculo no es percibido por sus adherentes como un constreñimiento. Al contrario, unas fronteras relativamente permeables a la hora de abandonar o vincularse al grupo son habituales (lo cual no implica, por lo demás, que las opciones de salida estén siempre disponibles, sobre todo cuando vienen acompañadas de la expresión del desacuerdo [Hirschman, 1970; Boyd, 2004: 12-14]).
- Por último, los medios a través de los cuales las comunidades inciviles persiguen sus objetivos no son exclusivamente discursivos y orientados a la persuasión racional, tal y como se corresponde con la estrategia típico-ideal de los actores de la sociedad civil. A este respecto, las palabras de un destacado teórico de la sociedad civil apuntan de forma inequívoca a la incompatibilidad entre violencia y civilidad: la violencia «*resulta incompatible con las normas propias de una sociedad civil, la solidaridad, la libertad y la igualdad de los ciudadanos, ya que aquellos que la padecen experimentan una interferencia en su cuerpo que puede producirles lesiones físicas y psíquicas*» (Keane, 1996: 62; véanse asimismo Cohen y Arato, 1992; Habermas, 1996). Puesto que tienen dificultades en aceptar la convivencia armónica con otras ideologías o cosmovisiones, estas comunidades son proclives al recurso a la violencia, en forma e intensidad variable, en su lucha contra sus «enemigos». En los casos más extremos, la muerte de individuos previamente estigmatizados como «sobrantes» (es decir, desposeídos de su humanidad [Alonso,

2004]) es la consecuencia última de la intolerancia. Una identidad colectiva robusta no correlaciona necesariamente con la violencia, pero sí es el caso cuando se trata de las comunidades inciviles.

En suma, pues, las comunidades inciviles pueden considerarse portadoras de desigualdad, intolerancia y violencia en el seno de sociedades liberales.

Analíticamente hablando, son varias las rutas (complementarias, más que mutuamente excluyentes) que un colectivo social, comunidades inciviles incluidas, tiene a su disposición a la hora de constituirse en una entidad reconocible, esto es, con unas características y fronteras que le son propias y que lo distinguen del mundo social circundante. Una consiste en realzar la distancia entre «nosotros» y «ellos» (Barth, 1969; Elias, 1993). Expresada en su forma más cruda, válida en todo caso para el acercamiento al estudio del terrorismo y de sus adláteres sociales, dicha ruta observa el siguiente *dic-tum* acuñado por un clásico de la sociología: «Es conveniente odiar al adversario contra quien por cualquier motivo se lucha, como es conveniente amar a aquel a quien se está ligado y con el que hay que convivir» (Simmel, 1992: 303; cursiva en el original). Dentro de la lógica amigo-enemigo, el amor al endogrupo y el odio a un exogrupo sometido previamente a un proceso de socioestigmatización de consecuencias potencialmente letales son las dos caras de la misma moneda que subyacen al fenómeno terrorista y a la construcción de su red social de apoyo. Una segunda estrategia pasa por tejer una red de sociabilidad a partir de enclaves asociativos tales como grupos de concienciación (*consciousness-raising*), clubes, grupos de discusión y lectura, ateneos, bares o talleres temáticos (Evans y Boyte, 1986). En el marco de dichos espacios de sociabilidad, los miembros de un grupo social dado disfrutan de la oportunidad de compartir vivencias, informaciones, tiempo de ocio, etc. La tercera y última ruta se fija en las ceremonias y rituales (actos de masas, desfiles, marchas, manifestaciones, conmemoraciones...) en tanto que mecanismos a través de los cuales se forman y reafirman los grupos sociales unidos por un vínculo denso de *esprit de corps*. El despliegue de parafernalia simbólica que indefectiblemente acompaña a estos rituales (eslóganes, canciones, saludos, banderas, himnos, uniformes, vestimenta, etc.) incentiva los sentimientos de identidad compartida y de simpatía mutua entre los participantes.

Este comportamiento ritual, en particular el ligado a la memoria colectiva tal y como queda plasmado en el calendario conmemorativo, será el tema que nos ocupe en este trabajo. Antes, sin embargo, conviene dibujar los rasgos maestros del movimiento terrorista y del entorno radical que serán objeto de nuestra atención, el nacionalismo vasco articulado en torno al Movimiento de Liberación Nacional Vasco (MLNV).

3 ETA y su entramado político-social

El objeto de nuestro estudio lo constituye el nacionalismo vasco radical articulado en el MLNV desde finales de la década de los setenta, coincidente con el proceso de transición a la democracia en España y la inauguración de una nueva estructura de oportunidad que ensanchaba sustancialmente los cauces de participación política y social. Este movimiento se autodefine como «la o las forma(s) de expresión, la corriente social y política de amplios sectores del Pueblo Trabajador Vasco que persiguen, como objetivo final, la consecución de la Soberanía Nacional Plena para el conjunto de todo Euskal Herria. Estos sectores, este Movimiento de Libera-

ción, encuentra históricamente su expresión concreta en el conjunto de organizaciones que, desde la especificidad de cada una de ellas (en función de los campos de intervención concretos), contribuyen al avance del proceso».³ El MLNV es, entonces, el paraguas organizativo que aglutina al espectro nacionalista radical en Euskadi, Navarra y el País Vasco francés, ámbitos geopolíticos todos ellos agrupados bajo la rúbrica de Euskal Herria. Cuenta con ramas en los campos del feminismo, el ecologismo, la solidaridad internacional, la cultura vasca (con el idioma en lugar preferente), la juventud, los estudiantes, la solidaridad con los presos vascos por delitos de terrorismo y el movimiento obrero, por mencionar las esferas de intervención más señaladas. Todas estas organizaciones sectoriales conforman el entorno social de una organización terrorista de carácter etnonacionalista, ETA, que figura en la cúspide de este particular entramado según un principio elitista: quien arriesga su vida ha de tener una capacidad decisoria en el rumbo del movimiento superior a quienes tienen un nivel de compromiso más laxo.

ETA figura en la cúspide de este particular entramado según un principio elitista: quien arriesga su vida ha de tener una capacidad decisoria en el rumbo del movimiento superior a quienes tienen un nivel de compromiso más laxo

Además, el MLNV ha contado históricamente con una serie de formaciones políticas para participar en procesos electorales. Entre 1978 y 1998 lo hizo como Herri Batasuna, considerado ya desde su fundación como el brazo político de ETA (Fernández Soldevilla, 2010). Como se sabe, en 1998 sufrió una refundación y pasó a denominarse Euskal Herritarrok y poco después, en el 2001, Batasuna. Dos años más tarde, esta formación fue ilegalizada por el Tribunal Supremo al considerarla parte del entramado de la organización terrorista, lo que les obligó a servirse de listas pantalla, tales como EHAK (Euskal Herriko Alderdi Komunista/Partido Comunista de las Tierras Vascas) o ANV (Acción Nacionalista Vasca), asimismo sucesivamente proscritas en sus actividades. El apoyo electoral recabado en los comicios electorales que se han sucedido desde finales de los años setenta hasta comienzos de la primera década del siglo XXI (cuando las prohibiciones de las expresiones políticas del movimiento comenzaron a ser efectivas, en aplicación de la denominada Ley de Partidos del 2002) por los sucesivos partidos políticos considerados cercanos a ETA ha permanecido relativamente estable en torno a un 16%. Es decir, que en todos los comicios electorales en los que el brazo político de ETA ha podido presentarse a las elecciones, por término medio uno de cada seis votantes le ha otorgado su confianza. Esta cifra bien puede servirnos de referencia a la hora de cuantificar el potencial del entorno radical nacionalista en el País Vasco. El Tribunal Europeo de Derechos Humanos, con sede en Estrasburgo, en sentencia hecha pública el 30 de junio del 2009, y luego en otras subsiguientes, ha avalado jurídicamente la proscripción de Batasuna como una medida «necesaria en una sociedad democrática», en particular en lo que se refiere al «mantenimiento de la seguridad, la defensa del orden y la protección y los derechos del otro». Esta última instancia judicial abrazaba implícitamente con estas prohibiciones el planteamiento de una «democracia militante» propuesto por Karl Löwenstein en una época de auge del fascismo en toda Europa, de «guerra en el frente interior», según su expresión (1937a: 432; Preuß, 2002).⁴ El jurista y politólogo alemán justificaba en esta tesitura crítica la adopción de medidas excepcionales tales como la interdicción de partidos, así como la implantación de constreñimientos en la libertad de expresión y de reunión con el fin de defenderse de aquellos antidemócratas que se servían instrumentalmente de la democracia para socavarla desde dentro.⁵

Dentro del organigrama del MLNV —ya lo hemos avanzado— la organización terrorista ETA desempeña el papel de vanguardia armada del movimiento. La supeditación de las esferas social y política a la militar ha sido la tónica durante todas las décadas de actividad terrorista en el País Vasco. De acuerdo con su particular división del trabajo, lo que el brazo político persigue con los votos, y las distintas organizaciones sociales (feministas, ecologistas, sindicato obrero, etc.) con la movilización y socialización popular, esto es, un Estado vasco, ETA lo persigue con las balas y las bombas. En la medida en que este objetivo apunta a la configuración del todo social vasco mediante la torsión de la voluntad popular expresada de forma soberana en sus instituciones representativas, la práctica terrorista presenta una naturaleza inequívocamente política en confrontación con un régimen institucional democrático, ya hablemos del español o del francés (aunque en este país el nacionalismo vasco constituye una fuerza política residual), los dos Estados directamente afectados por el anhelo soberanista del nacionalismo vasco.

No hay analista en la materia que no subraye que los medios empleados por las organizaciones terroristas son intrínsecamente brutales e inhumanos, en consonancia con una «política de la atrocidad» (Rapoport, 1977; véase también Waldmann, 1998). La violencia empleada en la confrontación con y por el poder por parte de un actor desafiante es, entonces, el dato interpretativo clave para calificar a un actor como terrorista. Desde esta perspectiva, los medios empleados serían de capital importancia para calificar en primera instancia como terrorista a un actor. Es por ello por lo que en este trabajo nos referiremos al nacionalismo *radical* para hacer referencia al entramado social y político del MLNV: no tanto por sus fines, resumidos en el ejercicio del derecho de autodeterminación y la consecución de la independencia para el País Vasco (o «la unidad territorial de Euskal Herria», por expresarlo en sus términos), como por lo violento de su estrategia y por la consiguiente desconsideración de los mínimos morales exigibles a todo actor político y social. En una esfera pública relativamente abierta y plural resulta lícito plantear un horizonte secesionista por medios pacíficos, tal y como practican sin mayores obstáculos determinados partidos vascos abiertamente independentistas que, al mismo tiempo, condenan el uso de la violencia para alcanzarlo (como Aralar y Eusko Alkartasuna, ambos partidos legales con representación institucional y que o han tenido o tienen responsabilidades de gobierno a diferentes niveles) o algunos partidos catalanes (es el caso de Esquerra Republicana de Catalunya y, desde las elecciones catalanas del 2010, también de Solidaritat Catalana per la Independència). Todos estos partidos parecen asumir la premisa fundamental del pacifismo: que los medios son a los fines como la semilla es al árbol, y que un horizonte secesionista alcanzado mediante la violencia es un escenario radicalmente inmoral. Lo que ningún régimen democrático puede digerir sin poner en entredicho su legitimidad es que dicho objetivo se persiga segando el derecho a la vida y consintiendo la libertad de sus ciudadanos.

