

MANIFESTACIONES E IDENTIDAD COLECTIVA*

DEMONSTRATIONS AND COLLECTIVE IDENTITY

JESÚS CASQUETE
Universidad del País Vasco

PALABRAS CLAVE ADICIONALES

Movimientos sociales, Ritual, Protesta social, País Vasco.

ADDITIONAL KEYWORDS

Social Movements, Ritual, Social Protest, Basque Country.

RESUMEN. La conversión de un grupo de individuos en una unidad social reconocible es un proceso dinámico que, para el caso de los movimientos sociales, pasa necesariamente por la celebración de ceremonias regulares de protesta. En este trabajo fijamos la atención en el País Vasco contemporáneo, dado que es, según toda la evidencia empírica disponible, el lugar de Occidente donde más frecuente y rutinaria resulta la protesta como modo de intervención política. En particular, se muestra la relevancia que adquieren las manifestaciones de masas organizadas de forma ritual (es decir, cargadas simbólicamente y escenificadas en la esfera pública de forma periódica y repetitiva) para la supervivencia de un actor colectivo, el Movimiento Vasco de Liberación Nacional. Las emociones desencadenadas en el curso de los actos de protesta coadyuvan a reforzar la identidad y la solidaridad colectivas de un grupo social que se percibe a sí mismo como amenazado cuando de preservar sus fronteras sistémicas se trata. En la medida en que los actos de masas cohesionan a sus participantes, el presente trabajo matiza los enfoques instrumentalistas en el estudio de la acción colectiva, para los que la interacción entre los movimientos sociales, por un lado, y las autoridades y la opinión pública, por otro lado, constituye el objeto privilegiado de estudio.

* Por sus comentarios efectuados a versiones previas de este trabajo, deseo expresar mi agradecimiento a Martín Alonso, Joseba Arregi, Josetxo Beriain, Rafael Durán, Pablo Hermida, Manuel Jiménez, Ruud Koopmans y Erwin Riedmann, así como a Dieter Rucht que, de una manera más allá de lo que él mismo se pueda imaginar, contribuyó a culminar este trabajo de investigación. El autor desea agradecer asimismo las ayudas facilitadas por parte de la Fundación Alexander von Humboldt y por el Vicerrectorado de Investigación de la Universidad del País Vasco (UPV/EHU 0162.323-H-15387).

E-mail: jesus.casquete@ehu.es

Revista Internacional de Sociología (RIS)
Tercera Época, Nº 42, Septiembre-Diciembre, 2005, pp. 101-125

ABSTRACT. The transformation of a group of people into a recognizable social unity is a dynamic process that, in the case of social movements, is always necessarily linked to the celebration of regular ceremonies of protest. In this paper I pay attention to the contemporary Basque Country, according to all empirical evidence the country in the Western world in which protest as a political mean is more frequent and resorted to by different social actors. More in particular, I show the relevance that ritualized mass demonstrations (that is, demonstrations symbolically loaded and regularly scenified in the public sphere) acquire for the survival of a given collective actor, namely the so-called Basque Freedom National Movement. The emotions unleashed during the acts of protest contribute to shore up collective identity and solidarity of a social group that sees itself as threatened as far as its system boundaries are concerned. To the extent that mass acts also have the goal of uniting its participants, the present paper corrects instrumentalist approaches to collective action for which interaction between social movements, on the one hand, and authorities and public opinion, on the other hand, constitutes the main object of attention.

INTRODUCCIÓN. Rituales y acción colectiva

De acuerdo con un punto de vista ampliamente compartido en la sociología de la acción colectiva, promover un compromiso sostenido entre los participantes en un movimiento social se presenta como una condición imprescindible para que éste se forme, desarrolle y, eventualmente, disfrute de cierto éxito o impacto. El sentimiento de solidaridad grupal late a dicho compromiso y sentido de lealtad. Así pues, el desarrollo de vínculos relativamente estrechos entre sus participantes es uno de los rasgos característicos de los movimientos sociales. Se trata de un factor, podríamos decir, que los anima de una forma decisiva. Profundizar en el modo en que este sentimiento de pertenencia común se crea y sostiene a lo largo del tiempo se convierte, entonces, en una cuestión clave para una adecuada comprensión de la dinámica de la acción colectiva.

Analíticamente, podemos distinguir diferentes rutas para que un grupo social consiga fraguar un sentido de identidad colectiva. En primer lugar, la identificación de un otro genérico estimula el surgimiento de vínculos de solidaridad entre los miembros de un grupo dado, intensificándose, de este modo, el sentimiento de formar una comunidad (Blumer, 1946; Elias, 2003). Delimitar las fronteras entre un grupo social y sus adversarios en términos de intereses y/o valores es una pauta universal en el proceso constructivo que subyace siempre, por definición, a la identidad colectiva. Bien como adversario, bien como enemigo, la identificación del otro crea vínculos de solidaridad e intensifica el sentimiento de comunidad. En segundo lugar, la asociación informal marca un camino diferente para apuntalar una conciencia de “nosotros”. De acuerdo con esta ruta, los enclaves asociativos autónomos a pequeña escala en el seno de una comunidad o movimiento en los que se participa voluntariamente hacen las veces de semilleros de los desafíos que, a menudo, preceden o acompañan a la movilización. En el seno de dichas redes de sociabilidad (grupos de concienciación, clubes de varios tipos, grupos de lectura y/o trabajo, talleres, publicaciones diversas, ...) los individuos interactúan cara a

cara y disfrutan de una oportunidad para desarrollar códigos alternativos a los dominantes en la sociedad más amplia (Evans y Boyte, 1986; Polletta, 1999). En las sociedades contemporáneas, las nuevas tecnologías de la comunicación desempeñan un papel creciente en la configuración virtual de un sentido de la identidad colectiva sin necesidad de interacción presencial (Rheingold, 2000; 2003). Por último, el comportamiento ritual y ceremonial, expresado en concentraciones de masas, marchas, desfiles, manifestaciones y otras ceremonias conmemorativas, albergan el potencial de resultar funcionales para la construcción de un *esprit de corps*.

