

**EL NACIONALISMO VASCO:  
MITOS, CONMEMORACIONES  
Y LUGARES DE LA MEMORIA**

Javier Ugarte (coord.)

# Modelos de movilización y lugares de la memoria en el nacionalismo vasco. Los límites de una cultura política

MIKEL AIZPURU  
UPV

## INTRODUCCIÓN

Hay en el pueblo no pocos nacionalistas que no leen la prensa nacionalista, ni se enteran poco ni mucho de nuestras campañas,...<sup>1</sup>.

ESTE artículo trata, en primer lugar, de delimitar el concepto de *cultura política* para el nacionalismo vasco, término profusamente utilizado en la ciencia política y en la historiografía, y que, manejado sin explicitar previamente su definición, características y limitaciones, puede dar origen a confusiones importantes a la hora de analizar los rasgos que aquél ha presentado a lo largo del tiempo. En segundo lugar, se estudian algunos de los rasgos históricos propios de la cultura política nacionalista vasca. Se trata, de una forma un tanto provocadora y exagerada con ese fin, de poner en evidencia algunos límites explicativos a ese presunto universo cultural y político atribuido a veces en exclusiva a los nacionalistas<sup>2</sup>, y de averiguar si es posible aplicar al nacionalismo restauracionista el concepto de comunidad utilizado por algunos autores para caracterizar al PNV de la época republicana<sup>3</sup>. De esta forma,

---

<sup>1</sup> *Aberri* 7, 23 de diciembre de 1916. Jel-Izparrak. Desde Zarauz.

<sup>2</sup> Granja define la comunidad nacionalista vasca como «un colectivo social interclasista con conciencia nacional, que tiene en común elementos ideológicos, pautas culturales y prácticas sociales,...» J. L. de la Granja, *Nacionalismo y II República en el País Vasco*, Madrid, CIS-Siglo XXI, 1986, pág. 9. Esa es también la opinión de Luis Castells, que habla de «un conjunto de símbolos y creencias compartidas, propias y exclusivas al grupo, que daban un sentido de comunalidad más acusado.» L. Castells, «El nacionalismo vasco (1890-1923): ¿Una ideología modernizadora?», *Ayer*, 28, 1997, pág. 134.

<sup>3</sup> J. L. de la Granja, *Nacionalismo y II República en el País Vasco*, Madrid, CIS-Siglo XXI, 1986, págs. 9-16. Una de las primeras formulaciones del nacionalismo vasco como comunidad en M. Escudero, *Euskadi, dos comunidades*, San Sebastián, Haranburu, 1978.

podremos saber si la generación de Lizardi, nacida a comienzos de siglo, fue la que realizó la labor de la que sería *acumulación primitiva* de elementos tradicionales y modernos que terminaría por configurarse como cultura política propia en los años de la República<sup>4</sup>, o si más bien los *jeltzales* se movieron siempre entre elementos de identidad política propios y aquellos otros comunes con personas y grupos que compartían con los nacionalistas vascos la idea de la existencia de una realidad vasca diferenciada —aunque no fuesen partícipes de las formulaciones políticas de los seguidores de Sabino Arana<sup>5</sup>, o, incluso, fueran opuestos, total o parcialmente, al mensaje aranista—. El artículo hace, para ello, referencia a alguno de los lugares de la memoria del nacionalismo vasco para destacar sus limitaciones para ocupar una posición simbólica central en el pensamiento del nacionalismo vasco.

#### EL CONCEPTO DE CULTURA POLÍTICA

El concepto de *cultura política* ha alcanzado en los últimos años gran importancia tanto en la ciencia política como en la historia política<sup>6</sup>. Nosotros hemos preferido recurrir al mismo, ya que la propuesta del profesor Beramendi de utilizar el término *identidad política*, en un intento de precisar la polisemia incluida bajo el concepto de *cultura política*, no ha tenido demasiado éxito. En opinión de Beramendi, nos encontramos con fuertes problemas a la hora de analizar las ideas, valores y pautas de comportamiento de las masas, la interacción entre lo político y lo social o el establecimiento de nexos causales «entre lo que la gente hace o vive y lo que la gente piensa o siente», dada la imperfección de los conceptos utilizados y la artificial separación entre las ideas «políticas» y el resto de las ideas de un grupo o sociedad. Es por ello que propone limitar el uso de *cultura política* para cuando nos referimos al «conjunto estructurado de ideas, valores y pautas de conducta (referentes a la naturaleza básica del sistema político existente, a sus fines propiamente políticos y a los procedimientos que se consideran legítimos

---

<sup>4</sup> J. Juaristi, «Prólogo» a A. Gurruchaga Abad, *Del PNV a ETA. La transformación del nacionalismo vasco*, San Sebastián, Haranburu editor, 1996, pág. 8.

<sup>5</sup> J. M. Sánchez-Prieto, *El imaginario Vasco. Representaciones de una conciencia histórica, nacional y política en el escenario europeo, 1833-1876*, EIUNSA, Barcelona, 1993, pág. 7.

<sup>6</sup> M. L. Morán, «Los estudios de cultura política en España», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 85, 1999, 97-129.

para cambiarlo) que es asumido y practicado por una mayoría de la sociedad suficiente,...» mientras que la *identidad política* sería el conjunto de ideas, valores y pautas de conducta política asumidos y practicados por sectores no abrumadoramente mayoritarios de una sociedad. Hay que diferenciar, además, ambos conceptos de los de teoría e ideologías políticas, circunscritos estos últimos a corpus de ideas y proyectos políticos expresamente formulados<sup>7</sup>. Hay que ser conscientes, al mismo tiempo, de que la noción de cultura política y su capacidad de influencia en una sociedad no puede centrarse en datos de carácter electoral, máxime en un sistema tan distorsionado como el de la España de la Restauración, ya que dichos resultados pueden no indicar demasiados elementos sobre la relación entre la estructura social y el sistema político.

Beramendi tiene razón al subrayar la polisemia del concepto cultura política, ya que podemos encontrar varias definiciones de la misma, aunque podemos reducirlas básicamente a dos. La primera proviene de la Ciencia Política anglosajona, fundamentalmente de los trabajos de Almond y Verba y trata de recuperar la dimensión subjetiva — creencias, valores, actitudes, pautas de comportamiento — de los sujetos políticos, tanto en lo que se refiere a su relación con las instituciones políticas, como a sus actuaciones individuales, sin abandonar por ello, los intentos de elaborar modelos cuantitativos, basándose para ello en la utilización de diversos modelos de encuestas, que facilitarían, además, la comparación entre las culturas políticas de los diferentes países<sup>8</sup>. Útil, con bastantes reparos, para los estudios actuales, presenta una limitación evidente para su utilización en períodos históricos pretéritos: no hay encuestas en la primera mitad del siglo xx en nuestro entorno más

---

<sup>7</sup> J. G. Beramendi, «La cultura política como objeto historiográfico. Algunas cuestiones de método», en Asociación de Historia Contemporánea, *Culturas y civilizaciones. II Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea*, Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Científico. Universidad de Valladolid, 1998, págs. 75-94. Otros autores, en cambio, defienden el mantenimiento del término cultura política, pero utilizándolo en plural, ya que hablar de la existencia de una cultura política unificada en una sociedad moderna «es una falacia». M. L. Morán, «Sociedad, cultura y política: continuidad y novedad en el análisis cultural», *Zona Abierta* 77-78, 1996/97, 1-29, pág. 12. Este es el caso, por ejemplo de J. J. Díaz Freire, *La República y el porvenir. Culturas políticas en Vizcaya durante la 2.ª República*, San Sebastián, Kriselu, 1993.

<sup>8</sup> F. J. Capistegui, «La llegada del concepto de cultura política a la historiografía española», en C. Forcadell Álvarez, *Usos de la Historia y políticas de la memoria*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004, págs. 167-185 y J. Botella, «En torno al concepto de cultura política: dificultades y recursos», en P. del Castillo e I. Crespo, *Cultura política*, Valencia, Tirant lo Blanch, 1997, 17-37.

próximo. No es ésta, sin embargo, la única razón que ha impulsado a historiadores y antropólogos, fundamentalmente, a desarrollar un concepto más completo e interdisciplinario de la cultura política. Esta nueva definición puede encontrarse, por ejemplo, en dos trabajos publicados en Francia en el cambio de siglo<sup>9</sup> y en un número monográfico de la revista española *Zona Abierta*. La cultura política es el conjunto de referencias formalizadas en el seno de una tradición política, que constituye su identidad como grupo y que facilita a sus miembros una actitud, casi espontánea, común y coherente, ante multitud de temas muy diferentes entre sí. No está asociada necesariamente con la estabilidad de los sistemas políticos y no se trata, como en la propuesta anterior, de una cultura única para todo un país. Nos encontramos con una pluralidad, limitada, de culturas políticas en torno a las cuales se agrupan las familias políticas que, a su vez, dan origen a los partidos políticos. Estos últimos, del mismo modo, en su madurez, generan sus propias culturas políticas y éstas serán más fuertes, cuando más capaces sean de difundir contenidos políticos a través de vías diferentes a las de la política. Valores y creencias muy diversos (fundamentos filosóficos, referencias históricas, concepciones institucionales, de las relaciones económicas y sociales, del hecho religioso, etcétera) se expresan en símbolos, discursos y rituales. Este último elemento es precisamente el eje de este artículo.

En efecto, esta segunda lectura del concepto de cultura política insiste en que las prácticas y las actividades de los actores políticos tienen suficiente entidad como para configurarse como sistemas simbólicos con su propia lógica y estudio especializado<sup>10</sup>. En nuestro caso, la construcción de la identidad política nacionalista vasca fue resultado de la utilización complementaria de varios conjuntos culturales, el vinculado con el campo político e ideológico, el creado a través de la acción movilizadora *jelkide* (será el objeto específico de nuestro estudio); y, por último, el relacionado con el resultado de la interacción de los nacionalistas con los otros agentes políticos, sociales y culturales del momento. Esta distinción está relacionada con la necesidad de remarcar la importancia de la sociedad civil en el proceso de construcción nacional, frente a aquellos que preconizan la existencia de dos únicos protagonistas esen-

---

<sup>9</sup> S. Berstein (ed.), *Les cultures politiques en France*, París, Seuil, 1999 y D. Cefaï (ed.), *Cultures politiques*, París, PUF, 2001.

