

*¿Culturas o estrategias? Notas sobre violencia
política en la España reciente**

Santos Juliá

La verdad es que no se muy bien qué puede aportar entre los ponentes de este coloquio alguien que no es autor de ningún trabajo específico sobre la reciente violencia política y que está convencido de su escasa capacidad para decir algo que merezca la pena sobre una cuestión que desde hace ya medio siglo ha dado ocasión a tantos debates. Pero, en fin, a veces no sabe uno decir no a una amable invitación y sólo por compartir unas horas con amigos y colegas y aprender de ellos, me he atrevido a poner en orden unas cuantas ideas, más con el propósito de expresar algunas dudas que con el de proponer una interpretación de un fenómeno que recorre la historia de España desde los comienzos del siglo XIX hasta el día de hoy: el recurso a la violencia como instrumento de la acción política.

Con esta primera mirada a la violencia como instrumento de acción política ya se entiende que lo que yo pueda decir tiene más que ver con decisiones y estrategias libremente adoptadas por sujetos individuales y por grupos, partidos o sindicatos, en condiciones y situaciones determinadas, que con culturas políticas. Dicho de otro modo, me siento más con los pies en el suelo si piso el terreno familiar de una historia social y política de corte tradicional que mareado por los incesantes giros de la historia cultural que, en mi opinión, anega hoy hasta tal punto el trabajo de historiadores que está cercano el día, si no estamos ya en él, en que culminemos la operación de sustituir las estructuras sociales y las luchas de clases por las “construcciones”, las “invenciones” y las “representaciones” como

* Publicado en Antonio Rivera y Carlos Carnicero Herreros, eds., *Violencia política. Historia, memoria y víctimas*, Madrid, Instituto Universitario Valentín de Foronda y Maia Ed., 2010, páginas 167-190.

determinantes en última instancia de la acción de individuos y grupos. El resultado habría sido el mismo: dejar en la penumbra o pasar a segundo plano la responsabilidad de sujetos concretos, individuos, grupos, organizaciones, en la libre elaboración de sus estrategias y en la libre decisión de actuar de una manera y no de otra para cargar toda la *agency* del lado de las culturas políticas, impersonales y eternas.

Me gustaría, por tanto, colocar el término estrategia junto al término cultura en el título de mi intervención, cercados ambos por un interrogante: ¿de qué hablamos cuando hablamos de violencia política: de cultura o de estrategia? Como es bien conocido, las nuevas corrientes de historia cultural mezcladas con las corrientes de análisis políticos centradas en los movimientos sociales y de la acción colectiva han insistido en que todas las sociedades se caracterizan por la presencia de conflictos que se manifiestan en acciones o movimientos cuando se dan determinados prerequisites o condiciones culturales que podrían resumirse en la existencia de redes sociales formales o informales, esto es, de grupos, comunidades, partidos, movimientos, cuyos participantes o miembros, primero, disfrutaban de oportunidades para la acción; segundo, tienen acceso a un repertorio de formas y rituales de movilización y tercero, comparten ideas o formas de considerar la situación a la que han de enfrentarse¹.

Si se compara este enfoque con el antiguo paradigma del materialismo histórico, se podrá comprobar cierta simetría de elementos que tienden a dejar en segundo plano las decisiones tomadas por individuos o grupos concretos ante situaciones concretas para poner el acento en lo que podría llamarse determinantes en última instancia. En el materialismo histórico, todo modo de producción se caracteriza por una contradicción interna que aflora como lucha de clases a la superficie cuando se dan determinadas condiciones objetivas –que en España se hicieron famosas cuando el Partido Comunista decidió, allá por los años cincuenta del pasado siglo que no existían para hacer la revolución-. La contradicción juega en la teoría del materialismo histórico un papel similar al del conflicto en la teoría de la

¹ Una exposición clara y sintética de estos elementos puede verse en la “Introducción” de Dough McAdam, John D. McCarthy y Mayer N. Zald, eds., *Movimientos sociales: perspectivas comparadas*, Madrid, 1999, pp. 21-46.

acción colectiva; y las condiciones objetivas de aquella son la estructura de oportunidades de ésta, pero en ambos casos el resultado es que la decisión individual o colectiva de pasar a la acción se relega a un segundo plano, ocupando el primero el modo de producción en cuanto generador de contradicciones o la herencia cultural en cuanto repertorios de movilización, estructura de oportunidades y marcos de construcción de sentido.

¿Quiere esto decir que la cultura no cuenta? Claro que cuenta, como también contaba el modo de producción y la concreta formación social. Lo que sugiero ahora es únicamente invertir por un momento la mirada y volver a traer a primer plano, antes de considerar repertorios, oportunidades y marcos, al sujeto que decide, ese sujeto que hace su propia historia, como escribía Marx cuando trataba de un acontecimiento concreto, el 18 Brumario de Luis Bonaparte. Sin duda, hace su historia en condiciones que él no ha elegido, y en ese sentido, su acción está determinada, aunque sea en última instancia: por el modo de producción o el tipo de sociedad en el que nace o por la cultura en que despierta al lenguaje y a la razón, lo que convierte tanto al modo de producción como a la cultura en elementos casi naturales de la existencia individual; pero hace su propia historia con el propósito de modificar esas condiciones naturales, objetivas o intersubjetivas –que viene a ser lo mismo a estos efectos-, y en este sentido, su acción es siempre resultado de una opción entre varias posibles y por tanto creadora o constructora de mundo. Devolver al sujeto su libertad de acción, y su capacidad para dotar a la acción de sentido me parece la única vía de entender que su acción, sin ser puramente azar, tampoco es puramente determinada.

En definitiva, con un ropaje u otro, colocando el acento en una u otra de las instancias *naturales*, estamos como siempre ante el irresoluble problema de la relación entre estructura y acción –lo que nos encontramos como dado y lo que intentamos construir-, sustancia de todos los debates sociológicos que se han sucedido con el propósito de encontrar algún tipo de ley que permita predecir o prever el futuro y que sólo ha funcionado como predictora del pasado: con todo lo que sabíamos sobre acción colectiva, oportunidades políticas, repertorios de acción y procesos enmarcadores, nadie fue capaz de predecir ni siquiera lejanamente el gran movimiento social que liquidaría los sistemas comunistas de Europa; luego, decenas de estudios nos

han informado de que, obviamente, dadas las oportunidades políticas, los repertorios de acción y los procesos enmarcadores, lo que ocurrió en 1989 era lo que tenía que ocurrir. Me recuerda esta sabiduría retrospectiva la de quienes han pretendido explicar los procesos de transición a la democracia aplicando la teoría de juegos: nadie, haciendo uso de esa teoría antes de iniciarse el proceso, fue capaz de anunciar su resultado; luego, una vez el resultado obtenido, no había más que ordenar las preferencias para mostrar que todos los actores se movieron guiados por una lógica racional.