*Los medios son a los fines como la semilla
es al árbol; un horizonte secesionista alcanzado
mediante la violencia es un escenario
radicalmente inmoral*

Merece la pena destacar dos rasgos discursivos relacionados entre sí que condicionan el modo de entender y practicar la política por parte de este movimiento, vale decir, su *Weltanschauung*. En primer lugar, mencionaremos su visión religiosa de la política articulada en torno a la sacralización de una categoría política como es la patria (Casquete, 2009; 2010a). La patria soñada como valor absoluto por encima de la voluntad de sus ciudadanos (en línea con lo que Charles

Taylor ha definido como un «hiperbien» para referirse a «bienes que no solo son incomparablemente más importantes que otros, sino que además proporcionan el punto de referencia desde el que estos han de ser ponderados, juzgados y decididos» [1989: 63]), es decir, una Euskal Herria integrada por Euskadi, Navarra y el País Vasco francés, se erige en objeto de fe y devoción por parte de los miembros y simpatizantes de la comunidad creyente. En su forma más acabada, la prueba de fuego de la fortaleza de la fe es la disposición al martirio por la causa patria cada vez que las circunstancias así lo exijan, el *pro patria mori* horaciano. A lo que hay que añadir a renglón seguido, porque ello resulta fundamental para distinguirlo de otras fórmulas sacrificiales como la recogida en la tradición republicana de defensa de la patria ante un invasor o un dictador, que los terroristas que actúan en el nombre de Euskal Herria enriquecen el *mori* con el *necare*, el morir con el matar. Los mártires caídos en acto de «combate» (los denominados *gudaris* o soldados vascos, esto es, miembros de ETA fallecidos en el curso de acciones violentas o como «víctimas de la represión») constituyen para la comunidad nacionalista de que venimos hablando el custodio más noble y acabado de lo sagrado.⁶ Porque lo asimilan a la traición, el compromiso con el que piensa de un modo diferente, con el «enemigo», es anatemizado en el vocabulario y la práctica de quienes abrazan la religión de la patria. La disposición al compromiso (por no hablar de sus portadores, los heterodoxos o «herejes») equivale, por definición, a cuestionar el núcleo de lo sagrado, vale decir, su pureza. «La política de lo sagrado es el arte de lo imposible. Convierte el compromiso a largo plazo en algo insostenible», ha sostenido en este sentido el filósofo israelí Avishai Margalit (2010: 72).

*Desde la óptica nacionalista radical,
el ejercicio de una justicia histórica reparadora
pasa por redimir la tierra sometida en su momento
por las armas y devolverla a su supuesta unidad
política virginal*

En una cuestión como es la vasca, que, como ocurre en todo nacionalismo, incorpora la dimensión territorial a la contienda identitaria, no es de relevancia menor un aspecto adicional ligado a la lectura religiosa de la política: el irredentismo. Con este término hacemos referencia al empeño orientado a la recuperación de territorios que supuestamente agrupaban a los vascos en la Edad Media y que fueron perdidos por la fuerza militar a manos de la Corona de Castilla. La conquista armada, entonces, señalaría el momento primigenio de la subsiguiente dominación política, económica y cultural por parte de los monarcas y Estados español y francés, sumisión no consentida que se ha mantenido sin solución de continuidad hasta nuestros días. Desde la óptica nacionalista radical, el ejercicio de una justicia histórica reparadora pasa por redimir la tierra sometida en su momento por las armas y devolverla a su supuesta unidad política virginal. ETA sería el agente salvador encargado de retrotraer a los vascos a esa Edad Dorada mitificada y restaurar así su unidad perdida. Si seguimos de nuevo en este extremo a Margalit, no nos sorprenderá la apelación a un sentido histórico de la justicia, puesto que es el recurso habitual de quienes abrazan una visión religiosa de la política (2010: 70). El otrora solapamiento imaginado entre unidad cultural y territorialidad bajo una misma autoridad política (en el caso vasco, la invocación más socorrida en este sentido es al rey Sancho III, el Mayor, de Pamplona, entre el 1004 y el 1035 [Pablo, 2011]) ha de ser restaurado —prosiguen los valedores de tal visión— como paso necesario para que la identidad vasca no se vea diluida de forma irreversible en la española y francesa.

Un segundo rasgo discursivo del nacionalismo vasco radical es su recurso a la sinécdoque en la contienda política.

Opera según los siguientes parámetros: los valedores del irredentismo etnonacionalista se autoerigen en los portadores exclusivos de los intereses y valores patrios, siempre al servicio de un proyecto palingenésico. Toman la parte, su movimiento, por el todo, el pueblo vasco, que en eso se traduce en la práctica la figura retórica de que estamos hablando. Una minoría fáctica se presenta a sí misma como la mayoría ontológica, como los auténticos representantes del *herria*, del pueblo. El argumentario para recurrir a la sinécdoque resulta inmanente a la lógica totalitaria: los portavoces del movimiento, con su líder colectivo carismático a la cabeza (o sea, la vanguardia armada de ETA, puesto que ya hemos apuntado que su disposición sacrificial concede a sus miembros un lugar de privilegio en el organigrama radical), se muestran persuadidos de conocer y expresar con precisión el sentir de la ciudadanía sin necesidad de requerir su opinión ni de poner en funcionamiento los mecanismos institucionales necesarios para traducir de forma legítima la opinión pública a voluntad política. Ellos en exclusiva, puenteando al conjunto de la ciudadanía y soslayando de esta guisa el proceso democrático, serían sus exégetas cualificados y, además, exclusivos. La cantidad, el *número*, es de importancia menor cuando se la pone en relación con la *calidad* derivada de la particular *jerarquía del coraje* que reserva un lugar privilegiado en el organigrama del MLNV a aquellos que arriesgan su bienestar, su libertad, su vida, todo, es decir, a los *gudaris*.

Los portavoces del movimiento se muestran persuadidos de conocer y expresar el sentir de la ciudadanía sin necesidad de requerir su opinión ni de poner en funcionamiento los mecanismos institucionales necesarios para traducir de forma legítima la opinión pública a voluntad política

Las consignas coreadas por el nacionalismo radical durante sus múltiples momentos manifestantes de «X, herria zurekin» (X, el pueblo está contigo), siendo X un miembro de ETA muerto o preso o, más a menudo, la propia organización terrorista, la de «Herriak ez du barkatuko» (El pueblo no perdonará) o la de «Euskal gazteria aurrera» (Adelante la juventud vasca), por mencionar un tercer y último ejemplo, son exponentes de tal figura de tintes fagocitantes. Quienes proclaman dichos lemas, los miembros y simpatizantes del núcleo y del entorno radical nacionalista, no albergan duda alguna de quién es el depositario de la verdadera voluntad del pueblo, o de un sector suyo, de la juventud: ellos mismos y nadie más. Una instancia puntual que ilustra el recurso reiterativo de esta figura retórica la encontramos en la convocatoria que Segi, la organización juvenil del MLNV que ha sido asimismo proscrita por los tribunales españoles en el 2007 por servir de semillero de la organización terrorista, lanzó a sus activistas y simpatizantes en la localidad guipuzcoana de Itsasondo en la Semana Santa del 2004 bajo el lema «Gu gera herria, egin dezagun bidea» (Nosotros somos el pueblo, hagamos el camino). Otro ejemplo: Arnaldo Otegi, líder de Batasuna, declaró el 21 de diciembre del 2003, en el marco de los actos de homenaje público a un antiguo dirigente etarra asesinado en 1978 por fuerzas parapoliciales en el País Vasco francés (en concreto, José Miguel Beñaran, *Argala*), que «la izquierda abertzale es Euskal Herria y es el futuro de este pueblo».7 Hay diferentes variantes del ánimo invasivo de la sinécdoque: una, como muestran los ejemplos anteriores, implica el verbo *ser*; otras optan implícitamente por el verbo *conocer*, como en el Ikasle Eguna convocado el 6 de noviembre del 2010 en la localidad alavesa de Amurrio, donde se sostenía que «es el momento de edificar el Sistema de Educación Nacional que necesita Euskal Herria» (hoja volante), sin renunciar por lo demás a la primera variante, pues la orado-

ra del acto concluyó su intervención con un «Nosotros somos el futuro» (<http://www.ikasleabertzaleak.org>; consultado el 22/12/10). Por no alargar una lista que se haría inacabable, mencionaremos una última muestra de esta retórica expansiva del «nosotros» hasta invadir el todo social vasco: el 25 de febrero del 2006 varios cientos de personas se manifestaron en Ciboure, en el País Vasco francés, convocados por Batasuna (puesto que en Francia es una organización legal, al igual que Segi), para exigir «el derecho a decidir y el respeto a la palabra de Euskal Herria». En las elecciones cantonales del año 2004 el nacionalismo radical obtuvo el 2,67% de los votos. En cualquiera de los casos, más de lo mismo: sinécdoque bajo cuyo manto se oculta la negación de una parte de la ciudadanía, da la casualidad que abrumadoramente mayoritaria.

4 El conmemograma del MLNV

Las naciones y los grupos de naturaleza política, entornos sociales de grupos terroristas incluidos, disponen de una pluralidad de mecanismos mnemónicos para crear, preservar y fomentar su identidad colectiva. Monumentos, banderas, monedas, sellos, cementerios, museos, placas, iconografía variada, callejeros de pueblos y ciudades y otros «lugares de la memoria» funcionalmente equivalentes son ejemplos de «artefactos» profusamente utilizados en el mundo contemporáneo por los poderes instituidos y los instituyentes para dar forma primero y apuntalar después, dado el caso, su identidad colectiva.

En la medida en que da cabida a un ciclo de festividades deliberadamente pensadas para conmemorar y actualizar acontecimientos relevantes del pasado compartido por una comunidad mnemónica, el calendario se erige en un lugar privilegiado para el estudio social de la memoria. Recoge, por hacer nuestra la expresión de Aleida Assmann, una serie de «monumentos en el tiempo» (2005). Los calendarios resultan, al igual que el resto de los mecanismos mnemónicos, de notable funcionalidad para estrechar el vínculo social, eso que Georg Simmel entendía como «mantener juntas las partes individuales preservando la reciprocidad entre ellas, de donde se deriva la cohesión entre las partes y, en consecuencia, la unidad del conjunto» (1898a: 664). En tanto que ocasiones más o menos formalmente institucionalizadas para fundamentar y fomentar una pedagogía del recuerdo, los calendarios vinculan al grupo y preservan sus fronteras sistémicas con la finalidad implícita de resistir la prueba del paso del tiempo. Es preciso, pues, reconocer el estrecho vínculo existente entre la organización del tiempo y la formación de grupos sociales y, más todavía, que compartir un mismo mapa temporal es un poderoso cementador grupal (Zerubavel, 2003). Disponer de un calendario propio en una sociedad con memorias colectivas múltiples acentúa el carácter diferencial del grupo en cuestión y contribuye a delimitar las fronteras entre «nosotros» y «ellos».8 Es esta una idea en la que han insistido diferentes especialistas contemporáneos en el estudio de la memoria colectiva. Empezando por Halbwachs, el autor que inauguró el estudio social de la memoria, para quien «las fechas y divisiones astronómicas del tiempo están cubiertas de divisiones sociales de tal modo que desaparecen progresivamente y la naturaleza deja cada vez más a la sociedad que sea ella quien organice el tiempo» (2004: 90). Si, como sostenía el sociólogo francés fallecido en Buchenwald, en toda sociedad conviven múltiples memorias colectivas, entonces no sorprenderá que cada grupo de memoria forje un calendario para su uso particular: «en realidad, no hay un único calendario, externo a los grupos y al que se remitan todos. Hay tantos calendarios como sociedades distintas» (2004: 113).