<sup>10</sup> Varios ejemplos del estudio combinado de la movilización política y los factores culturales en M. Pérez Ledesma y M. Cruz (ed.), «*Cultura y movilización en la España contemporánea*», Madrid, Alianza, 1997.

ciales de la organización social que forjaron el mundo moderno: el moderno estado administrativo y la economía de mercado. Los nacionalistas, cuyas constantes movilizaciones respondían al hecho de «jugar a la contra», entre otros factores, porque no formaban parte del poder central y carecían de los recursos que ello suponía, encontraron un ámbito adecuado de actuación en la sociedad civil. Esta constituye un «tercer espacio» de movimientos sociales populares y de movilización colectiva, de redes informales y asociaciones y de solidaridades comunitarias, que sustentan una vida pública participativa no simbolizada por el individualismo soberano del mercado, ni por el Estado<sup>11</sup>.

#### ALGUNOS ELEMENTOS DE LA CULTURA POLÍTICA DEL PRIMER NACIONALISMO VASCO

Las culturas proporcionan juegos de herramientas con símbolos, rituales y guías utilizadas selectivamente para construir estrategias de acción. Aunque, en teoría, los objetivos permanecen constantes y las creencias acerca de lo que serán instrumentos políticos eficaces cambian de acuerdo a las condiciones del momento; en ocasiones, lo que perdura precisamente es el modo y la manera en que está organizada la acción, más que las ideas. De esta forma, las estrategias de acción pueden ser más persistentes que los fines perseguidos y los actores terminarán valorando aquellos fines para los que se encuentran culturalmente bien equipados. Los futuros nacionalistas adoptan de la formulación aranista aquellos elementos que les son más próximos. Esto es así por dos razones, en primer lugar, porque los mensajes nacionalistas, como cualquier otro mensaje, llegan distorsionados por los diferentes canales de comunicación utilizados para su transmisión y, sobre todo, porque las personas, al mismo tiempo que son guiadas por los símbolos de una cultura, realizan una labor de selección, rechazan algunos de los elementos propuestos y los modifican e instrumentalizan en base a los medios preexistentes y los objetivos que pretenden conseguir. Sostener que Sabino Arana, en apenas 10 años de actividad ideológico-política, desde los 28 hasta los 38 años, construyó la doctrina central del nacionalismo y que ésta permaneció, en sus rasgos básicos, inamovible desde el otoño de 1903, momento de la muerte de

---

<sup>11</sup> M. R. Somers, «Narrando y naturalizando la sociedad civil y la teoría de la ciudadanía: el lugar de la cultura política y de la esfera pública», *Zona Abierta*, 77-78, 1996-97, pág. 256

Arana, me parece excesivo. Obvia, entre otros factores, que el nacionalismo vasco experimenta las influencias diversas y contradictorias que afectan a la sociedad vasca, en algunos casos surgidas en esa misma sociedad y en otros provenientes de España, Europa o América. En este último caso, tanto a través de los medios de comunicación como por los propios emigrantes vascos que vuelven al hogar. Más que de los textos del propio Arana, la asunción del nacionalismo es consecuencia de una pluralidad de herencias intelectuales que van cambiando según se suceden las generaciones, según sean los orígenes sociales de los militantes, su sexo o sus responsabilidades dentro del movimiento. Limita, además, la riqueza de todo el nacionalismo vasco al análisis del partido político propiamente<sup>12</sup>.

Esta apreciación reduccionista es consecuencia, en buena medida, de un tipo de historia que se ocupa de estudiar los mensajes enviados por los emisores considerando que son comprendidos tal cual se emiten. En cambio, no suelen poner el acento en las formas de recepción de tales mensajes y en lo que queda de ellos en nuestra conciencia e inconsciente, si es que queda algo, más allá de ideas inconexas, para bien y para mal. Pocos investigadores se dedican a estudiar la recepción de la información. El éxito o el fracaso de la misma es consecuencia, muchas veces, de la confusión generada no solo por las contradicciones existentes entre distintos medios de comunicación, sino porque en un solo medio de comunicación pueden circular mensajes contradictorios entre sí. Olvidan, igualmente, la complementariedad entre un periodismo escrito dedicado a la defensa del purismo y unas formas de participación político-social no tan exigentes. Esa visión, que siempre encuentra los textos necesarios para sostener sus argumentos, supone, además, admitir la incapacidad de los individuos para, al mismo tiempo que son modelados por su contexto social, adaptarlo. Ignora, además, que junto a las influencias políticas directas, la socialización política está condicionada por elementos tales como la familia, el nivel educativo, la ocupación profesional y el sistema institucional y electoral. El nacionalismo vasco, por lo tanto, compite con otras agencias de socialización, la escuela, los medios de comunicación, instituciones públicas y privadas, el ejército, etcétera; se desarrolla en contra de los valores social y políticamente dominantes y, al mismo tiempo que trata de generar un discurso y una identidad específi-

---

<sup>12</sup> J. Chueca Intxusta, «Euskal nazionalismoaren kontrahistoriaz», *Larrun*, 23, 1994, pág. 67.

cas, es influido, en mayor o menor medida, por los mismos.

Todo ello responde, por otra parte, a una concepción del funcionamiento de los partidos políticos fuertemente deudora del modelo duvergeriano, extraído a su vez de la estructura política francesa de la IV República y que difícilmente se puede aplicar al caso español. Aquí, características que se apuntan como novedosas en algunos países europeos en los años 70, como la reducción de las identidades partidistas tradicionales y el aumento de los ciudadanos políticamente imprevisibles, han sido la regla y no la excepción en nuestra historia política<sup>13</sup>. La relación entre el carácter no gubernamental de un partido, como fue el PNV hasta 1979, y elementos como mayor coherencia ideológica y mayor disciplina entre sus miembros no es automática<sup>14</sup>.

El nacionalismo desarrolló sus propias tradiciones, que eran, en el mejor de los casos, compartidas por los líderes y por los militantes, pero no necesariamente por votantes y seguidores y, a la inversa, se desarrollaron tradiciones y organizaciones, alentadas por el clima vasquista que vivía el país, independientes del nacionalismo vasco e incluso sospechosas para éste. De ahí los constantes reproches en la prensa nacionalista vasca contra sus propios militantes por realizar actividades que iban en contra del ideario político aranista y que podían abarcar desde la asistencia a las corridas de toros, el baile al agarrado o el canto de canciones licenciosas<sup>15</sup>, hablar en castellano<sup>16</sup> o por la falta de militancia que se manifestaba en la no asistencia a los mítines, frecuentando bares y tabernas hasta que llegaba la hora de la música<sup>17</sup>. Son escasos, en este sentido, los textos que justifican el carácter festivo de la mayor parte de las actividades nacionalistas<sup>18</sup>.

Una cultura nunca puede construirse desde cero, aunque su objetivo sea la enunciación de una proposición radicalmente contrapuesta a los modelos imperantes. Incluso el intento de una determi-

---

<sup>13</sup> C. R. Aguilera de Prat, «¿Hacia la disolución de las culturas de partido en Europa occidental?», *Sistema*, 107, 1992, 35-54.

<sup>14</sup> R. Dowse y J. Hughes, *Sociología política*, Madrid, Alianza Editorial, 1982, pág. 423.

<sup>15</sup> Véase, por ejemplo, Bergara, *Euzkadi*, 9 de junio de 1920 y *Aberri* 72, 10 de junio de 1922.

<sup>16</sup> Abertzalia Naiz, *Euzkadi*, 20 de junio de 1920.

<sup>17</sup> Menditarra, *Euzkadi*, 25 de febrero de 1920.

<sup>18</sup> «No es racional, ni conveniente que la juventud que pasa la semana trabajando, pase el domingo oyendo misas rezadas, la solemne luego, vísperas, Rosario, etcétera...», «Las romerías nacionalistas», *Euzkadi*, 28 de julio de 1913.

nada elite de concretar un nuevo paradigma tiene que partir de la realidad existente. Esto se debe a varias razones; por un lado, a la misma imposibilidad de difundir un modelo cultural completamente desconocido entre las masas. En segundo lugar, al hecho de que las elites necesitan «legitimidad» para conseguir y mantener el poder y por lo tanto, aunque sean capaces de manipular y crear símbolos con procedimientos de los que carecen las no elites, intentan vincularse (consciente o inconscientemente) a símbolos y temas sobresalientes. Teniendo en cuenta que elites y no elites forman parte indisoluble de la realidad histórica, las primeras, más que crear, reflejan los patrones dominantes. No existen, normalmente, cortes bruscos en la estructuración sociocultural de un grupo humano en proceso de nacionalización, ya que ésta sigue una cronología propia, independiente o no de la historia propiamente política<sup>19</sup>. En muchos casos son respetadas, asimiladas o aceptadas resignadamente, articulaciones pre-existentes y se intenta hacer converger a las diferentes fidelidades tradicionales hacia un centro simbólico, o bien coordinarlas mediante complejos sistemas de transacción<sup>20</sup>.

La reformulación de las características culturales de una sociedad fue un proceso que se repitió con una frecuencia inusitada entre 1879 y 1914 en toda Europa. Lo que Hobsbawm ha denominado como las «tradiciones inventadas» surgieron con una asiduidad particular, impulsadas tanto por organizaciones con objetivos políticos, como de tipo social, por ejemplo, clubs deportivos. Estas innovaciones reflejaban las profundas y rápidas transformaciones sociales de este período<sup>21</sup>. Los diferentes grupos sociales necesitaban nuevas formas de asegurarse o expresar su cohesión e identidad, estructurar las relaciones sociales y reafirmar sus ideas colectivas. Para ello, todas las comunidades usan símbolos que además de significar algo distinto, permiten a los que los usan crear parte de su significado, evocando recuerdos o sentimientos particulares<sup>22</sup>. Estas tradiciones inventadas, o mejor, construidas, pertenecen a tres tipos superpuestos: las que establecen o simbolizan la cohesión social o la pertenencia a comunidades reales o artifi-

---

<sup>19</sup> C. Serrano, «Historia cultural: Un género en perspectiva», *Historia Social*, 26, 1996, págs. 105-106.

<sup>20</sup> R. Romanelli, «La formación de los estados nacionales en la Europa del siglo XIX. Notas sobre un proceso social», en P. Ruiz Torres, *Europa en su historia*, Instituto de Cultura Juan Gil-Albert-Universitat de València, Valencia, 1993, págs. 47-59.