Tratándose de catalizadores fundamentales de cohesión y compromiso, sorprende el escaso interés que ha despertado el análisis de los rituales entre los sociólogos especializados en el estudio de los movimientos sociales y la acción colectiva¹. Tampoco los politólogos han prestado demasiada atención a los rituales, a pesar del hecho de que fenómenos tan dispares como las elecciones, convenciones de partidos, huelgas masivas, inauguraciones presidenciales, fenómenos terroristas, revoluciones e incluso procesos de transición a la democracia han sido destacados como ejemplos de rituales políticos de nuestra era. Tal vez —nos es lícito especular— esta falta de atención sistemática no es sino un mero reflejo del hecho de que los propios movimientos contemporáneos nunca se ocuparon en demasía de los rituales. Así lo manifestó Eric Hobsbawm hace más de cuatro décadas. Consciente como era de su relevancia para forjar y mantener una identidad colectiva, el gran historiador social británico apuntó lo sorprendente que resultaba el hecho de que los movimientos sociales modernos se mostrasen aparentemente refractarios al diseño y mimo de los rituales, en contraste con los movimientos primitivos anteriores al siglo XIX (por ejemplo, las asociaciones obreras embrionarias o las hermandades secretas), que sí desplegaron un rico y cuidado abanico de prácticas rituales (Hobsbawm, 1959: Cap. 9)².

¹ Algunas excepciones notables son las siguientes: Rothenbuhler (1988); Taylor and Whittier (1995); Pfaff and Yang (2001). Incluso estudiosos de los movimientos sociales como el sociólogo y psicólogo clínico italiano Alberto Melucci, quien dedicó sus esfuerzos a indagar en cómo un agregado social alcanzaba una definición compartida de su acción (por decirlo con él: a cómo un “nosotros” se convierte en un “nosotros”), nunca llegó a incorporar el estudio de los rituales en su esquema analítico. Y, en una de las escasas ocasiones en las que se refiere brevemente a los rituales, parece albergar una noción conservadora de los mismos: “[los rituales son] fenómenos agregativos que implican un consenso y tienen lugar en el marco de los límites de un sistema dado” (Melucci, 1996: 32-3). Tal y como tendremos ocasión de comprobar en breve, los rituales pueden ser representados con una intencionalidad desafiante y, de este modo, empujar al sistema más allá de sus límites de compatibilidad.

² Hay que hacer constar que la apreciación de Hobsbawm fue efectuada mucho antes de que diferentes teóricos sociales (como, por ejemplo, Giddens, Beck, Baumann o Melucci) empezasen a

Pero, ¿a qué estamos haciendo referencia cuando hablamos de ritual? Sociólogos y antropólogos han abordado sistemáticamente esta cuestión desde el último siglo. De manera comprensible, cabe afirmar, puesto que interrogarse por los rituales está estrechamente ligado a una de las cuestiones esenciales de las que se ocupa la teoría social, cual es el modo en que las sociedades se mantienen unidas y, por consiguiente, se preserva el vínculo social habida cuenta de la radical e intrínseca pluralidad de nociones del bien a que se adhieren los individuos y grupos realmente existentes en las sociedades modernas.

Siguiendo a Kertzer, definiremos los rituales como un “comportamiento simbólico que está socialmente estandarizado y es repetitivo” (1988: 9). Un símbolo, a su vez, es “cualquier objeto, acto, acontecimiento, cualidad o relación que sirve como vehículo para una concepción, siendo dicha concepción el significado del símbolo” (Geertz, 1973: 91). Símbolos ampliamente conocidos en el ámbito de los movimientos sociales son para el movimiento obrero la bandera roja, el Primero de Mayo o el puño cerrado; el sol sonriente, para el movimiento antinuclear; la paloma blanca para el movimiento pacifista; o, como último ejemplo, el signo de Venus para el movimiento de mujeres. En todos los casos, los símbolos comparten la propiedad de representar constructos ideológicos —“los símbolos son condensaciones mediáticas de ideologías,” según la concisa y ajustada caracterización de Korff (1991: 3)— y de estimular una unanimidad interpretativa entre los espectadores, es decir, de proporcionar, a simple vista, una idea bastante aproximada del mensaje que sus portadores pretenden difundir en la opinión pública. Un aspecto clave de la definición es que los rituales son un conjunto de prácticas simbólicas; en ausencia de símbolos, una acción que está socialmente estandarizada y que es repetitiva (como lavarse los dientes después de cada comida) es una costumbre o hábito, pero difícilmente un ritual.

A continuación, abordaremos el rol dinámico que una familia particular de rituales, los rituales de protesta, desempeña en la vida social, política y cultural de una sociedad, en general, y de ciertos grupos, en particular. Los antropólogos han

hablar del advenimiento de un nuevo tipo de sociedad sustancialmente diferente de aquel conocido en la fase moderna del desarrollo social. De acuerdo con estos autores, uno de los rasgos más destacados de este tipo social emergente y discontinuo tiene que ver con las posibilidades crecientes a la disposición del individuo para reconocerse a sí mismo como un sujeto autónomo de acción tras el debilitamiento de los referentes identitarios tradicionales. De hecho, la posibilidad de un individuo —como— proceso que puja, en un proceso por definición inacabable, por “diseñar” su propia biografía en un marco de posibilidades y constreñimientos va de la mano del alejamiento de las prácticas comunitarias en la modernidad. La observación de Hobsbawm acerca del mal momento que viven los rituales entre los movimientos sociales debería, pues, hacerse extensiva al conjunto del cuerpo social. No sorprende entonces que pensadores sinceramente preocupados por el debilitamiento del vínculo social hayan reivindicado la utilidad de las festividades y de los rituales públicos como medio (junto con la familia y otras formas de cuidado infantil, en especial, las proporcionadas por las instituciones educativas) para el estímulo de la integración social en las sociedades contemporáneas (Etzioni, 2000).

