

Recordar para ser: Martirologio y conmemoración en el nacionalismo vasco radical

Jesús Casquete

Prof. Historia del Pensamiento y de los Movimientos Sociales y Políticos
Universidad del País Vasco/ Euskal Herriko Unibertsitatea

“porque la religión no pasa, en esencia, del reconocimiento de que la vida, la acción,
todo cuanto somos y representamos, no tiene origen y explicación en nosotros mismos,
sino que está en manos de un poder o poderes desconocidos”
Fernando Pessoa, *El regreso de los dioses*

“I Ain't afraid of your Yahweh
I Ain't afraid of your Allah
I Ain't afraid of your Jesus
I'm afraid of what you do
In the name of your God”
Holly Near

1. Memoria, identidad y calendario

Gran parte de lo que recordamos lo hacemos en tanto que miembros de grupos sociales. Esta perspectiva se ha consolidado durante las últimas décadas en los estudios sobre la memoria que, por fin, parecen haberse sacudido las derivas atomistas del yo a favor de una visión –la adjetivación varía; la visión ontológica subyacente apunta en la misma dirección– conversacional, relacional o dialógica del individuo, según la cual las acciones particulares derivan su carácter en tanto que integrantes de conjuntos más amplios.

Abrazar una perspectiva social de la memoria no significa negar que los individuos, a partir de su temperamento personal y circunstancias vitales, son los protagonistas y sujetos activos de la memoria. Sin embargo, puesto que se hallan socialmente imbricados y participan de tramas sociales de sentido, dichos individuos se ven poderosamente condicionados por su contexto a la hora de recordar o recrear su pasado personal. Sencillamente, no es posible repensar los acontecimientos del pasado personal, aunque en apariencia sean de nuestra única incumbencia, mucho menos aún del colectivo, sin disertar sobre ellos. Con tal fin no podemos sino recurrir a categorías discursivas y de pensamiento que nos envuelven y flotan en nuestro círculo social. En otros términos: en virtud de nuestra calidad de miembros de grupos sociales y/o instituciones tan dispares como son las familias, cuadrillas de amigos, clubes, clases sociales, núcleos poblacionales (pueblos, barrios, ciudades, países, ...), grupos étnicos, iglesias o movimientos sociales nos vinculamos a una serie de prácticas mnemónicas que son sociales

por antonomasia, en el sentido de que emergen y se desarrollan en conversación e intercambio con otros co-partícipes de la comunidad de que se trate.

Desde un punto de vista analítico, son varias las ventajas que comporta el retrotraer la mirada hacia el pasado con el fin de hacer presente algo ausente: nos ayuda a familiarizarnos con el presente; legitima actitudes y acciones actuales al invocar su similitud con otras pretéritas; es un elemento constitutivo de nuestro sentido de identidad; nos alecciona para guiarnos en el hoy; enriquece nuestro mundo alrededor, y; ofrece alternativas para evadirnos de un presente inaceptable (Lowenthal, 1985: 35-52). En el presente trabajo, nos interesa el pasado en tanto que configurador de la identidad. “El recuerdo,” insiste Margalit haciéndose eco de una opinión ampliamente compartida, “es el cemento de la identidad” (1997: 201). En la medida que lo recordamos y nos identificamos con él, el pasado otorga sentido, objetivos y valor al yo, pero también al nosotros; al individuo tanto como al colectivo. Desde el punto de vista grupal, y siempre y cuando se activen de forma coordinada y colectiva, las prácticas mnemónicas coadyuvan a preservar las fronteras identitarias y a mantenerlas relativamente estables *vis-à-vis* otros grupos sociales.¹ No en vano, la adquisición de la memoria grupal y la identificación con su pasado colectivo forman parte intrínseca de la conformación de toda identidad social. De ahí la relevancia de las “batallas mnemónicas” (Zerubavel, 1997; 2003) en un mundo en el que las controversias alrededor de la memoria figuran en la primera línea de la confrontación política, acechando como está siempre la tentación manipuladora por parte de los poderes instituidos o sus aspirantes, puntuales concedores como son del principio según el cuál quien controla el pasado no solo controla el presente y dispone de las claves para hacer otro tanto con el futuro, sino que también resulta decisivo para definir quiénes somos.

Ha sido la sociología cognitiva y, más en particular, la sociología de la memoria, la que nos ha persuadido de que, en la medida en que participamos en diferentes mundos sociales, el contenido de nuestros pensamientos y prácticas retrospectivas se presentan socialmente condicionados. De lo cual se colige que es precisamente el pluralismo cognitivo derivado de nuestra imbricación simultánea o sucesiva en subgrupos y comunidades múltiples y dispares (característica ésta de la modernidad avanzada, aquella en la que el individuo se ve obligado a reconstruir de forma artesanal su propia biografía a partir de esa pertenencia y referencialidad

¹ No falta quien atribuye a la memoria el papel estelar en la construcción de las identidades colectivas. En este sentido, afirman Olick y Robbins, “La memoria es un medio capital, si no el principal, mediante el cual se constituyen las identidades” (1998: 133). Olvidan estos autores otros mecanismos a disposición de los grupos sociales para catalizar su identidad colectiva, entre los que cabe destacar la constitución de una densa red de sociabilidad en tanto que plataforma para hacer cosas juntos, que resultan probablemente más decisivos para forjar un *esprit de corps* que la propia memoria.

plural) el dato interpretativo clave que influye no sólo en el modo en que procesamos e interpretamos el presente, sino también en cómo recordamos el pasado (o lo olvidamos, pues la memoria es altamente selectiva; el reverso del *ars memoriae* es siempre un *ars oblivionis* – Ricouer, 2003) o, por mejor decirlo, los pasados múltiples de los grupos sociales en que nos hallamos inmersos.

La dimensión social de la memoria es precisamente la característica que vino a destacar M. Halbwachs, el autor que inauguró una perspectiva eminentemente social de la memoria. En su estudio clásico a este respecto, *Los cuadros sociales de la memoria* (original de 1925), el sociólogo francés insistió en el estrecho vínculo existente entre la memoria individual y la pertenencia colectiva: “Es en la sociedad donde los individuos adquieren habitualmente sus recuerdos. Es asimismo en la sociedad donde evocan, reconocen y ubican sus recuerdos.” Y prosigue más adelante: “Podemos entender cada recuerdo tal y como se manifiesta en el pensamiento individual sólo si lo ubicamos en el marco del pensamiento del grupo correspondiente. No comprenderemos cabalmente su fuerza relativa ni los modos en que se combinan en el pensamiento individual a menos que vinculemos al individuo con los diferentes grupos de los que es simultáneamente miembro” (1992: 38 y 53, resp.).

Así pues, y de modo por otra parte no demasiado diferente a lo que ocurre con el presente, “el pasado es en cierta medida parte de una realidad social que, lejos de ser absolutamente objetiva, trasciende sin embargo nuestra propia subjetividad y es compartida por otros a nuestro alrededor” (Zerubavel, 1997: 81). El ser social, entonces, implica una capacidad para recrear acontecimientos que vivieron grupos y comunidades en un pasado más o menos remoto (con suma frecuencia antes de la vinculación fáctica de un individuo a dichos agregados sociales) como si fuesen parte constitutiva del pasado de los individuos, esto es, como si éstos hubiesen disfrutado de una relación “orgánica” con él (Halbwachs). Es decir, que el recuerdo del pasado (no menos que su contraparte la amnesia) es un proceso constructivo,² y por consiguiente activo, vale decir “ejercido,” que trasciende la simple recuperación de información a partir de las fuentes depositarias de la memoria disponibles. Fuentes que, en cualquiera de los casos y como apuntábamos hace un instante, están lejos de

² Por constructivismo entendemos el enfoque que considera que las pautas de percepción, pensamiento y acción de los individuos y grupos sociales tienen una génesis social. Según esta perspectiva, no es posible entender la formación de los grupos sociales de una manera cuasi-determinista a partir de unas condiciones estructurales dadas, de unos valores, ideologías o creencias generalizadas entre ciertos sectores de la población. Cualquiera que sea la unidad empírica observada, prosigue el constructivismo social, ésta es el resultado más que el punto de partida del análisis; un *proceso* a explicar en vez de un dato asumido apriorísticamente. Desde un punto de vista colectivo, el desafío epistemológico radica en descifrar el modo en que un actor se constituye en tal, en cómo “un ‘nosotros’ se convierte en un nosotros” (Melucci, 1996: 384). La memoria colectiva, sostenemos, es uno de los mecanismos para alcanzar y sostener una identidad compartida.

ser objetivas y estables a lo largo del tiempo. Porque, por acudir nuevamente a Ricoeur, “acordarse no es sólo acoger, recibir una imagen del pasado; es también buscarla, ‘hacer’ algo” (2003: 81). Hace falta, pues, ordenar dicha información, reconstruirla, interpretarla, sin obviar que, en el ínterin, con harta frecuencia se corre el riesgo de ponerla al servicio de concepciones y necesidades del momento. En efecto, revisamos constantemente nuestros recuerdos para adecuarlos a nuestras identidades presentes: “Modulamos el pasado por razones que reflejan los beneficios... que se supone confiere” (Lowenthal, 1985: xxxiii). Más aún: no solo efectuamos la reconstrucción del pasado desde los intereses del momento, sino también con el instrumental analítico disponibles aquí y ahora: “Podemos estar prendados de un pasado exótico que contrasta con un presente monótono o infeliz, pero lo forjamos con herramientas modernas” (Lowenthal 1985: xvii).³ Lo verdaderamente relevante desde el punto de vista social no es, en definitiva, la veracidad de los acontecimientos históricos, esto es, su grado de mimetismo con los sucesos y motivaciones subyacentes reales y si se trata de una reproducción fidedigna de acontecimientos del pasado, sino más bien cómo los recordamos, por un lado, y los usos a los que sirve, por otro. La primera (el cómo) es una cuestión eminentemente sociológica; la segunda (para quién) más bien política. Se hace imperativo, pues, prestar atención a las prácticas sociales narrativas mediante las cuales un grupo social reconstruye su pasado a partir de sus necesidades presentes y lo pone al servicio de la reivindicación identitaria, en casos extremos incluso de su absolutización. No obstante, no nos referiremos a cualquier tipo de identidad; nos interesan sobre todo las identidades políticas y el modo en que éstas rememoran su trama compartida. Ellas serán el objeto privilegiado de

³ T. Todorov se hace eco de una opinión ampliamente extendida en los estudios sociales de la memoria cuando distingue entre recuperación del pasado y su utilización subsiguiente con fines “ejemplares,” esto es, un uso del pasado con las vistas puestas en el presente (Todorov. 2000). Obviamente, la línea divisoria entre el uso y el abuso raya la sutileza y la imperceptibilidad. Un ejemplo excelentemente documentado y que resulta paradigmático al respecto de los usos y abusos de la memoria para legitimar las necesidades del presente es el que liga el Holocausto y el estado de Israel. En una polémica obra en la que arremete contra el lenguaje de la memoria y lo califica de “insulso” y “despolitizado,” Finkelstein (2000) denuncia la utilización del Holocausto por el estado de Israel (así como por la comunidad judía norteamericana) a partir de la guerra árabe-israelí en junio de 1967. La conflagración bélica marca un punto de inflexión irreversible en el uso de un acontecimiento histórico, la Shoah, cuya relevancia histórica no se deriva exclusivamente de su magnitud (6 millones de judíos, varios millones de eslavos, unos 250.000 gitanos, homosexuales, etc. –Benz et al., 1997), sino de su carácter burocrático y diseño industrial. El conocimiento público de su alcance y *modus operandi*, prosigue la acerada crítica de Finkelstein, habían sido mantenidos deliberadamente en la recámara debido fundamentalmente a consideraciones geopolíticas, en particular al hecho de que Alemania se había convertido en una pieza clave en la confrontación entre los EE.UU. y la Unión Soviética, y no resultaba conveniente en aquel momento hurgar en las heridas de un aliado fundamental para el nuevo equilibrio de bloques. No de forma casual, pues, a partir de la guerra de 1967 el Holocausto se erige en un argumento fundamental para desviar las críticas dirigidas al estado de Israel y, por extensión, a la política norteamericana en Oriente Medio, y contener así los riesgos de un “segundo Holocausto.”