A diferencia de otros dispositivos más o menos *sólidos* para la preservación del pasado (museos, monumentos, billetes, callejero, etc.), las fiestas recogidas en los calendarios identifican aquello que recordamos (como el resto de los artefactos mnemónicos), a la vez que señalan el momento para hacerlo. Enriquecen el *qué* con el *cuándo*. Después de todo, en una misma fecha una comunidad de memoria sincroniza su atención y la proyecta en un mismo instante de la historia. Eso no es algo que esté al alcance de los individuos considerados de forma aislada, sino que ha de ser necesariamente un acto compartido con otros copartícipes, esto es, con otros miembros de una comunidad mnemónica. Cada una de las celebraciones de su ciclo anual conmemorativo ofrece, pues, una ocasión impagable para que los miembros de las comunidades mnemónicas se fusionen simbólicamente y afectivamente entre sí y con su pasado compartido, reforzando así su sentido de la identidad colectiva.

Cada una de las celebraciones de su ciclo anual conmemorativo ofrece una ocasión impagable para que los miembros de las comunidades mnemónicas se fusionen simbólicamente y afectivamente entre sí y con su pasado compartido, reforzando así su sentido de la identidad colectiva

La concentración física simultánea con el calendario como factor precipitante en torno a un mismo objeto de atención de los miembros de una comunidad de memoria como es el MLNV presenta una oportunidad óptima para la reproducción de enclaves de incivildad. Expone de forma presencial a los allí congregados, y a otros muchos de forma indirecta a través de sus redes de sociabilidad (clubes, bares, locales de reunión de organizaciones de movimientos sociales...) y medios de comunicación afines, al influjo de verdaderos *emócratas*, o manipuladores de emociones con veleidades violentas. Dichos *emócratas* tienden a contemplar a los individuos participantes en actos de masas, por seguir al fundador de la psicología de masas, como «un grano de arena entre otros muchos que el viento agita a su capricho» (Le Bon, 1983: 33).⁹ Se caracterizan los *emócratas* por apelar al plano afectivo y emocional según las leyes de la propaganda, en lugar de hacerlo al intelecto, como es norma en la tradición ilustrada. Siguen, en este sentido, las enseñanzas de los retóricos romanos y sus herederos renacentistas, para quienes el *ars rhetorica* consistía sobre todo en excitar emociones, a diferencia de la tradición aristotélica, que concibió la retórica más bien como un método en el que la emoción motiva y la razón conduce (Skinner, 1996: 121-122).¹⁰ El medio más seguro de atraerse la audiencia hasta hacerla partícipe de su punto de vista sería dirigirse a ella de modo que no sea solo convencida, sino además conmovida. Se trataría de conseguir, tal y como han puesto de manifiesto diferentes estudiosos de las religiones políticas (Maier, 1995; Gentile, 2001; Casquete, 2009), no tanto su vinculación racional como, sobre todo, la emocional, y alcanzar de este modo «sentirse uno con entidades como el pueblo, la nación, el partido o el Führer, sobre todo en actos de fusión extático-histéricos como los que tienen lugar en actividades de masas» (Küng, 2009: 166). El *emócrata* alberga siempre el mismo propósito: transformar una situación de impotencia, miedo, desesperanza o vergüenza colectiva en otra presidida por la efervescencia, la esperanza, la adhesión y el compromiso generalizado. Aplicada la enseñanza al caso que nos ocupa: si la identidad de Euskal Herria está amenazada por sus dos poderosos y opresores vecinos circundantes, entonces se trata de apelar a motivos varios (algunos de los cuales veremos a continuación, cuando abundemos en el conmemograma nacionalista radical) con el fin de renovar el compromiso con la lucha que, durante medio siglo en un régi-

men dictatorial y en otro democrático, ha adquirido tintes dramáticos y ha segado la vida a 857 personas (Alonso, Domínguez y García Rey, 2010). Es decir, que el objetivo implícito de estos actos rituales sujetos a calendario es el de preservar las fronteras grupales del entorno radical insuflándole renovadas energías (y, puesto que este constituye su vivero de activistas, de forma indirecta también a ETA), alcanzar los objetivos declarados y trascender, por fin, el estado crítico.

Cualquiera que sea la naturaleza de la fecha que precipita la celebración, esta adopta indefectiblemente formas radicalmente modernas del repertorio de acción colectiva, en particular manifestaciones y concentraciones (Casquete, 2003; 2006). No olvidemos, como ha recordado con acierto Fernando Molina, que «el nacionalismo no solo es discurso sino, también, movilización» (2009: 46). Con dichas formas de protesta (que son también siempre formas de comunicación, como todos los rituales), el MLNV ocupa la esfera pública tras el mensaje *ad extra*, pero también *ad intra*, de que son numerosos, están unidos y comprometidos con su causa y, por todo ello, merecen ser tomados en consideración (Tilly, 2006). *Ad extra* porque mediante dichas formas le transmite a la opinión pública su mensaje, al tiempo que intenta ganarse su respeto y cooperación; *ad intra* porque la reunión física reaviva el compromiso de sus militantes con la causa de la «libertad de Euskal Herria». En cualquiera de los casos, la esencia del mensaje se resume en la siguiente frase: «No olvidamos recordarnos». La memoria, pues, se pone al servicio de una causa incivil.

Hay una particularidad adicional de las conmemoraciones que resulta de especial interés para comprender los mecanismos de reproducción de los entornos radicales en general, y del nacionalista vasco en particular. Dicha particularidad tiene que ver con un hallazgo de la dinámica de grupos, la ley de la «polarización grupal», definida en los siguientes términos: «cuando los individuos se encuentran en grupos de gente que opina como ellos, resulta altamente probable que se desplacen al extremo» (Sunstein, 2009: 2; véase asimismo Sunstein, 2003: 111-144). Por expresarlo en otros términos: después de participar en un proceso deliberativo mejor o peor reglado (una reunión de célula, una manifestación, una asamblea sindical, etc.), los individuos afines en sus opiniones que solo hablan y se escuchan entre sí tienden a adoptar opiniones más viscerales y a fomentar respuestas más agresivas de lo que era el caso antes de dar comienzo la interacción. A lo que añade Sunstein: «El extremismo político suele ser un producto de la polarización grupal [...] Los enclaves deliberativos de individuos con opiniones similares son a menudo el terreno abonado para movimientos extremistas. Los terroristas se hacen, no nacen, y las redes terroristas suelen operar de este modo» (2009: 4).¹¹ La endogamia grupal, pues, puede tener consecuencias funestas.

Después de participar en un proceso deliberativo, los individuos afines en sus opiniones que solo hablan y se escuchan entre sí tienden a adoptar opiniones más viscerales y a fomentar respuestas más agresivas que antes de dar comienzo la interacción

Será del máximo interés, entonces, abundar en las fechas señaladas en rojo en el calendario conmemorativo de una comunidad incivil, la que conforma el MLNV. Hablamos de ocasiones en las que los asistentes se exponen, por un lado, al influjo de los *emócratas* (en un proceso de comunicación vertical, pasiva), pero simultáneamente confraternizan de manera informal con otros individuos (comunicación horizontal, cara a cara) que comparten un mismo universo categorial,

cuando menos en lo que respecta a las cuestiones que los han convocado en la fecha en cuestión.

En sus líneas maestras, el calendario del MLNV desde la transición a la democracia a finales de la década de los setenta hasta la actualidad está poblado por todo un abanico de momentos, o «fiestas», en la medida en que se abre una «moratoria en la cotidianeidad» (Marquard, 1988), que, analíticamente, englobamos en cinco grupos, que exponemos a continuación.

■ Días ligados al martirologio comunitario

Este grupo lo integran fechas de uso exclusivo del nacionalismo radical, no compartidas con ningún otro actor político. En ellas se glorifica a héroes-mártires de ETA fallecidos en circunstancias más o menos épicas (apoteosis que podemos denominar *gudarismo* [Casquete, 2009]) y se difunde el mensaje de que el sacrificio último no ha sido infructuoso, y de que se trata de ausencias presentes que cohesionan al grupo. La muerte (individual) se revela como fuente de vida (grupal) y como sangre nutricia de la patria. «La sangre de los mártires es semilla de cristianos», según dejó escrito Tertuliano. Un ingrediente clave de la socialización de los asistentes es el mensaje de que «todos tenemos que dar un poco para que unos pocos no tengan que darlo todo». La exhortación *pugna pro patria* apela a la comunidad creyente en toda su extensión, pero hace especial hincapié en los jóvenes, que cobran un protagonismo especial en todas las celebraciones conmemorativas de este género. Son ellos quienes —se insiste en el curso de la jornada— han de tener siempre presente el ejemplo de «generosidad y honradez revolucionaria que ofrecen nuestros gudarís», ejemplo entendido como un «estímulo más que nos anima a continuar en la lucha por la plena liberación de nuestro pueblo» (*Egin*, 27/09/89). Están invitados a ser los «gudarís del mañana» (*biharko gulariak*), los encargados de recoger el testigo de los gudarís muertos bajo el expeditivo argumento de que, como sostuvo Santiago Brouard, «al revolucionario no se le llora, se le sustituye» (VV. AA., 1993, vol. 8: 281). Ellos son, pues, el sujeto del *patriae totus et ubique*, del siempre y en todo lugar de la primacía del valor patrio sobre otros valores que conforman el mínimo común denominador de todo humanismo, como son el respeto a la vida y a la convivencia.

Los jóvenes están invitados a ser los «gudarís del mañana», los encargados de recoger el testigo de los gudarís muertos bajo el expeditivo argumento de que «al revolucionario no se le llora, se le sustituye»

Entre las fechas de este grupo cabe destacar tres festividades: el Gudari Eguna, que se celebra de forma descentralizada por todo el territorio vasco cada 27 de septiembre para conmemorar el aniversario de la muerte en 1975 de Txiki y Otaegi, dos militantes de ETA (pm) juzgados sin las menores garantías procesales y ejecutados por sendos pelotones de fusilamiento en los estereotipos del franquismo; el 20 de noviembre, cuando los dirigentes de Herri Batasuna Santiago Brouard (en 1984) y Josu Muguruza (en 1989) fueron asesinados por fuerzas parapoliciales e incontrolados de extrema derecha, respectivamente; y, por último, el 21 de diciembre, para recordar y rendir homenaje al entonces máximo dirigente de ETA José Miguel Beñaran, alias *Argala*, asesinado en tal día de 1978 en su refugio del País Vasco francés por un comando de extrema derecha liderado por un mercenario francés. En el caso de Muguruza, resulta ilustrativo de la dinámica de violencia mimética (excepcional en el caso español por lo que tiene de revanchismo) el hecho de que un

implicado en el atentado contra él fuese el hijo de un militar español que años antes había sido asesinado a manos de ETA.¹²

Hay multitud de fechas menores de exaltación y de recuerdo de esas más de doscientas personas reconocidas como gudarís. Dichas fechas están localizadas, por lo general, en barrios y pueblos de donde eran originarios o residían los homenajeados. Sirva de ilustración el siguiente ejemplo: tres décadas después de su asesinato en 1979, el exconcejal donostiarra Tomás Alba seguía recibiendo a finales de septiembre del 2009, como cada año, un homenaje por parte del entorno nacionalista radical (*Gara*, 29/09/09). En estos casos, la opinión de la familia más cercana sobre la celebración de dichos actos es de importancia secundaria o irrelevante. El caso de Bakartxo Arzelus ilustra este proceso de «confiscación comunitaria». Se trata de la primera etarra caída en combate, muerta a disparos de la Guardia Civil en San Sebastián a comienzos de 1986. Su padre, a la sazón militante *jeltzale*, se obstinó —y citamos de *Egin*, 18/01/86— «por desproveer de carácter político los funerales y entierro de su hija, al tiempo que impedía la celebración conjunta de los funerales». En el funeral fue increpado por varias personas al grito de «Bakartxo no es hija tuya, es hija nuestra», al tiempo que le arrojaban monedas (*El País*, 18/01/86).