identificado y descrito una amplia variedad de géneros de actividad ritual. Bell, por ejemplo, se refiere a ritos de paso, ritos sujetos a calendario (*calendrical rites*), ritos de intercambio y de comunión, ritos de aflicción, de ayuno y festivos, y ritos políticos (Bell, 1997: 91–137). Los rituales de protesta pueden ser considerados como una forma específica de rituales políticos escenificados “desde abajo”. Este tipo de rituales pretende reforzar la solidaridad grupal y, a menudo simultáneamente, contraer la solidaridad cuando la consideramos desde el punto de vista de la sociedad más amplia. Por consiguiente, definimos los rituales de protesta como aquellas representaciones simbólicas regulares protagonizadas por movimientos sociales en la esfera pública, y que tienen como propósito manifiesto influir en las autoridades, la opinión pública y/o los participantes de los movimientos. Tal y como sucede habitualmente con las actividades simbólicamente cargadas, los rituales pueden ser representados con propósitos expresivos, y no meramente instrumentales. En consecuencia, y dependiendo del caso específico, alcanzar la cohesión grupal puede ser un subproducto del ritual de protesta o más bien su objetivo expreso y último. En la medida en que cumplan los tres requisitos del ritual esbozados más arriba —acción social efectiva que sea simbólica, estandarizada y repetitiva—, formas de protesta pertenecientes tanto al viejo como al nuevo repertorio de acción (desde cencerradas a revueltas del hambre, desde motines anti-conscripción a linchamientos, desde huelgas a actos de desobediencia civil) encajan dentro de la categoría de rituales de protesta³.

Junto a las huelgas, los actos de desobediencia civil y las peticiones, las manifestaciones son, la principal forma de protesta que disponen los movimientos sociales en nuestros días para darse a conocer en la sociedad. Su historial es dilatado. Según diferentes especialistas, la manifestación como forma de acción específica y autónoma surgió en Gran Bretaña a partir de 1815 (Tilly, 1995: 373) y, unos años después, en algún momento durante la década de 1830, hizo su aparición en Francia, si bien en este último país solo se convirtió en un modo estandarizado de efectuar demandas a partir del ciclo democratizador de 1848. Los franceses, por limitar la atención al país mejor documentado acerca de esta forma de acción colectiva (Favre, 1990; Tartakowsky, 1998), tuvieron que esperar hasta los años de entreguerras (décadas de las 20 y 30 del siglo XX) para que las manifestaciones fuesen frecuentes y su uso estuviese difundido a todos los

³ Es preciso establecer una distinción conceptual entre ritual de protesta, acto de protesta y ciclo de protesta. La frecuencia con que acontece es la principal diferencia entre el ritual de protesta, que es repetitivo, y el acto de protesta, que es un acto puntual. Un ciclo de protesta, por su parte, es una fase activa de protesta concentrada en un periodo de tiempo relativamente breve, mientras que el ritual de protesta dilata su ocurrencia a lo largo de un periodo más dilatado y no tiene por qué ser tan intenso como el ciclo (agradezco a Ruud Koopmans la clarificación conceptual expresada en este párrafo).

sectores de la sociedad, consolidándose, de este modo, a partir de entonces como un rasgo “normal” de la vida social y política. En particular, las manifestaciones de masas vivieron un periodo de apogeo durante los años de entreguerras, bien estuvieran organizadas “desde abajo” por la clase obrera revolucionaria, bien vinieran dictadas “desde arriba” por los regímenes comunista en Rusia (von Geldern, 1993), nacionalsocialista en Alemania (Vondung, 1971; Mosse, 1975) o fascista en Italia (Gentile, 1996; Berenzin, 1997). Un momento ulterior de consolidación e intensificación de este proceso histórico de despliegue de la manifestación vino de la mano del ciclo de protesta inaugurado por los movimientos antimilitarista, estudiantil y de derechos civiles de la minoría afroamericana durante la década de 1960 en Europa Occidental y EE.UU. (Etzioni, 1970). Desde entonces, ningún país occidental ni sector alguno de su población ha permanecido inmune a las convocatorias para manifestarse a favor de los temas más variopintos. Baste mencionar dos indicadores de esta “normalización” de la protesta, en general (Norris, 1999; Dalton, 2000), y de las manifestaciones, en particular. En primer lugar, cabe señalar que resulta beneficioso tanto para los organizadores del acto de protesta, como para las fuerzas del orden público establecer estrategias de colaboración con el fin de que las manifestaciones discurran por cauces pacíficos (della Porta y Reiter, 1998). En segundo lugar y bajo circunstancias excepcionales (po ejemplo, contra el terrorismo en España, o contra el racismo en Francia), incluso primeros ministros y otros altos responsables políticos recurren a la ocupación física de la esfera pública. Si bien podría resultar extraño hasta no hace tanto tiempo, hablar hoy de “autoridades manifestantes” en las sociedades democráticas no es ya ningún oximorón.