Otros autores, por el contrario, adoptan una perspectiva mas benévola, pero menos persuasiva, y prefieren atribuir el “olvido” del exterminio de los judíos europeos a razones psicológicas, como la auto-represión o el trauma colectivo. Estos factores explicarían, por ejemplo, que en el veredicto del juicio de Nuremberg la aniquilación de los judíos ocupase tan solo 3 páginas de un total de 226 (Levy y Sznajder, 2001: 68).

nuestra atención.⁴ Son varias las preguntas que abordaremos en este sentido: dado que los grupos sociales y comunidades disponen de diferentes arsenales y experiencias mnemónicas que les son privativos, ¿cómo se preserva y transmite en el seno de dichos grupos el recuerdo de una generación a otra?; ¿cómo se configura y sostiene a lo largo del tiempo una comunidad determinada?

Con el objeto de profundizar en estas cuestiones, fijaremos nuestra atención en un tipo particular de agregado social: las comunidades. Entendemos por comunidad, siguiendo el uso sociológico y politológico del término, una red de relaciones afectivas densas entre individuos comprometidos con un conjunto de valores, normas, significados y fines compartidos (siempre y cuando éstos no sean de naturaleza económica) –Etzioni, 2000; Rawls, 2002: 25-6, 45. Familias, clases sociales, iglesias y grupos raciales y étnicos son ejemplos sobresalientes de comunidades en este sentido apuntado. Un rasgo de las comunidades que conviene subrayar es que éstas son siempre *comunidades de memoria o mnemónicas* (Bellah *et al*, 1985: 152-5; Margalit, 2000: 49; Zerubavel, 2003: 4) preocupadas por mantener viva, mediante una serie de prácticas sociales, la llama de su pasado compartido y preservar de este modo su narrativa común, vale decir su identidad colectiva.

Las naciones constituyen un tipo especial de comunidades imaginadas: “es *imaginada*,” sostiene B. Anderson, “porque incluso los miembros de la nación más pequeña nunca llegarán a conocer a sus compatriotas, ni siquiera a oír hablar de ellos; y, sin embargo, la mente de cada uno alberga la imagen de su comunión” (1991: 6. Énfasis en el original). Esta disposición a entrar en comunión con el resto de co-partícipes es lo que convierte a las comunidades nacionales (portadoras como son de un tipo específico de identidad política) en objetos privilegiados para el estudio de las prácticas sociales en general y, desde nuestro objeto de interés aquí, de las prácticas sociales mnemónicas que facilitan la comunión a que se refiere Anderson.

Las naciones disponen de una pluralidad de mecanismos para preservar y fomentar su identidad. Una familia de dichos mecanismos está directamente ligada a las prácticas conmemorativas. No son, evidentemente, las únicas. Los monumentos, banderas, monedas, sellos, cementerios, museos, iconografía variada, callejeros de pueblos y ciudades y otros “lugares de la memoria” similares (Nora: 1989) son ejemplos de artefactos de la memoria

⁴ Según Ch. Tilly, toda identidad política incorpora los siguientes cuatro elementos: 1) las *fronteras* que dividen al “nosotros” del “ellos; 2) las *tramas* compartidas sobre dichas fronteras; 3) las relaciones *sociales* entre fronteras, y; 4) las relaciones sociales *dentro* de las fronteras (Tilly, 2003: 32. Énfasis en el original). En el análisis del proceso constructivista de las identidades políticas nos interesa sobremedida el punto 2, si bien nos centraremos en las narraciones compartidas sobre las fronteras grupales desde un punto de vista sociomnemónico.

profusamente utilizados en el mundo contemporáneo por los poderes instituidos para dar forma primero, y apuntalar después, la identidad colectiva de los estados-nación modernos.⁵ Además, en la medida que recoge un ciclo de festividades deliberadamente pensadas para conmemorar acontecimientos relevantes del pasado compartido por una comunidad de recuerdo determinada, el calendario se erige en un lugar privilegiado para el estudio social de la memoria. Las festividades,⁶ en tanto que ocasiones más o menos formalmente institucionalizadas para el recuerdo, nos indican que el contexto social no sólo selecciona aquello que recordamos, sino también nos marca cuándo hacerlo. Después de todo, en una misma fecha una comunidad de memoria sincroniza su atención y la proyecta en el mismo momento de la historia, y eso no es algo que puedan decidir los individuos por sí mismos. Cada una de las celebraciones del ciclo anual conmemorativo ofrece, pues, una ocasión impagable para que los miembros de las comunidades mnemónicas se fusionen simbólicamente y afectivamente con su pasado compartido, reforzando de este modo su sentido de la identidad colectiva (Zerubavel, 2003; 2004).

Así pues, del amplio abanico de lugares y prácticas mnemónicas a disposición de una comunidad de memoria determinada, nos fijaremos en la observancia ritual de un ciclo conmemorativo. El tipo de comunidad de memoria en que centraremos nuestra investigación no será el estado-nación, con su ciclo institucionalizado de festividades vinculantes para todos sus miembros, ni tampoco una comunidad nacional determinada, sino más bien una subcomunidad nacional. En concreto, nos fijaremos en el autodenominado *Movimiento de Liberación Nacional Vasco* (MLNV). Dicho movimiento ha tejido en el curso de las últimas décadas todo un ciclo conmemorativo paralelo para consumo interno que tiene por objetivo implícito preservar su vínculo social y forjar una solidaridad colectiva que logre cohesionar, y por ende coadyuvar a sobrevivir, a su círculo comunitario. Indagaremos, pues, en el modo en que dicha comunidad moviliza la memoria y la pone “al servicio de la búsqueda, del

⁵ Speitkamp ofrece una clasificación (no por rudimentaria menos interesante) en diferentes grados de lo que denomina “portadores simbólicos” (*Symbolträger*) de la memoria. Portadores simbólicos de primer grado serían los monumentos y otros símbolos políticos inconfundibles tales como banderas e himnos; entre los portadores de segundo grado menciona monedas, billetes, sellos y denominaciones de calles y plazas; los de tercer grado no son “inequívocos” (*plakativ*) como los del primer grupo, ni “subcutáneos” (*subkutan*) como los del segundo, sino “situativos” (*situativ*), y apunta los edificios oficiales como ejemplo (1997: 7-8).

⁶ Al hablar de festividades no estamos queriendo implicar que se abra formalmente un paréntesis en las actividades laborales u ocupacionales (profanas, en todo caso) de la comunidad implicada. Así, la celebración de un aniversario por parte de una familia (un ejemplo de comunidad mnemónica) alrededor de la mesa quiebra la rutina cotidiana de sus integrantes, pero únicamente la suya. Hablamos entonces de festividad para esa familia, no para el conjunto de la sociedad. En este sentido, las comunidades mnemónicas disponen de ciclos celebratorios rituales que les son privativos, y a cada una de las instancias de dichos ciclos nos referimos como festividades.

requerimiento, de la reivindicación de la identidad” (Ricouer, 2003: 111). Y ello, como apuntábamos, a partir del análisis de su conmemograma o calendario conmemorativo.

Una nota metodológica antes de adentrarnos en las prácticas sociomnemónicas del MLNV. Identificaremos aquellos elementos que aparecen con regularidad y se repiten indefectiblemente en toda celebración en torno a la memoria protagonizado por esta comunidad. Son sus *invariables*, cursos de acción preescritos según un guión predecible de antemano a partir de su escenificación ritual durante las últimas décadas. Limitándonos a la morfología, y tal y como veremos en breve, un invariable tal es la organización recurrente de manifestaciones. Pero no menos significativas juzgamos aquellas innovaciones circunstanciales del rito, algunas de las cuales hacen acto de aparición muy esporádicamente, incluso tan efímeras como para no volver a repetirse. Dedicaremos una atención especial a estos aspectos *casuales* (p.e., la presencia del fuego, ciertos cánticos, ...) en nuestro acercamiento a las prácticas sociomnemónicas de esta subcomunidad, persuadidos como estamos de su riqueza para alcanzar un mejor grado de conocimiento de este actor sociopolítico y cultural. Porque, si lo que queremos es mejorar nuestro grado de conocimiento de alguien cualquiera, actores colectivos incluidos, resultará valioso conocer cómo se comporta tanto en circunstancias ordinarias como en las más inhabituales, las segundas no por infrecuentes menos reveladoras al respecto de su verdadera naturaleza.

Para el análisis de la morfología y contenido de estas prácticas haremos uso extensivo, (que no exclusivo, tampoco exhaustivo) de la prensa diaria, con especial atención a las crónicas recogidas en *Egin* (fundado en 1978 y cerrado por orden judicial en julio de 1998), *Euskadi Información* (noticiero de transición) y *Gara* (en la calle desde principios de 1999 hasta hoy), tres periódicos que, sucesivamente, podemos considerar como plataformas mediáticas en la órbita del nacionalismo vasco radical.

2. El conmemograma del nacionalismo vasco radical

Ya desde la época de la transición española al método democrático a finales de la década de 1970, cuando la esfera pública fue paulatinamente abriéndose al ejercicio de los derechos civiles y políticos, el nacionalismo vasco radical ha venido insistiendo en recordar en tanto que subcomunidad o, vale decir, contrasociedad, una serie de hitos cuyo ritual celebratorio constituye un resorte de considerable relevancia cuando de preservar la identidad colectiva se

trata.⁷ El calendario del MLNV está poblado por todo un abanico de momentos o “fiestas” que, analíticamente, podemos englobar en tres grupos: 1) días ligados al martirologio comunitario; 2) fiestas que, a falta de denominación más adecuada, etiquetamos como “anti”o *purificadoras* y, por último; 3) fechas con resonancias históricas de las dos tradiciones de las que dicho movimiento se reclama heredero, es decir, de la nacionalista y de la de izquierda. El primer grupo, sin duda alguna el más nutrido, es privativo del MLNV, patrimonio simbólico de confección propia y, por consiguiente, de uso exclusivo. Como también sólo el MLNV “celebra” (bien es cierto que a modo de acto de desagravio o “contra-celebración”) las fiestas del segundo grupo. Sin embargo, a diferencia de las festividades designadas para exaltar al héroe-mártir del primer grupo, con su carácter inequívocamente proactivo de búsqueda de referentes y modelos si no obligatoriamente a emular, al menos sí a reverenciar, el grupo de festividades purificadoras poseen una marcada índole reactiva en la medida que tienen como principal función impugnar algún rasgo contaminante del enemigo interpretado como impuesto sobre la comunidad sojuzgada. Las convocatorias periódicas a favor de la ikurriña (contra la bandera española) durante las fiestas de San Sebastián y Bilbao, las efectuadas con motivo de la celebración del día de Nuestra Señora del Pilar el 12 de Octubre o aquellas al hilo de la Constitución el 6 de Diciembre entran todas ellas dentro de esta segunda categoría. El tercer grupo de hitos festivos lo integran festividades compartidas con las tradiciones ideológicas nacionalista (*Aberri Eguna*), por un lado, y de izquierda, por otro lado (3 de marzo, aniversario de la muerte por la policía de cinco obreros en Vitoria en 1976, y el 1 de mayo, Fiesta del Trabajo). El nacionalismo vasco radical se ha sumado a celebraciones que le anteceden, incluso las ha vampirizado y tergiversado para ajustarlas a sus necesidades presentes pero, como quiera que sea, no puede invocar patente de exclusividad sobre ellas.