<sup>21</sup> E. Hobsbawm y T. Ranger, (ed.), *L'invent de la tradició*, Vic, EUMO, 1988, págs. 20 y 247-248.

ciales; las que establecen o legitiman las instituciones, el status o las relaciones de autoridad y las que tienen por objetivo la socialización, la inculcación de creencias, de sistemas de valores y de convenciones de comportamiento. Fueron precisamente los Estados los que conjugaron de forma más sistemática los inventos de tradiciones oficiales y extraoficiales, formales e informales, políticas y sociales. El nacionalismo no estatalista tenía que crear elementos antagónicos a los del Estado y sobre todo estructuras diferenciales que fundamentasen la oposición y la interiorización de la diferencia, espacios propios que quebraron la referencia estatal central, remitiéndose a épocas y referencias pre-estatales.

En el caso vasco, la redefinición de los elementos que constituían la cultura vasca de la que se nutriría el nacionalismo obedece a un sentimiento de pérdida de los rasgos básicos que habían conformado un modelo de vida, en lo que coincidían con otros sectores del espectro político vasco. Desde mediados del siglo XIX, se conoció una búsqueda incesante de todos aquellos rasgos originales de la cultura vasca que no estuviesen reñidos con la ortodoxia católica. Se pretendía con ello reforzar la diferenciación étnica con rasgos distintivos no exclusivamente voluntaristas y afirmar los valores comunitarios de la sociedad tradicional<sup>23</sup>. Los rasgos de las formas de vida urbana de la sociedad vasca estaban cada vez más identificados con un modo de vida uniforme y que caracterizaría a la sociedad de masas contemporánea. Los valores y relaciones comunitarias, típicas de las sociedades tradicionales, reforzarían las pautas de cohesión de un amplio sector social que estaba viendo cómo su modo de vida y sus creencias eran sustituidos por el importado por los emigrantes, y por el definido por la cada vez mayor población urbana vasca influida por las tendencias aportadas por los medios de comunicación y los trasvases de población. Las llamadas a la defensa de los valores de la sociedad tradicional recurrirían, no obstante, a las mismas técnicas de movilización y transmisión que el modelo que pretendían rechazar.

La sociedad vasca de comienzos del siglo XX se encontraba inmersa en un profundo proceso de transformación y amplios secto-

---

<sup>22</sup> De esta forma, los símbolos ofrecen una forma compartida, sin imponer necesariamente los constreñimientos de significados uniformes. Su eficacia reside, precisamente, en su imprecisión. M. Guibernau, *Los nacionalismos*, Ariel, Barcelona, 1996, pág. 95.

<sup>23</sup> C. Rubio Pobes, *La identidad vasca en el siglo XIX. Discurso y agentes sociales*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003.

res sociales, incluidos los que se situaron en el entorno del nacionalismo, se encontraban involucrados en la construcción de nuevas estrategias de acción, en las cuales una definición cultural en constante reformulación ocuparía una posición importante. Por lo que sabemos esa redefinición, salvo en Bilbao y sus alrededores, no puso en cuestión las bases del consenso generalizado en la provincia en torno a la cuestión foral y a la sociedad tradicional. Esta estabilidad permitió que los diferentes actores sociales pudiesen invocar de manera selectiva diversos recursos, a través de los cuales construyeron sus estrategias de acción, usando diferentes estilos y hábitos en situaciones distintas; y facilitó a muchas personas dar el paso hacia el nacionalismo sin romper con su pasado, con un coste mínimo para ellas y sin asumir el conjunto del mensaje que se les proponía<sup>24</sup>. De hecho, el éxito del nacionalismo vasco, como de cualquier otro movimiento político, no depende tanto del número de personas o grupos de poder que se adscriban directamente a él, como de aquellos que lo aceptan como segunda o tercera preferencia<sup>25</sup>.

Marianne Heiberg ha señalado, en esta dirección, que la fuerza del nacionalismo vasco estaba más relacionada con su capacidad, para organizar y movilizar, a distintos niveles, la sociedad local que con un acuerdo generalizado y explícito sobre los objetivos globales de la doctrina nacionalista. El PNV articulaba políticamente lo que muchos habitantes siempre habían considerado moralmente apropiado: el rechazo de los gobernantes madrileños, la oposición al gobierno de los *jauntxos* rurales y la «defensa de los *verdaderos* valores vascos: dignidad en el trabajo, la religión, la honradez, el igualitarismo y la autonomía moral». Valores, además, que no se relacionaban necesariamente con un contexto nacional vasco más amplio, sino que se modificaban para adaptarse a las preocupaciones locales<sup>26</sup>. Si esto sucedía durante la Segunda República, parece obvio suponer que durante la Restauración, en una fase en la que la fuerza del nacionalismo era menor y en un contexto menos doctrinario, los nacionalistas optaron más por acomodarse al sistema de valores preexistente que por intentar transformarlo de una forma rupturista.

---

<sup>24</sup> A. Wildavsky, «La elección de preferencias a través de la construcción de instituciones», *Zona Abierta* 77-78, 1996-97, pág. 174.

<sup>25</sup> J. M. Colomer, *El arte de la manipulación política*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1990, pág. 13.

<sup>26</sup> M. Heiberg, *La formación de la Nación Vasca*, Madrid, Arias Montano Editores, 1991, págs. 250-255

La difusión del nacionalismo vasco fuera de su núcleo original en la capital vizcaína, por lo tanto, nos conduce a un problema previo: la formulación de una visión globalizadora de la actuación de los seguidores aranistas en las diferentes regiones y comarcas vascas. Esta cuestión se ve obstaculizada, como sucede en otros procesos nacionales<sup>27</sup>, por la falta de una bibliografía local temática, ya que está se caracteriza por su desigualdad y dispersión. En cualquier caso, no deja de ser curioso que, en una época en la que el peso demográfico y social de Bilbao en el conjunto de todo el País Vasco, era mucho menor que el actual, una especialización historiográfica, limitada básicamente al estudio ideológico, nos ha conducido a una visión del nacionalismo impulsada desde Bilbao, con ramificaciones personales y organizativas dependientes de la capital vizcaína, sin autonomía o vida propia. Esta imagen proviene del desconocimiento de lo que sucedía a comienzos de siglo en las distintas localidades vascas, de la falta de identificación y contextualización de los militantes nacionalistas en sus marcos asociativos, formales e informales, con su situación socioeconómica y sus vinculaciones con el tejido social y político que les rodeaba. De hecho, aunque la visión puede ser cierta, en gran medida, en el área intelectual, ha de ser comprobada en el terreno de la actuación política cotidiana<sup>28</sup>.

El nacionalismo vasco fue uno de los pioneros de la movilización política de la ciudadanía, tras un final de siglo en el que la incapacidad o la falta de voluntad para ello habían sido comunes tanto a las fuerzas políticas dinásticas como a las de oposición. No por casualidad, ya que este fenómeno se produjo coetáneamente con Cataluña y Valencia. Esto es, en aquellas zonas de España donde la sociedad había conocido transformaciones socioeconómicas muy importantes y que las diferenciaba del resto del país<sup>29</sup>. Las movili-

---

<sup>27</sup> M. Renom, «Notes sobre el primer catalanisme a les comarques catalanes», *Afers*, 13, 1992, pág. 144.

<sup>28</sup> La Juventud Vasca de Bilbao fue el paradigma de una sociabilidad nacionalista que se desarrolló de forma óptima en un tejido urbano de creciente industrialización, caracterizado por ciudades y villas de un tamaño mediano, equidistantes entre las grandes capitales anónimas y las pequeñas localidades. Es más, el dinamismo del nacionalismo consiguió que incluso en estas últimas, en principio sin población o medios suficientes para garantizar usuarios a todas las formas de agrupamiento propuestas desde el mismo, se desarrollasen múltiples formas asociativas. I. Camino y L. Guezala, *Juventud y nacionalismo vasco. Bilbao (1901-1937)*, Bilbao, Fundación Sabino Arana, 1991.

<sup>29</sup> No se sabe a qué respondió dicha oleada asociativa, con el florecimiento de sociedades gastronómicas, orfeones y bandas musicales, clubes deportivos y de montaña, además del asociacionismo específicamente político y sindical. Si para Cataluña se ha apuntado la hipótesis de la interacción del retroceso de las formas re-

zaciones se vieron favorecidas por un proceso de modernización, en el que la construcción de una amplia red de transportes, tanto urbanos como interurbanos, constituye uno de sus elementos más característicos, lo que facilitó el desplazamiento de amplias masas de población de unos núcleos a otros tanto para cambiar de domicilio como para trabajar o con ocasión de fiestas o concentraciones políticas<sup>30</sup>. Todo ello contribuyó a que los niveles de intercomunicación y de entrecruzamiento de distintos comportamientos, hábitos sociales, o, en el caso que nos ocupa, políticos, a nivel intra-provincial, interregional, estatal o internacional se incrementasen de forma notable.

El movimiento nacionalista vasco propugnó el encuadramiento limitado de la sociedad vasca, creando un nuevo sujeto político por medio de una serie de ritos, festividades y reuniones cívicas. Este proceso exigía la aparición de una elite política con decisión y recursos para actuar, la construcción de formas de encuadramiento que vertebrasen y movilizasen al grupo nacionalista y la formulación de instrumentos rituales que expresasen y reforzasen su identidad como grupo, de cara a la sociedad vasca; pero también hacía dentro, para reforzar su cohesión interna<sup>31</sup>. Las sociedades nacionalistas formaban parte de un nuevo tipo de organización que, perdiendo la noción de exclusividad propia de las élites políticas decimonónicas, se estructuraban como lugares de encuentro y centros de actividad políticas, pero también como acontecimientos sociales en sí mismos. No es de extrañar, por ende, una atención extremada a las ceremonias de procedimiento<sup>32</sup>. No sorprende, asimismo, las suspicacias con que la administración española observó, reguló y vigiló la aparición de esta nueva sociabilidad en el conjunto peninsular. Esta actitud se plasmaría en la Ley de Asociaciones de 1887, que exigía el permiso gubernativo, municipal o del gobernador civil, para realizar todo tipo de actividades<sup>33</sup>.

---

ligiosas, el desarrollo económico y una mayor oferta de actividades de esparcimiento para los hombres, no conocemos lo suficiente la evolución vasca para apoyar dicha hipótesis para nuestro país. E. Ucelay de Cal, «Els espais de la sociabilitat: la parròquia, els «parroquians» i la qüestió de les clienteles», *L'Avenc*, 171, 1993, pág. 21.

<sup>30</sup> L. Castells, *El desarrollo de la sociedad de masas en el País Vasco durante la Restauración 1876-1914*, San Sebastián, original mecanografiado, 1992. pág. 9.