En adelante entenderemos por “manifestación” una reunión en la esfera pública con vocación de ejercer influencia política, social y/o cultural sobre las autoridades, la opinión pública o los propios participantes, mediante la expresión disciplinada y pacífica de una opinión o demanda. Idealmente, aunque no necesariamente, los lugares públicos en los que discurren las manifestaciones combinan alta visibilidad y relevancia simbólica. Igualmente importante es el hecho de que las manifestaciones, al igual que otras formas de acción colectiva protagonizadas por movimientos sociales, apuntan a una estrategia de influencia sobre las autoridades (cuerpos legislativo, ejecutivo y judicial, así como sobre otros actores políticos establecidos) y sobre esa esfera difusa integrada por individuos y grupos conocida como opinión pública. El concepto de influencia resulta central en esta noción normativa de los movimientos sociales, en general, y de las manifestaciones, en particular. Se dice que un movimiento social X ejerce influencia sobre Y (el complejo de autoridades o la opinión pública) cuando Y adopta un determinado curso de acción o internaliza un conjunto de valores porque se muestra convencido de la fuerza persuasiva de los argumentos o del ejemplo público de X, pero nunca porque se ha visto forzado a ello. Sin por ello querer implicar en todos los casos un comportamiento consciente y deliberado por su parte, la adopción

de una estrategia dualista y el intento de persuadir simultáneamente a ambos destinatarios de la acción (autoridades y opinión pública) es válida para todos los movimientos sociopolíticos (Casquete, 1998)⁴. Los movimientos feminista, ecologista o pacifista, por citar a algunos de los más relevantes movimientos sociales contemporáneos, comparten el hecho de que pretenden difundir un conjunto de valores alternativos a los percibidos como dominantes en la sociedad. En todos estos casos, la implementación de los valores promocionados es una tarea que sobrepasa el ámbito de jurisdicción de autoridades liberales que, en principio, guardan una escrupulosa neutralidad entre las diferentes nociones del bien presentes en la sociedad. Bajo condiciones ideales, el abandono de una política de influencia es sinónimo de traición al compromiso democrático. En sociedades abiertas, en las que los mecanismos de participación están relativamente bien lubricados, se puede decir que un movimiento social que trasciende el campo de acción de la política de influencia e intenta imponer su propia visión del bien ha violado el ideal democrático. En una política democrática, la persuasión, no la imposición, es el arma por excelencia de los movimientos sociales (Casquete, 2003).

Sin embargo, el ejercicio de una política de influencia sobre las autoridades y la opinión pública no agota el campo de actividad de las manifestaciones. Desplazando el énfasis desde una mirada “exteriorizante” de las manifestaciones, defenderemos la hipótesis de que, bajo ciertas circunstancias que se cifran en la existencia de una sociedad paralela que quiebra los límites de compatibilidad del sistema al que dirige su acción, los principales destinatarios del acto manifestante pueden ser los propios participantes en la manifestación. En otros términos, además de ser una forma *externa* de comunicación en la medida en que se dirige a las autoridades y a la opinión pública, las manifestaciones también pueden ser una forma *interna* de comunicación. En la medida en que proporcionan a los participantes un sentido de compromiso con una causa común con otros individuos que comparten sentimientos similares respecto a un mismo tema, las concentraciones de masas operan como ocasiones para cimentar un grupo social dado. A continuación

⁴ El destinatario concreto del “momento manifestante” (Favre, 1990) depende del análisis empírico y no puede ser establecido de antemano, tal y como influyentes concepciones de las manifestaciones tienden a implicar. Favre, por ejemplo, define la manifestación como “una marcha colectiva organizada en la esfera pública con el objetivo de provocar un efecto *político* mediante la expresión pacífica de una opinión o demanda” (Favre, 1990: 15). De modo similar, Tilly destaca esta misma dimensión política cuando afirma que “una manifestación implica una reunión deliberada en un lugar visible y simbólicamente importante desplegando signos de compromiso compartido con alguna reivindicación efectuada a las *autoridades* para, a continuación, dispersarse” (Tilly, 1995: 373). No cabe duda de que lo habitual es que las manifestaciones planteen alguna demanda; a menudo, los destinatarios de dichas demandas son las autoridades. Ahora bien, tal y como tendremos ocasión de comprobar a partir del estudio del caso vasco, en los rituales de protesta puede esconderse mucho más que política entendida en el sentido estrecho de la interacción entre un actor sociopolítico y las autoridades.

abordo la cuestión del modo en que esta dinámica reflexiva, orientada *ad intra*, opera en el caso de un actor social determinado en el País Vasco a partir de datos policiales de manifestaciones, así como de otras fuentes secundarias. Según nuestra interpretación, preservar el vínculo social es mucho más que un subproducto de la movilización regular; se trata, más bien, de su principal propósito.

RITUALES MANIFESTANTES EN EL PAÍS VASCO

En el verano de 1925 el crítico social y político alemán Kurt Tucholsky tuvo ocasión de realizar un breve periplo por el País Vasco. Las reflexiones incluidas en el libro de viajes publicado poco después se hacen eco bien claramente de las razones por las que este pequeño país había atraído la atención de tantos hombres ilustres en el pasado: “Nadie sabe quiénes son, de donde proceden, qué tipo de idioma hablan. Nada. Porque ni el latín ni ningún otro idioma nórdico sirven de gran ayuda en este caso” (Tucholsky, 2000: 30).

La búsqueda de claves que contribuyesen a despejar los múltiples enigmas que todavía envuelven al País Vasco fue el motivo que atrajo la visita de numerosos eruditos durante los siglos XVIII y XIX. Si investigadores sensibles, ilustrados y empapados del espíritu romántico, como Wilhelm von Humboldt, E. Bell Stephens, el conde de Carnarvon o Víctor Hugo, efectuasen en nuestros días un nuevo viaje al País Vasco-Navarro, a buen seguro quedarían sorprendidos por las mismas razones por las que lo encontraron fascinante en una primera instancia, esto es, por su idioma, por sus orígenes y por otros misterios asociados a este pueblo ancestral. Sin embargo, un rasgo adicional del País Vasco de hoy que no pasaría desapercibido a estos atentos visitantes tiene poco o nada que ver con la lingüística, la historia o la antropología, sino que tiene relación con la política, en general, y con la acción colectiva, en particular. A buen seguro, estos hipotéticos observadores apreciarían de inmediato la proliferación desde hace varias décadas (cuando menos desde los estertores del franquismo) de actos de protesta en el estrecho marco del país vasco. Formas de protesta y acción habitualmente asociadas con el repertorio moderno de acción colectiva, como las manifestaciones, los actos de desobediencia civil, la violencia política de baja intensidad y el terrorismo, son tan frecuentes y están tan extendidas social y geográficamente, que se han convertido en modos rutinarios de intervenir en política. La sociedad vasca es —podríamos resumir— una sociedad sobremovilizada en la que la protesta colectiva está estrechamente imbricada en la cotidianeidad.