En lo que sigue procedemos a elaborar una cartografía de las festividades que integran la estrategia conmemorativa del nacionalismo radical vasco, pero tan solo las relativas al primer grupo, es decir, las relacionadas con su martirologio comunitario. No obstante, antes de adentrarnos en la relación de festividades en las que la religión política del nacionalismo recuerda a sus héroes se hacen precisos unos comentarios acerca del modo concreto que adopta su liturgia. Casi siempre el modo práctico en que la subcomunidad nacionalista aglutinada alrededor del MLNV celebra su culto a los héroes-mártires caídos es mediante la

⁷ Bien es cierto que algunas de las fechas que en breve vamos a considerar (pienso en el *Bizkargi Eguna*) nunca dejaron de celebrarse. Ahora bien: las condiciones de clandestinidad a que obligaba la represión del régimen franquista invitaban a hacerlo de manera clandestina o recurriendo a argucias tales como, por ejemplo, disfrazar las convocatorias conmemorativas bajo la cobija de excursiones montaÑeras, de actos religiosos, o de ambos al mismo tiempo. Con el advenimiento del método democrático las máscaras se harán innecesarias. Por otro lado, varias de las fechas que exploraremos en breve no podían constituir motivo celebratorio alguno, por la sencilla razón de que sus héroes protagonistas aún no se habían elevado a la categoría de tales.

convocatoria de manifestaciones. Las manifestaciones son, junto con las huelgas, la desobediencia civil y las peticiones ciudadanas, la principal forma del moderno repertorio de acción colectiva de que disponen los movimientos sociales para plantear sus reivindicaciones en la sociedad, pero también para preservar y fomentar el vínculo de socialidad y el sentido de identidad colectiva entre sus participantes. Podemos definir una manifestación como una concentración colectiva en un espacio público con el objetivo de influir política, social y/o culturalmente sobre las autoridades y la opinión pública mediante la expresión disciplinada y pacífica de una opinión o demanda (Casquete, 2003). Por regla general, sus promotores intentan que los espacios públicos en los que se escenifica su acción de protesta combinen alta visibilidad y relevancia simbólica. Es importante insistir, además, en un aspecto incorporado en la definición que, demasiado a menudo, es descuidado en la literatura especializada sobre la protesta social. En una esfera pública liberal, los movimientos sociales tales como el feminista, el ecologista o el pacifista no se limitan a ejercer, como subrayan algunos autores desde una visión marcadamente instrumentalista de las manifestaciones,⁸ una *política de influencia* sobre las autoridades (poderes legislativo, ejecutivo, judicial, así como sobre los actores políticos establecidos, en particular partidos políticos), sino que también pretenden influir en esa esfera difusa que comúnmente se denomina opinión pública. Como quiera que sea, “dentro de los márgenes de una esfera pública, cuando menos de una que sea liberal, los actores únicamente adquieren influencia, no poder político” (Habermas, 1996: 371). En otros términos: en una política liberal, la persuasión, nunca la imposición, es el arma por antonomasia de los actores políticos, movimientos sociales incluidos.

Pero no se agota aquí nuestra visión al respecto de las manifestaciones. Además de esta estrategia dualista que centra su atención en la interacción de los movimientos sociales bien con las autoridades bien con la opinión pública, en casos de movimientos sociales con un excedente de identidad colectiva que además sienten amenazada su existencia (Casquete, 2004), puede ocurrir que la verdadera intencionalidad de las manifestaciones tenga más que ver con una dimensión *ad intra*. En efecto, allí donde existe una sociedad paralela que dispone de sus propios espacios de sociabilidad y de comunicación, sociedad que por añadidura quiebra los límites de compatibilidad del sistema al que dirige su acción, los propios participantes en la forma de acción colectiva pueden ser contemplados como los destinatarios de esa forma de comunicación interna que también son las manifestaciones. A ellos tanto

⁸ Así por ejemplo, Favre define la manifestación como “una marcha colectiva organizada en la esfera pública con el fin de tener un efecto *político* mediante la expresión pacífica de una opinión o demanda” (1990: 15. Subrayado mío). Tilly, por su parte, entiende que “una manifestación implica la concentración deliberada en un lugar visible y simbólicamente relevante, desplegando signos de un compromiso compartido con alguna demanda sobre las *autoridades*, para a continuación dispersarse” (1995: 373. Subrayado mío).

como al entorno del movimiento va dirigido el mensaje de que su causa disfruta del respaldo de un sector considerable de la población, de que sus participantes están comprometidos con su consecución y de que, por todo ello, las autoridades deberían de tomarles en serio.⁹ Así pues, en la medida que proporcionan a sus participantes una oportunidad para involucrar en una causa común a individuos relativamente afines en aspectos centrales a su identidad, las manifestaciones constituyen oportunidades inigualables para cementar a los grupos sociales. Esta visión reflexiva de las manifestaciones y las reuniones de masas recorre la aproximación al estudio del modo en que el MLNV conmemora ritualmente su calendario que desarrollaremos a continuación.

3. El martirologio comunitario

Valga la siguiente como observación preliminar y entradilla al tema del martirologio en el nacionalismo radical vasco: el calendario del MLNV está plagado de instancias en que se procede a una glorificación expresa del héroe caído en el altar de la patria. El ofrecer resistencia (sobre todo, ya lo veremos, si ésta es armada) al enemigo se conmemora como una victoria simbólica en sí misma con independencia de sus resultados prácticos. Es decir, que se glorifica la disposición del héroe a sacrificar su vida por la nación como el valor patriótico supremo, hasta el extremo de relativizar el resultado concreto de su acción. Con esta disposición martirial no se trata de mitificar la experiencia de la guerra en sí misma en tanto que mecanismo que satisfaga el anhelo de camaradería en un mundo de individualismo desbocado, ni tampoco de una incesante búsqueda del sentido de la vida o de regeneración personal y nacional,¹⁰ sino más bien de exaltar y convertir en objeto explícito de culto comunitario a los combatientes en la confrontación armada que libran frontal e irreconciliablemente, por un lado, los valedores de la libertad nacional vasca y, por otro lado, la quintaesencia del estado opresor que es España. El culto al *gudari* caído en el nombre de Euskal Herria constituye, pues, el eje central de este bloque del conmemograma del MLNV que hemos agrupado bajo el epígrafe del martirologio comunitario. Dicho culto cumple, en primer lugar, la función de mecanismo integrador para una comunidad urgida de referentes cohesionadores, tanto más cuanto más hostil se va convirtiendo su entorno socio-político y

⁹ En una entrevista realizada por Reinales, un miembro de ETA se hace eco de este punto de vista. Afirma el etarra: “Y de que, joder, somos más. Y que somos muchos. Y que estamos fuertes. Y que tenemos que tirar” (2001: 103).

¹⁰ Tales fueron los casos durante e inmediatamente después de la Primera Guerra Mundial sobre todo, aunque no exclusivamente, en los países perdedores de la contienda. Exponente de una tal actitud es Ernst Jünger (2000). Para una visión más general, véase: Mosse, 1990.

cultural. Elevar al gudari muerto a la capilla del culto nacional implica, por añadidura, ofrecer a las generaciones presentes y venideras un ejemplo concreto, en obra, del camino a seguir, un símbolo en el que condensar las emociones difusas como prerrequisito para su ulterior canalización a la acción en la forma de actitud militante contra el opresor, mediante el recurso a la violencia si se interpreta que las circunstancias así lo exigen.¹¹

Merece la pena detenerse someramente en el análisis del héroe en tanto que tipo ideal.¹² En su uso general, el término héroe designa al valeroso luchador que pugna por imponer un cierto orden en medio del caos. Lo que aparta al héroe del individuo corriente es la comisión de un acto o la toma de una decisión que, siempre a ojos de sus admiradores, resultan beneficiosos y modélicos para la comunidad, al tiempo que considerablemente comprometidos y arriesgados de acometer habida cuenta de las circunstancias. Son precisamente el grado de complejidad y/o compromiso requeridos para su puesta en práctica los factores que hacen que el acto heroico no esté al alcance de cualquiera, por lo que despiertan una indisimulada admiración entre sus adictos, privados como se encuentran del saber, poder o, sencillamente, querer replicar las hazañas del héroe. Y no resultan accesibles a todo el mundo porque sólo los seres excepcionales o tocados por los dioses disponen de los atributos de vitalidad, compromiso, altruismo, fuerza de voluntad, resolución y desprecio por la muerte que distancian al héroe del común de los mortales.

Nos son raras las instancias en las que el comportamiento épico colisiona frontalmente con el código moral establecido, por ejemplo cuando de sustraer vidas ajenas se trata. No importa. Su definición de lo necesario en una determinada situación impele al héroe a comportarse de modo unilateral, extremo y apasionado hasta el extremo de la brutalidad, no dudando incluso en utilizar a los demás (sus vidas incluidas) como instrumento en aras de la consecución del fin último anhelado, llámese la existencia del grupo a quien representa o el mantenimiento de su orden.

Por lo general, la contribución más admirada del héroe consiste en que está presto a arriesgar su vida a favor de la causa. En este sentido, lo que distingue al mortal ordinario del

¹¹ Las funciones conexas del héroe como referente modélico e integrador simbólico fueron premonitoriamente entrevistas por el fundador del movimiento político nacionalista, Sabino Arana. En un artículo publicado en 1897 y que llevaba por título "Mártires de la patria" leemos: "Morir por la Patria... no es morir por causa mundana, sino morir por Dios, Fin último de todas las cosas" (1999: 279). Sustituyamos "Dios" por "Patria" (entes ambos metasociales por definición, instancias de poderes desconocidos a que se refiere Pessoa en la cita al comienzo de este escrito) y habremos identificado la clave del giro que introdujo el nacimiento ETA en el discurso nacionalista tradicional. Y prosigue la conversación del de Abando con los mártires: "os contemplamos en lo alto del celeste emperio glorificados en radiantes tronos y ceñidas las frentes de laurel inmarcesible en premio a vuestras cívicas virtudes... ¡Salve, Mártires de la Patria, salve!" (Ibíd.: 297). Saluciones de este tenor son una constante en todos los discursos nacionalistas.

¹² En las consideraciones que siguen acerca de la figura heroica me ha resultado extremadamente útil el tratamiento que S. Behrenbeck (1996) hace de los mitos y rituales durante el periodo nacionalsocialista.

héroe extraordinario es la disposición que este último muestra por sacrificar desinteresadamente al servicio de la causa su tiempo, mundo afectivo, carrera profesional, bienes materiales y, ante todo y sobre todo, su propia existencia. Sólo aquellos o aquellas que llegan tan lejos como para ofrendar su vida alcanzan el estatus de héroe. Es, entonces, algo consustancial a la esencia del héroe el anteponer la perpetuación de la comunidad al miedo a la muerte propia, ni qué decir tiene que también a la comisión de actos mortíferos.

Para erigirse en tal, el héroe precisa de una contraparte, de un anti-héroe que encarne el principio del mal, de la impureza, de la desgracia y la destrucción con quien se batirá en representación del grupo amenazado. En la medida que salga airoso de una confrontación por definición asimétrica con el adversario (pues siempre se presenta en marcada desigualdad de condiciones; de lo contrario la epopeya se difumina, vulgariza y devalúa), los salvados mostrarán su agradecimiento y veneración al héroe elevándole a la categoría de redentor y modelo a seguir. En el caso de que sacrifique su vida en el curso de un acto redentor, entonces el mártir se habrá hecho acreedor de un recuerdo imperecedero y glorioso que permanecerá grabado para la posteridad en la memoria colectiva de la comunidad a la que dice representar. Se habrá convertido, en otras palabras, en una hierofanía (del griego *hieros* = sagrado y *phainomai* = manifestarse –Eliade, 1998:14), en un mito imperecedero capaz de marcar el rumbo e imponer su estela sobre las generaciones venideras en forma de *imitatio heroica*, como una herencia colectiva de referencia a quien emular según el principio *do ut des*, el principio de reciprocidad. Aplicado al caso que nos ocupa, dicho principio invita a compartir los costes de una acción en interés de la comunidad y a no dejar, cual (mundanos) *free-riders*, que sean unos pocos (precisamente los héroes) sus paganos exclusivos. En parte como modo de reconocimiento colectivo por el sobre coste que asumen unos pocos nace el culto a los héroes caídos, porque los héroes, o están muertos, o no lo son en absoluto, cuando menos no eternamente. A este respecto, la idea de deuda para con el héroe caído se erige en el correlato de la de legado. La comunidad de referencia venera al mártir caído porque, al ver escrita en él una parte de su identidad, se considera en el deber de hacerle justicia mediante su exaltación y recuerdo. Ricouer insiste en este aspecto: “el deber de memoria no se limita a guardar la huella material, escrituaria u otra, de los hechos pasados, sino que cultiva el sentimiento de estar obligados a estos otros de los que afirmaremos más tarde que ya no están pero que estuvieron” (2003: 121). Deuda perpetua, pues, como sentimiento funcional para preservar la siempre dificultosa y problemática integración grupal.