<sup>31</sup> J. Álvarez Junco, *El Emperador del Paralelo*, Madrid, Alianza Editorial, 1990, pág. 387.

<sup>32</sup> E. P. Thompson, *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Barcelona, Editorial Crítica, 1989, pág. 8.

<sup>33</sup> J. Cortes, «La sociabilitat i l'associacionisme contemporanis: casinos, cercles

El nacionalismo eligió desde sus inicios la forma de partido de masas, no sólo por la dimensión cuantitativa que alcanzó, sino también por la estructura organizativa adoptada. Frente a la mayor parte de los partidos políticos más importantes del momento, sobre todo de conservadores y liberales, creados como partidos de notables, el modelo organizativo nacionalista siguió un planteamiento parejo a la concepción de partido-comunidad que también habían asumido el carlismo<sup>34</sup>, el socialismo<sup>35</sup> o el republicanismo radical lerrouxista<sup>36</sup>. Modelos todos ellos derivados, a su vez, de las formas de encuadramiento desarrolladas por la Iglesia Católica a lo largo del siglo XIX para hacer frente al proceso de secularización que recorría Europa<sup>37</sup>.

Este proceso de transferencia de lo religioso a lo secular tiene una doble vertiente. Por un lado, supone adoptar, aunque sea para objetivos completamente opuestos a los de la Iglesia, estructuras organizativas que trataban de integrar al individuo desde la cuna hasta la muerte: grupos infantiles o juveniles, asociaciones educativas o de tiempo libre, cooperativas, economatos y sindicatos y, como, elemento supremo, el partido político. Por otro lado, se produjo una sacralización de la política, esto es, un proceso mediante el cual la política adquirió un universo simbólico que asimilaba la liturgia y el lenguaje de las tradiciones religiosas, sustituyendo, en muchos casos, el fervor de la fe en Cristo por el de la revolución, socialista o fascista. Esta transformación se produjo fundamentalmente en Europa tras el final de la Primera Guerra Mundial y alcanzó su clímax con el nacional-socialismo alemán de los años treinta. No se trató sólo de los partidos políticos, también el Estado, en un proceso de «invención de la tradición» desarrolló equivalen-

---

i ateneus. Un itinerari arxivistic», *Taller d'història*, 2, 1993, pág. 22. Una visión general de los estudios sobre sociabilidad en España. E. Maza Zorrilla (ed.), *Asociacionismo en la España contemporánea: vertientes y análisis interdisciplinar*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2003.

<sup>34</sup> J. Canal, *El carlisme català dins l'Espanya de la Restauració*, Vic, EUMO, 1998.

<sup>35</sup> «Si el partido es la expresión política de una clase, debe tender naturalmente a encuadrarla enteramente, ...», M. Duverger, *Los partidos políticos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, pág. 96. «El partido político (...) se contempla como una comunidad política de combate, incluso una comunidad de vida, en la que también se satisfacen intereses privados, sociales o culturales», K. V. Beyme, *Los partidos políticos en las democracias occidentales*, Madrid, CIS-Siglo XXI, 1986, pág. 205.

<sup>36</sup> J. B. Culla, *El republicanisme lerrouxista a Catalunya (1901-1923)*, Barcelona, Edit. Curial, 1986, pág. 95.

<sup>37</sup> P. Pasteur, *Pratiques politiques et militantes de la social-démocratie autrichienne 1888-1934*, Paris, Belin, 2003.

tes seculares de la Iglesia. En el caso francés, por ejemplo, a finales del siglo XIX se impulsó una educación primaria que imbuía contenidos y principios republicanos, se crearon nuevas ceremonias públicas y se erigieron monumentos que buscaban redireccionar la atención y lealtad de los ciudadanos franceses hacia el Estado.

Estos hechos han facilitado una lectura de estas transformaciones como un proceso de secularización inacabado en el que los nuevos movimientos, especialmente los nacionalistas, han funcionado desde su nacimiento, como una comunidad creyente con su propia doctrina, su sistema de valores y referentes de legitimación y sus mecanismos de socialización y de reproducción intergeneracional, reproduciendo, asimismo, la actitud de la iglesia ante cuestiones como el carisma, el ritual, el dogma, la calificación de hereje, la definición de pureza, la doctrina moral o el código de normas que debían regir los seguidores de dicho movimiento. No han faltado los expertos que conciben el nacionalismo vasco como una religión política que sustituye religión por ideología<sup>38</sup>.

Se trata de un enfoque bastante discutible, por dos razones. Por un lado, prácticamente todas las organizaciones y partidos de masas del siglo XX caben dentro de esa definición. Por otro, porque si el nacionalismo vasco de la preguerra se caracteriza por algo, es por su alienación sin fisuras en el bando católico y no hay, por tanto, sustitución de religión por ideología, siendo el peso del sentimiento católico omnipresente entre la inmensa mayoría de los jeltzales. Ni el nacionalismo vasco ni el tradicionalismo español son movimientos fascistas. De hecho, ese sentimiento católico es un elemento importante, entre otros, a la hora de rechazar la calificación de comunidad nacionalista, entendida ésta en los términos indicados en la introducción de este artículo. La participación de los nacionalistas en todo tipo de asociaciones católicas, junto con militantes de otros partidos o con personas sin vinculación política conocida, refuerza la falta de separación de los nacionalistas de otros grupos sociales para formar su propia comunidad.

En una sociedad en el que el interés por la política activa creció de forma muy lenta hasta la Segunda República, los partidos políti-

---

<sup>38</sup> A. Elorza, *La religión política. «El nacionalismo sabiniano» y otros ensayos sobre nacionalismo e integrismo*, San Sebastián, Haranburu, 1995. En la época contemporánea, el MLNV sería la culminación de esa transferencia, conformando una verdadera religión de sustitución, creando una comunidad cerrada, donde la violencia es un instrumento ritual de cohesión social. I. Saenz de la Fuente, *El movimiento de liberación nacional vasco. Una religión de sustitución*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2002.

cos, para poder asegurarse la adhesión o el voto de muchos ciudadanos, tuvieron que recurrir a nuevas formas de atracción, como las romerías, las representaciones teatrales, excursiones, actividades deportivas, etcétera<sup>39</sup>. Conviene resaltar, en cualquier caso, que no existían compartimientos estancos entre estos modelos de sociabilidad y los surgidos como influencia de las modas culturales o sociales que, cada vez con mayor frecuencia, llegaban al País Vasco, no sólo desde España, sino también desde Francia u otros países europeos; y que los cuadros del nacionalismo vasco, como de cualquier otro movimiento de masas, tuvieron crecientes dificultades para mantener a sus afiliados alejados de esas nuevas ofertas de medios de información y de entretenimiento que la industria del ocio propuso a las masas populares desde la mitad de los años veinte<sup>40</sup>.

Hay que recordar, asimismo, que toda asociación proporciona a sus componentes diversos tipos de incentivos y precisa de algunas condiciones para su desarrollo. Por un lado, elementos colectivos como identidad, solidaridad y afinidad ideológica. Pero por otro, motivaciones selectivas de índole más material e individual, ayuda para conseguir empleo, protección en caso de enfermedades (son numerosas las veladas realizadas a beneficio de socios enfermos o de los familiares en caso de fallecimiento) e incluso de estatus y prestigio<sup>41</sup>. En tercer lugar, nos encontramos todavía con un fuerte peso del mundo comunitario, unas relaciones sociales basadas en

---

<sup>39</sup> Algún historiador ha llegado a afirmar que los bailes organizados por los *casals* republicanos catalanes sirvieron para incrementar la militancia, aunque algunos estuviesen más interesados en la belleza de las chicas que en la sintonía ideológica, que venía más tarde y que, frecuentemente, era, más defensa del círculo de amigos, que de los postulados teóricos del partido. Los simpatizantes constituían la reserva natural de miembros futuros, más abiertos que otros elementos, a la propaganda del partido, pudiendo servir para penetrar en sectores hostiles a las estructuras del partido. Esto podía realizarse mediante el encuadramiento de los simpatizantes en organizaciones anexas a los partidos. Es más, parece demostrado que en organizaciones de una diversidad social alta, la utilización de las técnicas de organización por medios homogéneos y separados favoreció el desarrollo de la militancia. Hay que averiguar hasta qué punto los esfuerzos dedicados al apartado cultural y lúdico fueron consecuencia de la incapacidad de atraer a una masa lo suficientemente amplia como para poder intervenir eficazmente en la Política con mayúsculas.

<sup>40</sup> P. Pasteur, *Pratiques politiques et militantes de la social-démocratie autrichienne 1888-1934*, Paris, Belin, 2003, pág. 261.

<sup>41</sup> L. Domínguez Castro y X. R. Quintán Agarrido, «Acción colectiva en pequeñas urbes: estrategias obreras, patronos y autoridades públicas. Santiago de Compostela (1920-1930)», *Historia Social*, 33, 1999, pág. 60.

la proximidad y el contacto personal y una ausencia de niveles de atomización social altos<sup>42</sup>. Todo ello impidió que el ideal de movimiento nacionalista, establecido en reglamentos y artículos de prensa, se cumpliera de la forma estipulada. La organización nacionalista no fue un aparato perfectamente estructurado y disciplinado, ni conformaba, cuando menos en el período restauracionista, una nueva comunidad, ya que no constituía un universo autónomo, separado del resto de la sociedad, ni la mayor parte de sus actividades pueden catalogarse, automáticamente, como nacionalistas.

Esta afirmación se sustenta en el análisis detallado de las acciones desarrolladas por los nacionalistas guipuzcoanos a lo largo del primer cuarto de siglo<sup>43</sup>. En oposición a la gran actividad y el «militantismo» mostrado por el movimiento nacionalista en Vizcaya, las acciones realizadas por los guipuzcoanos eran más limitadas, aunque también dependían de las zonas. La intensidad con que se vivía la vida política en la provincia vecina no parece que se trasladara a Guipúzcoa hasta muy avanzada la década de 1910. No era raro, pues, que la prensa nacionalista repitiese, periódicamente, las críticas por la falta de movimiento de los batzokis guipuzcoanos. A esto se unieron, además, las características peculiares de muchos de los actos convocados por los nacionalistas, que carecían de elementos políticos expresados de forma abierta. Sirva como ejemplo la inauguración del nuevo batzoki de Beasain en 1915. Tras la diana y la misa, se bendijeron los nuevos locales, cantándose al final de este acto el Himno Nacional vasco. A continuación se celebró una carrera ciclista y la Misa Mayor. Con posterioridad a ésta un partido de pelota y un banquete. En los postres se cantó música vasca e intervino un bertsolari. Por la tarde, en la plaza de pueblo actuó el cuadro de dantzaris del Batzoki de Vergara y seguidamente se celebró una animada romería vasca. Los actos concluyeron con la representación de dos obras teatrales por el cuadro artístico del batzoki de Zumaya. La reseña publicada en el diario *Euzkadi* no hacía referencia en ningún momento a intervenciones de líderes u oradores políticos<sup>44</sup>. En una fecha tan tardía como 1917, se celebró una concentración nacionalista en Vidania, compuesta por misa, dant-

---

<sup>42</sup> J. Ugarte, *La nueva Covadonga insurgente. Orígenes sociales y culturales de la sublevación de 1936 en Navarra y el País Vasco*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998, págs. 89-90.