En lo que resta de artículo, aportaremos evidencia numérica a la afirmación de que en el País Vasco la protesta forma parte de la cotidianeidad como en ningún otro lugar de Occidente. A continuación, esbozaremos una interpretación del nacionalismo vasco radical como una religión política, lo cual ayudará a

comprender su querencia por la “política de calle”. Asimismo, en este segundo apartado exploraremos en cierto detalle el ritual manifestante a partir de un análisis detallado de los símbolos, la frecuencia y las prácticas estandarizadas de las ocho manifestaciones de masas (de más de 10.000 manifestantes) que recorrieron las calles del País Vasco y Navarra en los años 1999, 2000 y 2001.

Escala de la protesta

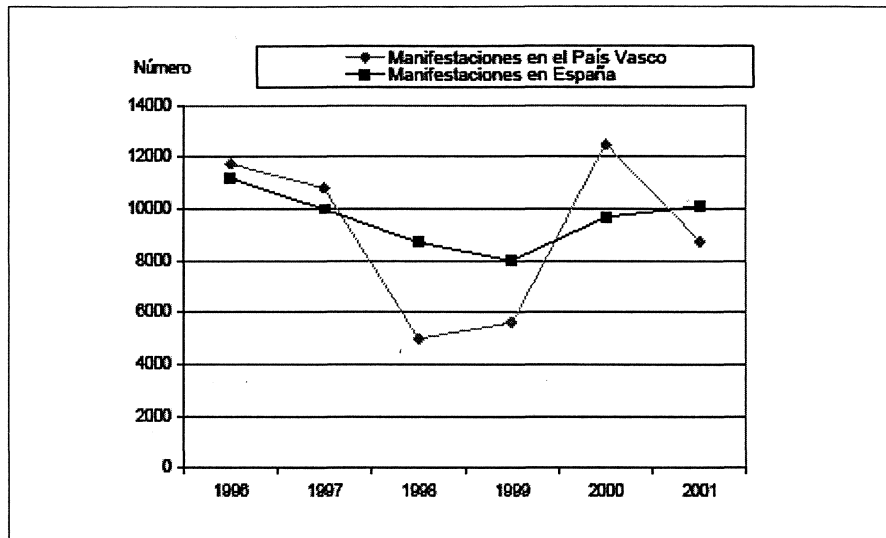
Ya desde la etapa de la transición española a la democracia, el grado de movilización a lo largo y ancho de la geografía vasca se ha revelado como extraordinariamente alto en comparación con su entorno más inmediato. La disponibilidad de datos fiables al respecto sobre manifestaciones invita a centrarnos en esta forma de acción.

En primer lugar, los datos de que dispone la policía vasca sobre manifestaciones en los años 1998 (de marzo a diciembre), 1999, 2000, 2001 y 2002 refuerzan inequívocamente la hipótesis de la sobremovilización⁵. Así, en los diez últimos meses de 1996 se registraron un total de 2.030 manifestaciones y concentraciones en las ciudades y pueblos de la Comunidad Autónoma Vasca; el año siguiente la cifra ascendió a 3.270; en 2000, el total fue de 5.537; en 2001 el número se redujo hasta las 4.148; finalmente, en 2002 la cifra volvió a descender hasta las 3.864 manifestaciones. Para el resto de España, una vez neutralizados los datos referidos al País Vasco, el Ministerio del Interior proporciona unos datos que indican que la media de manifestaciones entre los años 1996 y 2001⁶ fue de 9.611 manifestaciones, con una cifra valle de 8.004 manifestaciones en 1999 y un pico de 11.186 en 1996 (Anuario Estadístico del Ministerio del Interior, 1996, 1997, 1998, 1999 y 2000) (Gráfico 1). La *tasa de densidad de manifestaciones* (TDM), calculada como el número de manifestaciones por cada mil habitantes, es para estos años alrededor de 7,5 veces más alta en el País Vasco, con sus 2,1 millones de habitantes, que en España con sus 38 millones (una vez que los datos poblacionales del País Vasco han sido de nuevo neutralizados para el análisis).

⁵ Desde 1996 el único cuerpo policial con competencias en el registro y control de las manifestaciones es la Policía Autónoma Vasca, la *Ertzaintza*, en tanto que para el resto del Estado lo es la Policía Nacional. Ambas están sujetas a lo establecido en la Ley Orgánica 9/1983, según la cual todo colectivo con la intención de organizar una manifestación ha de comunicar con antelación su voluntad ante las autoridades policiales pertinentes. Un acto de protesta es considerado una manifestación toda vez que veinte o más personas se congregan en la vía pública. Si el público asistente al acto permanece estacionario, se trata de una concentración; si se desplazan, entonces se habla de una manifestación. La ley que regula el derecho fundamental de reunión y manifestación agrupa ambos tipos bajo la rúbrica de “manifestación.” Respetaremos esta terminología a lo largo del presente trabajo.

⁶ El Anuario Estadístico del Ministerio del Interior no aporta datos numéricos del año 2002.