Una vez efectuadas estas consideraciones generales acerca del arquetipo de héroe, estamos en disposición de afinar un poco más y regresar al análisis del protagonista del

martirologio nacionalista radical vasco: el *gudari* caído en el curso de la lucha armada por la libertad nacional de Euskal Herria, o como consecuencia inmediata de la misma. A efectos sociomnemónicos, no resulta baladí el modo en que el *gudari* ha perdido la vida. Tal y como veremos, el militante abertzale muerto no queda grabado en el recuerdo comunitario con la misma intensidad y periodicidad si su fallecimiento ha sido la consecuencia directa de una acción arbitraria y cruel del enemigo (fusilamiento, atentado de fuerzas parapoliciales), si ha caído en el curso de una *ekintza* (durante la colocación de una bomba o en el enfrentamiento con las fuerzas de seguridad, por ejemplo), si ha muerto de forma accidental (p.ej., en accidente de tráfico) o si se ha suicidado o fallecido de muerte natural. Todos ellos, ciertamente, figuran en un plano de igualdad en la medida que “mueren por Euskadi”¹³ pero, por recurrir a la paradoja orwelliana, unos son más iguales que otros según rango y circunstancia. Así, cuando concurren circunstancias tales como la relevancia pública (p.e., ser dirigente de una organización del MLNV), el gozar del grado de “general” de la banda terrorista y haber sido víctimas de grupos incontrolados, los fallecidos en “acto de combate” son objeto de homenajes a los que sistemáticamente se invita con la antelación suficiente al conjunto de la congregación a través de sus mecanismos de comunicación internos.

En total estaríamos hablando –los datos no siempre son consistentes– de una población de unos 69 etarras fallecidos en distintas circunstancias desde 1968 hasta principios de 2004,¹⁴ de tres concejales y un parlamentario de HB víctimas de la guerra sucia (Tomás Alba -1979-, Mikel Arregi -1979-, Santi Brouard -1984- y Josu Muguruza -1989), además de otro dirigente suicidado (Eugenio Aramburu -1997). A estas cifras habría que añadir las 66 víctimas de organizaciones parapoliciales o ultraderechistas en suelo vasco de que da cuenta la “Ponencia Víctimas de la Violencia” del Parlamento Vasco (Noviembre 2000), los nueve presos fallecidos durante su encarcelamiento y los seis detenidos muertos en dependencias policiales o inmediatamente después de su paso por comisaría (Ormazabal, 2003: 23-5).

Si reparamos en su género, habría que concluir que en una inmensa mayoría de los casos los *gudaris* son varones. Claro que difícilmente podía ser de otra manera teniendo en cuenta la relación de géneros entre quienes optan por involucrarse en acciones armadas. De acuerdo con las estimaciones efectuadas por F. Reinares referidas al conjunto de los militantes de ETA

¹³ Con ocasión de la muerte de la etarra Ina Zeberio en un enfrentamiento con fuerzas de la Ertzantza, el diario *Egin* titulaba a toda página: “Morir por Euskadi, matar por España” (16-6-1998).

¹⁴ Estos datos se han obtenido tomando como base los 61 etarras muertos hasta enero de 1999 que ofrecen Barbería y Unzueta (2003: 304), y procediendo a continuación a su actualización con las muertes de miembros de ETA fallecidos desde entonces, y que son: José Luis Geresta (suicidado, según la versión oficial, el 20-3-1999), Patxi Rementería, Ekain Ruíz, Urko Gerrikagoitia y Zigor Aranbarri (7-8-2000), Hodei Galarraga y Egoitz Gurrutxaga (24-9-2002) –estos seis últimos fallecidos a consecuencia de la explosión de los artefactos que transportaban y/o manipulaban– y Arkaitz Otazua (14-9-2003).

que ingresaron en la organización terrorista en el periodo comprendido entre el inicio de los años setenta y primera mitad de los noventa, en un 90% se trataría de varones, si bien el porcentaje de mujeres parece haberse incrementado en los últimos tiempos (2001: 20-31). Entretanto, las mujeres que militan en la vanguardia armada del MLNV que es ETA cumplen con roles tradicionales de su género en su calidad de madres, compañeras o hermanas, es decir, desempeñando las más de las veces funciones pasivas y de apoyo. Atendiendo a los datos de los gudaris reconocidos como tales por el propio nacionalismo radical, no cabe ninguna duda al respecto de su género. En un anuncio a página completa en *Egin* aparecido el 27 de septiembre de 1996 en homenaje a todos los gudaris fallecidos en circunstancias variopintas (enfrentamientos con la policía, enfermedad, víctimas de grupos parapoliciales y/o de extrema derecha, ...), la agrupación aglutinante del nacionalismo radical que por aquel entonces era KAS (*Koordinadora Abertzale Sozialista*) reproducía los nombres de un total de 168 personas. Pues bien: tan solo nueve correspondían a mujeres, es decir, un 5,35%, porcentaje más exiguo aún que el del 10% que estimaba Reinares de militantes femeninos de la banda. En suma, pues, el término gudari remite inequívocamente a masculinidad, lo cual se traduce en el hecho de que absolutamente todas las festividades mayores del calendario conmemorativo del MLNV estén dedicadas a honrar, implícita o explícitamente, a figuras de héroes que son siempre varones.

Habida cuenta de su carácter referencial para el conjunto de la comunidad nacionalista radical, cualquier listado de festividades en las que esta religión política recuerda a sus héroes caídos en combate ha de incorporar las siguientes fechas según estricto orden de celebración: el *Bizkargi* y *Albertia Eguna*, en mayo y julio, respectivamente; el *Gudari Eguna*, en Septiembre; el aniversario de los asesinatos de Santi Brouard y Josu Muguruza, en noviembre y, por último; el aniversario del atentado mortal contra *Argala* en diciembre. Veamos a continuación los pormenores de dichas fechas desde un punto de vista sociomnemónico.

a. *Bizkargi Eguna, Albertia Eguna*

Hay fechas con resonancias históricas en las que, según la reconstrucción de la historia efectuada por el MLNV, los gudaris, proto-gudaris incluso,¹⁵ dieron su vida por la libertad de Euskal Herria y se erigen, en consecuencia, en referente para las generaciones actuales. Su

¹⁵ En su particular ejercicio reconstructivo de la historia no faltan los candidatos a proto-mártires por la Causa vasca, desde los defensores navarros del castillo de Amaiur que lucharon contra el ejército castellano en 1522 a Zumalakarregi o el cura Santa Cruz ya en el siglo XIX. No es nuestro propósito, sin embargo, escarbar en parajes tan remotos de la historia.

recuerdo y homenaje es la forma que adquiere el pago de la deuda contraída con ellos por su lucha contra el fascismo español, vale decir en sinécdoque simple, contra el español.

La primera fecha a que haremos mención, el *Bizkargi Eguna*, tiene lugar el día de Santa Cruz el 3 de Mayo o el domingo siguiente en el monte Bizkargi, en los alrededores del pueblo vizcaíno de Larrabetzu. En tal fecha se conmemora la batalla homónima que enfrentó entre comienzos y mediados de mayo de 1937 a, por un lado, batallones de milicianos y gudarís nacionalistas y, por otro lado, tropas del ejército rebelde auxiliadas por la aviación alemana. Unos 120 soldados perdieron la vida en el infructuoso empeño de avanzar hacia Vitoria (Egaña, 1998: 161). Aproximadamente dos meses más tarde, por lo general el segundo domingo de julio (aunque también puede ser en el primero) se conmemora el *Albertia Eguna* en la cima del monte Albertia, en las inmediaciones de Legutiano, en recuerdo de los sangrientos enfrentamientos que allí acontecieron el 30 de noviembre y 1 de diciembre de 1936.¹⁶

Las analogías entre ambas conmemoraciones son evidentes. En los dos casos, Bizkargi y Albertia, se evocan batallas libradas durante la Guerra Civil entre, por un lado, compañías de soldados leales al orden republicano y, por otro lado, tropas franquistas. En el curso del enfrentamiento bélico perdieron la vida varios cientos de soldados, muchos de los cuales habían sido reclutados por el partido *Acción Nacionalista Vasca* (ANV-EAE), una escisión laica e izquierdista del PNV fundada el 30 de noviembre de 1930.¹⁷ Una vez tuvo lugar la transición española al método democrático, dicho partido pasará a sumar sus exiguas fuerzas a las del nacionalismo vasco radical y a formar parte, sucesivamente, de *Herri Batasuna* (de la que fue partido fundador en 1978), *Euskal Herriarrok* y *Batasuna*. Se convirtió así en vínculo con el pasado cual “coartada histórica.” Es precisamente ANV quien durante los últimos años ha cobrado un singular protagonismo durante la celebración de estas dos citas

¹⁶ A diferencia de la celebración en el monte Bizkargi, que ya en las primeras crónicas disponibles aparece calificada como “tradicional,” dando a entender que durante el franquismo también era objeto de conmemoración, camuflada probablemente con la celebración de Santa Cruz, el caso de Albertia puede ser datado con mayor precisión. En una reunión de antiguos gudarís de ANV celebrada en Bilbao el 19 de julio de 1980, los allí reunidos acordaron que el acto conmemorativo tuviese lugar el segundo domingo de septiembre. Sólo se respetó esta prescripción para aquél año, cuando efectivamente se celebró el acto el 14 de septiembre, porque a partir del año siguiente se trasladaría a un domingo de julio, por lo general el segundo. Sin embargo, la batalla que se conmemora no tuvo lugar en julio, cuando se celebra ritualmente, sino a caballo de noviembre y diciembre de 1936, momento en el que el Ejército Vasco inició la ofensiva de Legutiano, o Villareal, en la que se enmarca la batalla que tuvo lugar en el monte Albertia. El caso del *Albertia Eguna* constituye un claro ejemplo de que lo celebrado y lo acontecido (en este caso el “cuándo” del acontecimiento) no tienen por qué jurarse fidelidad mutua.

¹⁷ En la defensa del Bizkargi participaron dos batallones de ANV, ambos de infantería: el *Olabarri*, a las órdenes del comandante Gabriel Goitia, y el *Euzko Indarra*, comandado por Bernabé Orbeago. En la ofensiva de Legutiano tomó parte el batallón *Olabarri*. ANV consiguió reclutar un tercer batallón, éste de organización, el ANV-3, al mando de José de Zapiain.

como homenaje a los “gudaris de ayer y de hoy” (“Gaurko eta atzoko gudarien omenez”).¹⁸ Porque tal es el lema de la convocatoria que se repite año tras año, trazando de este modo de manera inequívoca un hilo de continuidad entre los luchadores de ayer (los gudaris de ANV) y los de hoy (los miembros de ETA) que han ofrecido su vida en la defensa de la soberanía del pueblo vasco. Es importante dejar constancia de que, aunque en ambas celebraciones se recuerda a los caídos durante la guerra civil, en el centro de la conmemoración figuran única y exclusivamente los combatientes encuadrados en los batallones reclutados por ANV. El resto de soldados del ejército vasco que combatió del lado de la República en batallones enrolados por el PNV, PCE, PSOE, Izquierda Republicana o CNT no son objeto explícito del recuerdo. Desde el punto de vista del género, tal vez sea oportuno insistir en que, a diferencia de las milicias anarquistas o del POUM en Cataluña, en la que las mujeres participaron en la contienda en igualdad de condiciones que los varones, también a efectos de combate, en los batallones vascos aquellas estaban excluidas del servicio de armas. Así pues, desde su mismo nacimiento el término gudari evoca indefectiblemente en el imaginario colectivo a miembros del género masculino.