Toda expresión pública de simpatía con los caídos en acto de combate o purgando pena por sus actividades terroristas, no se nos escapará, equivale a confesar una identificación incondicional con ellos, a transmitir a la audiencia el mensaje de que *eran nosotros* (o *son*, en la medida en que están presos). La apuesta por concatenar a vivos y muertos no es inocente. En otro contexto político y momento histórico, Tucholsky apuntó al núcleo de esta ligazón: «Toda glorificación de un hombre caído en una guerra se traduce en tres muertos en la guerra siguiente» (1960, vol. 10: 98). En casos de esta naturaleza el culto cumple varias funciones que, consideradas conjuntamente, están llamadas a alimentar la cultura de violencia y su reproducción mimética (Girard, 1983) o, como teorizó ETA en su V Asamblea, la espiral «acción-reacción-acción». En primer lugar, sirve de mecanismo integrador para una comunidad urgida de referentes cohesionadores, imperativo tanto más perentorio cuanto más hostil se va convirtiendo su entorno sociopolítico y cultural como consecuencia del descrédito mayoritario que merecen las acciones armadas entre la población. Asistir a un ritual glorificador de un etarra actualiza el compromiso con la causa de la feligresía asistente y, de forma vicaria, de todos los miembros y simpatizantes del nacionalismo radical. Por expresarlo en términos un tanto coloquiales, se podría decir que recarga las pilas emocionales del entorno radical. Elevar al gudari muerto o preso al panteón del culto nacional implica, en segundo término, ofrecer a las generaciones presentes y a las venideras, a esa «juventud alegre y combativa», un ejemplo en obra del camino a seguir. El héroe se erige en una figura pedagógica y socializadora, referencial y cuyo ejemplo es digno de ser seguido, que cumple la misión de estimular el valor y resolución en sus correligionarios mediante el ejemplo. En tercer lugar, la exaltación del héroe caído en nombre de la patria como muestra de la más sublime y desinteresada abnegación sirve como ocasión para expresar en público la legitimidad de la acción violenta, no ya solo de forma retrospectiva, sino también en el presente. Tomadas en su conjunto estas tres funciones, no se nos escapará la importancia que los rituales conmemorativos de los gudarís tienen para la comunidad abertzale radical.

■ Actos de bienvenida de etarras recién excarcelados o regresados del exilio

Este tipo de celebraciones, asimismo privativo del calendario radical, se refiere a los recibimientos públicos a etarras que han cumplido sus penas o regresado al País Vasco desde el exilio. Todos ellos son elevados a la categoría de símbolos de

la «represión» desencadenada por el enemigo español, así como de la firmeza de sus convicciones *abertzales* y de su adhesión inquebrantable al ideario redentor de la religión política nacionalista. Por lo que tienen de exaltación del victimario y de transmutación de los asesinos en héroes, podríamos referirnos a estas fiestas como inmorales.¹³ El ámbito en el que discurren los actos de bienvenida acostumbra a ser local (barrio, pueblo), y precisamente por ello no siempre cuentan con la difusión de los actos en sus medios de comunicación referenciales. Se trata, entonces, de un ámbito más restringido que el culto a los héroes-mártires del grupo anterior. Lo más sustancial de las funciones del culto a los caídos recogido en el epígrafe anterior sirve también de aplicación al culto a los presos y exiliados. Se trata de actos sujetos a calendario porque es predecible una celebración de homenaje una vez que un preso ha sido puesto en libertad o un exiliado ha regresado al país.

También relacionada con los presos de ETA, desde el 2005 se ha venido a sumar una celebración ritual en su apoyo, en forma de manifestación «nacional». Habitualmente discurre en Bilbao (aunque en los años 2007 y 2008 se celebró en Anoeta y en San Sebastián debido a la prohibición judicial que pesaba sobre la convocatoria), siempre en un sábado cercano al Día de la Epifanía el 6 de enero, siempre en el recorrido que discurre entre la plaza Aita Donosti (menos en el 2010, cuando arrancó de la plaza del Sagrado Corazón) y el Ayuntamiento de la villa, siempre con decenas de miles de participantes. En la convocatoria siempre está incluida la reivindicación de reagrupamiento de los presos en el País Vasco, según la fórmula «Euskal presoak Euskal Herrira!».

■ Fiestas purificadoras

A diferencia de las fechas anteriores, las fiestas *purificadoras* no giran alrededor de personas y, además, poseen una índole marcadamente reactiva. Estas ocasiones tienen como función impugnar algún rasgo contaminante del enemigo interpretado como impuesto. Siguen con ello el imperativo bíblico de «discernir entre lo sagrado y lo profano, lo puro y lo impuro» (Lev. 10, 10), dos mundos que nada tienen que ver y que se profesan una abierta hostilidad. En su tratado ya clásico acerca de las ideas de suciedad y contagio, la antropóloga Mary Douglas hizo notar que «lo sagrado necesita ser constantemente cercado con prohibiciones» para, de este modo, protegerlo de la corrupción potencial que entraña la proximidad a lo profano (2002: 27). Todas las sociedades identifican objetos, personas, prácticas, temas o ideas que, en ciertas circunstancias, han de ser evitadas mediante tabúes o prohibiciones.¹⁴ Por lo demás, estas prácticas de evitación no son moralmente neutrales. Al contrario, el objeto de la proscripción es designado como peligroso, repugnante, sucio, contagioso, degenerado, o una combinación de todas estas cualidades. Un hilo narrativo de esta naturaleza tiene consecuencias potencialmente dramáticas cuando, en un paso ulterior e imposible de disociar empíricamente del anterior, se estigmatiza a los portadores de dichos objetos como individuos de menor valía y, por tanto, susceptibles de exclusión del universo de obligación moral.

Un ejemplo de este tipo de fiestas catárticas son las convocatorias periódicas a favor de la *ikurriña* (contra la «imposición» de la bandera española, pues la relación dialéctica desaparecería en ausencia de uno de los dos símbolos contendientes; lo «nuestro» enfrentado a lo «suyo») durante las fiestas de San Sebastián y de Bilbao en el mes de agosto, con particular intensidad en la década de los noventa, cuando durante unos pocos minutos y en cumplimiento de la ley vigente se hacía ondear la bandera española junto a la enseña vasca y otras locales en el balcón del Ayuntamiento. Como a este respecto declararon los organizadores de una manifestación en San Sebastián en el 2008 fuera de las fiestas, aunque eso no impugna nuestro argumento, «esta bandera extranjera

que simboliza la imposición, la partición y la negación del derecho a decidir no tiene cabida en Euskal Herria» (Gara, 25/05/08). Una *guerra de las banderas* que, como observa el escritor holandés Cees Nooteboom, «sería cómica si la muerte no estuviera implicada en ella» (2007: 290).

Otro ejemplo de tipo purificador son las movilizaciones con motivo del día de Nuestra Señora del Pilar cada 12 de octubre, Día de la Hispanidad, como la multitudinaria manifestación a favor de la independencia que se celebró en Bilbao en 1991 y que, según el diario *El País*, tenía casi dos kilómetros de longitud; o, también, la que se hizo coincidir en el mismo escenario y fecha en 1997 para protestar contra el juicio a la Mesa Nacional de Herri Batasuna y exigir democracia para el País Vasco.

Estas prácticas de evitación no son moralmente neutrales; al contrario, el objeto de la proscripción es designado como peligroso, repugnante, sucio, contagioso, degenerado, o una combinación de todas estas cualidades

Por último, otra ilustración de este tipo de festividades son las conraciones del aniversario de la Constitución española cada 6 de diciembre. Así, la organización estudiantil del MLNV *Ikasle Abertzaleak* organizó en el 2010 en tal fecha, al igual que en años anteriores, las denominadas *Herri Eskolak* (Escuelas Populares) en diversos centros educativos repartidos por el territorio vasco. Ante la pregunta «¿Acaso tienes intención de celebrar el 6 de diciembre la Constitución española?», ofrecían la siguiente respuesta: «A nosotros una constitución que niega la existencia de Euskal Herria y la oprime se nos hace extraña. Por eso, ¡defendemos que esta fiesta es una *fiesta extranjera!* ¡Por eso, el próximo lunes, al igual que hacemos todos los años, adoptaremos una postura de insubmisión y abriremos los centros educativos! Si no fuese posible, entonces construiremos nuestras propias escuelas, organizaremos Escuelas Populares en diferentes rincones de Euskal Herria». Al hacer balance de la jornada, proclamaron: «Aunque aparezca marcado como fiesta en el calendario, el 6 de diciembre nosotros estuvimos más ocupados que cualquier otro día...» (<http://www.ikasleabertzaleak.org>; consultado el 22/12/10).

Estas tres fechas encajan dentro de esta categoría de celebraciones en defensa de lo sagrado, es decir, en contra de todo aquello que —entienden ellos— atenta contra su idea de patria. El objetivo último es resarcir simbólicamente la intolerable profanación de la sacralidad de la patria. No son, por lo demás, las únicas festividades de este tipo. En una agenda publicada por *Ikasle Abertzaleak* («Ikasleon Agenda 2005/06») se recogen otras fechas marcadas en rojo en su calendario conmemorativo, como son el día 25 de julio (Santiago, patrón de España), el 14 de julio (fiesta nacional francesa), el 11 de abril (fin de la Primera Guerra Mundial)¹⁵ y el 8 de mayo (fin de la Segunda Guerra Mundial), estas tres últimas fechas señaladas como días de lucha para la juventud nacionalista radical en el País Vasco francés.

En la medida en que este tipo de festividades ligadas a la afirmación de símbolos queridos (y su correlato necesario de refutación de símbolos odiados, por ajenos a la patria soñada) no implican la apoteosis de los victimarios, son más susceptibles de contar con la adhesión de otras formaciones nacionalistas que las fiestas ligadas a los mártires y a los presos.¹⁶

■ Actos vicarios

Se trata de actos lúdicos o culturales de masas de distinta naturaleza que son utilizados como tribuna para publicitar los planteamientos y reivindicaciones del radicalismo nacio-

nalista aprovechando la masiva afluencia de público. Son *vicarios* en el sentido de que discurren en tanto en cuanto se celebren dichos actos, desapareciendo su precipitante celebratorio y razón de ser tan pronto como dejen de convocarse.

Hay al menos dos acontecimientos de esta naturaleza que gozan de cierta tradición entre los simpatizantes radicales. Por orden cronológico, el primero de ellos tiene lugar en la segunda jornada de la bandera de traineras de La Concha, en San Sebastián, a comienzos de septiembre. Convocado por distintas plataformas de apoyo a presos de ETA, el recuerdo explícito y hagiográfico de los presos de la organización terrorista en las manifestaciones que recorren las calles de la capital donostiarra una vez finalizado el popular acontecimiento deportivo se ha consolidado a modo de tradición con cadencia anual. El segundo caso que traemos a colación es el de la Feria del Libro y Disco Vasco que se celebra en la villa vizcaína de Durango durante varios días a comienzos de diciembre, coincidiendo con las festividades de la Constitución y de la Inmaculada (6 y 8 de diciembre, respectivamente). En esas fechas, habitualmente en domingo, una manifestación recorre las calles bajo lemas variopintos pero siempre con el común denominador de las demandas que son patrimonio del nacionalismo radical: contra la dispersión de los presos de ETA, denuncia de las prácticas de tortura, demanda del derecho de autodeterminación y de la territorialidad de Euskal Herria, denuncia de la «imposición» de la Constitución española... En ambas ocasiones acuden unos pocos miles de personas, dos mil en el mejor de los momentos, aprovechando la nutrida presencia de ciudadanos ávidos de cultura o espectáculo deportivo, según el caso, y que hacen las veces de público potencial.