Gráfico 1.
Número de manifestaciones en el País Vasco y España, 1996-2001



Fuente: Datos facilitados por la *Ertzaintza* y el Ministerio del Interior (Anuarios Estadísticos, 1996, 1997, 1998, 1999 y 2000)

Algunas estimaciones disponibles para el caso francés muestran unas cifras absolutas (las relativas son obviamente menores, habida cuenta de que Francia es un país más poblado) que no difieren sustancialmente de las españolas. Basándose en datos policiales y de prensa, Fillieule (1998: 199) ha calculado que entre 1979 y 1989 tuvo lugar una media de 10.500 manifestaciones en ciudades de más de 200.000 habitantes. En la República Federal de Alemania en el periodo entre 1968 y 1995, el año en que se produjo un mayor número de manifestaciones fue 1992, con alrededor de 12.000, seguido de 1984 con unas 9.000 manifestaciones (Bundesministerium des Innern; véase Rucht, 1994).

Si fijamos la atención en ciudades, el análisis comparativo es congruente con la tendencia apuntada. En Bilbao, la ciudad vasca más populosa con sus aproximadamente 350.000 habitantes, tuvieron lugar 901 manifestaciones en el periodo de diez meses entre marzo y diciembre de 1998; 970 en 1999; 1.841 en 2000 y 1.759 en 2001. En Berlín, una metrópoli de 3,5 millones de habitantes, los cuerpos policiales tuvieron noticia de 1.854 manifestaciones en 1998; 2.440 un año después; 2.059 en 2000; y 2.360 en 2001 (Senatsverwaltung für Inneres, Pressestelle, comunicación personal). En Washington D.F., según los datos estimados por McCarthy y su equipo de colaboradores, a lo largo de la década de

1990 tuvo lugar una media de 2.000 manifestaciones al año (McCarthy, 1998: 114). En París, entre 1979 y 1991, por acudir de nuevo a los datos aportados por Fillieule (1998: 199), la media anual rondó las mil manifestaciones. No hay duda, pues, de que en cuanto a protesta social se refiere, Bilbao ocupa una posición de liderazgo si la medimos en número de manifestaciones por habitante y año.

Un segundo tipo de datos que apoyan la hipótesis de la extraordinaria proliferación de manifestaciones en el País Vasco lo obtenemos del *Estudio Europeo de Valores*. En la encuesta realizada en 1999 se cubrieron treinta y un Estados europeos, además de Irlanda del Norte (Halman, 2001). Un grupo de investigación integrado en dicho estudio diseñó una muestra específica para el País Vasco, si bien los resultados no se encuentran disponibles en el informe mencionado, aunque sí en una publicación específica (Elzo, 2002). Los resultados relativos a la participación en manifestaciones legales son altamente indicativos de cuán expandido está el recurso a esta forma de acción en el País Vasco (véase Tabla 1). De las 33 unidades espaciales estudiadas, el País Vasco es, con notable diferencia (51,4%), el lugar donde un mayor porcentaje de entrevistados afirma haber asistido a una manifestación pacífica. A considerable distancia le sigue Francia, con un 39,7%, estrechamente seguida por Bélgica, con un 39,6%.

Tabla 1.
*Participación en manifestaciones pacíficas en el País Vasco, España,
Francia y Alemania, 1999/2000*

<i>País</i>	<i>Forma de acción política</i>	<i>Asistencia a manifestaciones pacíficas</i>
<i>País Vasco</i>	Ha hecho	51,4
	Podría hacerlo	25,4
	No haría nunca	18,2
<i>España</i>	Ha hecho	26,9
	Podría hacerlo	33,2
	No haría nunca	39,9
<i>Francia</i>	Ha hecho	39,7
	Podría hacerlo	33,9
	No haría nunca	26,4
<i>Alemania</i>	Ha hecho	27,0
	Podría hacerlo	41,6
	No haría nunca	31,4

Fuentes: Loek Halman (2001: 156) para los datos referidos a España, Francia y Alemania; Elzo (2002: 268) para los datos referidos al País Vasco.

Este conjunto variado de datos policiales y procedentes de investigaciones demoscópicas apuntan en una dirección unívoca. Sugieren que el País Vasco exhibe una disposición extraordinariamente alta a “salir a la calle”. Sin embargo, es preciso hacer constar de inmediato que dicha disposición a la protesta no se encuentra distribuida uniformemente entre los diferentes grupos sociales y políticos. Hay un sector del espectro ideológico vasco que parece considerar la calle como su tribuna *par excellence* y que, consecuentemente, ocupa la esfera pública con una frecuencia muy superior a la del resto de la población. Dicho grupo rechaza el orden constitucional español, incluyendo el régimen autonómico del que disfruta el País Vasco desde 1980. Nos estamos refiriendo al espectro ideológico aglutinado en torno al autodenominado *Movimiento de Liberación Nacional Vasco* (MLNV). El MLNV es un complejo de organizaciones con brazos en los campos del feminismo (*Egizan*), ecologismo (*Eguzki*), internacionalismo (*Komite Internazionalistak*), cultura vasca, juventud (*Jarrai, Segi*), estudiantes (*Ikasle Abertzaleak*), derechos de los presos (*Comités Pro-Amnistia, Etxerat, Senideak*) y sindicatos (*Langile Abertzaleen Batzordeak, LAB*). Hasta su ilegalización en 2002, contaba asimismo con un partido político denominado *Batasuna*, antes *Euskal Herritarrok* y *Herri Batasuna*. La organización terrorista ETA no sólo forma parte del MLNV, sino que se sitúa en el vértice jerárquico del conglomerado de organizaciones mencionado, siguiendo el razonamiento de que aquéllos que muestran un mayor compromiso con la “causa” (y la disposición a morir, a matar o a cumplir penas de prisión, sirve de indicadores fiables de dicho compromiso) han de disfrutar, asimismo, de una mayor capacidad decisoria. En otras palabras, la asimetría en el grado de compromiso ha de reflejarse también en una asimetría de poder y de capacidad de dirección en el seno del grupo. Además de la estructura organizativa, el MLNV goza de una amplia infraestructura de sociabilidad (algo más de un centenar de *herriko tabernak*, o bares populares) y de plataformas mediáticas (un diario, diversas revistas y otras publicaciones periódicas, y sitios de internet, entre otras). Todos estos atributos que, en mayor o menor medida, duplican el marco organizativo de la sociedad más amplia en parcelas relevantes para la producción y reproducción social, tales como son el ámbito recreativo, el informativo y el socializador, nos permiten referirnos a la maraña de grupos aglutinados en el MLNV como una “sociedad paralela”. Esta densa infraestructura asociativa es el espacio en el que se forja una identidad colectiva robusta y en el que la sociodinámica de la estigmatización ideológica encuentra un terreno abonado.