<sup>43</sup> Para ver dicho análisis detalladamente consúltese M. Aizpuru, *El Partido Nacionalista Vasco en Guipúzcoa (1893-1923)*, Bilbao, UPV, 2000.

<sup>44</sup> *Euzkadi*, 20 de septiembre de 1915.

zaris, bertsolaris, deporte rural y romería. Excepto en las posibles menciones de los bertsolaris, no existió ninguna intervención política como tal. En 1920, al contrario, la fiesta vasca de Amezqueta contó con un mitin en el que intervinieron José María Arsuaga, el bertsolari Erausquin, Antonio Labayen y el periodista José Angel Izuzquiza. En cualquier caso, este hecho no es distintivo del nacionalismo vasco. La actividad de la mayor parte de las organizaciones políticas guipuzcoanas era similar a la desplegada por los nacionalistas<sup>45</sup>.

Los propios batzokis difuminaban sus objetivos al anteponer en sus estatutos sus fines menos partidistas. Quizás por temor a las consecuencias gubernamentales si se manifestaban directamente como nacionalistas o por convencimiento propio. Dos batzokis creados en la primera década del siglo coincidían en destacar su carácter apolítico. En el primer caso, su propósito (ar. 1.<sup>o</sup>) era «reunir a los vergaresees en un centro donde puedan proporcionarse honesto recreo y facilitarse medios de instrucción...»<sup>46</sup>. En el caso de Lazcano, el reglamento, impreso en euskera, definía el objetivo del batzoki (art. 1.<sup>o</sup>) como «toki alai bat, bazkide edo sozioak lanetik kanpora dituzten orduetarako, zerbait ikasi dezaten, antziñatik Euskadian ditugun oitura onai dagokien erara»<sup>47</sup>. El segundo artículo de este último centro era todavía más explícito al señalar que el batzoki no tenía nada que ver con la política y que estaba prohibido hablar de la misma<sup>48</sup>.

Por lo general, el ciclo de actividades seguía un ritmo estacional. Un par de veladas literario-musicales o funciones teatrales iniciaban el año en el Batzoki local. Estas sesiones, en la que se entremezclaban discursos, lectura de versos, las interpretaciones de

---

<sup>45</sup> Incluso en la República, la dinámica de la Comunión Tradicionalista estaba marcada por un absoluto predominio de las actividades extra-políticas, relegándose las tareas políticas a un plano secundario, limitada a asambleas para elegir representantes, algunas conferencias de propaganda y actividades de tipo electoral. La única Asamblea anual se limitaba, generalmente, a la lectura del acta de la reunión anterior, memoria, balance económico y elección de la nueva junta directiva. J. A. Rodríguez Ranz, «El tradicionalismo en Guipúzcoa durante la II República. Elites y bases. Análisis de una dualidad político-estructural», en *II Euskal Mundu Biltzarra, Congreso de Historia de Euskal Herria*, San Sebastián, Txertoa, 1988, pág. 406.

<sup>46</sup> Archivo del Obispado de Vitoria. Agradezco a Ludger Mees su deferencia al poner a mi disposición una copia del documento al hallarse extraviado el original.

<sup>47</sup> «Un lugar alegre para las horas libres de los socios, donde aprendan algo de las buenas costumbres que desde antiguo tenemos en Euskadi».

<sup>48</sup> Lazkanoko Euzko Batzokia, *Lazkanoko Euzko Batzokiaren Araudea*, Tolosa, E. López-en Moldetegian, 1905.

piezas instrumentales o cantadas constituían la forma más típica de la actividad social de los nacionalistas. Todas las agrupaciones las hacían con mayor o menor frecuencia, sobre todo en fechas señaladas y siempre siguiendo un programa muy semejante. No habían inventado nada, sino que revitalizaban una fórmula que, en otros ámbitos, se encontraba en franca decadencia<sup>49</sup>. A partir de finales de la década de 1910, un grupo salió para celebrar la Víspera de Santa Agueda, 4 de febrero, costumbre que se estaba perdiendo en las zonas urbanas y que fue uno de los elementos característicos del nacionalismo vizcaíno. La Cuaresma marcaba un alto inexcusable. La primavera daba paso al período de excursiones que se extendían a lo largo de los valle y montañas próximas. El mes de junio concentraba a los nacionalistas de Tolosaldea y del Goyerri en Larraitz. El Bajo Deva y Azkoitia lo hacían en torno a las ermitas de la zona. Jaizquibel era uno de los lugares más frecuentados por los nacionalistas de Rentería y Pasajes. En una época en la cual no se celebraba el Aberri-Eguna, la celebración de San Ignacio, 31 de julio, constituía el día grande de los nacionalistas<sup>50</sup>. Tras la asistencia al, generalmente, único gran mitin anual celebrado en verano, y una vez que la duración del día se acortaba de forma sensible a finales de septiembre, volvían a iniciarse conferencias y clases. El aniversario de la muerte de Sabino Arana, 25 de noviembre, algunas veladas teatrales y la asamblea anual del batzoki cerraban este ciclo.

Entre las actividades llevadas a cabo y promovidas por las organizaciones nacionalistas se mezclaron las conferencias sobre la cultura vasca y las charlas formativas sobre el nacionalismo; las veladas vespertinas, tanto musicales como teatrales, con excursiones y romerías. Sobresale, en cualquier caso, la importancia de aquellas actividades que no podemos incluir en el campo estrictamente político. Incluso en el apartado más numeroso, el de las reuniones, muchas de las mismas no obedecían a una razón política, sino que eran las convocatorias ordinarias del batzoki, del grupo teatral o del mendigoizale. La suma de veladas teatrales, romerías, excursiones

---

<sup>49</sup> J.-L. Marfany, *La cultura del nacionalisme*, Barcelona, Empúries, 1995, pág. 256.

<sup>50</sup> Según los momentos, la celebración se circunscribía a la localidad o adquiría un carácter regional. En Tolosa, dicha festividad se conmemoraba con una romería en Izaskun, acompañada por una velada nocturna en el Batzoki o en los salones del Centro Musical. La celebración de 1915, organizada por Euzko Etxea de San Sebastián, reunió a nacionalistas de toda la cuenca del Oria y el entorno de la capital guipuzcoana. *Euzkadi* 2 de agosto de 1915.

y veladas literario-musicales supera con amplitud a aquellos apartados más directamente políticos, como los mítines, inauguraciones de batzoki o las conferencias. Destaca, por otra parte, el alto número de acciones desarrolladas en lugares cerrados y con un aforo reducido, lo que sugiere una cultura testimonial orientada a la mera supervivencia. Las convocatorias públicas, además del dinamismo y carácter multitudinario que suponían, permitían a los nacionalistas ocupar los espacios públicos, tanto al ir de los locales sociales a la estación como en el propio lugar de la concentración, y al volver. En el caso guipuzcoano, sin embargo, estas ocasiones para reunir a los correligionarios y mostrar la fortaleza del nacionalismo fueron poco aprovechadas. No hay que olvidar, sin embargo, que la legislación española dificultaba la organización de actos públicos al aire libre, donde la vigilancia de la policía o la guardia civil podía ser intensa, y que en muchas reuniones o mítines contaban con la presencia de un delegado gubernativo con facultades para suspender el acto.

Es cierto que el predominio de los actos no «directamente» políticos puede interpretarse como una forma de relegar la acción política a un plano secundario y facilitar así el control del partido por parte de una elite minoritaria<sup>51</sup>, pero hay que subrayar que el objetivo último que envolvía los mítines y romerías organizados por los nacionalistas era claramente político. Se trataba de nacionalizar el país y para ello había que realizar labores de propaganda, reuniendo a los nacionalistas de distintas poblaciones, intensificando los lazos entre los mismos, mostrando su fuerza ante el público apolítico, lo que contribuiría a atraer a nuevos seguidores. En segundo lugar, había que dar ejemplo de catolicismo, defendiéndose así de las acusaciones de liberalismo realizadas por carlistas e integristas. Por otro lado, este género de actividades amortiguaba, en parte, las diferencias ideológicas y sociales de los militantes, facilitaba las relaciones solidarias, suplía las deficiencias o sustituía la oferta estatal, nacionalizándola, y articuló, prácticamente la vida de relación de afiliados y simpatizantes. Aunque este tipo de actividades puede conducir a que se desdibujase el aspecto político y educativo de la vida de los batzokis; que las diversiones se convirtiesen en la principal distracción de estos centros y que el equilibrio interno se inclinase hacia las comisiones de festejos más que hacía los órganos

---

<sup>51</sup> J. A. Rodríguez Ranz, «El tradicionalismo en Guipúzcoa durante la II República. Elites y bases. Análisis de una dualidad político-estructural», en *II Euskal Mundu Biltzarra, Congreso de Historia de Euskal Herria*, San Sebastián, Txertoa, 1988, pág. 407.

estrictamente políticos<sup>52</sup>, no parece que éste fuese el caso de los nacionalistas. Al contrario, el impacto político nacionalista llegó a ser tan importante, porque multiplicaron las iniciativas de organización. La distancia existente entre la dirección nacionalista, que tomaba las grandes decisiones políticas, y las bases no se debía tanto al tipo de actividades desarrolladas en los batzokis como a una práctica que no había abandonado, en buena medida, los moldes tradicionales de la política clientelista.