Determinados actos lúdicos o culturales de masas son utilizados como tribuna para publicitar los planteamientos y reivindicaciones del radicalismo nacionalista aprovechando la masiva afluencia de público

Aun cuando se trate de los más destacables, no son los únicos actos vicarios. Cabe mencionar además las manifestaciones de apoyo a los presos que se hacen coincidir cada Navidad con el Olentzero (esa tradición inventada hace pocas décadas según la cual una supuesta figura mitológica encarnada en carbonero baja del monte para repartir los regalos navideños en la noche del 24 al 25 de diciembre) o las que se hacen coincidir con las fiestas patronales de numerosos barrios, pueblos y ciudades del territorio vasco.¹⁷

■ Festividades históricas de las tradiciones nacionalista y de izquierda

El último grupo lo integran fechas con resonancias históricas de las dos tradiciones de las que el MLNV se reclama heredero, es decir, la nacionalista y la de izquierda. El Aberri Eguna, o Día de la Patria Vasca, que se celebra en el País Vasco o en el exilio desde 1932 cada Domingo de Resurrección a iniciativa del Partido Nacionalista Vasco, es el mejor ejemplo de una conmemoración bebida de la tradición nacionalista (Granja, 2006); el 1 de mayo y el 3 de marzo (tal y como comprobaremos a continuación, se trata del aniversario de la muerte de cinco obreros en Vitoria en 1976 a manos de la policía en el marco de un conflicto laboral) son fechas de raíz obrera que el MLNV hace suyas, bien que ahormadas a su particular cosmovisión. El nacionalismo radical se ha sumado a celebraciones que, cuando menos en dos de los casos, lo anteceden en su existencia. Incluso las ha *vampirizado* y moldeado para ajustarlas a sus necesidades presentes. Como quiera que sea, y a diferencia de todas las celebraciones mencionadas ante-

riormente, el nacionalismo radical no puede invocar patente de exclusividad sobre ellas. El resto de las expresiones del nacionalismo vasco (el Partido Nacionalista Vasco, Eusko Alkartasuna, Aralar) continúan convocando a militantes y simpatizantes a los actos festivos del Aberri Eguna, aunque las más de las veces a actos político-festivos y no tanto a manifestaciones, de igual modo que los sindicatos y partidos políticos de izquierda no nacionalistas siguen llamando a participar en los actos del Primero de Mayo.

5 El 3 de marzo: la vampirización de un símbolo

Por cuanto ilustra la dinámica de la vampirización simbólica, el caso del 3 de marzo en Vitoria merece una mención especial, por ilustrativa de una pauta más general que se destila en la interacción entre el abertzalismo radical y otras corrientes políticas. El desencadenante de las movilizaciones que culminaron con la muerte de cinco trabajadores a raíz de la convocatoria de una huelga general en la capital alavesa el 3 de marzo de 1976 fue laboral, en concreto, la renovación de los convenios colectivos, aunque de trasfondo también se trataba de movilizaciones políticas, pues estamos en un contexto de falta de libertades, con el dictador ya fallecido pero el régimen aún vivo. Las reivindicaciones ligadas al nacionalismo estaban por completo ausentes en el ánimo de los obreros. El «relleno» nacionalista retrospectivo arrancó desde los primeros compases de la transición a la democracia. Gracias a su incontestable capacidad de movilización en la calle, el nacionalismo radical ha conseguido, progresiva pero inexorablemente, apropiarse de la fecha y «expulsar» de su celebración a otras fuerzas políticas y sindicales de izquierda que podrían legítimamente reclamar su legado (Abásolo, 1987; Rivera, 2008; Carnicero, 2009; Casquete, 2011).

La relevancia otorgada a la efeméride se revela en la atención que le dedican *Egin* y *Gara* en sus portadas: desde 1978 (el primer número de *Egin* vio la luz el 29 de septiembre de 1977) hasta 1991, incluido, el eco de la fecha viene plasmado en la primera página de las ediciones de los días 3 o 4 de marzo (a veces de los dos), con mayor o menor prominencia. De ahí en adelante las noticias generadas por la efeméride vendrán recogidas puntualmente en las páginas interiores, aunque no sistemáticamente en la portada.¹⁸ No me detendré en demasía en especular sobre el número de participantes, tampoco en señalar los actos convocados para la jornada, ni mucho menos en el análisis de su decurso y discurso, pero sí en las desavenencias que empezaron a asomar muy pronto entre las diferentes organizaciones políticas y sindicales por la apropiación del legado del 3 de marzo, con todo el capital simbólico, emocional y movilizador que arrastra consigo.

Gracias a su incontestable capacidad de movilización en la calle, el nacionalismo radical ha conseguido apropiarse de la fecha del 3 de marzo y «expulsar» de su celebración a otras fuerzas políticas y sindicales de izquierda que podrían legítimamente reclamar su legado

Si se atiende a la forma de plasmarse la protesta, constatamos que, no sorpresivamente, los años inmediatamente posteriores a los acontecimientos fueron ricos en formas y escala de movilización. Las convocatorias de huelga en la ciudad o en la provincia, con seguimiento desigual, se repitieron

durante varios años (1977, 1978, 1980 y 1982). Durante los dos primeros años mencionados, siempre en el convulso clima de la transición a la democracia, se repitió un idéntico esquema celebratorio: a las 11 de la mañana, un acto religioso en la Catedral Nueva, escenario de los funerales masivos de 1976, y la manifestación subsiguiente a la salida con la iglesia de San Francisco como destino final, el principal escenario de la masacre. Ya desde los primeros compases de la conmemoración afloraron las diferencias entre distintas interpretaciones de la fecha. Así, en un mitin organizado en 1978 en el polideportivo de Mendizorrosa se produjeron por la tarde enfrentamientos, verbales y físicos, entre los «asamblearios» y los partidarios de la celebración de un mitin al uso. Las discrepancias se hicieron evidentes en la manifestación del año siguiente, 1979, cuando las organizaciones convocantes (los partidos PSOE, PCE, EMK-OIC, ORT, así como las centrales Comisiones Obreras, UGT, ELA-STV, LSB-USO, CNT, LAB y SU)¹⁹ desfilaban bajo una pancarta unitaria y sin siglas que rezaba lo siguiente: «3 de marzo: la lucha obrera continúa. Exigimos responsabilidades». Los miles de asistentes avanzaban en silencio cuando en un momento del trayecto una parte comenzó a corear consignas como «Presoak kalera», «Policía asesina» y otras. A partir de ahí la manifestación se dividió en dos secciones, la primera de las cuales gritaba «Que se vayan», «ETA, mátalos», «Presos de Soria, solidaridad» y «Amnistía orokorra» (Amnistía general) y entonces las canciones *Eusko gudariak* y *Kalera borrokalari*, ambas de marcado significado nacionalista. Como consecuencia de estas discrepancias, al año siguiente, en 1980, se forjaron los bloques que perdurarán durante las movilizaciones del 3 de marzo en los años siguientes, hasta 1983 (incluido). En la manifestación conjunta, que no unitaria, desfilaron por un lado los sindicatos Comisiones Obreras, UGT y ELA-STV y, por otro lado, CNT, SU, el sindicato abertzale LAB y otras organizaciones del nacionalismo radical (HB, KAS, Gestoras Pro-Amnistía) y de la izquierda extraparlamentaria (EMK-OIC y LKI, la sección vasca de la Liga Comunista Revolucionaria). Una pista sobre la razón subyacente a la conformación de estos bloques la proporcionó el PCE cuando en 1982 se pronunció en contra de la convocatoria de huelga general porque «no debe ser un día para hacer apología de la violencia». No en vano, desde el bloque formado por el nacionalismo radical se habían dejado airear durante los dos años anteriores eslóganes como los anteriormente citados o «Abajo la Ley Antiterrorista», «Indar errepresiboak hormara» (Fuerzas represivas al paredón), «Gora ETA militarra», «Zuek faxistak zarete terroristak» (Vosotros fascistas sois los terroristas), «Contra la represión, lucha armada solución» y similares. Ese año de 1982 UGT convocó una manifestación en solitario, con escaso éxito movilizador. La razón de la iniciativa: compartir espacio físico y causa con quienes gritaban consignas a favor del terrorismo se antojaba inasumible para las organizaciones sindicales y políticas que condenaban a ETA.

En 1982 UGT convocó una manifestación en solitario. La razón de la iniciativa: compartir espacio físico y causa con quienes gritaban consignas a favor del terrorismo se antojaba inasumible para las organizaciones sindicales y políticas que condenaban a ETA

El año 1983 es el último que asiste a la dinámica de celebración unitaria pero dividida en dos bloques: uno dominado por el nacionalismo radical y secundado por organizaciones de extrema izquierda, donde era habitual escuchar gritos de apoyo a ETA, y otro integrado por Comisiones Obreras y UGT, con el sindicato nacionalista ELA-STV ya descolgado a estas alturas. A partir de entonces y hasta hoy la fecha es

patrimonializada por el nacionalismo radical, acompañada en los primeros compases por las fuerzas políticas extraparlamentarias a estas alturas habituales (como EMK y LKI, que para entonces solicitaban el voto para HB) y los sindicatos minoritarios vinculados al anarquismo y a la extrema izquierda. Los sindicatos no nacionalistas Comisiones Obreras y UGT, por su parte, dejan de participar en los actos de la jornada del 3 de marzo y hacen dejación prácticamente definitiva de este símbolo en su calendario celebratorio.

En 1987 y 1988, las manifestaciones se dividían en bloques comandados por LAB y otras organizaciones ligadas al nacionalismo radical, por un lado, y fuerzas de la izquierda extraparlamentaria, por otro

En estos momentos, y estamos a mediados de la década de los ochenta, la vampirización de los acontecimientos y de la fecha cobra carta de naturaleza. Así, en el comunicado de los convocantes de 1985 (los sindicatos LAB, CUIS, CNT y STEE-EILAS, apoyados por los partidos HB, EMK, LKI, Auzolan, UST, así como las Gestoras Pro-Amnistía y Aizan, entre otras)²⁰ se podían oír acusaciones al PSOE y PNV, así como a la Policía y la Ertzaintza, exigiendo que «se juzgue a los asesinos de aquella masacre y también a los que hoy continúan matando, torturando, atacando los intereses de la clase obrera y de Euskadi» y la «puesta en libertad de nuestros presos, encarcelados en verdaderos centros de exterminio y la vuelta a casa de los exiliados, perseguidos y masacrados por ser consecuentes con sus ideales, querer la libertad de nuestro pueblo y la emancipación de nuestra clase». El comunicado finalizaba con la siguiente afirmación: «Ocio, Barroso, Aznar, Castillo, Pereda [apellidos de los cinco fallecidos], nosotros no olvidamos, como no olvidamos a Txiki, Otaegi, Arregi, Ojeda [miembros de ETA fallecidos en trágicas circunstancias] y a tantos otros caídos por las balas asesinas en la lucha diaria». Un año más tarde, en el décimo aniversario de los sucesos de Vitoria, el protagonismo estelar recayó en representantes cualificados del nacionalismo radical tales como Joselu Cereceda y Rafa Díez, ambos miembros del secretariado nacional de LAB, así como en Txomin Ziluaga, secretario general de HASI, partido integrado en KAS, y miembro de la Mesa Nacional de HB. En su intervención, Cereceda hizo hincapié en que «somos conscientes de que cuando a un pueblo se le niega la soberanía tiene derecho a defenderse con uñas y dientes, y las armas si es preciso». A estas alturas la central anarcosindicalista CNT ya formaba un bloque diferenciado del mayoritario en el que se coreaban consignas de apoyo a ETA y a la alternativa KAS y se exigía amnistía para los presos de la organización terrorista (*Egin*, 04/03/86). Para entonces la iconografía y el arsenal simbólico habitual del nacionalismo radical domina el decurso de la jornada: *txalaparta*, *alboka* (ambos instrumentos de música tradicionales), *aurresku*, *ikurriña*, *Eusko gudariak*...