Hoy, y en este debate, tratándose de cultura de violencia, mi punto de partida será que la acción determina la estructura, más que es determinada por ella. O sea: que en el origen está la acción, resultado de una decisión libremente adoptada por individuos y grupos y que es la acción, una vez tomada, la que crea oportunidades, fabrica su propio repertorio de movilización y construye los procesos de enmarcamiento –la ideología llamábamos antes a algo muy parecido- susceptibles de mantenerla y reforzarla en el presente para extenderla en el futuro. Si habláramos de religión, también de las religiones políticas, la secuencia sería: los ritos son resultado de creencias compartidas; las creencias son construcciones elaboradas para reforzar la acción colectiva; y la acción se expresa ante todo por la palabra, con lo cual volvemos a una sabiduría antigua: en el principio es la palabra cuya fuerza, si se dirige a la acción, construye mundo.

De hecho, sucede que individuos o grupos que comparten idénticas redes de relaciones sociales, que definen lo que sucede con idénticos términos y valiéndose de idénticos marcos, que disponen de las mismas oportunidades para la acción y, en fin, que cuentan con idénticos repertorios, toman o pueden tomar no ya decisiones diversas sino enfrentadas. Ocurrió con los clérigos en los días de la revolución liberal, que llamaron a los católicos al asalto armado contra el Estado frente a quienes, como Martínez Marina, pretendían construirlo, para hurtarlo a los ojos de la Santa Inquisición, acopiando materiales de la Edad Media; con los militares rebeldes contra la República, que mataron a sus compañeros de armas, leales, sin salir de los cuarteles durante los días del golpe de Estado de 1936; o con los militantes de ETA cuando se escindieron a propósito del recurso sistemático al secuestro y al asesinato como instrumento de la política. Ni las redes sociales en las que se

encontraban, ni la definición de identidades o de discursos, ni los cambios en la estructura de oportunidades, ni los repertorios disponibles bastan para explicar la acción emprendida por unos, desechada por otros: no bastan para explicar por qué hay clérigos liberales que elaboran y defienden la Constitución y clérigos trabucaires que llaman a la guerra santa contra la Constitución; no bastan para explicar por qué los militares rebeldes comienzan por asesinar a compañeros de armas el 18 de julio de 1936, ni bastan tampoco para entender por qué ETA mantiene durante cincuenta años el recurso al terror a partir del asesinato de un guardia civil en un tropiezo de carretera.

En todos estos casos, y en tantos otros que podrían contarse, los individuos y grupos que recurren a la violencia no están echando mano de algún medio incluido en un previo repertorio de confrontación: los clérigos no habían azuzado a campesinos a que tomaran las armas contra el Estado ni las habían tomado ellos mismos; los militares no habían recurrido al asesinato de compañeros para garantizar desde el primer minuto el éxito de un golpe de Estado; los nacionalistas vascos no habían recurrido al asesinato de guardias civiles para defender sus diferentes políticas de autonomía, de separación del Estado o de Estado confederal. Fue el asesinato de compañeros en el momento de la rebelión, del mismo modo que la generalización del recurso al terror para matar a guardias civiles, lo que modificó sustancialmente las culturas políticas de aquellos militares y de estos miembros de ETA, lo que cambió sus discursos políticos, añadiendo nuevos ingredientes a sus identidades y sumando a los habituales repertorios de acción nuevos instrumentos. Fueron las estrategias y las decisiones adoptadas por sujetos individuales o por grupos las que crearon nuevas formas de relaciones sociales, abrieron nuevas oportunidades para la acción, construyeron nuevos marcos culturales y modificaron identidades colectivas. Naturalmente, toda acción social, sea individual o colectiva, ocurre en el marco de una relación social preexistente, del mismo modo que toda oportunidad para la acción procede de una estructura social preexistente: la sociedad como la cultura son siempre un territorio dado, un a modo de naturaleza; pero en este territorio *natural*, la acción no es el producto determinado por la estructura; si lo fuera, nunca podría modificarla, que es al fin lo que pretende la movilización social.

De manera que tomando en serio aquella propuesta sobre el retorno del sujeto a primer plano, yo estaría tentado de volver a la vieja definición de Max Weber y, sin olvidar lo que ha llovido desde entonces, llamar acción a toda conducta humana siempre que el sujeto o los sujetos de la acción enlacen a ella un sentido subjetivo; y llamar acción social a la acción en la que el sentido mentado por su sujeto o sujetos esté referido a la conducta de otros, orientándose por ésta en su desarrollo. A partir de esa definición, sería posible evitar que la acción aparezca como determinada por la cultura, es decir, por la estructura, disolviendo en un magma de representaciones, símbolos y rituales la parte de responsabilidad que a cada actor –individual o colectivo– corresponde al enlazar a la acción un sentido subjetivo. Para entendernos: prefiero pensar que las representaciones –por ejemplo, del enemigo como un invasor– son creaciones de sujetos que deciden esa creación a partir de sus estrategias de acción, de actuar frente al otro como si realmente fuera un invasor, que afirmar que los sujetos deciden en función de sus representaciones, por ejemplo, que inventan al invasor para luego actuar como exterminadores. En la guerra civil española se vio con toda claridad: tras matar al vecino se construyó su imagen como la de un invasor. Pero incluso en un momento de máxima violencia, como es una guerra civil, entre los que combatieron por la revolución o por la república pueden identificarse varios “procesos enmarcadores” en lo que respecta a la construcción de la imagen del enemigo: unos conducían a poner límites a la matanza, otros a culminarla; en los primeros se definía al enemigo como hermano; en los segundos, como invasor. ¿Qué determinó la aparición y elaboración de esas imágenes: las culturas políticas de violencia previamente existentes o la estrategia hacia el enemigo con vistas a la ocupación del poder; en un caso de guerra, de todo el poder?