El guión celebratorio sufre escasas modificaciones de un año a otro: bien sea al pie de una ermita (caso del Bizkargi Eguna) o de un monolito conmemorativo (Albertia Eguna, erigido en 1979), en torno al mediodía un representante de ANV y un ex-presos de ETA (por regla general recientemente excarcelado) se encargan de glosar durante un acto político la trayectoria de todos los gudaris que, en coyunturas históricas tan distintas como las de la guerra civil y de la democracia española, comparten el rasgo común de haber sacrificado sus vidas en aras de la construcción nacional, en lo que constituye la expresión suprema de su “amor a la tierra vasca.”¹⁹ *Dulce et decorum est pro patria mori*, es el mensaje implícito e inequívoco de las alocuciones. El canto del *Eusko Gudariak*, o himno del soldado vasco,²⁰ pone el colofón al acto político y, a continuación, los asistentes asisten a una “comida

¹⁸ El primer año en que el diario *Egin* da cuenta de la celebración en el monte Bizkargi es 1981, pero no se especifica quién convoca el acto. Los años siguientes aparece como responsable una “Comisión Gernika 37-87” de Larrabetzu y Amorebieta, y más tarde las Gestoras Pro-amnistía. De un modo u otro, ANV siempre está presente en los actos. En el caso del Albertia Eguna, el convocante desde sus inicios en 1980 es ANV.

¹⁹ En palabras de un destacado dirigente de Herri Batasuna de aquél entonces que intervino como orador en el acto, “la sangre de aquellos que entonces dieron su vida por la causa nacional vasca es la misma sangre que hoy están derramando muchos gudaris” (*Egin*, martes 13 de julio de 1982).

²⁰ La letra del *Eusko Gudariak* fue compuesta en 1932 por J.M. Gárate, entonces presidente del *Bizkai Buru Batzar* del PNV. Fue utilizado por vez primera en agosto de 1936 por la compañía Kortabarria, encuadrada en el batallón Arana Goiri del Ejército Vasco (Egaña, 1996: 306-7). Su apropiación y uso cuasi-exclusivo hoy en día por parte del nacionalismo radical vasco constituye un notable ejemplo de *vampirismo simbólico*, una práctica no del todo desconocida entre los estudiosos de las religiones políticas. Así por ejemplo, bajo la batuta de Goebbels el nacionalsocialismo bebió de los rituales de la clase obrera y utilizó profusamente sus símbolos (el color rojo, el 1 de Mayo o la hoz y el martillo, por ejemplo), perfecto sabedor como era de su potencial movilizador cuando se manipulaban con maestría.

popular.” En el caso del Bizkargi Eguna, al acto político antecede una misa en la ermita de Santa Cruz y, ya a la tarde, tras la pitanza, una manifestación recorre las calles de la localidad vizcaína de Larrabetzu, seguida en ocasiones de un concierto como mejor manera de poner punto final a una jornada que procura aunar la dimensión festiva con la reivindicativa.

La historia –insinuábamos en el primer apartado del trabajo– puede ser construida (en el extremo inventada) más que descubierta. En nuestro estudio de caso esta práctica se traduce en que aquellos gudaris de la Guerra Civil pudieron haberse impelidos a actuar por razones y motivaciones bien diferentes a las que hoy alegan quienes les han elevado a los altares de la patria. Difícil saberlo, aunque eso es algo que ahora no nos ocupa. Desde nuestro punto de vista, lo relevante son los usos que la comunidad nacionalista radical hace de la historia; la movilización que ésta efectúa de la memoria para ponerla al servicio de su peculiar “tentación identitaria” (Ricouer, 2003: 111).

Cual entremés, la primera estación en el calendario nacionalista radical nos ha servido para ilustrar los usos de la historia para las necesidades presentes. Vayamos con la segunda parada, que abre un otoño del que no habrán de salir el resto de las festividades recogidas en este particular conmemograma martiroológico que forma parte de la liturgia nacionalista.

b. Gudari Eguna

El miembro de ETA Ángel Otaegi, condenado a muerte en consejo de guerra por cooperación en el asesinato del cabo de la Guardia Civil Gregorio Posadas en Azkoitia el 3 de abril de 1974, fue pasado por las armas el 27 de septiembre de 1975 en el penal burgalés de Villalón “de día y con publicidad.” Eran las 8:35 de la mañana. Cinco minutos antes había corrido la misma suerte a manos de un pelotón de voluntarios de la Guardia Civil, esta vez en Cerdanyola del Vallés, su correligionario Juan Paredes Manot, *Txiki*, juzgado y condenado en consejo de guerra sumarísimo tan solo unos días antes. Bajo él pesaba la acusación de ser el autor de la muerte del cabo primero de la policía armada Ovidio Díaz, ocurrida el 6 de junio de 1975 en el curso de un tiroteo tras el atraco a una oficina bancaria barcelonesa. No habrían de ser las únicas ejecuciones en los estertores del franquismo. Tres miembros del *Frente Revolucionario Antifascista y Patriótico* (FRAP) –José Humberto Baena, Ramón García Sanz y José Luis Sánchez Bravo– corrieron simultáneamente el mismo infortunio. El Consejo de Ministros celebrado el 26 de septiembre, presidido por el Jefe del Estado, acordó su decisión de condena a muerte de estas cinco personas con “absoluta y solidaria unanimidad.” Desoyendo los múltiples mensajes pidiendo clemencia llegados de todo el mundo (incluido

uno del Papa Pablo VI), el Consejo se “daba por enterado” de la pena capital impuesta y ejercía la “gracia de indulto” y su conmutación por la pena inferior en grado a otros seis miembros de ambas organizaciones, FRAP y ETA, por razones tan peregrinas como ser mujer o “especialmente” joven, o sencillamente por sufrir lesiones cerebrales severas como consecuencia de un disparo de la policía en el curso de su arresto, tal y como pudo demostrar el abogado J.M. Bandrés de su defendido J.A. Garmendia, miembro de ETA y supuesto autor material del asesinato de G. Posadas.

Al mismo tiempo que se consumaban las ejecuciones al alba de aquél infausto 27 de septiembre, los lectores del diario ABC podían leer un editorial en el que se insinuaba, con sarcasmo si no se viese rodeada del dramatismo propio del caso, que las verdaderas víctimas no eran quienes se enfrentaban en esos momentos a un pelotón de fusilamiento, sino más bien sus jueces y verdugos, obligados como se veían por las circunstancias a tomar decisiones “amargas para ellos más, tal vez, que para nadie.” “Ejercer justicia es siempre amargo y doloroso,” alegaban. Con la “inevitable” decisión adoptada por el Consejo se impartía “necesaria justicia” en armonía forzada con una “ancha clemencia,” un proceder que hablaba bien a las claras de la necesidad que sentía el régimen de no descuidar la ejemplaridad de la medida.

Estas ejecuciones levantaron una ola de protesta e indignación en el País Vasco-Navarro, España y Europa que se prolongó por espacio de varias semanas. No era ni mucho menos la ejecución de la pena de muerte un proceder novedoso en el régimen franquista. En los 12 años precedentes se habían llevado a cabo otras seis. El carácter masivo de la ejecución, y la más que evidente descomposición y debilitamiento de un régimen a todas luces en estado terminal presentaron una estructura de oportunidad social y política óptima para la contestación interna en el margen, eso sí, de los resquicios que dejaba abiertos la dictadura. También en el exterior sufrió un estímulo la movilización antifranquista. Quince países europeos retiraron temporalmente sus embajadores en Madrid, y otros dos sus representantes comerciales. Durante varios días las capitales europeas fueron escenario de una “ola vandálica promovida, dirigida y orquestada por el marxismo internacional”,²¹ que llegó a alcanzar momentos de violencia colectiva, entre otros lugares, en el Barrio Latino y en los Campos Elíseos de París, con la rotura de unos 128 escaparates y otros equipamientos urbanos, sin contar el asalto a las sedes de Renfe e Iberia (en acontecimientos que la agencia Reuters no dudó en calificar como los más graves acontecidos en la capital francesa desde mayo del 68); en Lisboa y en La Haya, donde se produjo la destrucción e incendio, respectivamente, de las embajadas

²¹ La *Gaceta del Norte*, martes 30 de septiembre de 1975. La prensa del régimen no se cansaba de insistir en el carácter “anti-español” de la “campaña” que se había extendido como un reguero de pólvora por toda Europa.

españolas; en Roma, donde los manifestantes arrojaron cócteles incendiarios contra diversos almacenes y establecimientos; o en Berna, por mencionar un último ejemplo. Una ola de protesta con protagonismo español sacudió durante esos días Europa. El régimen, como conmemoración del treinta y nueve aniversario de Franco detentando el poder no menos que como señal de desagravio, aprovechó la ocasión y organizó tan solo unos días después una multitudinaria concentración en la Plaza de Oriente madrileña en la que el dictador denunció las movilizaciones “antiespañolas” en Europa como una prueba de la “conspiración masónica izquierdista en la clase política, en contubernio con la subversión comunista-terrorista en lo social que, si a nosotros nos honra, a ellos les envilece,” a lo que las crónicas (oficiales) afirman que siguió una gran ovación y gritos de “ETA al paredón” y de “España, unida, jamás será vencida.”

Aquella mañana de un otoño recién estrenado marca el punto de arranque simbólico para la exaltación ritual de los gudarís de hoy, vale decir, de todos los militantes de ETA que han sacrificado sus vidas en aras de una mayor gloria patria. En efecto, si en los casos del Bizkargi y Albertia Eguna los gudarís de ayer, los luchadores de los batallones del Ejército Vasco que resistieron infructuosamente al avance de las tropas franquistas (pues, como acabamos de examinar, ellos son el verdadero detonante de la práctica conmemorativa que se rememora dos veces al año, en mayo y julio) comparten protagonismo con sus sucesores de hoy, durante el *Gudari Eguna* (Día del Soldado Vasco) son los terroristas de nuestros días quienes monopolizan la jornada y disfrutan de una fecha que concita la atención y reconocimiento por parte de la comunidad nacionalista radical en humilde pago a su generosidad y compromiso tras haber inmolado sus vidas por la patria. Su proceder es calificado como “un ejemplo de compromiso para los jóvenes,” al tiempo que, oteando el futuro, se advierte que “si algún día terminaran con ETA, nacerán otros gudarís con las armas en mano en defensa de este pueblo” (*Gara*, 28-10-2000, p. 19), porque “donde cae un gudari, nacen cien” (*Egin*, 24-12-1984, p. 1). El objetivo implícito de tales proclamaciones estriba en mirar de reojo al pasado para proyectarlo en el presente y, de paso, acumular energías para la lucha por el futuro imaginado. Alonso describe adecuadamente la funcionalidad que la conversión del gudari en objeto conmemorable tiene para la subcomunidad nacionalista radical: “apunta a los orígenes, rebota en el conflicto primordial, se dispara hacia el futuro y carga la violencia de razones” (2004: 149). “El mejor homenaje a los gudarís,” se proclama en un llamamiento a la movilización, datado pero perfectamente atemporal, “es seguir su camino y su ejemplo, que en este aniversario se concreta en jornada activa de movilización y lucha” (*Egin*, 27-9-1983, p. 4). Secundar las convocatorias supone una “concreción del recuerdo y compromiso de todos los

mueritos por la libertad de Euskal Herria” (*Egin*, 27-9-1987, p. 5), el pago de una cuota ínfima de la deuda contraída para con ellos. El llamamiento apela con especial hincapié a los jóvenes, que han de guardar siempre presente el ejemplo de “generosidad y honradez revolucionaria que ofrecen nuestros gudarís” como un “estímulo más que nos anima a continuar en la lucha por la plena liberación de nuestro pueblo” (*Egin*, 27-9-1989, p. 7).