Buena prueba del ingreso del capital simbólico del 3 de marzo en la cuenta del nacionalismo radical lo tenemos en los años 1987 y 1988. Las manifestaciones convocadas para ambos años se dividían en bloques comandados por LAB y otras organizaciones ligadas al nacionalismo radical, por un lado, y fuerzas de la izquierda extraparlamentaria, por otro. En 1987 la celebración coincidió con el fallecimiento accidental del máximo dirigente etarra, Domingo Iturbe, *Txomin*; el año siguiente, con el recibimiento en Tolosa del cuerpo del miembro de ETA fallecido en prisión Mikel Lopetegui.²¹ En las manifestaciones recordatorias del 3 de marzo en Vitoria, los participantes en el bloque nacionalista rindieron homenaje a ambos etarras en un mar de *ikurriñas* con crespones. En el caso de 1988, por ejemplo, el diario *Egin* da cuenta de que en la manifestación vespertina participaron alrededor de mil

quinientas personas repartidas en los dos bloques habituales: sindicatos ligados a la izquierda extraparlamentaria y al anarcosindicalismo e, inmediatamente después, LAB. Este segundo bloque iba precedido por una ikurriña con crespón sostenida por familiares de presos y refugiados y dos pancartas: una que rezaba «Amnistiarik gabe, pakerik ez» (No hay paz sin amnistía) y otra, «3 de marzo, errepresioaren aurka, negoziazio politikoaren alde» (3 de marzo, contra la represión, a favor de la negociación política). Años después, en el 2006, ocurrirá algo similar: la celebración ritual del 3 de marzo será aprovechada para ensalzar a dos etarras, Igor Angulo y Roberto Sainz, fallecidos en prisión los días previos. En lugar prominente de la manifestación podía verse una ikurriña con la imagen de ambos presos que avanzaba entre gritos de «Herriak ez du barkatuko» (El pueblo no perdonará), «Agur eta ohore, eusko gudariak» (Adiós con honores, gudarías) o «Estado español, Estado terrorista». El presidente de la Asociación de Víctimas del 3 de Marzo, Andoni Txasko, fue uno de los dos detenidos por la Ertzaintza por portar dichas imágenes.²² En su discurso final Joseba Álvarez, cualificado dirigente de Batasuna, señaló que los etarras fallecidos «son parte de la misma lucha» en la que treinta años antes la policía segó la vida de cinco trabajadores.

Desde 1984, las manifestaciones y otros actos conmemorativos los protagoniza casi en exclusiva el nacionalismo radical, acompañados durante un tiempo por fuerzas extraparlamentarias de extrema izquierda

A partir de mediados de los años ochenta, pues, se consolida la plantilla de organizaciones sindicales que protagoniza hasta el día de hoy, y con los matices que introduciremos a continuación, la celebración del 3 de marzo. Se trata de LAB, como principal motor de la celebración en cuanto a capacidad movilizatoria se refiere, secundada por los sindicatos ESK, STEE-EILAS y, durante la mayor parte de la década de los noventa y luego, bien que puntualmente, también en el 2004, el sindicato de inspiración anarquista CGT.

LAB, ESK y STEE-EILAS conforman, pues, el núcleo duro de la celebración desde mediados de 1980 hasta la actualidad, los «fijos» de la convocatoria, por así expresarlo. Pero figuran asimismo otros convocantes más o menos circunstanciales y anecdóticos. La sección vasca de Izquierda Unida es uno de ellos, pues secundó la manifestación de 1995, y en la década siguiente en dos ocasiones, en el 2005 y el 2007 (siendo ya parte integrante de la coalición de Gobierno vasco junto al PNV y EA), efectuó convocatorias en solitario ante el monolito recordatorio de las víctimas sito junto a la iglesia de San Francisco. Otro actor circunstancial es Eusko Alkartasuna, que en el 2001 apoyó la manifestación vespertina. Más interés tiene el retorno de ELA a las movilizaciones, pues había estado presente en sus inicios, desde 1979 hasta 1983, cuando marchaba en el bloque de Comisiones Obreras y UGT. Su presencia continuada entre el 2001 y el 2010 junto al resto de los sindicatos nacionalistas adquiere sentido en el marco de la unidad de acción sindical forjada entre LAB y ELA, escenificada en una multitudinaria manifestación que tuvo lugar en Bilbao en 1994 para exigir un marco vasco de relaciones laborales y, en lo político, un frente abertzale para conseguir el reconocimiento del derecho de autodeterminación de Euskal Herria. Dicho frente se concretaría en el Pacto de Estella, cerrado en la localidad navarra el 12 de septiembre de 1998 junto con otros partidos políticos y sindicatos nacionalistas y Ezker Batua/IU.

Al cabo de pocos años las fuerzas de izquierda no nacionalista fueron progresivamente renunciando a los actos públicos durante la jornada. Desde 1984, las manifestaciones y otros actos conmemorativos los protagoniza casi en exclusiva

el nacionalismo radical, acompañados durante un tiempo por fuerzas extraparlamentarias de extrema izquierda.

El simbólico, por lo demás, no es el único tipo de vampirismo que practica el nacionalismo radical. Otro, que daremos en denominar «temático», remite a la «ocupación» de causas tales como el antimilitarismo o el ecologismo, por poner dos ejemplos. Así, Jarrai, la organización juvenil del nacionalismo radical fundada en 1979 y declarada ilegal en enero del 2007, pasó de recomendar a sus miembros el cumplimiento de la mili con el fin de forjar cuadros del futuro ejército popular vasco, a postular después «la mili con los milis» para, por último, sumarse al carro de la insumisión liderada por el Movimiento de Objeción de Conciencia (KEM-MOC) a partir de finales de la década de los ochenta (Casquete, 2001). Por lo que al medio ambiente se refiere, baste recordar la intervención de ETA en conflictos tales como los surgidos en torno a la central nuclear de Lemóniz (construcción iniciada en 1972, paralizada en 1984), la autovía de Leizarán (terminada en 1995 tras seis años de obras) o el Tren de Alta Velocidad en el nuevo milenio.

Resumiendo: lo reseñable de la fecha del 3 de marzo es que constituye un acabado ejemplo de vampirismo simbólico, esto es, de apropiación por parte de un actor sociopolítico de un símbolo (con el valor añadido que este incorpora: fuente de identidad colectiva, activador de emociones y palanca movilizatoria) que tiene su origen en otro actor y contexto históricos.

6 Conclusión

Hacer frente al fenómeno terrorista exige la adopción combinada de medidas de carácter político, judicial, policial, social y económico. Una dimensión en la lucha contra el terrorismo que ha sido soslayada durante demasiado tiempo en el País Vasco y España ha sido la cultural. En este trabajo nos hemos centrado en un elemento de esa naturaleza que ayuda a comprender la reproducción de la comunidad nacionalista radical articulada en el MLNV, como es el calendario conmemorativo. Lo hemos hecho desde una perspectiva interna, esto es, sin abordar los canales de comunicación con otras fuerzas políticas y sociales del País Vasco, y hemos distinguido cinco tipos de detonante del recuerdo: los aniversarios del fallecimiento de miembros de ETA, los actos de bienvenida a presos o exiliados, las fiestas purificadoras, los rituales vicarios y las festividades tomadas prestadas o vampirizadas de la tradición nacionalista y de la de izquierda. Al sincronizar el momento del recuerdo (y al hacerlo en momentos distintos a otros grupos sociales o políticos), todas estas festividades cumplen una función que convierte el calendario en un mecanismo clave para la reproducción de las comunidades, incluidos los entornos radicales de movimientos terroristas. Hemos destacado que la violencia, en concreto los victimarios, es un vector cohesionador clave a la hora de comprender los mecanismos internos de reproducción del radicalismo abertzale. Quien protagoniza el recuerdo es el entorno radical conformado por grupos sociales, políticos y culturales que sirven de apoyo a la organización terrorista ETA. En el curso de los actos rituales conmemorativos, los emócratas intervienen en entornos simbólicos densos (música, banderas, vestimenta...) en los que desencadenan emociones orientadas a tornar una situación de duelo por el militante caído o de indignación por el símbolo impuesto, por ejemplo, en otra de esperanza, de efervescencia colectiva y de renovación con la causa. Estos rituales conmemorativos no son las únicas oportunidades de actualizar el compromiso con la causa irredenta de la constitución de un Estado vasco que incorpore todos los territorios de la patria soñada, tam-

poco las únicas de adquirir mayores responsabilidades en el organigrama de la incivildad. Los incontables momentos manifestantes protagonizados a diferentes escalas («nacional» o de ámbito más restringido) durante las últimas décadas son asimismo ocasiones para dicha renovación. Los rituales sujetos a calendario como los aquí examinados son, por añadidura, ocasiones propicias para activar emociones que alimenten el reforzamiento del vínculo de los participantes entre sí, y de estos con la causa sagrada de la patria mancillada. Este proceso de comunicación en los enclaves físicos (lugares de reunión y/o de manifestación) y temporales (la fecha escogida) alimenta el compromiso de los congregados y, por extensión, de toda la comunidad incivil, es decir, de todo el colchón social del MLNV.