Me vais a permitir un pequeño rodeo evocador de otros debates de juventud que tienen una lejana conexión con éste: hoy se tropieza uno a menudo con la afirmación de que un acontecimiento no existe –o mejor, no es– hasta que no es inventado; por ejemplo, que la matanza de judíos por los nazis no cuenta como una realidad hasta que no es culturalmente “inventada” como Shoah o como Holocausto; que es en definitiva el lenguaje el que construye la realidad, que el nombre hace a la cosa. De esa convicción

postmoderna se ha derivado todo el reciente énfasis en cuestiones como las identidades colectivas o la memoria histórica, dos construcciones discursivas que ocupan todo el espacio previamente vaciado de realidad, un anacronismo al que se agarran viejos carcamales irredentos. En mi opinión, -y quizá como una consecuencia lejana de que ya en el célebre debate sobre la cuestión de los universales, que tanto me intrigó hace por lo menos cincuenta años, siempre me sentí más cerca del ideal-realismo de Tomás de Aquino que del nominalismo de Guillermo de Ockam-, la matanza de judíos no necesita de la Shoah ni del Holocausto para ser; que su existencia es anterior a su “invención” y que esta invención, esos nombres, como su existencia, necesitan ser explicadas por el historiador, porque ambas son hechos.

En todo caso, pienso que la cultura no lo es todo, como no lo era todo el modo de producción. Modo de producción y cultura son naturaleza: somos naturalmente sociales del mismo modo que somos naturalmente culturales, como nos recuerda Julio Carabaña, con quien estoy plenamente de acuerdo cuando advierte que el culturalismo es una derivación del idealismo². ¿Hay leyes de la naturaleza? Aun en el caso de que se aceptara la existencia de leyes como regularidades, su grado de incertidumbre, y su dependencia de variables que no se pueden controlar, es tal que no nos sirven para predecir el futuro: todas las predicciones de historiadores que pensaron en el marco de una ley de progreso universal han fracasado, como han fracasado una y otra vez quienes han predicho, valiéndose de series estadísticas, de regularidades sociológicas, o de la aplicación de la teoría de juegos, la desaparición inminente de ETA. Todavía se recuerda la afirmación taxativa de Hobsbawm en el sentido de que la revolución soviética había despejado el camino por el que antes o después, de una u otra manera, con un ritmo u otro transitarían al socialismo todas las sociedades capitalistas. Luego resultó que el socialismo, lejos de ser una puerta al futuro, fue un estadio, fortuito, hacia el capitalismo.

* * *

En este acercamiento –muy tradicional, desde luego- a la cuestión de la violencia política es claro que el lugar central de la reflexión lo ocupa la

² Son interesantes las reflexiones de Julio Carabaña cuando advierte acerca “De la conveniencia de no confundir sociedad y cultura”, en Emilio Lamo de Espinosa y José Enrique Rodríguez Ibáñez, eds., *Problemas de teoría social contemporánea*, Madrid, 1993, pp. 87-113.

construcción del Estado, liberal en el siglo XIX, democrático en el XX. Como no se les pasó por alto a los analistas y a los políticos contemporáneos, desde la guerra contra los franceses, que puso fin al Antiguo Régimen, y desde la revolución liberal, que fue su inmediato resultado, la construcción de un nuevo Estado tropezaba en España con obstáculos que en algunos casos han bloqueado su desarrollo y en otros han destruido lo que a duras penas se había logrado construir, convirtiendo nuestra historia política, desde los años treinta a los años setenta del siglo XIX en un continuo tejer y destejer, como escribió Juan Valera: una Constitución que sustituye a la anterior y que a su vez es sustituida antes de que pueda dar sus frutos. En verdad, tres cuartas partes de ese siglo fueron de guerra civil, abierta o larvada, punteada de revueltas y rebeliones populares, conspiraciones, pronunciamientos e insurrecciones militares y revoluciones políticas, con toda su secuela de matanzas y ejecuciones y con una secuencia de deportaciones y exilios que han llegado hasta bien sobrepasada la segunda mitad del siglo XX.

Sobre este fondo –en el que ahora no puedo entrar, pero que es conveniente no perder de vista– se comienza a edificar a partir de la restauración monárquica de 1875 un sistema político que pretende integrar en sus mecanismos de distribución de poder a las facciones antes enfrentadas: carlistas frente a liberales, progresistas frente a moderados, republicanos frente a monárquicos. La complicidad del progresismo, de vuelta ya de tantas revoluciones; la derrota e inmediata integración del carlismo y, en general, del catolicismo monárquico tradicionalista; la aceptación del nuevo juego político por el republicanismo convertido al posibilismo, garantizaron al nuevo sistema una amplia base social y política que puso fin, con las excepciones de rigor, al largo periodo de recurso a la violencia como instrumento de competencia por el poder, propio de la larga transición del absolutismo al liberalismo. Lo que parecía una cultura política consolidada, con sus odios bien arraigados, sus mártires elevados a toda clase de altares, sus repertorios de acción decenas de veces probados, sus relatos míticos al estilo de los que el abuelo progresista de Manuel Azaña contaba a su nieto en las apacibles tardes de la década de 1880, habían dejado paso a la retirada de los militares a sus cuarteles y a un turno pacífico en el poder de las facciones antes enfrentadas a muerte. Hasta los católicos aprovecharon la coyuntura para renunciar a su

tradicional llamada a las armas mientras aprovechaban los tiempos de bonanza para consolidar su control sobre el sistema educativo por medio de la multiplicación de órdenes religiosas.

Quiero decir con esto que los repertorios de acción colectiva violenta, tan repletos en las décadas precedentes y tan utilizados hasta prácticamente los mismos días de la restauración monárquica y aún en los meses siguientes, desaparecieron de la vista ante el desarrollo de una estrategia política que, por decisión de sus artífices, pretendía integrar en el sistema al mayor número de fuerzas antes enfrentadas a muerte y que por “el acto voluntario, espontáneo patriótico” –como escribió el viejo general Cabrera “Al Partido Carlista” poco antes de morir- de algunos de aquellos a los que iba dirigida, encontró ancho campo para progresar. De manera que la primera hipótesis que plantea este recorrido podría formularse así: una acumulación de cultura política violenta, a la obra durante varias décadas, no siempre determina acciones –individuales o colectivas- violentas. No las determinó, en todo caso, cuando una estrategia política acertó en un programa de incorporación de las fuerzas que en la víspera habían recurrido a las armas para conquistar el poder y cuando encontró, del lado de los invitados a incorporarse, a un grupo de “héroes de la retirada” –por decirlo con la elocuente expresión de Hans Magnus Enzersberger- dispuestos a traicionar la cultura en la que habían nacido, en la que fueron socializados y en la que encontraron todos los posibles recursos legitimadores para una acción violenta a la que decidieron renunciar solo porque aspiraban a ponerle fin como instrumento para la distribución de poder.