La primera movilización en un 27 de septiembre con motivo del Gudari Eguna de que da cuenta la prensa afecta tuvo lugar en Bilbao en 1979.²² Claro que la fecha todavía no se había bautizado de este modo. Ni siquiera parecía tratarse de una fecha emblemática y referencial, como da a entender el hecho de que la noticia que informaba de la primera convocatoria conmemorativa cuatro años después de los fusilamientos de Txiki, Otaegi y tres militantes del FRAP apareciese diluida en otra que aparentemente nada tenía que ver con ella, cual era una manifestación contra el Estatuto del Trabajador. La convocatoria consistió en un acto político en el Arenal bilbaíno a iniciativa de diferentes organizaciones del nacionalismo radical (HASI, LAIA) y de la izquierda extraparlamentaria (EMK-OIC, LKI, PC-ml y PT). Un año más tarde se efectuó un homenaje a los dos miembros de ETA en Zarauz, la localidad de adopción de Txiki (había nacido en la localidad pacense de Zalamea de la Serena, de donde emigraron sus padres cuando aquél era aún un infante de ocho años), en el marco de unas movilizaciones en el País Vasco-Navarro por la libertad de expresión, pero no será hasta 1981 cuando aparezca en *Egin* la primera referencia a la fecha con la denominación que todavía conserva hoy de Gudari Eguna. Dicho año marca, pues, la fecha de nacimiento de nuestra segunda parada en el análisis del calendario nacionalista radical.

Las movilizaciones en el Gudari Eguna adoptan la forma de manifestaciones. Sin embargo, a diferencia del resto de festividades del calendario conmemorativo nacionalista radical, que por lo general se celebran en un único lugar prefijado y predecible, durante el Gudari Eguna ya desde 1981 las manifestaciones presentan una forma descentralizada, multiplicándose por toda la geografía vasco-navarra. Es precisamente su acusado grado de descentralización el dato clave que singulariza esta fecha. Sería prolijo en exceso proceder a una relación de las localidades que presencian el discurrir de manifestaciones por sus calles la tarde del 27 de septiembre. Baste siquiera mencionar un muestrario de las más relevantes donde durante los últimos años se vienen repitiendo recurrentemente estas convocatorias: San Sebastián, Hernani, Mondragón, Tolosa, Azpeitia, Eibar, Irún, Zarauz, Lezo, Rentería, Bergara, Oiartzun (en Gipuzkoa), Bilbao, Santurce, Baracaldo, Durango, Lekeitio, Ondárroa,

²² *Egin*, no obstante, existía tan solo desde un año antes.

Berango, Basauri, Portugalete (en Bizkaia), Pamplona, Etxarri-Aranaz, Berriozar, Leiza, Estella, Villaba (en Navarra) y Vitoria, Llodio y Amurrio (en Álava).

Los análisis históricos del culto a los soldados caídos ponen de manifiesto un rasgo que se repite en la veneración de los *gudaris*. El fallecimiento en el curso de una guerra del hermano, marido o amigo supone el sacrificio supremo por la patria. Y ello es digno ser correspondido como se merece. Con la institucionalización de su recuerdo se reitera públicamente que las ventajas derivadas del sacrificio trascienden la pérdida personal. Sin embargo, el valor político de su muerte no tiene por qué limitarse al momento del funeral, como da a entender B. Aretxaga cuando afirma que “si la muerte es en este contexto un duro golpe político, organizativo y psicológico real, el ritual funerario crea un cambio radical en su percepción, transformando una situación de debilidad en una de fuerza y de resistencia, en la cual el golpe recibido es el signo de la victoria final” (1988: 56). Existen lugares de la memoria (y si no se crean) tales como los monumentos y monolitos, así como otros mecanismos sociomnemónicos, como las manifestaciones rituales sujetas a calendario –nuestro objeto de interés en este trabajo– que coadyuvan a solidificar en la comunidad de referencia la funcionalidad del acto heroico e instalar la noción de que, lejos de ser baldío, el sacrificio es un desenlace pleno de sentido. G. Mosse se hace eco de esta idea: “No sólo la creencia en los objetivos de la guerra justificaba la muerte por la patria, sino que la propia muerte era transcendida; se convertía a los caídos en algo sagrado a imitación de Cristo. El culto de los caídos proporcionó a la nación con mártires y, en su último refugio, con un sepulcro del culto nacional” (1990: 35).

Pues bien: mártires sin sepulcro, el hecho de que aquél 27 de septiembre alguien como Txiki dispusiese de cierto tiempo (precisamente aquél que media entre su condena y la ejecución efectiva) para la introspección y la reflexión, y que el fruto del mismo pudiese ser documentado gracias al testimonio de sus abogados, nos ofrece un ejemplo de la conciencia que tenían los ejecutados de estar efectuando un sacrificio de incalculable valor para la posteridad; de que, parafraseando lo que dicen que dijo otro mito político, Evita, “volverían y serían millones.” Su ejemplo resulta paradigmático al respecto del “retorno recurrente” cada 27 de septiembre, en lo que constituye una instancia de la “filosofía del desastre productivo” (Shabtai Teveth, citado en Alonso, 2004: 43). Poco antes de morir dejó redactado un breve testamento político dirigido “al Pueblo Vasco y a todos los Pueblos de España,” víctimas todos ellos de la opresión del régimen franquista, en el que augura que “la lucha continúa y continuará hasta alcanzar nuestro objetivo,” y apostilla que ésta “será larga pero es el pueblo

quien tiene su última palabra.”²³ Además, escribió unos versos de inequívoco ánimo profético: “Mañana, cuando yo muera, no me vengáis a llorar, nunca estaré bajo tierra, soy viento de libertad.” Todas estas declaraciones dan a entender que, tal y como confiesa el que fuera su abogado defensor, Marc Palmés, Txiki parecía perfectamente consciente de que “su muerte iba a ser más rentable políticamente que su vida” (“Sangre inútil,” *El País* 27-9-1985). El testamento de Txiki constituye una pieza notable del sentido redentor de la vida que caracteriza a los héroes caídos en los movimientos nacionalistas, sentido del que el MLNV es más regla que excepción.

Continuemos con nuestro periplo a través del calendario y detengámonos en el tercer apeadero.

c. 20-N: Santi Brouard y Josu Muguruza

Es probable que algo más que la fatalidad interviniese para que los dirigentes de *Herri Batasuna* Santiago Brouard y Josu Muguruza (como antes, por cierto, José Antonio Primo de Rivera y Francisco Franco) falleciesen el mismo día si bien de años distintos. El primero de ellos, integrante de la Mesa Nacional de HB y pediatra, fue abatido a tiros por dos mercenarios de los *Grupos Antiterroristas de Liberación* (GAL) en su consulta bilbaína a media tarde del 20 de noviembre de 1984. Exactamente un lustro más tarde, esta vez al filo de la medianoche, mientras cenaba, corría la misma suerte su correligionario en la formación abertzale y redactor del diario *Egin* Josu Muguruza. Había acudido a Madrid junto con el resto de miembros electos de su grupo para presentar sus credenciales y asistir a la sesión constitutiva del Congreso de los Diputados. Su homicidio fue, al parecer, obra de un grupo ligado a la extrema derecha.

El decurso de esta convocatoria presenta una peculiaridad cuando la ponemos frente a las anteriores. En efecto, en los casos de Bizkargi y Albetia la celebración política principal transcurre por la mañana en un entorno eminentemente rural; por el contrario, en el *Gudari* Eguna el escenario es urbano, vespertino y de carácter descentralizado, con movilizaciones y manifestaciones en un amplio abanico de localidades de todo el país, aunque con mayor proliferación y capacidad de convocatoria en Gipuzkoa y Bizkaia. Sin embargo, y esta es una de las peculiaridades de la fecha que nos ocupa (en seguida apuntaremos alguna más, altamente reveladoras), en la conmemoración de los asesinatos de los dos dirigentes abertzales el marco sigue siendo urbano, con celebraciones tanto a la mañana como a la tarde, pero

²³ El texto íntegro del testamento está recogido en: *Egin*, domingo 27 de septiembre de 1981, p 3.

centralizado cada vez más en la ciudad de Bilbao, lugar de trabajo y residencia de Brouard, y localidad natal de Muguruza. Bien es cierto que, en el año inmediatamente posterior al asesinato de Brouard los actos de homenaje al pediatra y político nacionalista parecieron seguir la pauta de descentralización al estilo del Gudari Eguna, aunque la villa bilbaína mantuvo un cierto carácter referencial, así como la localidad costera vizcaína de Lekeitio, su localidad natal. Hasta 1988, cuando los actos de homenaje quedan prácticamente circunscritos a las dos villas antedichas, el esquema celebratorio seguía la siguiente pauta: en el curso de la mañana, los simpatizantes del nacionalismo radical efectuaban una ofrenda floral en la puerta donde el pediatra tenía su consulta, seguido de un acto político en el que una delegación de la Mesa Nacional de HB glosaba su figura insistiendo en su carácter de “símbolo de la lucha por la liberación nacional y social” (*Egin*, 21-11-1988, p. 6). No han de faltar en dichos actos la intervención de *bertsolaris* (improvisadores de versos en lengua vasca), de la *txalaparta* (un instrumento musical típico de la música tradicional vasca), de *dantzaris* (quienes bailarían un *aurreku*, tipo de baile que denota respeto y honor) y, como corresponde al guión ritual, el canto final del *Eusko Gudariak* como epílogo. Ya por la tarde, la capital vizcaína pasa el testigo a su localidad natal, Lekeitio, donde se repetían los actos de homenaje. Su ensalzamiento como héroe, como gudari, resulta explícito en todas las convocatorias, reconocimiento grabado en una placa instalada en 1985 a la puerta de su consulta con la leyenda “Zure omenez, guztiok gudari. Agur eta esker on, bihotzeko Santi” (“En tu honor, todos gudarís. Agur y gracias, Santi querido”).

Con el asesinato en 1989 de Josu Muguruza el esquema celebratorio sufre alguna modificación digna de mención. A partir de ahora Bilbao va a ser la referencia prácticamente exclusiva (y, en medida cada vez menor, también Lekeitio) de esta nuestra tercera estación del calendario conmemorativo del nacionalismo radical. Allí se centralizarán los actos de homenaje más relevantes a los dos dirigentes asesinados en circunstancias no del todo aclaradas al día de hoy. Por la mañana, los simpatizantes y militantes abertzales radicales depositan ramos de flores a la puerta de la consulta donde fue asesinado Brouard, así como en la plaza de Rekalde, barrio bilbaíno donde creció Muguruza. Desde 1991 hasta 1997,²⁴ por la tarde sendas columnas de manifestantes parten de los enclaves antedichos para confluír en un céntrico punto de la capital bilbaína y, desde allí, dirigirse conjuntamente hacia El Arenal o, en su caso, hacia el pabellón de deportes de la Casilla, donde finalizan los actos de homenaje con un acto político. Desde 1991 se erige un monolito en recuerdo de Muguruza justo enfrente del que fuese su domicilio familiar en Rekalde; en 1996 Brouard contará con su

²⁴ En 1990, y de modo excepcional, la manifestación enlazó la consulta del pediatra vizcaíno en el centro de la villa con el barrio de Rekalde.

propio monolito en El Arenal y, desde 2000, en el parque de Amézola (este último obra del escultor Juan Gorriti) junto a la calle que lleva su nombre.

Hay dos aspectos puntuales acontecidos en algún momento de este jalón conmemorativo en los que conviene detenerse por su alto valor simbólico y por las innovaciones que pudiesen introducir en el ritual celebratorio del nacionalismo radical vasco. El primero de estos ellos tiene que ver con el principio de reciprocidad que recurrentemente es invocado en los actos conmemorativos ligados al martirologio del nacionalismo vasco radical. Según dicho principio –recordemos–, la fecha que evoca al héroe caído en la defensa de una interpretación de la comunidad nacional se aprovecha como recordatorio de la necesidad de una implicación masiva con la Causa si ésta ha de prosperar y culminar exitosamente, pues no resulta de recibo que sean unos cuantos quienes, merced a su naturaleza dadivosa y espíritu sacrificado, acarrean con todos los costes de la acción colectiva en tanto que otros no paguen peaje alguno. El curso de acción deseable y a incentivar es aquél que implica a un gran número de personas que se reparten de la forma más alícuota posible los costes de la acción colectiva. Esta es una de las ideas-fuerza que recorren los mensajes lanzados durante este día a la comunidad de creyentes en los actos de homenaje.