NOTAS

1. Este trabajo forma parte de un proyecto de investigación subvencionado por el Ministerio de Ciencia e Innovación de España que lleva por título «El nacionalismo vasco en perspectiva comparada: imaginario colectivo, mitos y lugares de memoria» (ref. HAR2008-03691/HIST), en el marco de un Grupo de Investigación de la Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea dedicado al mismo tema (ref. GIU 07/16). Su redacción ha sido posible gracias a una estancia de investigación en la Ludwig-Maximilian-Universität de Múnich a finales del año 2010, financiada por la Fundación Alexander von Humboldt. Agradezco a Martin Baumeister y a Carlos Collado Seidel todas las facilidades prestadas. Por las aportaciones surgidas de una inolvidable sesión en la que se sometió a discusión el trabajo, el agradecimiento es extensivo a las siguientes personas: Martín Alonso, Galo Bilbao, Antonio Duplá, Xabier Etxeberria, Gaizka Fernández Soldevilla, Sara Maza, Javier Merino, Fernando Molina, Chuchi Puente, José María Ruiz Soroa, Teo Santos, Izaskun Sáez de la Fuente, Josu Ugarte y Javier Villanueva.
2. Este aislamiento social tiene dos dimensiones no mutuamente excluyentes. Por un lado, bien puede responder a una estrategia de establecimiento de un «cordón sanitario» por un espectro de actores sociales y políticos más o menos amplio ante la amenaza que un grupo concreto plantea a la convivencia democrática. El movimiento neonazi en Alemania, por ejemplo, es un actor excluido del juego político por todo un espectro político, social y religioso ampliamente mayoritario. El caso vasco, sin embargo, exige más matices. La comunidad nacionalista más amplia puede avenirse con los fines, pero discrepar de los medios, con lo que la interacción resultante se torna más compleja que en el caso neonazi. En otro sentido, el aislamiento social se deriva de la recreación por parte de un grupo de espacios propios de sociabilidad (desde bares hasta acampadas, pasando por momentos manifestantes y conciertos) y de información (periódicos, radios, revistas...), con la merma que ello supone de canales de comunicación con el resto de la sociedad. El primer sentido de aislamiento tiene que ver con las relaciones que el grupo en cuestión mantiene con su entorno sociopolítico; el segundo, sin embargo, apunta a la dinámica interna propia del grupo. Es este segundo tipo autoinducido el que privilegiamos en este trabajo.
3. Cuaderno publicado por Herri Batasuna bajo el título *Atzo, gaur eta beti: Gora Euskadi Askatuta. 1978-1988. Hamar urte askatasunaren aldeko burrukana* (Ayer, hoy y siempre: Viva Euskadi libre. 1978-1988. Diez años de lucha por la libertad), s. l., s. f. Sobre el MLNV, véanse Mata (1994), Sáez de la Fuente (2002), Fernández Soldevilla (2007), Bullain (2009) y Casquete (2009).
4. La doctrina del Tribunal Constitucional y la del Tribunal Europeo de Derechos Humanos difieren en su postura ante la «democracia militante». En tanto que el primero aplica la ilegalización de Batasuna, no por su ideario o programa, sino por los medios violentos empleados en su consecución (Tajadura, 2004: 81 y ss.), el segundo justifica la proscripción de un grupo político que defienda un ideario o programa que atente contra los valores de una comunidad democrática, aun cuando lo haga sin recurrir a la violencia. Agradezco estas apreciaciones a José María Ruiz Soroa, Javier Villanueva y Javier Tajadura.
5. Dolf Sternberger, el autor que puso en circulación en 1979 la idea de «patriotismo constitucional» (*Verfassungspatriotismus*), suscribía asimismo la idea de «democracia militante» en la inmediata posguerra, tal y como deja meridianamente claro en la siguiente exhortación de ecos jacobinos: «¡Ninguna libertad para los enemigos de la libertad! ¡Ningún compromiso con los enemigos del compromiso! ¡Ningún derecho igual para los enemigos del derecho igual!» (citado en Müller, 2010: 34).
6. En el monte Aritxulegi, en Guipúzcoa, el nacionalismo radical ha plantado un roble por cada gudari fallecido. A principios del año 2009 este particular *lieu de mémoire* contaba con 225 robles (*Gara*, 30/03/09). Hay que hacer constar que no todos los gudarís honrados fallecieron en circunstancias violentas (enfrentamientos con fuerzas de seguridad, manipulación de artefactos explosivos, víctimas de fuerzas parapoliciales o terroristas, de torturas...). La categoría de gudari se estira hasta incluir a miembros de ETA fallecidos por circunstancias naturales (infarto, cáncer...), accidentales (tráfico, caídas...) u otras (como el suicidio). El roble número 225, por ejemplo, se plantó en honor de Pedro Mari Goikoetxea, *Tapatxulos*, un histórico miembro de la organización fallecido por causas naturales. Hay precedentes. Por mencionar únicamente dos: Iñaki Lekerika falleció en 1997 de un ataque al corazón; dos años más tarde era el turno de Patxi Bikuña, en este caso después de que un automóvil embistiese al suyo por detrás cuando esperaba en el arcén a que amainase el temporal. Lo importante es que en el momento de la defunción fuesen miembros activos de ETA o con una larga trayectoria en sus filas sin arrepentimiento alguno, siendo las circunstancias de la muerte un factor relativamente secundario. Desde una perspectiva de género, en un 95% de los casos se trata de gudarís varones (Casquete, 2009: 97-103).
7. El etnonacionalismo radical vasco recurre a la etiqueta de «izquierda abertzale» para denominarse a sí mismo. No es este el lugar para diseccionar su supuesto carácter izquierdista. Véase, a este respecto, Casquete (2010b; 2010c).
8. Dicha delimitación de fronteras, hay que añadir, no tiene por qué adquirir connotaciones trágicas. La consideración del otro como un enemigo *à la* Schmitt (1987) no es más que la perversión de una dinámica habitual en la contienda política liberal según la cual el «otro» es un «adversario». En lugar de alguien a quien odiar, se trataría de ver en el otro a un interlocutor susceptible de ser persuadido mediante apelaciones discursivas; un «tu» en el que potencialmente se puede fundir un «yo» y, por extensión, un grupo social en otro (Buber, 2001).

9. En una línea interpretativa similar, para Löwenstein los totalitarismos se caracterizan por reemplazar el gobierno constitucional basado en el imperio de la ley por un «gobierno emocional»; «encender, guiar y utilizar —prosi-gue nuestro autor— el emocionalismo en sus formas más crudas y refinadas es la esencia de la técnica fascista» (1937a: 418 y 423, resp.).
10. Agradezco a Xabier Etxeberria haber llamado mi atención sobre la síntesis aristotélica entre emoción y razón.
11. Las virtudes para el orden social del debate abierto, plural y libre en una esfera liberal no son cuestionadas por la ley de polarización grupal, siempre y cuando, claro está, los individuos con opiniones y nociones del bien diferentes respeten la igualdad moral del resto. Cosa distinta es que dichos individuos sostengan las mismas opiniones y que estas tengan una dimensión política que apunte al ordenamiento de la vida en común. Entonces la virtud corre el riesgo de transformarse en patología: la sensación de agravio se multiplica y las respuestas agresivas frente al «enemigo» resultan más probables.
12. Hay más ejemplos en este sentido. Uno lo proporciona el caso de Basilio Altuna, un teniente de la policía durante los acontecimientos del 3 de marzo de 1976 en Vitoria, en los que profundizaremos más adelante. En el curso de la represión policial de la jornada de huelga general fallecieron cinco trabajadores. Cuatro años y medio más tarde, Altuna fue asesinado por un comando de ETA (pm) en Erentxun (Álava) cuando disfrutaba de las fiestas patronales. Lo acusaba de haber participado en los hechos. Otro ejemplo es el asesinato en Aduna el 10 de marzo de 1978 de José Acedo Panizo, un guardia civil retirado acusado por ETA de haber participado en la muerte, precisamente cerca de Aduna, de Txabi Etxebarrieta el 7 de junio de 1968 (Egaña, 1996: 284; Alonso y otros, 2010: 103).
13. Debo estas apreciaciones a Martín Alonso y a Galo Bilbao. A lo que añado la siguiente apostilla de Xabier Etxeberria: «En la evaluación de los diversos tipos de conmemoraciones habría que distinguir, desde el punto de vista ético, que unas son *per se* inmorales, porque homenajear a los victimarios revictimizan a las víctimas y además incitan a ser victimario; mientras que otras, como esta última, en sí no son inmorales, aunque se hacen inmorales al imbricarlas en un todo con las otras» (comunicación personal, 15/01/11).
14. Olick distingue entre tabú y prohibición. En sus efectos son idénticas: proscribir ciertas prácticas. Pero difieren en su naturaleza. Los tabúes son fundacionales y no están sujetos a discusión, en tanto que las prohibiciones operan mediante apelaciones a la racionalidad (2007: 40-41).
15. Debe de tratarse de una errata, puesto que en realidad la fecha que celebra el armisticio de la Primera Guerra Mundial es el 11 de noviembre.
16. Doy las gracias a Antonio Duplá por haber llamado mi atención sobre este extremo.
17. Agradezco estas apreciaciones a Javier Villanueva.
18. En concreto, los años en los que no aparece noticia alguna sobre el 3 de marzo en la portada son los siguientes: 1992, 1993, 1994, 1995, 1997, 2000, 2002, 2008 y 2009. Es decir, la mitad de las veces posibles el diario se hace eco de la jornada en su lugar más prominente. Por otro lado, los detalles de la jornada que se ofrecerán a continuación están extraídos de sus páginas en los días que coinciden con la efeméride, la víspera o el día siguiente. Prescindimos de recargar el texto con referencias que, en tanto no se diga lo contrario, se encuentran espigadas de esa fuente.
19. EMK-OIC: Euskadiko Mugimendu Komunista-Organización de Izquierda Comunista; ORT: Organización Revolucionaria de Trabajadores; ELA-STV: Euzko Langileen Alkartasuna-Solidaridad de Trabajadores Vascos; LSB-USO: Langile Sindikal Batasuna-Unión Sindical Obrera; CNT: Confederación Nacional del Trabajo; LAB: Langile Abertzaleen Batzordeak, sindicato del nacionalismo vasco radical; SU: Sindicato Unitario.
20. La Coordinadora Unitaria de Izquierda Sindical (CUIS) era un sindicato ligado al EMK que se transformó más tarde, hasta hoy, en ESK (Ezker Sindikalaren Konbergentzia); el Sindicato de Trabajadores de la Enseñanza, STEE-EILAS, está asimismo vinculado a la extrema izquierda; Auzolan era una coalición electoral liderada por LKI; la Unión Sindical de Trabajadores (UST) era un sindicato de orientación trotskista formado en 1984 tras su expulsión de la UGT; Aizan es una organización feminista integrada en el MLNV.
21. En una muestra más de la persistencia de la memoria, el 15 de marzo del 2009, esto es, veintiún años después de su fallecimiento, un grupo de personas intentó celebrar un ritual recordatorio del preso etarra en un monte de su localidad natal, Tolosa (Guipúzcoa), acto que fue impedido por la policía autonómica. Véase *Gara*, 16/03/09.
22. En el documental *Llach: la revolta permanent*, de Lluís Danés (2008), se efectúa un repaso a la comprometida trayectoria del cantautor catalán con motivo de un concierto homenaje en Vitoria a las víctimas del 3 de marzo en el 30.º aniversario de los sucesos. En él se da implícitamente a entender que algunos participantes en la manifestación recordatoria del 2006, entre ellos Andoni Txasko, son arbitrariamente detenidos por la policía. Se establece así un vínculo entre la represión que sufrieron los trabajadores vitorianos en 1976 y la que algunos sectores políticos sufren todavía hoy. Una comprensión cabal de las imágenes que comentamos exige saber (lo cual no se visiona en el documental) que la persona mencionada era portadora de la pancarta que glorificaba a los etarras muertos. No fue, pues, detenido por recordar los hechos y las víctimas de la arbitrariedad policial en 1976, sino porque exaltaba a los «gudaris» de hoy, esto es, a miembros de ETA.

BIBLIOGRAFÍA

- ABÁSULO, José Antonio (1987): *Vitoria 3 de marzo. Metamorfosis de una ciudad*, Vitoria-Gasteiz, Diputación Foral de Álava.
- ALONSO, Martín (2004): *Universales del odio. Creencias, emociones y violencia*, Bilbao, Bakeaz.
- ALONSO, Rogelio, Florencio DOMÍNGUEZ y Marcos GARCÍA REY (2010): *Vidas rotas. Todas las víctimas de ETA*, Madrid, España-Calpe.
- ASSMANN, Aleida (2005): «Jahrestage — Denkmäler in der Zeit», en Paul MÜNCH (ed.): *Jubiläum, Jubiläum... Zur Geschichte öffentlicher und privater Erinnerung*, Essen, Klartext.