La pregunta que surge es: ¿por qué ese sistema de la Restauración no se consolidó? o mejor ¿por qué un sistema que vino a desterrar una historia de guerra civil alimentó nuevas estrategias de violencia que finalmente dieron al traste con él? Una respuesta “cultural” diría: porque el peso de la tradición acabó por imponerse y los actores volvieron de nuevo a sacar de sus respectivos repertorios de acción colectiva sus recursos habituales cuando se modificó la estructura de oportunidades políticas y pensaron, porque tal era el marco de interpretación heredado, que había llegado la hora de tomar las armas. Si hubiera que decirlo con las mismas palabras que Charles Tilly, en el proceso de transición de la violencia colectiva primitiva y reaccionaria a la

moderna, “España es, como de costumbre, la excepción más significativa porque dentro del marco general de esa transición ofrece un *marvellous array of regressions, mixtures and hesitations*”. Y ¿de dónde procede eso que a Tilly le parece un “marvellous array”, aunque de maravilloso bien poco tuviera excepto para el analista que se frota las manos al dar con la excepción que *test the rule?* Podría atribuirse, como hace el mismo Tilly, a la industrialización errática, a la unificación fluctuante, insegura y a la excepcional intervención de los militares en la política³. Pero todo eso junto no podría dar cuenta de las tres guerras civiles que marcan la historia de España desde 1833-1839, pasando por 1872-1876 y con su final de 1936-1939: un siglo exacto entre la primera y la última.

Y es significativo que en la última de esas guerras, la revolución que tuvo lugar en los territorios bajo autoridad de la República fuera precedida de una rebelión militar y fuera seguida de matanzas de clérigos, quema de iglesias y destrucción de imágenes sagradas. Si las guerras civiles constituyen la forma más elevada de violencia política, y si en todas las guerras civiles españolas el componente religioso ocupa un lugar central, entonces habría que decir que la excepción española a la que se refería Tilly hay que buscarla en el lugar ocupado tradicionalmente por la Corona, como sujeto de soberanía, por el ejército como garante del orden público y por la Iglesia católica, en su relación simbiótica con la Monarquía, como titular de la única religión de Estado. Son esos tres elementos, que se refieren más a la estructura del Estado liberal español que a un dato de la cultura política de los españoles, los que introducen elementos de violencia en la configuración misma del Estado, porque en tal Estado el recurso a las armas está legitimado si el ejército considera que la patria está en peligro y si la Iglesia decide que la religión católica, identificada con la nación y con la Corona, sufre “persecución”: la intervención militar en el sistema de la política, consagrada por la llamada ley de Jurisdicciones y amagada y luego cumplida en las Juntas militares y el golpe de Estado de Primo de Rivera, y la defensa a ultranza del artículo 11 de la Constitución y su abusiva interpretación en la imposición clerical, no son resultados de una cultura, con sus diversos grados de

³ Charles Tilly, “Collective violence in European perspective”, en Hugh Davis Graham y Ted Robert Gurr, *The history of violence in America*, Nueva York, 1969, pp. 31-32.

violencia; son estrategias de conservación o ampliación del poder que, de hecho, militares y clérigos han ejercido en España desde los mismos orígenes del Estado liberal.

¿Qué explica la vigencia de estos elementos constitutivos del Estado español, o sea, la monarquía doctrinaria –o para decirlo en plata: la monarquía que niega la soberanía popular-, la militarización del orden público y la identificación de la nación española con la religión católica? En mi opinión, una estrategia de la que se derivaron unas políticas que miraban más al pasado cuya repetición se pretendía evitar, que al futuro que se pretendía abrir. El sistema de la restauración, con su soberanía compartida, su turno liberal/conservador, su caciquismo, su fraude electoral, sus oligarquías políticas, solventaba o aplazaba los conflictos derivados de la confrontación entre absolutismo y liberalismo, pero, al reservar un espacio de poder propio a la Corona, a las fuerzas armadas y la Iglesia católica, no podía solventar los que se habrían de derivar del proceso de transición de un liberalismo oligárquico a una democracia de masa. Era un sistema construido pensando en resolver litigios del pasado, no con la mirada puesta en el futuro. Y cuando el futuro se hizo presente, la clase dirigente, consolidada por décadas de circulación viciosa en el poder, no supo ni pudo ni quiso enterarse de las ruinas que amenazaban.

Esto fue así, en primer lugar, porque la solución puesta en práctica para solventar el conflicto absolutismo/liberalismo sólo se logró al altísimo coste de negar el principio de soberanía popular a favor del principio doctrinario de soberanía compartida corona/cortes, de limitar el principio de la supremacía o unidad del poder civil frente a una esfera de poder militar y de negar el principio de libertad de conciencia a favor de la declaración de la religión católica como única religión de Estado. Y en segundo lugar, porque el mismo sistema liberal oligárquico se implantó para garantizar la exclusión en el ejercicio del poder de las fuerzas emergentes obreras y republicanas, a las que se ofrecía un derecho a la existencia mientras, en la práctica, se negaba la posibilidad de convertirse en una alternativa de poder dentro del mismo sistema. Esta mezcla de restos de absolutismo, límites de liberalismo, y exclusión de fuerzas que gozaban de derecho legal a la existencia pero que de hecho se veían excluidas de la posibilidad de ejercer el poder constituye el

marco en el que aparecieron las nuevas estrategias de recurso a la violencia que, en no pocos casos, reprodujeron formas de violencia colectiva de carácter antiguo y recuperaron en sus respectivos “procesos enmarcadores” el lenguaje religioso propio de aquellos cuyo poder pretenden limitar o, más radicalmente, liquidar.