La proliferación de actos de tipo recreativo por parte de los nacionalistas se produjo, además, en un momento en que el ocio era mayoritariamente una acción colectiva y se estaba introduciendo una oferta de tiempo libre característico de una sociedad industrial moderna y en el que el deporte estaba adquiriendo una importancia progresiva<sup>53</sup>. La oferta nacionalista permitía a sus seguidores ocupar la mayor parte de su tiempo libre en actividades programadas desde los batzokis, con lo que política, relaciones de amistad y ocio podían confundirse. Pese a ello, no parece que dicha oferta atrajese necesariamente a todos los nacionalistas. Son constantes las quejas de los corresponsales o las directivas de los batzokis instando a los socios para que visitasen, al menos una vez a la semana, los locales del mismo<sup>54</sup>.

#### LUGARES DE LA MEMORIA EN EL NACIONALISMO VASCO

Analizadas las diferentes actividades realizadas por los nacionalistas vascos en Guipúzcoa durante las dos primeras décadas del siglo xx, podemos extraer dos conclusiones fundamentales: La importancia del batzoki como escenario de la acción nacionalista y la estrecha vinculación de las actividades al aire libre con tradiciones religioso-festivas del territorio.

No nos vamos a extender demasiado sobre los batzokis<sup>55</sup>. El encuadramiento de las masas nacionalistas se consiguió, fundamentalmente, gracias a su red de batzokis, sedes sociales de funciona-

---

<sup>52</sup> G. S. Jones, *Lenguajes de clase. Estudios sobre la historia de la clase obrera inglesa*, Madrid, Siglo XXI, 1989, pág. 206.

<sup>53</sup> Marfany, *La cultura...*, págs. 260-264.

<sup>54</sup> «¡Ahora va de veras!», *Euzkadi*, 1 de noviembre de 1922.

<sup>55</sup> Los *batzokis* constituían para el periodista argentino Roberto Arlt, que visitó el País Vasco en los meses finales de 1935, el elemento que aportaba potencia al nacionalismo vasco. R. Arlt, *Aguafuertes vascas*, Buenos Aires, Ediciones Simurg, 2005, pág. 82.

miento autónomo, en los que las actividades estrictamente políticas estaban sumergidas en un mar de actos culturales, deportivos y festivos que permitieron que muchas personas se aproximaran al nacionalismo de forma indirecta<sup>56</sup>. Hay opiniones contrapuestas entre los historiadores sobre las ventajas e inconvenientes de esa aproximación indirecta. Para Joan Cullá, el despliegue de actividades recreativas y, sobre todo, social-asistenciales, generó tal número de lazos extrapolíticos que posibilitó un grado de cohesión excepcionalmente elevado. Para Montserrat Barás, la afiliación indirecta a entidades debilitaba el lazo entre militante y partido y dificultaba la capacidad de acción de los órganos centrales del partido sobre sus entidades<sup>57</sup>. Aún estando más de acuerdo con el planteamiento de Cullá, no se puede obviar que esta vinculación exigía poco ideológicamente de los militantes y que la propia pertenencia a la organización se convertía en su referente ideológico más evidente. Los batzokis son así la expresión local de una identidad de grupo definida más en términos socioculturales que en términos políticos.

Las sociedades nacionalistas desempeñaron un importante papel como centros recreativos, aunque a los militantes no les gustaba reconocerlo en su intento de ofrecer una imagen seria. Muchos de los centros surgidos en núcleos urbanos eran sociedades de hombres jóvenes y solos, dedicados básicamente a actividades de carácter propagandístico, directa o indirectamente. Fuera de estas zonas, los núcleos nacionalistas realizaban habitualmente funciones de centro recreativo. Las actividades de los batzokis no se limitaban a las tareas políticas o recreativas. Varios de ellos organizaron clases nocturnas para aquellos jóvenes que desearan completar la instrucción primaria, incluyendo lecciones de dibujo y música o impulsaron la formación de sociedades mutualistas o sindicales.

Los batzokis procuraban que las actividades de ocio reflejasen una organización respetable, seria y acorde con la moral católica. Una preocupación, por otro lado, compartida por otros sectores, enfrentados ideológicamente con la iglesia o con el nacionalismo, pero con los que coincidían en su deseo de separar a los trabajadores de formas de ocio vinculadas con el alcohol, juegos de azar

---

<sup>56</sup> J. M. Tápez Fernández, *El PNV durante la II República: organización interna, implantación territorial y base social*, Bilbao, Fundación Sabino Arana, 2001. Un ejemplo detallado de la vida societaria, aunque en el campo carlista, en J. Canal, *El carlisme català dins l'Espanya de la Restauració*, Vic, Eumo, 1998, págs. 179-216

<sup>57</sup> M. Baras i Gómez, *Acció Catalana (1922-1936)*, Barcelona, Curial, 1984, páginas 260-263.

y, en ocasiones, prostitución<sup>58</sup>, alejadas del modelo de vida establecido por la doctrina cristiana, pero también del ideal de «obrero consciente» impulsado por socialistas y, sobre todo, por los militantes anarquistas. Estas pretensiones, como venimos insistiendo, no siempre se cumplían y, si bien, el juego de palabras «batzoki= bartoki» parece ser reciente, podría aplicarse a buena parte de las sociedades nacionalistas de primeros de siglo<sup>59</sup>. El ambigü, el café o el bar suponían uno de los elementos principales de gran parte de los batzokis guipuzcoanos, aunque no de todos ellos y constituían el núcleo de la vida societaria en lo que respecta a la ocupación del tiempo y en lo referente a los ingresos recaudados en los mismos. Unamuno, en una de sus conferencias en Bilbao de 1915 señalaba que la regeneración moral que planteaba el nacionalismo no se podía hacer con romerías, festejos, banderas o ezpatadantzaris, a lo que añadía el periodista del republicano *La Voz de Guipúzcoa*, tampoco fomentando el consumo del alcohol en sus centros políticos y en sus romerías<sup>60</sup>. Pero también se trataba de centros sociales que dignificaban la taberna, transformándola en café, ofreciendo a sectores de la población que no podían asistir a establecimientos públicos un lugar de reunión y discusión<sup>61</sup>.

El segundo rasgo destacado es la proximidad entre las actividades al aire libre de los nacionalistas y las tradiciones religioso-festivas de las localidades respectivas. Muchas de las excursiones de los nacionalistas tenían como objetivo santuarios y ermitas de las proximidades. Así, el año 1916 se realizaron concentraciones en el santuario de Guadalupe en Fuenterrabía (7-5); en la ermita de Larraitz en Zaldivia (21-5); en Itziar (4-6) y en la ermita de San Pedro de Elgoibar (11-6). Tras la romería organizada por la Junta Municipal de

---

<sup>58</sup> Solidaridad de Obreros Vascos de Eibar llegó a organizar la siguiente conferencia: «Profilaxia individual de las enfermedades venéreas». *Euzkadi*, 23 de marzo de 1920. Eibar.

<sup>59</sup> Una acusación sobre el exceso de bebida en los batzokis, ERRENDERI *Euzkadi*, 14 de marzo de 1920.

<sup>60</sup> *La Voz de Guipúzcoa*, 13 de septiembre de 1915. Algunos años antes, el dirigente carlista Esteban Bilbao coincidía con Unamuno al señalar en un mitin carlista en Durango que «No se conquista la libertad de los oprimidos, bailando aureskus, no se redime a un pueblo cantando *zortzikos*», aunque la solución que planteaba era diametralmente opuesta, «la libertad se conquista con el propio sacrificio, con la sangre, con la vida. Y esto sólo pueden hacerlo los que derramaron su sangre por la patria, no los que organizan romerías a Gorbea», *El Pueblo Vasco*, 26 de julio de 1911.

<sup>61</sup> J. B. Culla, *El republicanisme lerrouxista a Catalunya (1901-1923)*, Barcelona, Edit. Curial, 1986, pág. 106.

Isasondo (9-7), los festejos con ocasión de la fiestas de San Ignacio en localidades como Motrico, Vergara, Deva y San Sebastián, donde se inauguraron las Escuelas Vascas promovidas por Miguel Muñoa, ocuparon la atención de los nacionalistas guipuzcoanos. Quince días más tarde, se celebró una concentración organizada nuevamente por los jeltkides de Elgoibar el 8 de agosto en la ermita de San Lorenzo de dicha población. Se trataba de movilizaciones que apenas se diferenciaban de las romerías y peregrinaciones tradicionales, y que frecuentemente se confundían. De hecho, en alguna ocasión, las referencias de la prensa nacionalista no nos permiten discernir si dicha actividad ha sido organizada por los jeltkides o por la parroquia e incluso por la corporación municipal<sup>62</sup>. Un ejemplo de ello es la peregrinación que se realiza al santuario de San Ignacio de Loyola el 15 de mayo de 1921 con ocasión del 400 aniversario de la herida del santo en Pamplona, donde proliferaron las banderas españolas<sup>63</sup>. Dos meses más tarde se da cuenta de que una serie de pueblos de la zona oriental de la provincia de Guipúzcoa han acudido al mismo lugar, pero sólo se nos indica que en la misma participan muchos nacionalistas, dando a entender que otros muchos no lo son<sup>64</sup>. El otro gran centro de peregrinación guipuzcoana, el santuario de la Virgen de Aranzazu no conoció demasiadas visitas de los centros nacionalistas. En una de esas ocasiones, se nos informa desde Zumaya de que un grupo de jóvenes ha acudido al santuario, subrayando que muchos de ellos pertenecían a la Congregación de San Luis<sup>65</sup>.

Junto a batzokis y ermitas, algunos templos urbanos estaban asociados a la memoria de los nacionalistas, ya que no todos los párrocos estaban dispuestos a aceptar la presencia organizada del nacionalismo en «su» iglesia. Entre estos templos destaca la iglesia de San Pedro, situada en el puerto de San Sebastián. La elección de dicho templo para celebrar durante los primeros años las misas-aniversario por Sabino Arana no fue fruto de la mera casualidad. Ya el semanario *Baserritarra* había subrayado en 1897 la importancia de dicho templo, construido por iniciativa particular y «donde sólo se escucha latín y el euskera»<sup>66</sup>. Por otro lado, la iglesia era frecuen-

---

<sup>62</sup> Es el caso de las fiestas de San Ignacio de Pasajes de San Juan. *Euzkadi*, 29 de julio de 1923.

<sup>63</sup> *Euzkadi*, 16 de mayo de 1921.

<sup>64</sup> *Euzkadi*, 30 de junio y 3, 6 y 7 de julio de 1921.

<sup>65</sup> *Euzkadi*, 24 de abril de 1920.