En un esfuerzo por disponer de información precisa acerca de las actividades manifestantes de estos colectivos, la policía vasca reserva una categoría temática específica en sus registros estadísticos bajo la etiqueta de “A favor de los presos vascos/ MLNV/ Afines”. Se trata de una categoría difusa e imprecisa, puesto que corre el riesgo de solaparse con otras categorías recogidas en esos mismos registros referidas a los convocantes de las manifestaciones (“partidos políticos”,

“sindicatos”, “estudiantes”, ...). Haciendo abstracción de este problema metodológico, la entrada mencionada incluye en los meses de marzo a diciembre de 1998 un total de 1.050 manifestaciones (un 57,72% del total); al año siguiente la cifra se elevó a 1.873 (57,27%); en 2000 fueron 2.506 (45,26%); por último, en 2001 esta categoría de movilizaciones en forma de manifestación alcanzó un total de 1.804 actos (43,5%). A la luz de estos datos, caben pocas dudas acerca del alto grado de responsabilidad que cabe atribuir al MLNV por la elevada cantidad de actos de protesta acontecidos en el País Vasco en el periodo que estamos analizando, esto es, los cuatro años que abarcan desde 1998 hasta 2001. Si no fuese por las actividades de protesta del conglomerado cercano al MLNV, la escala de la protesta en el País Vasco, aun cuando todavía resulta espectacular, se reduciría aproximadamente a la mitad⁷.

El carácter frecuente y rutinario de las manifestaciones no justifica por sí mismo la caracterización del País Vasco como una “sociedad de movimientos”, como estaríamos tentados de hacer siguiéndolo algunos desarrollos recientes en el campo de estudio de los movimientos sociales y la acción colectiva (Tarrow, 1998; Meyer y Tarrow, 1998; Rucht y Neidhardt, 2002). Al describir a las sociedades occidentales con dicho etiquetaje, estos autores enfatizan la mayor frecuencia de actividades de protesta protagonizadas por movimientos que representan a bases sociales cada vez más amplias y plantean cada vez más demandas en comparación con la fase anterior al ciclo de protesta de los años 60. No recogido en la noción de “sociedad de movimientos” ofrecida por estos autores, por tautológica, subyace el requerimiento de que los portadores de la protesta sean actores intermediarios autónomos que no tengan vínculos con cuerpos decisorios diferentes a los integrados por sus propios activistas y simpatizantes. Este no es el caso del MLNV. Aunque ciertamente cumple algunos de los criterios definitorios de los movimientos sociales, puesto que basa sus actividades en una amplia red de individuos, grupos y organizaciones, y persigue un nuevo orden social, en gran medida a través de medios no convencionales de participación, en última instancia obedece los dictados de una lógica militar y, sobre tal supuesto, por incivil, merece ser excluido de la categoría analítica de movimiento social (Dubiel, 2001; Casquete, 2004a). Por lo general, movimientos sociales contemporáneos, tales como el ecologista, el feminista o el pacifista, ni conocen ni reconocen generales⁸. En consecuencia, en lugar de hacer referencia a la sociedad vasca como una “sociedad de movimientos,” preferimos

⁷ También merece la pena destacar la escala de las movilizaciones pacifistas en contra del terrorismo. Hubo un total de 451 manifestaciones en el periodo de marzo a diciembre de 1998 (un 9,04% del total); 14 en 1999 (0,25%); 2.012 en 2000 (16,14%), y; 1.337 en 2001 (15,31%). Hay que hacer constar que, entre septiembre de 1998 y diciembre de 1999, ETA declaró un alto el fuego, razón que explica el bajo número de manifestaciones pacifistas durante 1999. Para un pormenorizado análisis sociológico de las movilizaciones pacifistas en el País Vasco resulta útil, Funes (1998).

⁸ Los movimientos de extrema derecha son una excepción obvia a esta generalización.

hablar de una “sociedad sobremovilizada”, sencillamente porque con tal expresión no se responsabiliza a ningún actor social por el extraordinario volumen de protesta, en general, y de manifestaciones, en particular, que ha presenciado el País Vasco a lo largo de las últimas décadas. Simplemente trae al primer plano el volumen de la protesta.

¿Por qué protestar?

Al comienzo de este trabajo hemos subrayado la relevancia que tienen los rituales para fraguar y consolidar una identidad colectiva. Ha llegado el momento de explorar el funcionamiento de este mecanismo para el caso del MLNV. Sin embargo, se hacen necesarias unas notas preliminares acerca de la naturaleza de este movimiento.