Competir dentro de un sistema aunque pensando siempre en su futura destrucción y su sustitución por otro que aportará al conjunto de la sociedad un nuevo orden: tal es la primera constante que es posible identificar en todos los movimientos que han recurrido al uso de la violencia como instrumento de la política en el primer tercio del siglo XX. Algunos requisitos son imprescindibles para que se de esa situación. Ante todo, que el sistema sea competitivo, esto es, que admita la posibilidad de actuación de grupos, partidos o movimientos en cuyos programas figura la sustitución del mismo sistema. Pero que sea competitivo sólo hasta cierto punto: quiere decir que la competencia tiene sus límites fijados por las necesidades de reproducción del sistema sobre las mismas bases que le sirvieron de fundamento. Se produce así la presencia de fuerzas políticas que están simultáneamente dentro y fuera del sistema: dentro porque aspiran a expandir su presencia en las instituciones y por tanto deben atenerse a las reglas de juego: organizarse legalmente, presentarse a elecciones, ocupar cargos en los distintos niveles institucionales, desarrollar una acción política abierta, legal, a la vista de todos, disponer de prensa, de locales; fuera, porque incluso en lo que tienen de legal conservan la aspiración de construir otro sistema.

Esta dualidad está en el origen de los movimientos revolucionarios y contrarrevolucionarios de los siglos XIX y XX, al menos hasta el fin de la segunda guerra mundial. Su modo de presencia se ha definido como integración negativa y su modelo se ha realizado en la socialdemocracia alemana, un partido revolucionario que no hace la revolución, como lo definió famosamente su principal teórico, Karl Kautsky. Es decir, un modelo en el que se dio por conquistada una posición singular, hasta el punto de formar una especie de sociedad dentro de la sociedad, de Estado dentro del Estado, de cultura dentro de la cultura, desde la que era posible avanzar hasta anegar, por así decir, al conjunto de la sociedad y a la totalidad del Estado. Pero, como es conocido, al partido revolucionario que no hace la revolución siempre le

sale, por la izquierda, un ala que afirma ser el verdadero partido revolucionario decidido a hacer la revolución. Suele ocurrir cuando el proceso de integración tropieza con obstáculos insuperables o con retrocesos que alejan el día del paso a la nueva sociedad, sin que por eso se pierda toda forma de presencia. Es un buen momento –una oportunidad– para que aparezca entonces una facción, un sector, del partido o movimiento en cuestión que proclama la imperiosa necesidad de recurrir a la violencia a la par que denuncia a los otros por haber abandonado el idea y haberse convertido en meros reformistas.

Aparecen así en esos grupos dos grandes corrientes, alas, facciones: la reformista y la revolucionaria, la que sigue una estrategia de progresiva ocupación de espacios de poder y la que proclama que solo por medio de una revolución se podrá destruir el poder existente. Es una historia característica del largo periodo de transición del Estado liberal al Estado democrático en Europa, simultánea al proceso de formación de la sociedad capitalista industrial. En España, hemos tenido republicanismo posibilista y republicanismo revolucionario; socialismo reformista y socialismo revolucionario, y anarquismo sindicalista estricto y anarquismo libertario de grupos de afinidad. Lo que importa es que, mientras los posibilistas, reformistas o sindicalistas secularizan su lenguaje cuando se refieren al poder, los revolucionarios mantienen el lenguaje de la sagrada insurgencia contra el poder establecido, es decir, construyen unos procesos enmarcadores a partir de una estrategia de conquista de poder en los que la insurrección prevista aparece rodeada de valores sagrados. Otra cosa es que recurran a la insurrección armada para hacer la revolución. Pero en los tres casos, republicanismo, socialismo, anarquismo, la aparición de ese ala y la decisión de recurrir a las armas es una opción estratégica más que un resultado de una originaria cultura política republicana, socialista o anarquista: son las culturas, que aquí entiendo de la manera más simple, como conjunto de ideas, valores, símbolos, creencias, compartido por un grupo, una comunidad y hasta una sociedad, las que cambian para legitimar opciones estratégicas; no son las opciones estratégicas las que se toman o modifican por la determinación de la cultura.

* * *

Si alguna vez se ha producido en España un cambio sustancial en la llamada estructura de oportunidades políticas fue durante el periodo abierto con la muerte de Franco y provisionalmente cerrado con la promulgación de la Constitución. Fueron tres años, casi mes por mes, de luchas y aprendizajes colectivos, de movilizaciones sociales y de negociaciones entre elites, de disolución de un régimen y construcción de otro, de tanteo e indeterminación. Los sujetos políticos –líderes, grupos, partidos- pudieron haber recurrido a los repertorios de acción colectiva para impulsar o favorecer acciones violentas con el propósito de hacerse con el poder. Una cultura política de la violencia no faltaba: durante los años anteriores, en los círculos de la izquierda se discutió abundantemente acerca de la violencia revolucionaria y no faltaba grupos dispuestos a tomar las armas. Sin embargo, los dirigentes de partidos y sindicatos de oposición habían acumulado una larga experiencia de encuentros, pactos y coaliciones con personalidades y grupos disidentes de la dictadura en los que todos los acuerdos tomados en previsión de un periodo de transición –desde los encuentros entre socialistas y monárquicos de 1948, hasta la Junta y la Coordinación democrática de 1974, pasando por la resolución del PCE de 1956 o el coloquio de Munich de 1962- implicaban una amnistía general y la afirmación del carácter pacífico, sin recurso a ninguna forma de violencia, del proceso de transición hasta la promulgación de una constitución democrática. Por vez primera, una estrategia inclusiva se puso en marcha no tanto para resolver cuestiones pendientes del pasado, al que se dio por clausurado, como para construir otro futuro.

De modo que, a pesar de una larga “cultura política” que afirmaba el valor de la sagrada insurgencia, partidos y sindicatos fueron unánimes en su condena y en el rechazo de las acciones terroristas que desde los primeros meses de 1976 emprendieron organizaciones como ETA o los Guerrilleros de Cristo Rey. Desde demócratas cristianos a comunistas entendían que el recurso a la violencia por fuerzas de extrema derecha o de extrema izquierda no nacionalista no tenía más objetivo que bloquear el proceso de transición a la democracia. Y, por lo que se refería al recurso a la violencia por grupos de izquierda nacionalista –más exactamente, de ETA-, la convicción más extendida era que se trataba de una herencia del franquismo, condenada más

por la reacción que podía provocar que por tratarse de violencia, que en ciertos casos parecía si no justificada, al menos comprensible. De la primera violencia, tendría que ocuparse la policía: no se preveía en ninguna declaración de grupos de la oposición ninguna concesión política a cambio de que los grupos terroristas de extrema derecha abandonaran las armas. De la segunda, se ocuparía una amnistía general, que abarcara no solo los “delitos políticos” de reunión o asociación ilegal, sino también aquellos otros delitos políticos que hubieran afectado a la vida o a la integridad física de las personas.