- BARTH, Fredrik (1969): *Ethnic Groups and Boundaries*, Oslo, Universitetsforlaget.
- BOYD, Richard (2004): *Uncivil Society: The Perils of Pluralism and the Making of Modern Liberalism*, Lanham (Maryland), Lexington Books.
- BUBER, Martin (2001): *Du und Ich*, Gütersloh, Gütersloher.
- BULLAIN, Iñigo (2009): *Violencia política en el País Vasco. El Movimiento de Liberación Nacional Vasco*. Manuscrito original.
- CARNICERO HERREROS, Carlos (2009): *La ciudad donde nunca pasa nada. Vitoria, 3 de marzo de 1976*, Vitoria-Gasteiz, Servicio de Publicaciones del Gobierno Vasco.
- CASQUETE, Jesús (2001): *Acción colectiva y sociedad de movimientos. El movimiento antimilitarista contemporáneo en el País Vasco-Navarro*, Vitoria-Gasteiz, Servicio de Publicaciones del Gobierno Vasco. Disponible en <ftp://gvas.euskadi.net/pub/gv/estudios_sociologicos/csv7.pdf>.
- (2003): *From Imagination to Visualization: Protest Rituals in the Basque Country*. Discussion Paper SP IV 2003-401, Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung (WZB). Disponible en <http://bibliothek.wz-berlin.de/pdf/2003/iv03-401.pdf>.
- (2006): «The Power of Demonstrations», *Social Movement Studies*, 5 (1), 45-60.
- (2009): *En el nombre de Euskal Herria. La religión política del nacionalismo vasco radical*, Madrid, Tecnos.
- (2010a): «La religión de la patria», *Claves de Razón Práctica*, 207, 40-46.
- (2010b): «Abertzale sí, pero ¿quién dijo que de izquierda?», *El Viejo Topo*, 268, 14-19.
- (2010c): «¿Qué hay de izquierda en la autodenominada izquierda abertzale?». Ponencia presentada en el II Encuentro sobre Memoria y Víctimas del Terrorismo, Bilbao, 30 septiembre 2010. Disponible en <http://pdf.escueladepaz.efaber.net/entry/content/60/IIEMyV_03_Casquete.pdf>.
- (2011): «Memoria, calendario y vampirismo simbólico: los sucesos del 3 de marzo de 1976 de Vitoria en el imaginario nacionalista radical», en María Jesús FUNES (ed.): *A propósito de Tilly. Conflicto, poder y acción colectiva*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.
- COHEN, Jean L., y Andrew ARATO (1992): *Civil Society and Political Theory*, Cambridge (Massachusetts), The MIT Press.
- DOUGLAS, Mary (2002): *Purity and Danger*, Londres, Routledge, 2.ª ed.
- EGAÑA, Iñaki (1996): *Diccionario histórico-político de Euskal Herria*, Tafalla, Txalaparta.
- ELIAS, Norbert (1993): «Zur Theorie von Etabliertern-Außen-seiter-Beziehungen», en Norbert ELIAS y John L. SCOTSON: *Etablierte und Außenseiter*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp.
- EVANS, Sara, y Harry BOYTE (1986): *Free Spaces*, Nueva York, Harper & Row.
- FERNÁNDEZ SOLDEVILLA, Gaizka (2007): «El nacionalismo vasco radical ante la Transición española», *Historia Contemporánea*, 35, 817-844.
- (2010): «El compañero ausente y los aprendices de brujo. Orígenes de Herri Batasuna (1974-1980)», *Revista de Estudios Políticos*, 148, 71-103.
- GENTILE, Emilio (2001): *Le religioni della politica. Fra democrazia e totalitarismi*, Roma/Bari, Laterza.
- GIRARD, René (1983): *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama.
- 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.
- HABERMAS, Jürgen (1996): *Between Facts and Norms: Contribution to a Discourse Theory of Law and Democracy*, Cambridge (Massachusetts), The MIT Press.
- HALBWACHS, Maurice (2004): *La memoria colectiva*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza.
- HIRSCHMAN, Albert O. (1970): *Exit, Voice, and Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations, and States*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press.
- KEANE, John (1996): *Reflexiones sobre la violencia*, Madrid, Alianza.
- KÜNG, Hans (2009): *Was ich glaube*, Múnich, Piper.
- LE BON, Gustave (1983): *Psicología de las masas*, Madrid, Morata.
- LÖWENSTEIN, Karl (1937a): «Militant Democracy and Fundamental Rights I», *American Political Science Review*, 31, 417-432.
- (1937b): «Militant Democracy and Fundamental Rights II», *American Political Science Review*, 31, 638-658.
- MAIER, Hans (1995): *Politische Religionen*, Friburgo, Herder.
- MARGALIT, Avishai (2010): *On Compromise and Rotten Compromises*, Princeton/Oxford, Princeton University Press.
- MARQUARD, Odo (1988): «Kleine Philosophie des Festes», en Uwe SCHULTZ (ed.): *Das Fest. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart*, Múnich, Beck.
- MATA LÓPEZ, José Manuel (1994): *El nacionalismo vasco radical. Discurso, organización y expresiones*, Leioa, Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco.
- MOLINA, Fernando (2009): «El nacionalismo español y la 'guerra del norte', 1975-1981», *Historia del Presente*, 13, 41-54.
- MÜLLER, Jan-Werner (2010): *Verfassungspatriotismus*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp.
- NOOTEBOOM, Cees (2007): *El desvío a Santiago*, Barcelona, Nuevas Ediciones de Bolsillo.
- OLICK, Jeffrey K. (2007): *The Politics of Regret. On Collective Memory and Historical Responsibility*, Londres, Routledge.
- PABLO, Santiago de (2011) (en prensa): «Sancho el Mayor», en Santiago de PABLO, Jesús CASQUETE, José Luis de la GRANJA y Ludger MEES (eds.): *Diccionario de símbolos del nacionalismo vasco*, Madrid, Tecnos.
- PREUß, Ulrich K. (2002): «Die empfindsame Demokratie», en Claus LEGGEWIE y Horst MEIER (eds.): *Verbot der NPD oder Mit Rechtsradikalen leben*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp.
- RAPOPORT, David (1977): «The Politics of Atrocity», en Yonah ALEXANDER y Seymour Maxwell FINGER (eds.): *Terrorism-Interdisciplinary Perspectives*, Nueva York, John Jay.
- RIVERA, Antonio (2008): *La utopía futura. Las izquierdas en Álava*, Vitoria-Gasteiz, Ikusager.

- RODRÍGUEZ FOUZ, Marta (2010): «Batallas simbólicas. La lucha por el espacio público en Euskadi», *Papeles del CEIC*, 59.
- SÁEZ DE LA FUENTE ALDAMA, Izaskun (2002): *El Movimiento de Liberación Nacional Vasco, una religión de sustitución*, Bilbao, Instituto Diocesano de Teología y Pastoral/Desclée de Brouwer.
- SCHMITT, Carl (1987): *Der Begriff des Politischen*, Berlín, Dunc-ker & Humblot.
- SIMMEL, Georg (1898a): «The Persistence of Social Groups I», *American Journal of Sociology*, 3 (5), 662-698.
- (1898b): «The Persistence of Social Groups II», *American Journal of Sociology*, 3 (6), 829-836.
- (1898c): «The Persistence of Social Groups III», *American Journal of Sociology*, 4 (1), 35-50.
- (1992): *Soziologie*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp.
- SKINNER, Quentin (1996): *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SUNSTEIN, Cass R. (2003): *Why Societies Need Dissent*, Cambridge/Londres, Harvard University Press.
- (2009): *Going to Extremes. How Like Minds Unite and Divide*, Nueva York, Oxford University Press.
- TAJADURA, Javier (2004): *Partidos políticos y Constitución*, Madrid, Civitas.
- TAYLOR, Charles (1989): *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press.
- (2010): «The Meaning of Secularism», *Hegdehog Review*, 12 (3), 23-34.
- TILLY, Charles (2006): «WUNC», en Jeffrey T. SCHNAPP y Matthew TIEWS (eds.): *Crowds*, Stanford (California), Stanford University Press.
- TUCHOLSKY, Kurt (1960): *Gesammelte Werke in 10 Bänden*, Hamburgo, Rowohlt.
- VV. AA. (1993): *Euskadi eta Askatasuna. Euskal Herria y la libertad*, 8 vols., Tafalla, Txalaparta.
- WALDMANN, Peter (1998): *Terrorismus. Provokation der Macht*. Múnich, Gerling Akademie.
- (2008): «The Radical Milieu: The Under-Investigated Relationship between Terrorists and Sympathetic Communities», *Perspectives on Terrorism*, junio, 25-27.
- ZERUBAVEL, Eviatar (2003): *Time Maps. Memory and the Social Shape of the Past*, Chicago, The University of Chicago Press.



Jesús Casquete, *El calendario conmemorativo del nacionalismo vasco radical*, Cuadernos Bakeaz, n.º 99.
© Jesús Casquete, 2010; © Bakeaz, 2010.

La edición de este cuaderno ha sido posible gracias a la financiación de la **Dirección de Derechos Humanos** del Departamento de Justicia y Administración Pública del Gobierno Vasco.

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, José Carlos Lechado, Arcadi Oliveres, Jesús M.^a Puente, Jorge Riechmann, Juan Manuel Ruiz, Pedro Sáez, Antonio Santamaría, Angela da Silva, Ruth Stanley, Carlos Taibo, Fernando Urruticoechea • **Últimos títulos publicados:** 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. Joaquim Sempere, Mercedes Martínez y Ernest Garcia, *Ciencia, movimientos ciudadanos y conflictos socioecológicos*; 80. Martín Alonso, *¿Sifones o vasos comunicantes? La problemática empresa de negar legitimidad a la violencia desde la aserción del «conflicto» vasco*; 81. Jesús Casquete, *Agitando emociones. La apoteosis del héroe-mártir en el nacionalismo vasco radical*; 82. Aleksí Ylonen, Mayra Moro Coco y Juan Álvarez Cobelas, *Costa de Marfil: entre la violencia y el desarrollo*; 83. Carlos Gómez Gil, *Los Objetivos del Desarrollo del Milenio y la cooperación descentralizada*; 84. Ana Izquierdo Lejardi y Laura Rodríguez Zugasti, *El comercio justo como herramienta de consumo responsable*; 85. Florent Marcellesi, *Ecología política: génesis, teoría y praxis de la ideología verde*; 86. Efrén Areskurrinaga, *La liberalización agrícola y el aumento de la inseguridad alimentaria mundial*; 87. Andrés Cabanas, *La encrucijada de Guatemala: regresión autoritaria o democracia participativa*; 88. Florent Marcellesi e Igone Palacios, *Integración de consideraciones de sostenibilidad en la cooperación para el desarrollo*; 89. Carlos Gómez Gil, *Una visión panorámica de la cooperación descentralizada de las entidades locales*; 90. Xabier Etxeberria, *Referentes éticos ante la expansión empresarial en el Sur*; 91. Ignacio Álvarez-Ossorio Alvaríño, *La situación humanitaria de Gaza*; 92. Mario Roberto Solarte, *Colombia: simetrías violentas y alternativas que emergen de la memoria*; 93. Andrea Ruiz Balzola, *La perspectiva transnacional de las migraciones: desafíos e implicaciones prácticas*; 94. F. Javier Merino, *El espejismo revolucionario: la izquierda radical ante ETA*; 95. Amaia Unzueta Sesumaga, *Asociacionismo de mujeres inmigrantes latinoamericanas y codesarrollo en el País Vasco: condicionantes y posibilidades*; 96. Hans Harms, *Apuntes críticos y criterios prácticos para la resolución participativa de conflictos ambientales*; 97. Víctor Peñas e Inés Masip, *Agua y desarrollo: el reto de la conservación del medio hídrico*; 98. Julián Salas, Guillermo Gómez y Belén Gesto, *Algunas propuestas de habitabilidad básica para la reconstrucción de Haití*; 99. Jesús Casquete, *El calendario conmemorativo del nacionalismo vasco radical* • **Diseño:** Jesús M.^a Juaristi • **Maquetación:** Mercedes Esteban Meriel • **Impresión:** Berekintza • **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 (5,00 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.