En el caso del nacionalismo vasco radical, el principio de reciprocidad aparece de forma expresa por vez primera en el curso del homenaje a Santi Brouard en 1989, pocas horas antes del asesinato de Josu Muguruza en Madrid. En boca de un dirigente de la Mesa Nacional, “Santi es hoy una llamada a todos los militantes abertzales para dar todos un poco y que algunos no tengan que ofrecerlo todo” (*Egin* 21-11-1989, p. 5). Los años siguientes la declaración se hará eslogan y ocupará, ahora ya en forma de cartel, un lugar preferente en la escenificación del ritual celebratorio: “Denok eman behar dugu zerbait gutxi batzuk dena eman behar ez dezaten,” reza dicho cartel (“Todos tenemos que dar algo para que unos pocos no lo tengan que dar todo”).

Merece la pena mencionar otra innovación en la escenificación del ritual conmemorativo introducida durante los homenajes a Brouard y Muguruza que, no por esporádica, deja de ser altamente reveladora. No hay, hasta donde alcanza el conocimiento de quien esto escribe, ningún otro ejemplo de ello en los rituales alrededor del deceso martirial en el País Vasco-Navarro, mucho menos en otro tipo de celebraciones rituales. Nos referimos a la presencia masiva de antorchas, del fuego. El fuego es un elemento ambivalente desde el punto de vista de la simbología; lo mismo sirve para dar vida (caliente, alumbra) que para destruirla. Además, pasa por ser un elemento “masculino” y símbolo de energía vital (Lurker, 1991: 206; Bredermann, 1993: 201). Ciertamente es que, esporádicamente, el fuego ha sido utilizado en los

rituales funerarios y conmemorativos del nacionalismo radical como símbolo de “todos los gudaris caídos en el proceso de liberación nacional vasco.”²⁵ Es el caso de varios Gudari Eguna, por ejemplo en 1986, 1988 y 1989. Pero nunca antes había hecho acto de presencia de forma masiva como en las manifestaciones en el marco de los homenajes a los dos miembros de HB. Al menos en los años 1989 (entonces Brouard era todavía el único recordado, pues Muguruza fue asesinado al filo de la medianoche), 1990, 1995 y 1997 las crónicas del diario Egin hacen mención expresa a la presencia masiva de antorchas entre los manifestantes. En 1990 se da cuenta incluso del reparto por la organización de 1,500 antorchas entre los asistentes.

Un acontecimiento que deja bien a las claras la relevancia de la memoria como elemento constitutivo y constituyente de la identidad del nacionalismo radical vasco guarda relación con el lugar de la memoria ligado a J. Muguruza. A escasos cincuenta metros de donde se encuentra instalado el monolito en su recuerdo en la plaza de Rekalde figuraba otro elemento que indujo a una confrontación mnemónica directa entre las autoridades y la comunidad nacionalista radical. Se trataba de un gigantesco mural con el rostro del antiguo vecino pintado sobre una de las columnas que sujetan la autopista que secciona el barrio. Tanto por su ubicación como por sus dimensiones, dicho mural venía disfrutando de una alta visibilidad desde el año 1999 hasta que, el 26 de diciembre de 2003 –de ahí que hablásemos en pasado– una brigada de limpieza municipal, custodiada por una furgoneta de la policía autonómica, la cubrió con pintura gris. Transcurridos los días de asueto navideños, la respuesta de sus admiradores más devotos no se hizo esperar. A comienzos de año, las paredes del barrio aparecieron cubiertas con carteles en los que, tras denunciar lo ocurrido, se aseveraba que “no podrán borrar nunca de nuestra memoria a quienes con su esfuerzo han dado la vida por este pueblo.” El primer acto de la promesa se hizo efectivo unos meses más tarde. El 8 de mayo de 2004, diversos grupos y organizaciones organizaron en la plaza del barrio un acto público de desagravio para “recuperar la memoria de Josu,” acto que culminó con la colocación de un mural con su rostro en la ubicación primitiva. En contadas ocasiones se asiste a una instancia tan inequívoca, explícita, vívida y sostenida de batalla mnemónica librada en la calle entre las autoridades y un actor colectivo.

²⁵ Al respecto de la presencia del fuego en los funerales del nacionalismo vasco radical, me remito a Arétxaga (1988).

d. 21-D: J.M. Beñaran, Argala

El 21 de diciembre de 1978, exactamente cinco años y un día después de, supuestamente, haber conectado los cables que activaron el explosivo que puso fin a la vida del presidente del gobierno Carrero Blanco, José Miguel Beñaran Ordeñana, *Argala*, sufría un atentado mortal en la localidad vasco-francesa de Anglet. Le faltó tiempo al *Batallón Vasco Español* para reclamar la autoría de lo que tenía todas las trazas de responder a la bíblica ley del talión.

Erigido en icono del nacionalismo radical vasco por aunar como ningún otro dirigente las dotes intelectuales (pasaba por ser uno de los ideólogos de ETA) con la credibilidad y carisma que otorga en las organizaciones terroristas la experiencia y disposición para la acción, el nacionalismo radical recuerda puntualmente cada año a Argala según un esquema que, a fuer de repetitivo, nos resultará hartamente familiar a estas alturas. Cada 21 de diciembre (o en el fin de semana siguiente en su defecto), sus incondicionales organizan actos de homenaje en su localidad natal de Arrigorriaga (Bizkaia), si bien durante los seis años inmediatamente posteriores a su asesinato también se convocaron manifestaciones en San Sebastián. En diferentes combinaciones que varían según la cercanía al año del atentado y la consiguiente capacidad movilizadora de la convocatoria, en los actos de homenaje figuran los siguientes elementos: acto político-festivo, con intervenciones de miembros del nacionalismo radical, que pueden tener lugar bien al aire libre bien en un frontón, y actuación musical; manifestación por las calles de la localidad, con escala final en la plaza que un día se llamó “de España” y que, ya desde 1979, y por acuerdo unánime de la corporación municipal, pasó a denominarse “Plaza Argala;”²⁶ comida popular, y; ofrenda floral en su tumba. Las actuaciones musicales que acompañaron ritualmente los actos conmemorativos durante los primeros años fueron paulatinamente dejando paso a actuaciones de *dantzaris*, *txalapartaris* y *bertsolaris*,

²⁶ Evidentemente, los encontronazos mnemónicos no resultan infrecuentes en una época que asiste a la emergencia de la memoria como espacio de (y excusa para) la confrontación identitaria. Piénsese, por ejemplo, en la polémica espoleada por el Monumento al Holocausto en el centro de Berlín. Sin embargo, en la mayor parte de las ocasiones las discusiones se limitan a los círculos institucionales (parlamentos, ayuntamientos, partidos políticos) y a los medios de comunicación; incluso pueden mutarse en fenómenos de masas vía versiones noveladas de acontecimientos más o menos fieles a la historia (los éxitos de crítica y público de *La voz dormida*, de Dulce Chacón o de *A paso de cangrejo*, de Günter Grass no son sino dos ejemplos). Ahora bien: rara vez se manifiestan “a pie de obra.” De modo parecido a lo ocurrido con el cartel de Josu Muguruza en Rekalde examinado más arriba, en el nomenclátor de la localidad vizcaína visualizamos una nueva instancia de una batalla mnemónica que da buena cuenta de la perdurabilidad y carácter recurrente de este tipo de confrontaciones simbólicas. Al menos hasta 1984, y después de hacer efectivo el acuerdo municipal de cambiar el nombre de la plaza de la localidad, efectivos de la Guardia Civil procedían a retirar la placa que, colocada en el marco de los actos de homenaje, oficializaba el cambio de nombre. Al cabo de unos años la Guardia Civil “olvidó” retirar la placa, el acuerdo se consolidó y el nuevo nombre perduró. Sin embargo, todavía el 28 de marzo de 2002 el portavoz del Partido Popular propuso en el pleno del ayuntamiento, sin demasiado éxito por cierto, modificar el nombre de la plaza para evitar que un enclave referencial del pueblo recordase a un miembro de ETA.

sin que faltase en alguna ocasión incluso un recital de poesía a cargo, precisamente, de la compañera de Brouard.

El canto del *Eusko Gudariak* está presente, como es norma habitual en los actos que rodean al martirologio del MLNV, en todas y cada una de las ocasiones en que se honra la figura de Argala. Lo que no es en absoluto habitual es que se entone *La Internacional*. En una sola ocasión, en 1979, narran las crónicas que los asistentes corearon las estrofas del himno compuesto por Eugène Pottier tras la caída de la Comuna de París en 1871. No deja de ser sorprendente que, pese a tratarse de un movimiento nominalmente socialista, en este tipo de acontecimientos para enaltecer la memoria de quienes dieron su vida por un proyecto revolucionario (aunque con el paso de los años este carácter quede manifiestamente eclipsado por otra identidad-fuerza más potente, la vasca; el grito de *Independentzia* ensombrece por completo al de *Internazionala*, por replicar el estribillo final de la canción de F. Muguruza “FM 99.00 Dub Manifest” que tan bien resume los dos polos nominales del proyecto nacionalista radical) se soslaye todo símbolo que le ligue con la tradición de izquierdas de la que se reclama heredera y parte integrante. Así y todo, tiene una explicación el hecho de que la única ocasión identificada en el martirologio radical en que ha resonado un himno tan indisolublemente vinculado con la clase obrera organizada fuese en un acto de homenaje a Argala. Como en ningún otro caso de los mártires de la Causa que hemos analizado, en las notas hagiográficas recogidas en el diario *Egin* se subraya su carácter de patriota vasco, de abertzale, pero sin descuidar nunca su condición de militante revolucionario y socialista. Así, su madre insiste en que “luchó por Euskadi y por el obrero” (*Egin*, 21-12-1979, p. 15) y que “siempre pensaba en los pobres” (*Egin*, 20-12-1981, p. 5). Ningún héroe caído, ninguno de los que hemos analizado al menos (y hemos repasado los más relevantes en el imaginario colectivo radical), condensa como Argala esta doble condición. En suma, pues, si bien extraña que prácticamente nunca emerja espontáneamente a primer plano del ritual celebratorio un símbolo tan inconfundible de la clase obrera como es La Internacional, tiene sentido que la única ocasión en que lo hace sea con motivo de un acto de homenaje a Argala.

Precisamente las crónicas hagiográficas de Argala constituyen una fuente privilegiada para entresacar un completo elenco de atributos que definen al héroe como arquetipo. De modo característico, el sufrimiento y la muerte envuelven al gudari con un aura de excelencia que le hace elevarse por encima del común de los mortales. En el caso que nos ocupa, siempre al decir de sus familiares, amigos y correligionarios –y la siguiente es una lista espigada de las crónicas del diario *Egin* desde 1978 hasta el presente–, Argala estaba dotado de una extraordinaria capacidad de trabajo, era estudioso (“siempre estudiando, siempre con libros,”

aunque nunca consiguió culminar sus estudios de sociología, como anhelaba su madre), dueño de una humanidad desbordante, quintaesencia del altruismo (“Nunca ha buscado nada para sí. Todo lo ha hecho para el pueblo vasco”), dotado de una gran capacidad de análisis y dotes de convicción, coherente, austero, sensible, resolutivo, discreto, leal, militante ejemplar, compañero excepcional, ... estas y otras cualidades y valores encomiásticos aderezan al símbolo del nacionalismo vasco radical que es desde su asesinato J.M. Beñaran. No es posible detectar ni un solo rasgo crítico o negativo de su personalidad.