Como es bien sabido, de la amnistía general decretada por el gobierno de Suárez en el mismo mes de su nombramiento quedaron excluidos todos los delitos de intencionalidad política que hubieren “puesto en peligro o lesionado la vida o la integridad de las personas”, aparte de los militares de la UME y de diversos delitos monetarios. Saludada por la prensa como “símbolo real de la superación de la guerra civil”, la amnistía fue recibida como “el gesto de mayor alcance conciliador de los realizados hasta hoy por la Corona con el propósito de superar definitivamente la guerra civil y sus prolongadas derivaciones”, aunque no dejara de señalarse que en algunos aspectos era limitativa y que el margen de discrecionalidad para aplicar las medidas era excesivo. En todo caso, la decisión tomada por el Rey debía calificarse de histórica, “porque revela el propósito de liquidar la etapa irresponsablemente dividida entre vencedores y vencidos”. No decidido todavía a exigir la amnistía total, independientemente de los resultados del delito imputado, *El País* señalaba que no se debían olvidar los motivos “de persecución, de humillación o desesperación que en algunos casos dieron origen a la rebeldía armada”, una clara referencia a los detenidos de ETA⁴.

Y es que la amnistía de julio de 1976 había dejado fuera a un sector de lo que todo el mundo incluía también entonces entre los “presos políticos”, los condenados por delitos de terrorismo. Todo el mundo era, desde luego, toda la oposición, que no tardó en plantear al presidente del Gobierno sus exigencias de amnistía total con un argumento que revela uno de los contenidos de la

⁴ Editoriales “La amnistía” y “La superación del pasado”, *El País*, 31 de julio y 5 de agosto de 1976. José Luis L. Aranguren, “La amnistía pendiente y la declaración de paz”, *El País*, 1 de agosto de 1976.

cultura política extendida por los encuentros entre la disidencia y la oposición al régimen. El 11 de enero de 1977, en la primera reunión entre cuatro representantes de la oposición democrática -Antón Canyellas, Felipe González, Julio Jáuregui y Joaquín Satrustegui, miembros de la llamada Comisión de los Nueve- con Adolfo Suárez, el representante del PNV expuso, razonó y pidió al presidente del Gobierno “que se otorgara una amnistía de todos los hechos y delitos de intencionalidad política ocurridos entre el golpe de Estado de 18 de julio de 1936 y el referéndum para la reforma política 15 de diciembre de 1976”. Se necesitaba un gran acto solemne, escribió Julio Jáuregui, “que perdonara y olvidara todos los crímenes y barbaridades cometidas por los dos bandos de la guerra civil, antes de ella, en ella y después de ella, hasta nuestros días”. Este “gran perdón y olvido” en un acto protagonizado por el rey en nombre de la paz y de la reconciliación, “habría sido el primer título de honor y gloria del comienzo de un reinado”. Jáuregui, expresando un sentir general, resultado de muchos años de contacto entre militantes de la oposición con disidentes del régimen, afirmaba que “con esta amnistía se hubiera perdonado y olvidado a los que mataron al presidente Companys y al presidente Carrero; a García Lorca y a Muñoz Seca; al ministro de la Gobernación Salazar Alonso y al ministro de la Gobernación Zugazagoitia; a las víctimas de Paracuellos y a los muertos de Badajoz; al general Fanjul y al general Pita, a todos los que cometieron crímenes y barbaridades en ambos bandos”⁵.

Desgraciadamente -sigue escribiendo Jáuregui- el presidente del Gobierno “no vio la grandeza del servicio que podría prestar al Rey y al pueblo con este real decreto de amnistía total o, viéndolo, no se atrevió a ello”. Fuera como fuese, por falta de visión o de atrevimiento, no hubo en enero de 1977 amnistía total y los dos reales decretos-ley 19/1977, ambos de 14 de marzo, sobre medidas de gracia y sobre indulto general, no sirvieron más que para extender y ampliar la reivindicación de amnistía. Porque o se decretaba amnistía general, y eso significaba poner en libertad a presos que habían sido condenados por delitos de terrorismo, o mejor no hacer nada, porque cualquier otra medida sólo servía para mostrar la debilidad del Gobierno, que

⁵ Julio de Jáuregui, “La amnistía y la violencia”, *El País*, 18 de mayo de 1977.

quería liberar a aquellos presos para rebajar el clima de tensión y llegar a las elecciones señaladas para el 15 de junio, pero no podía. Esta era, como no se le escapaba a las gestoras proamnistía, la oportunidad política para forzar la máquina y seguir convocando manifestaciones de las que pudieran derivarse, dada la contundencia represiva de la policía, enfrentamientos que añadirían más tensión y facilitarían nuevas convocatorias, como así ocurrió en la semana proamnistía que las gestoras convocaron para el 8 de mayo de 1977.

Fue entonces, como respuesta a los incidentes que se saldaron con decenas de heridos y cinco muertos, cuando el gobierno tomó de nuevo una decisión audaz: el extrañamiento de presos vascos “con condenas a muerte sobre sus espaldas y sentenciados en procesos tristemente célebres que aún pesan en el ánimo de muchos españoles”. El mismo día en que ETA secuestraba a Javier de Ybarra, 20 de mayo de 1977, Mario Onaindia, Teo Uriarte, Francisco J. Izko de la Iglesia y Unai Dorronsoro, que habían sido condenados en el memorable Consejo de guerra de Burgos y luego vieron conmutadas sus penas, recibían en la cárcel de Córdoba la visita del abogado Juan María Bandrés, portador de un sorprendente mensaje: no serían amnistiados pero podían aceptar la “sofisticada” figura del extrañamiento que el Gobierno ofrecía a los presos vascos excluidos de la amnistía decretada en julio de 1976. El y sus compañeros aceptaron la propuesta y las elecciones se celebraron también en Euskadi con una alta participación ciudadana. Por unos momentos se creyó que de esta forma la espiral violencia – represión – más violencia se había roto gracias a lo que *El País* calificó de “fisura inteligente” abierta por el Gobierno en la “vieja dialéctica del principio de autoridad como sillar y guía a ultranza de toda decisión política”⁶.