<sup>66</sup> *Baserritarra* 16, 15 de agosto de 1897. Tras la escisión de Eusko Alkartasuna, en 1986, el PNV de San Sebastián, en franca minoría en la ciudad, volvió a celebrar la misa en honor de Sabino Arana en la iglesia de San Pedro.

tada básicamente por las familias pescadoras, sector en el que el nacionalismo desarrolló una activa campaña en 1907, aprovechando el prestigio adquirido gracias a las actividades desarrolladas por Ramón de la Sota en Bilbao contra la pesca de arrastre. No se puede descartar como hipótesis que los nacionalistas no pudiesen conseguir una iglesia de «mayor categoría», lo que explicaría el hecho de que, años más tarde, las misas se trasladasen a otros templos de la ciudad<sup>67</sup>.

Cuatro fueron las grandes concentraciones celebradas por el nacionalismo vasco en las tres primeras décadas del siglo xx. Una de ellas se produjo el 10 de octubre de 1909 en el Santuario de San Miguel de Aralar. Aralar, el primer acto oficial de carácter nacional convocado por el EBB<sup>68</sup>, reunió a varios miles de nacionalistas vascos para la proclamación por parte del Partido Nacionalista Vasco de San Miguel como «Patrono, Caudillo y Custodio de Euskadi»<sup>69</sup>. La elección reafirma lo indicado con anterioridad. San Miguel es un culto probablemente precristiano, basado en la memoria de los antepasados<sup>70</sup>, y un santo venerado en toda Euskal Herria: «Eta gure Euskal-erri onetan bertan ¿ez degu argi-ta-garbi icusten zein jaiyera edo debozio aundia anziña-anziñatik iduki izandu zayon aita San Miguel goiangeruari?»<sup>71</sup>. Cualquier intento de apropiación en exclusiva por parte del nacionalismo, que no lo hubo, estaría condenado al fracaso. Es significativo, en este sentido, que las innumerables imágenes del santo que se colocaban en las puertas de las casas de los devotos traían la siguiente leyenda, «Mikel guria, zaindu Euskalerria» (Mikel nuestro, protege a Euskal Herria) y no *zaindu Euzkadi*, que sería lo ortodoxo desde el punto de vista de un nacionalista. Las excursiones que en los años posteriores realizaban grupos de nacionalistas al santuario combinaban el aspecto lúdico-deportivo

---

<sup>67</sup> Iglesia de Santa María, capilla de Capuchinos, Residencia de Jesuitas, Capilla de Santa Teresa, etcétera. Dicha misa, además, se convirtió en verdadero escape de la presencia nacionalista en San Sebastián, hasta el punto que en 1912 se solicitó a todos los que pensaban asistir a ella, que acudiesen a los dos últimos ensayos «para que el acto no desluzca». *El Pueblo Vasco*, 22 de noviembre de 1912.

<sup>68</sup> *Gipuzkoarra* 23, 25 de septiembre de 1920.

<sup>69</sup> E. de Aranzadi, *Ereintza: Siembra de nacionalismo vasco 1894-1912*, Zarauz, Editorial Vasca, 1935, pág. 244.

<sup>70</sup> J. Huarte, «Aralarko Mikel Aingeruari gurtzea. Mitología erkatuaren saioa», *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, 71, 1998, pág. 179.

<sup>71</sup> «Y en esta nuestra Euskal Herria, ¿no vemos claramente qué devoción se le ha tenido desde antaño al arcángel San Miguel?», J. L. A., *San Miguel Goiaingeru Excelsis —coaren bederatzi-urrena: condairazco itzaurre eta azken-canta, goitz eta erre-gualdi zembaitekiñ, euskaldunen onerako, J.L.A.J.I.A.-c eguiña*, Tolosa, 1892, pág. 9.

con el religioso y el político, pero se confundían con los grupos de devotos que, desde tiempo inmemorial, acudían a la cima navarra en busca de la protección del santo. Sólo en contadas ocasiones se repitieron las concentraciones nacionalistas en dicho lugar. Las más importantes fueron en 1911, a la que asistieron unas mil personas, y en 1920, organizado por las Juventudes Vascas de Pamplona y de San Sebastián y que concluyó con una fiesta vasca en Huarte-Araquil, estrechamente vigilada por la Guardia Civil<sup>72</sup>.

Otra gran movilización de los primeros años del nacionalismo fue una peregrinación al santuario de Lourdes, celebrada en julio de 1910. Las peregrinaciones a Lourdes eran relativamente habituales entre los católicos vascos. De hecho, ese mismo año se produjo otra con el título de Peregrinación Vascongada, el mismo del año anterior<sup>73</sup>. La llamada nacionalista tuvo un gran éxito, ya que casi 4.000 personas, en su mayoría varones jóvenes, acudieron al santuario mariano<sup>74</sup>. Los asistentes no pudieron desplegar su bandera por prohibición del obispo de Tarbes. La peregrinación se repitió al año siguiente. El hecho de que se organizase desde Pamplona provocó que Cadena y Eleta se negase a concederles su bendición<sup>75</sup>. Una vez en Lourdes, se reprodujeron las tensiones del año anterior, aunque finalmente los nacionalistas pudieron celebrar los actos religiosos con los sacerdotes que les habían acompañado desde el País Vasco<sup>76</sup>. Las peregrinaciones nacionalistas a Lourdes perseguían diferentes objetivos. Por un lado querían mostrar el carácter católico del nacionalismo vasco, puesto en cuestión en dichas controversias, pero al mismo tiempo se trataba de actos públicos de fuerza, en donde se pretendía exhibir la fortaleza del partido, la consolidación de su organización, su capacidad movilizadora, la piedad de

---

<sup>72</sup> *Euzkadi*, 9 de junio de 1920.

<sup>73</sup> *El País Vasco*, 9 de julio de 1909 y 29 de mayo de 1910.

<sup>74</sup> Según *El Pueblo Vasco* «la casi totalidad de los varones eran jóvenes ente 18 y 30 años», *El Pueblo Vasco*, 26 de julio de 1910. A Lourdes asistieron 2.200 vizcaínos, 1.100 guipuzcoanos, 70 alaveses y 50 navarros en 5 trenes especiales, más otras 600 personas por sus propios medios. (Aranzadi, *Ereintza...*, pág. 290).

<sup>75</sup> Ya en 1881 la jerarquía eclesiástica española se había opuesto a la peregrinación a Roma organizada por los carlistas J. Tusell, *Historia de la Democracia Cristiana en España*, Madrid, Sarpe, 1986, pág. 23.

<sup>76</sup> Para los preparativos, Aranzadi, *Ereintza...*, págs. 284 y 300-313 y C. Robles Muñoz, «El Vaticano y los nacionalistas vascos (1910-1911)», *Scriptorium Victoriense*, 35, 1988, págs. 202-204. Dos años más tarde, los carlistas organizaron igualmente una «Peregrinación Nacional Española» a Lourdes, «son monos de imitación y tarde imitan todo lo de los nacionalistas baskos». Archivo José María Lardizabal, Carta de Josefina Valenzuela, 25 de abril de 1913.

sus militantes y la unión entre causa nacional y religiosa. Sin embargo, no volvieron a repetirse y los nacionalistas acudían al santuario francés, en su caso, junto con el resto de sus parroquianos.

Las otras dos movilizaciones están relacionadas directamente con la figura de Sabino Arana. Teniendo en cuenta el papel decisivo que Arana tuvo en la formación del nacionalismo vasco y el calado que mantuvo en el mismo tras su temprana muerte, la veneración con la que se pronunciaba su nombre, el culto que se le rendía, su omnipresencia en los textos nacionalistas, etcétera, sería natural que aquellos espacios donde vivió y donde estaba enterrado se convirtiesen en lugares de la memoria para los nacionalistas vascos, pero tal circunstancia sólo se produjo de forma limitada. De hecho, en 1922, el semanario *Aberrri* se quejaba porque ninguno de los espacios relacionados con Arana, (su casa de Abando, Sukarrieta, Larrazabal...) se habían convertido en museos que recojan «todo lo que por haber pertenecido al Maestro, parece que conservan aún algo suyo, que en ellos vive aún Sabin»<sup>77</sup>.

La tumba de Sabino se encontraba en un cementerio abierto al público y en una localidad, Pedernales-Sukarrieta, enclavada en una zona donde la presencia nacionalista, especialmente en Bermeo, era, si no mayoritaria, cualitativamente muy importante. Y donde «el nombre del Sabin suena en sus labios, como algo intimamente familiar, de adoración al Maestro, al padre de todos ellos»<sup>78</sup>. Arana fue enterrado en una tumba sencilla cerca de la capilla de cementerio<sup>79</sup>, sin adornos de ninguna especie. Los intentos de construir un monumento al fundador del movimiento en el cercano islote de Santi Andere, propiedad de su familia, fracasaron, «porque los nacionalistas pudientes no quieren tener un gesto, queda así abandonada destinada al olvido, en vez de pasar a ser monumento nacional de gran valor histórico». Pese a ello, Sukarrieta poseyó un fuerte valor simbólico, materializado en la primera gran concentración de masas que realizó el PNV.

Era el año 1907 y esta organización se encontraba sumida en profundas disputas internas, pese a la aprobación del Manifiesto programático y del Reglamento de Organización y pese a haberse decretado una amnistía interna. En esta situación, el 14 de julio de 1907 se celebró en Sukarrieta-Pedernales un homenaje a Sabino Arana. Se trataba de que «los nacionalistas hagan ostentación de sus ideales y

<sup>77</sup> *Aberrri*, número especial junio de 1922, página 12

<sup>78</sup> *Aberrri*, número especial junio de 1922, página 8.

<sup>79</sup> La situación actual ha variado, debido a la ampliación del campo santo, que ha dejado la tumba de Arana en el centro del espacio de enterramiento.

juren ante la tumba del Mártir, fidelidad a su bandera, a JEL»<sup>80</sup>. Fue un acto multitudinario que reunió en torno a las 10.000 personas<sup>81</sup> y que mostró la fortaleza y arraigo del nacionalismo vasco, pese a las disputas internas<sup>82</sup>. Aprovechando la ocasión, y a petición del organizador del acto, el presidente de la Sociedad Laurak Bat de Buenos Aires, el bilbaíno José María Larrea, la Diputación del PNV declaró una nueva amnistía. A continuación, el interés por Sukarrieta pareció desvanecerse, aunque diferentes agrupaciones locales o particulares a título individual continuaron visitando la tumba de forma intermitente. El recuerdo a Arana se orientó a las misas-aniversario y a las veladas necrológicas en los batzokis.