Desde el momento en que es aupado a los altares, el gudari amplía sus vínculos familiares para hacerlos extensivos a su comunidad de admiradores. Deja de ser hijo, amigo o novio de alguien en particular para convertirse en el referente de toda una comunidad indisolublemente cementada por vínculos fraternales. Igual que Jesús de Nazaret dejó de ser el hijo de María y de José para erigirse en el referente del cristianismo, la conversión en símbolo de un gudari implica automáticamente que éste deja de ser “propiedad” de sus familiares y allegados y pasa a disposición de la comunidad, vale decir de su familia extensa. En este sentido, el momento del funeral señala simbólicamente el acto de entrega del mártir caído de su familia natural a la fratría nacionalista radical, su desposesión en beneficio de la comunidad para en adelante aprovechar su potencial cohesionador. Es primero *desfamiliarizado* para ser posteriormente *refamiliarizado*. Este particular ejercicio de transposición, que podríamos denominar como “comunismo del sufrimiento” (deja de ser nuestro –de la familia natural– para ser de todos –de la comunidad) queda magníficamente reflejado en una crónica en la que, refiriéndose al estado anímico de la madre de Argala, el relator asevera con vocación de confortarla que ésta “sabe, pese a su dolor, que su hijo no es sólo hijo suyo sino también del pueblo por el que luchó y fue asesinado” (*Egin*, 27-12-1978, p. 6). Este despojamiento de su familia como prerequisite para la ulterior reapropiación comunitaria es una constante en el análisis del héroe típico-ideal; al convertirse en objeto reverencial de la comunidad de creyentes, el gudari deja de ser el feudo de sus allegados más inmediatos para ser *nacionalizado* y entregado al servicio de la Causa.

Esta relación de hitos del ritual celebratorio sujeto a calendario que forma el martirologio del nacionalismo radical vasco no es, ni mucho menos exhaustivo, pero sí ilustrativo de la elevación a los altares del culto nacional de los santos caídos en combate. En efecto, el calendario ritual del MLNV está salpicado de fechas menores en las que el acto mnemónico adquiere una dimensión local, como cuando los vecinos de un barrio o pueblo se concentran en un lugar de la memoria donde previamente se ha colocado una placa, escultura, monolito o

equivalente funcional como recordatorio de un militante de ETA fallecido en un enfrentamiento con las fuerzas de seguridad, mientras manipulaba un artefacto explosivo o en su calidad de víctima de efectivos parapoliciales. Sería una tarea titánica que desborda los límites de este trabajo el compilar exhaustivamente las celebraciones recordatorias de los cientos de militantes de organizaciones terroristas vascas fallecidos “en combate” o en sus aledaños. Mencionaremos tan sólo algunos casos que nos parecen ilustrativos de una pauta más general. Es el caso, por ejemplo, del acto que se celebra anualmente en el Paseo de los Curas de Urgull, en San Sebastián, para recordar a Antxon Tolosa, muerto el 13 de julio de 1983 al estallarle la bomba que manipulaba; el de Domingo Iturbe, *Txomin*, compañero de armas y valedor junto con Argala de la facción militar frente a la político-militar de ETA en las luchas intestinas de los años 1970, que falleció el 27 de febrero de 1987 en Argelia a consecuencia de un accidente de tráfico;²⁷ o por no hacer la lista interminable, el homenaje que familiares, amigos y simpatizantes celebran cada año en recuerdo de Patxi Irizar, Iñaki Ormaetxea y Jokin Leunda, víctimas de un tiroteo con la Guardia Civil el 17 de agosto de 1991 en el barrio donostiarra de Morlans.

4. Conclusión

Las sucesivas estaciones del conmemograma martirial de la religión nacionalista radical en las que hemos hecho escala no han permitido vislumbrar la relevancia de la celebración mnemónica en tanto elemento constitutivo de las identidades políticas. El repaso de su santoral laico revela que los héroes-mártires caídos y celebrados ritualmente en el altar de la patria son, sin excepción, varones fallecidos en circunstancias envueltas de un dramatismo especial: contienda civil, juicios sumarísimos y asesinatos a manos de fuerzas parapoliciales.

El recuerdo y glorificación del gudari no se deja encapsular por la mera necrofilia, si por tal entendemos la exaltación de la muerte y de cuanto con ella se relaciona. La exaltación del héroe-mártir caído atendiendo la llamada de la patria cumple una función de cohesión de la comunidad de creyentes. Prácticamente desde el momento en que la esfera pública española se fue democratizando paulatinamente, la liturgia del nacionalismo vasco radical ha incorporado la escenificación de actos recordatorios periódicos y sujetos a calendario. El diseño de un *ars memoriae* ha ocupado parte de sus energías, y ello a partir de buenas

²⁷ Sorprende sin embargo la escasa relevancia que esta fecha tiene en el calendario conmemorativo radical, siendo Txomin como fue el máximo dirigente de la organización terrorista durante varios años. En los últimos años, las páginas de *Gara* únicamente hacen referencia en una escueta nota a un acto de homenaje celebrado en Mondragón el 1 de marzo de 2002. ¿Será porque su vida tocó fin de forma accidental, y no en acto de combate como corresponde al mártir por antonomasia?

razones; el culto a los mártires resulta vital para el mantenimiento de una identidad colectiva que se siente amenazada. Ahora bien: lo que durante el franquismo fue memoria *impedida* ha ido dejando paso a una memoria *obligada*, a una verdadera compulsión a rendir pleitesía a sus muertos. Pero, además de impedida y obligada, en no en pocas ocasiones se trata también de una memoria *manipulada*, en el sentido de que sus usos responden a la necesidad de abreviar en el pasado para satisfacer las necesidades identitarias presentes más que a la veracidad histórica. El caso de la apropiación de los gudaris de la guerra civil ilustra esta aseveración.²⁸

Sorprende, por último, lo novedoso de los precipitantes celebratorios incorporados en el calendario martirial del nacionalismo radical vasco. Excepción hecha del Bizkargi y Albertia Eguna, que recuerdan a los gudaris de ANV caídos en sendas batallas contra el ejército rebelde, el resto de fechas mayores del calendario (incluidas las fechas menores, aquellas de carácter más circunscrito a un barrio o pueblo) se remontan a los tres últimos decenios. Y sorprende porque una comunidad que insiste sobremanera en el carácter ancestral del pueblo vasco como capital legitimante de su lucha únicamente es capaz de encontrar sus referentes heroicos en un período de tiempo sorprendentemente breve y, además, reciente.

Bibliografía

- Alonso, Martín. 2004. *Universales del odio. Creencias, emociones y violencia*. Bilbao: Bakeaz.
- Anderson, Benedict. 1991. *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Arana, Sabino. 1999. *Antología de Sabino Arana*. Donostia-San Sebastián: Roger.
- Aretxaga, Begoña. 1988. *Los funerales en el nacionalismo radical vasco*. San Sebastián: Baroja.
- Barbería, José Luis y Patxo Unzueta. 2003. *Cómo hemos llegado a esto. La crisis vasca*. Madrid: Taurus.
- Behrenbeck, Sabine. 1996. *Der Kult um die toten Helden. Nationalsozialistische Mythen, Riten und Symbole*. Greifswald: SH-Verlag.
- Bellah, Norbert N. et al. 1985. *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*. Nueva York: Harper & Row.
- Benz, Wolfgang, Hermann Graml y Hermann Weiss (eds.). 1997. *Enzyklopädie des Nationalsozialismus*. Muchich: dtv.
- Bredermann, Hans. 1993. *Diccionario de símbolos*. Barcelona: Paidós.
- Casquete, Jesús. 2003. "From Imagination to Visualization: Protest Rituals in the Basque Country", Working Paper, Discussion Paper SP IV 2003-401, Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung (WZB), 37 pp. Disponible en: <http://skylia.wz-berlin.de/pdf/2003/iv03-401.pdf>
- Casquete, Jesús. 2004. *Protest Rituals and Uncivil Communities*. Manuscrito original

²⁸ Los tres adjetivos de la memoria los tomo prestados de Ricoeur (2003: 97).

- Egaña, Iñaki. 1996. *Diccionario histórico-político de Euskal Herria*. Tafalla: Txalaparta.
- Egaña, Iñaki (dir.). 1999. *1936. La ofensiva de Mola. Vol. VI: Defensa y Caída de Bizkaia*. Andoain: Aralar.
- Eliade, Mircea. 1998. *Lo sagrado y lo profano*. Paidós: Barcelona.
- Etzioni, Amitai. 2000. "Creating Communities and Good Societies," *Contemporary Sociology*, 29 (1): 188-195.
- Favre, Pierre (dir.). 1990. *La manifestation*. Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.
- Finkelstein, Norman G. 2000. *The Holocaust Industry*. Londres: Verso.
- Gillis, John R. 1994. "Memory and Identity: The History of a Relationship." En: J.R. Gillis (ed.), *Commemorations. The Politics of National Identity*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Habermas, Jürgen. 1996. *Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Cambridge, Mass: The MIT Press.
- Halbwachs, Maurice. 1992 [1925]. *On Collective Memory*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Jünger, Ernst. 2000. *Guerra, técnica y fotografía*. Valencia: Universitat de València.
- Levy, Daniel y Natan Sznaider. 2001. *Erinnerung im globalen Zeitalter: Der Holocaust*. Suhrkamp: Fráncfort del Meno.
- Lowenthal, David. 1985. *The Past is a Foreign Country*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lurker, Manfred. 1991. *Wörterbuch der Symbolik*. Stuttgart: Alfred Kröner.
- Margalit, Avishai. 1997. "Gedenken, Vergessen, Vergeben." En: Gary Smith y Avishai Margalit (eds.), *Amnestie oder Die Politik der Erinnerung in der Demokratie*. Suhrkamp: Fráncfort del Meno.
- Margalit, Avishai. 2000. *Ethik der Erinnerung*. Fráncfort del Meno: Fischer.
- Melucci, Alberto. 1996. *Challenging Codes. Collective Action in the Information Age*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Middleton, David y Derek Edwards (eds.). 1990. *Collective Remembering*. Londres: Sage.
- Moore, Barrington. 2001. *Pureza moral y persecución en la historia*. Barcelona: Paidós.
- Mosse, George L. 1990. *Fallen Soldiers. Reshaping the Memory of the World Wars*. Oxford: Oxford University Press.
- Nora, Pierre. 1989. "Between Memory and History: Les lieux de Mémoire," *Representations* 26: 7-25.
- Olick, Jeffrey K. (ed.). 2003. *States of Memory*. Durham: Duke University Press.
- Olick, Jeffrey y Joyce Robbins. 1998. "Social Memory Studies: From 'Collective Memory' to the Historical Sociology of Mnemonic Practices," *Annual Review of Sociology*, 24: 105-140.
- Ormazabal Elola, Sabino. 2003. *Un mapa (inacabado) del sufrimiento*. Bilbao: Fundación Robles-Arangiz.
- Rawls, John. 2002. *La justicia como equidad*. Barcelona: Paidós.
- Reinares, Fernando. 2001. *Patriotas de la muerte. Quiénes han militado en ETA y por qué*. Madrid: Taurus.
- Ricoeur, Paul. 2003. *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Trotta.
- Speitkamp, Winfried. 1997. "Denkmalsturz und Symbolkonflikt in der modernen Geschichte. Eine Einleitung." En: W. Speitkamp (ed.). *Denkmalsturz*. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht.
- Tilly, Charles. 1995. *Popular Contention in Great Britain, 1758–1834*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Tilly, Charles. 2003. *The Politics of Collective Violence*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Todorov, Tzvetan. 2000. *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós.
- Urgoitia, José Antonio (dir.). 2002. *Crónica de la Guerra Civil de 1936-1937 en la Euzkadi Peninsular. Segunda Parte: La ofensiva del General Mola sobre Vizcaya, Tomo IV*. Oiartzun: Sendoa.
- Zerubavel, Eviatar. 1997. *Social Mindscapes. An Invitation to Cognitive Sociology*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Zerubavel, Eviatar. 2003. *Time Maps. Collective Memory and the Social Shape of the Past*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Zerubavel, Eviatar. 2004. "Calendarios e historia: un estudio comparativo sobre la organización social de la memoria nacional," en *Inguruak* (en prensa).