Era una convicción generalizada en los medios de la oposición que sólo la aprobación de una amnistía total podía clausurar la guerra civil y la dictadura y que sólo a partir de ella se podía iniciar un proceso constituyente. Si la amnistía no se consumase antes de las elecciones, escribía Joaquín Ruiz-Giménez, todos los partidos con representación en las futuras Cortes debían comprometerse a promover y votar “antes que otra cosa, esas dos grandes

⁶ Editorial, “Las excarcelaciones”, *El País*, 22 de mayo de 1977. Secuestro de Ybarra, Javier de Ybarra e Ybarra, *Nosotros, los Ybarra*, Barcelona, 2002, pp. 15-18. Visita de Bandrés, Mario Onaindia, *El precio de la libertad. Memorias (1948-1977)*, Madrid, 2001, pp. 609-614.

leyes de reconciliación nacional: la de amnistía para todos y la de legalización general de cuantas asociaciones políticas y sindicales acepten la convivencia pacífica”⁷; una reivindicación en la que no estaba solo el líder del Equipo Demócrata Cristiano del Estado Español: desde comunistas a nacionalistas vascos, no quedó nadie sin afirmar que la primera tarea a la que debían enfrentarse las Cortes sería la de promulgar una amnistía general.

Y así fue. El mismo día de la constitución de las primeras Cortes, todos los partidos de oposición recordaron la necesidad de promulgar una amnistía general. Lo hizo Xavier Arzalluz, anunciando que “los parlamentarios vascos conjuntamente” presentarían a la Cámara una proposición de ley de “amnistía general aplicable a todos los delitos de intencionalidad política, sea cual fuere su naturaleza, cometidos con anterioridad al 15 de junio de 1977”. Arzalluz aclaraba que lo pedían para todos los inculcados por delitos políticos, no sólo para los vascos, “para que podamos comenzar una nueva época democrática [y] pueda haber un olvido de situaciones anteriores”. Ninguno venimos con el puñal en la mano, añadió; “ni venimos para rascar en el pasado. Venimos de cara al futuro a construir un nuevo país en el que valga la pena vivir y en el que todos podamos vivir”, nobles palabras, aplaudidas el día siguiente por toda la prensa. No de otra manera se expresó en la misma sesión Santiago Carrillo cuando señaló para aquellas Cortes la tarea de culminar “el proceso de reconciliación de los españoles con una amnistía para todos los delitos de intencionalidad política”. La razón era idéntica a la aducida por Arzalluz: “Bien sabemos que ciertos sectores pueden estar dolidos por acontecimientos recientes; también nosotros lo estamos por atentados que están en la memoria de todos. Mas el resentimiento no es buen consejero a la hora de iniciar la andadura democrática”⁸.

De manera que la celebración de elecciones y la constitución del primer Parlamento desde 1936 extendió la convicción de que un proceso constituyente destinado a instaurar una democracia en España exigía como punto de partida la amnistía general de todos los delitos de intencionalidad

⁷ Joaquín Ruiz-Giménez, “Al día siguiente”, *El País*, 18 de mayo de 1977.

⁸ Xavier Arzalluz y Santiago Carrillo, “Declaraciones políticas de carácter general por parte de los grupos parlamentarios”, *Diario de Sesiones. Congreso de los Diputados*, 5, 27 de julio de 1977, pp. 73 y 68-69.

política, cualquiera que fuese su resultado, cometidos desde el principio de la guerra civil hasta el día de las primeras elecciones generales. Esa expectativa es lo que está en la base de la proposición de Ley de amnistía presentada en el Congreso en octubre de ese mismo año por todos los grupos parlamentarios, excepto Alianza Popular. La Ley 46/1977 de 15 de octubre está expresamente dirigida a amnistiar lo que el decreto de julio de 1976 no se había atrevido a tocar: los actos de intencionalidad política “cualquiera que fuese su resultado, tipificados como delitos y faltas con anterioridad al día 15 de diciembre de 1976 [y] todos los actos de la misma naturaleza realizados entre el 15 de diciembre de 1976 y el 15 de junio de 1977, cuando en la intencionalidad política se aprecie además un móvil de reivindicación de las libertades públicas o de reivindicación de autonomías de los pueblos de España”. No sólo eso: la amnistía se extendía también a todos los actos de idéntica naturaleza realizados hasta el 6 de octubre de 1977, siempre que no hubieran supuesto violencia grave contra la vida o la integridad de las personas. Todos estos distinguos no se habían colado en la redacción del artículo 1º de la Ley de manera casual: se amnistiaba sobre todo a los presos de ETA, pero de rebote, como así fue, también a los del FRAP, GRAPO o MPAIAC, es decir, a todos los grupos de extrema izquierda o nacionalistas que hubieran recurrido al terror como arma de la política.

La ley de Amnistía promulgada por el Parlamento el 15 de octubre de 1977, que puso a la misma altura, no a “los presos políticos de la dictadura”, como se insiste en repetir una y otra vez incluso por personas informadas o que deberían estarlo, sino los asesinatos de ETA, FRAP, GRAPO y MPAIAC y los delitos cometidos por los funcionarios públicos contra el ejercicio de los derechos de las personas, fue elaborada y promulgada con el propósito de sacar a todos los presos de ETA de la cárcel y extender a cambio la impunidad sobre los actos de “violencia institucional”⁹. Un precio muy alto, podría

⁹ A pesar de lo extendida que está la opinión de que el 15 de octubre se aprobó una ley de Amnistía que supuso “la salida de la cárcel de muchos luchadores demócratas, junto a algunos miembros de ETA”, o la de que por esa amnistía quedaron impunes los delitos de violencia institucional cometidos bajo la dictadura a cambio de que los reformistas aceptaran la liberación de los prisioneros políticos, la legalización del PCE y las elecciones libres, lo cierto es que los luchadores demócratas habían sido liberados por la amnistía de julio de 1976, el PCE estaba legalizado desde abril de 1977 y las elecciones se celebraron en 15 de junio de ese mismo año. Precisamente porque se celebraron y porque algunos luchadores demócratas y

pensarse, puesto que implicaba la renuncia a someter a juicio a los funcionarios que durante la dictadura violaron derechos fundamentales y a no convertir el pasado en arma de la lucha política del presente. No lo creyeron así los que intervinieron en el debate del proyecto de ley, que, como Marcelino Camacho o Xavier Arzalluz, no dejaron de traer al recuerdo de la Cámara los sufrimientos y torturas padecidos por militantes del PCE o de ETA durante la dictadura. Y no lo creyeron así porque estaban convencidos de que con una amnistía general, ETA renunciaría a seguir matando. Todas las movilizaciones por una amnistía “sin exclusiones”, con el coste en vidas humanas que acarreó en los enfrentamientos con la policía, partían del supuesto de que esa amnistía era requisito imprescindible para dar comienzo a una nueva era en la que, por fin, la violencia quedaría suprimida como instrumento de la política. Todos lo entendían así; todos, menos los comandos de ETA, que vieron en la ley de amnistía la muestra palmaria de una debilidad del Gobierno, no de una renuncia de la oposición, y decidieron arriesgar en su campaña de atentados, nunca interrumpida e inmediatamente reanudada con el asesinato de un concejal de Irún, tres días después de que el último preso vasco, Francisco Aldanondo Badional, *Ondarru*, saliera a la calle y recibiera el apoteósico recibimiento de sus paisanos de Ondárroa¹⁰.