Sukarrieta volvió a conocer otro momento de gloria, el cuarto de los aquí señalados, el 25 de junio de 1922. Ese día se celebró el acto más importante de todos los celebrados por el reconstituido PNV (Aberri) en su corta historia: el homenaje a Sabino Arana previsto, en principio, para 1921. La multitudinaria concentración reveló la capacidad de convocatoria de los aberrianos y contó con la asistencia, siempre según sus fuentes, de 25.000 personas. Juventud Vasca de Bilbao publicó un número especial de la revista *Aberri* profusamente ilustrado, donde se aprecia el importante número de personas que se concentró, primero en la playa de Abina para escuchar misa junto a la ermita donde se casó el propio Sabino Arana y, a continuación, desfiló por delante de la tumba del líder nacionalista por espacio de dos horas<sup>83</sup>.

La Guerra Civil acarreó graves consecuencias para la tumba del fundador del nacionalismo. Poco antes de la ocupación de Pedernales, una comisión del EBB acudió al cementerio y extrajo los restos óseos. Una parte de los mismos, aparentemente, fue enviada a Francia, a la iglesia de San Miguel de Garikoitz en Betharram<sup>84</sup> y la otra

---

<sup>80</sup> *Aberri* 61, 13 de julio de 1907.

<sup>81</sup> 12.000 según *El Noticiero Bilbaíno*, 15 de julio de 1907, 8.000 según el cálculo del gobernador civil. Este último informaba con anterioridad que «como no puede esperarse la mayor seriedad en gente joven como será la que concurra (...) no sería extraño (sic) que hubiese algún desorden, sin mayores consecuencias. Para evitarlo mandaré treinta ó cuarenta Guardias con un oficial prudente». 8 de julio de 1907. Archivo Maura, lg. 496, carp. 1.

<sup>82</sup> *Euskalduna*, 506, 10 de agosto de 1907.

<sup>83</sup> Juventud Vasca, *Aberri. revista dedicada por Juventud Vasca de Bilbao al homenaje celebrado en Sukarrieta con asistencia de más de 25.000 patriotas, en honor de Arana-Goiri'tar Sabin, el día 25 de junio de 1922*, Bilbao, Imprenta, 1922, litografía, encuadernación, relieves Jesús Álvarez.

<sup>84</sup> No está claro si dicho envío se efectuó realmente o fue una maniobra disuasoria para que los franquistas no realizasen mayores averiguaciones.

fue enterrada en el panteón familiar de la familia Taramona en Zalla (Vizcaya). Allí permanecieron hasta el año 1989. El día 1 de enero de dicho año, otra comisión del EBB las devolvió a su lugar original<sup>85</sup>. Desconocedores de lo sucedido, muchos nacionalistas continuaron durante la clandestinidad visitando la tumba en pequeños grupos o en viajes familiares. Tras la muerte de Franco, la celebración del aniversario del fallecimiento de Arana no se celebró en Pedernales, sino mediante misas en diferentes localidades, produciéndose algunos incidentes en Bilbao con la policía a la salida del funeral<sup>86</sup>. Un año más tarde, en 1977, la celebración de misas fue completada con una concentración el 27 de noviembre en Sukarrieta, donde pocos días antes se había remozado por un grupo de nacionalistas bermeanos la tumba de Arana colocando una estela funeraria y unas cadenas para protegerla del paso de la gente. En el acto, presidido por el BBB en pleno, pero al que no asistió el EBB, se mostró al público la primera ikurriña diseñada por los hermanos Arana, que había estado guardada durante 40 años; se realizó una ofrenda floral ante una sepultura vacía, tal y como anunció públicamente el presidente de la Junta Municipal local y se recolocó la placa que la Juventud vasca de Bilbao había instalado en 1922 en la casa donde falleció Arana, que había sido destruida tras la Guerra Civil. El homenaje sigue celebrándose con carácter anual, pero no es el principal acto de los celebrados por los nacionalistas vascos.

En el caso de Sabin-Etxea, la casa de Abando donde nació y vivió buena parte de su vida, el hecho de haber sido vendida primero a Epifanio Lasheras y, en 1906, al empresario Máximo Chavarri dificultó que adquiriese un carácter referencial para el nacionalismo vasco. La situación cambió a inicios de la Segunda República, cuando los nacionalistas de la zona del Ensanche de Bilbao decidieron instalar en el edificio su batzoki y el BBB aprovechó la ocasión para convertirlo en su sede y en la de muchas de sus organizaciones nacionalistas. Una de ellas, el Secretariado General Vasco, concibió la idea de organizar una jornada festiva coincidiendo con

---

<sup>85</sup> Hay diferentes versiones, complementarias más que contrapuestas, sobre el modo y las personas que actuaron en la operación y sobre la veracidad del acta redactada por Ceferino Jemein, consecuencia, en buena medida, del secreto de la misma y del hecho que sólo tres personas la conocían en su integridad. Véase por ejemplo, el artículo de Antonio Gamarra en *Euzkadi* 102, «Los restos de Sabino». El escritor Ramón Saizarbitoria le dedicó un relato ficticio, pero muy ajustado a los hechos en «Asaba zaharren baratza», incluido en su libro *Gorde Nazazu Lurpean* (Erein 2000, págs. 401-464).

<sup>86</sup> *Euzkadi* 4, 4 de diciembre de 1976.

el cincuenta aniversario del «descubrimiento» por parte de Sabino Arana de la nación vasca. Este primer Aberri Eguna concluyó con el descubrimiento de una placa en la fachada de la casa recordando los 50 años del nacionalismo vasco y el nacimiento de Sabino Arana<sup>87</sup>. Principal sede del PNV durante la Guerra Civil, la ocupación franquista de Bilbao supuso su conversión en sede de Falange y del Auxilio Social. Esta «profanación» de la casa natal se acrecentó cuando en diciembre de 1960 el gobernador civil de Vizcaya, José Macián ordenó la destrucción del edificio, lo que provocó que la posesión de cualquier fragmento del mismo (tejas, ladrillos, balcones) se convirtiese en un preciado tesoro para cualquier nacionalista. El solar, de nuevo en manos privadas, fue adquirido por el PNV en 1979. Tras diversas peripecias, en 1988 se iniciaron los pasos para la construcción de un nuevo edificio, moderno y vanguardista, que, inaugurado en 1992, se convirtió en la principal referencia institucional del PNV<sup>88</sup>.

Si en los últimos años del franquismo el Aberri Eguna fue la movilización más destacada del mundo nacionalista, sin distinción de partidos (aunque con enfrentamientos y acusaciones mutuas cada vez más virulentas), desde 1977 fue el Alderdi Eguna (el día del Partido) el acontecimiento social que mayor número de miembros del PNV reunía<sup>89</sup>. El primero de ellos se celebró el 25 de septiembre de 1977, el domingo más próximo a la festividad de San Miguel Arcángel, patrón del PNV, en el mismo lugar donde, como ya hemos comentado, se había producido, en 1910, la primera gran concentración nacional organizada por el EBB, en Aralar<sup>90</sup>. Aunque muchos nacionalistas habían conmemorado, tanto en el interior como en el exilio, su patrón, la celebración pública y masiva de la festividad estaba relacionada con las tensiones que habían acompañado a los últimos Aberri Egunas, con la necesidad de demostrar la fortaleza y capacidad movilizadora del PNV ante las elecciones municipales y la batalla por la autonomía, así como con el reforzamiento del vínculo de Navarra con el resto de las provincias vascas<sup>91</sup>. No fal-

---

<sup>87</sup> M. Barandiaran, *Aberri Eguna, 70 años de fiesta y reivindicación*, Bilbao, Fundación Sabino Arana, 2002.

<sup>88</sup> A. Gorospe, *Sabin Etxea, Euskal Abertzaletasunaren sortetxea = Cuna del nacionalismo vasco*, Bilbao, Fundación Sabino Arana, 1995.

<sup>89</sup> B. Resa y A. Madarieta, *Aralarretik Salburuara: 25 años de Alderdi Eguna (1977-2001)*, Bilbao, Fundación Sabino Arana, 2002.

<sup>90</sup> La vinculación entre ambos actos en Uxola, «E.A.J.-rekin Aralar'ko San Migel'en», *Euzkadi* 41, 15 de septiembre de 1977.

<sup>91</sup> *Euzkadi* 36, 11 de agosto de 1977 y *Euzkadi* 42, 22 de septiembre de 1977.

taron, además, los intentos de mostrar la convocatoria como una muestra de la identificación del PNV con el pueblo vasco: «En el Alderdi Eguna el Partido ha de demostrar su pujanza y el pueblo la confianza que en él ha puesto y que ahora más que nunca ha de ser completa»<sup>92</sup>. El éxito de la fiesta la convirtió en un clásico del calendario político vasco, aunque la concentración sea más festiva que reivindicativa. El Aberri Eguna, por su parte, continuó celebrándose de forma más o menos conjunta hasta 1980. A partir de ese momento, sólo HB mantuvo su carácter reivindicativo mediante la convocatoria de manifestaciones, mientras que los otros partidos nacionalistas acentuaron el carácter festivo y lo celebraron, generalmente, con comidas y mítines en lugares cerrados. La cultura política del nacionalismo tradicional vuelve, en un contexto sociopolítico y económico muy distinto y nada favorable a la movilización política, a ofrecer sus limitaciones.

#### CONCLUSIÓN

La cultura política del nacionalismo vasco se conformó a través de la fusión de elementos preexistentes en la tradición política vasca con la relectura de los mismos realizada por Sabino Arana. Esta fusión fue tamizada, a su vez, por las formas en las que los afiliados, los simpatizantes e incluso los contrarios al nacionalismo vasco reinterpretaban el mensaje aranista y participaban, creaban o utilizaban los modelos y pautas movilizadoras impulsadas desde las organizaciones nacionalistas. Estas recurrieron de forma masiva a formas de actuación que dejaban en segundo plano la difusión y la utilización de los mensajes más estrictamente políticos y primaron rituales y actividades extrapolíticas, culturales y de ocio. Tradiciones locales de índole cívica-festiva-religiosa, asimismo, fueron utilizadas frecuentemente para organizar movilizaciones nacionalistas, ya que estos carecían de referencias y lugares de la memoria que les perteneciesen en exclusiva. La identificación y confusión existente en muchas de esas actividades entre doctrina nacionalista, vasquismo y catolicismo facilitó la aproximación al nacionalismo de muchos vascos que compartían algunos de esos elementos, pero al mismo tiempo desdibujó los contornos de su cultura política.

---

<sup>92</sup> *Euzkadi* 39, 1 de septiembre de 1977.