No por eso se perdió la esperanza en la existencia de una fórmula política para situar la paz a las puertas de Euskadi, como titulaba un editorial *El País*, el 4 de enero de 1978, fecha del decreto que instauraba en el País Vasco el régimen preautonómico, una convicción repetida pocos días después con motivo de la legalización de EIA, que *El País* interpretaba como legalización del separatismo. Pero, como es bien sabido, la legalización de la izquierda abertzale, primero, y los resultados obtenidos un año después en las elecciones generales de 1 de marzo de 1979, favorecieron la incorporación al sistema democrático de Euskadiko Ezkerra a la par que confirmaron a Herri Batasuna en su papel de brazo político de ETA. En esta doble decisión, la cultura política cuenta más bien poco: fueron las estrategias enfrentadas de

varios ex presos políticos se sentaban en el Congreso pudo aprobarse esta amnistía, que no puede ser definida como ley de punto final a la manera argentina.

¹⁰ Patxo Unzueta, “Euskadi: amnistía y vuelta a empezar”, en S. Juliá, J. Pradera y J. Prieto, coords., *Memoria de la transición*, Madrid, 1996, pp. 275-283. Como recuerda Unzueta, en ningún momento de este proceso ETA dejó de matar.

unos y otros las que finalmente condujeron a ETA político-militar a aprobar su disolución mientras ETA militar extremaba la escalada de atentados que acompañaron el debate y la aprobación del Estatuto de Guernica: los años 1978-1980 se recordarán como el periodo más sanguinario de la historia de ETA.

Había comenzado estas notas con una evocación del problema que desde su fundación es caballo de batalla en la sociología y que tiene todas las características de un insoluble problema teológico: la relación entre estructura y acción. Para abordar la cuestión he propuesto conceder prioridad a la acción, siempre que se tenga en cuenta que toda acción se toma en unas condiciones dadas, es decir, siempre que se recuerden las constricciones de la estructura, sea ésta una formación social determinada o una determinada cultura, como ámbitos *naturales* en los que se toma la decisión de actuar en función de una estrategia libremente adoptada. Recordar esas constricciones significa que el sujeto no actúa en el marco de una libertad ilimitada, sino que ante él se abre un abanico más o menos amplio de posibles opciones, como las que se ofrecieron a Onaindia y a *Argala* o a sus asesinos. Por evocar otra vez a Max Weber: hay determinantes de la acción, pero cada uno de ellos, más que como causa, debe entenderse como una hipótesis de probabilidad. Aplicado a lo que aquí nos ocupa -cultura y estrategia en relación con la violencia- esto querría decir, en primer lugar, que ni las oportunidades políticas ni los procesos de enmarcamiento determinan la acción en un sentido específico, sino que abren la posibilidad de actuar de una manera y de su contraria: la amnistía de octubre de 1977 constituyó un cambio en la estructura de oportunidades políticas; los comandos de ETA pudieron haber aprovechado la oportunidad para disolverse; la aprovecharon para multiplicar por diez el número de atentados. Segundo, que lo decisivo para que se actúe de una manera o la contraria no depende del repertorio a mano sino de la decisión de incorporar al repertorio nuevos medios de acción. Y tercero, que el proceso de construcción de marcos para dotar de sentido a la acción es resultado de la estrategia seguida más que del marco heredado. Lo cual nos lleva a esta modesta proposición: los sujetos, individuales o colectivos, son responsables de su actos y tienen que dar cuenta de ellos ante tribunales de justicia si sus actos son crímenes.

Me gustaría añadir, para terminar, que esta misma mañana [jueves, 2 de julio de 2009], aprovechando las mansas horas de tren, he tenido la oportunidad de leer de cabo a rabo el texto del “Arret” de 30 de junio de 2009, colgado con encomiable diligencia por el Tribunal Europeo de Derechos Humanos en su página web. El número 87, p. 34, del fallo del alto Tribunal en el caso “Herri Batasuna y Batasuna c. España” dice lo siguiente: “El Tribunal considera que los actos de los recurrentes deben ser analizados en su conjunto como parte de una estrategia para llevar a término su proyecto político, contrario en su esencia a los principios democráticos preconizados en la Constitución española. Esto responde al motivo de disolución establecido en el artículo 9.2c de la LOPP, a saber, completar y sostener políticamente la acción de organizaciones terroristas para alcanzar fines que consisten en perturbar el orden constitucional o alterar gravemente la paz pública”. Estrategia para llevar a término un proyecto político y acción de organizaciones terroristas para alcanzar el fin de perturbar el orden constitucional y alterar la paz pública: este es el orden de las cosas, según las ve el Tribunal de Estrasburgo: esta es la verdad jurídica que concuerda exactamente con lo que se podría tener como verdad histórica: nada había en la cultura política vasca que determinara a un grupo de militantes nacionalistas a recurrir al terror para alcanzar fines políticos. A pesar de eso, recurrieron, porque decidieron que el recurso a esa acción servía para conseguir sus fines estratégicos. Luego de la estrategia y de la acción vino la cultura, es decir, la construcción del conjunto de símbolos, valores, ideas, ideologías, en definitiva, esa religión política estudiada por Jesús Casquete¹¹, y que sirve para desarrollar el “proceso enmarcador” por el que se legitima, ante un grupo o comunidad determinados, el uso de terror como elemento de un “repertorio de movilización” que el cambio de “oportunidades políticas” pone a mano de sujetos políticos, individuos u organizaciones.

¹¹ En su libro *En el nombre de Euskal Herria. La religión política del nacionalismo vasco radical*, Madrid, 2009.