En su particular orden jerárquico, los grupos e individuos que forman parte del MLNV valoran la identidad nacional por encima de cualquier otra identidad más contingente y transitoria. Charles Taylor ha acuñado el término “hiperbien” para referirse a aquellos “bienes que no sólo resultan incomparablemente más importantes que otros, sino que, además, proporcionan el punto de referencia desde el que los demás son sopesados y juzgados” (Taylor, 1989: 63). Algunos grupos religiosos, de clase o étnicos son mejor comprendidos cuando identificamos aquel hiperbien que relega el resto de posibles fuentes de identidad al extremo de la insignificancia. Así se explica que aquellos grupos nacionales y étnicos que consideran sagrada su identidad grupal y la valoran por encima de cualesquiera otros bienes, y que, además, disponen de la infraestructura social y los mecanismos para el culto colectivo hayan sido caracterizados como auténticas religiones políticas (Maier, 1995, 2004; Gentile, 2002)⁹. Desde nuestro particular objeto de interés resulta imperativo destacar dos rasgos de las religiones políticas. En primer lugar, los “creyentes” sufren un exceso de identidad (Crespi, 2003). Una de las maneras mediante las que se manifiesta este superávit de identidad es que los individuos en el seno de estos grupos se ven formalmente desincentivados para revisar o actualizar su visión de la vida buena y, consecuentemente, condenados a adherirse de forma acrítica a una definición esencialista de la identidad, como si ésta fuese una piel inmune a las correcciones. La identidad para ellos no

⁹ La sociología de la religión, desde el estudio clásico de Durkheim (1912) al más reciente de Taylor (2002), coinciden en subrayar que la religión consiste en una serie de formulaciones relativas a la divinidad y en una experiencia colectiva de lo sagrado. Estas dos características indisolubles de toda experiencia religiosa (las creencias y las prácticas), son también aplicables al caso de las religiones políticas. En cuanto al MLNV, las manifestaciones sirven para desplegar la experiencia colectiva de lo sagrado para todos aquellos que comparten un mismo vocabulario y una misma fe, esto es, para los creyentes comprometidos con la defensa del hiperbien que es la identidad vasca.

es algo en permanente construcción, sino más bien un orden definitivo, cerrado. En segundo lugar, las religiones políticas que giran alrededor de hiperbienés (de naturaleza etnoidentitaria en el caso que nos ocupa) son fuentes de emociones relevantes políticamente. Así, por ejemplo, en el caso del MLNV la capacidad de arrastre atribuida a la identidad nacional es tan vigorosa y se muestra tan irrefrenable que muchos de sus adherentes se muestran dispuestos a morir por ella, y no pocos también a matar por ella (o, en todo caso, a negarse a condenar los asesinatos): “nadie se siente más legitimado para matar por una causa que quien está dispuesto a morir por ella” (Aranzadi, 2001: 69). Lejos de ser contemplado como una desgracia, el *pro patria mori* es la muestra más sublime de amor a la patria.

El establecimiento de un Estado vasco independiente es, de acuerdo con el diagnóstico del MLNV, la única manera de preservar el hiperbién constituido por la identidad vasca; conforma la piedra angular de su credo, el núcleo constitutivo de su religión política. El modo en el que enmarca el conflicto y su praxis deriva hacia una ruptura de los límites de compatibilidad del sistema en el que opera en España en primera instancia y, en menor medida, en Francia, puesto que, en este país, el nacionalismo vasco es considerablemente más débil. Analíticamente podemos aproximarnos al desafío que plantea el MLNV desde dos perspectivas diferentes: morfológica, la primera; y moral, la segunda.

a. El nacionalismo vasco en su conjunto, incluyendo el MLNV, busca redibujar las fronteras estatales, de modo y manera que ello tendría consecuencias en la morfológica actual de Francia y España. Ya se proclame desde la corriente moderada del nacionalismo vasco o desde su fleco más radical, el objetivo de la secesión presenta un desafío sustancial a ambos Estados.

b. Un segundo tipo de desafío tiene que ver con el ámbito moral y con la comprensión de la praxis política en el marco de una política democrática. En la a veces imperceptible diferencia entre, por un lado, catalogar al “otro” como un adversario cuya libertad y autonomía individual son merecedoras de respeto, pero que, no obstante, constituye un objeto de persuasión a través de medios comunicativos y, por otro lado, considerar al “otro” como alguien ideológicamente degradado (como un enemigo, en definitiva), radica la diferencia actitudinal más fundamental entre un nacionalismo liberal y otro de corte esencialista. En el caso vasco, es posible aducir que si un objetivo político se persigue sin tolerar al adversario o, aún más grave, sin respetar siquiera su vida, entonces el propio objetivo se ve impugnado desde un punto de vista moral. La ruta utilitarista escogida por el MLNV, según la cual resulta lícito segar vidas ajenas o, en todo caso, socavar sus derechos más básicos (de expresión, de movimiento, etc.) como un medio de plantear objetivos políticos, corrompe inevitablemente el propio contenido de las demandas.

Los objetivos declarados (independencia) y los medios violentos utilizados para su consecución forman un cóctel explosivo que portan consigo un profundo

desafío a los mecanismos de funcionamiento y al mismo núcleo de valores de cualquier Estado liberal.

Tal y como hemos insistido, plantear demandas a las autoridades y/o a la opinión pública puede no ser el único objetivo de las manifestaciones. Tan o más importante puede resultar el hecho de disponer de mecanismos para la coalescencia grupal en un entorno percibido por los manifestantes como amenazante para la supervivencia grupal. Precisamente debido a su carácter revolucionario y al rechazo mayoritario que los métodos violentos despiertan entre la población, el intragrupo se percibe como sometido a constantes ataques, víctima del ostracismo, como no tomado en serio. Un modo de hacer frente a esta situación y, en consecuencia, de preservar el vínculo grupal, pasa por la ritualización de la protesta. Tal y como es el caso en todo ritual, la “efervescencia colectiva” (Durkheim, 2003) desatada en el momento manifestante aporta a los participantes la vitalidad necesaria para sostener la lucha, para motivarse en un contexto cultural y político que desincentiva la vinculación a grupos sociopolíticos en cuyo orden valorativo no figura en primer plano la defensa de la vida.

Con el propósito de arrojar luz a la función latente integradora que puede desempeñar la protesta, a continuación haremos referencia a manifestaciones de masas (definidas arbitrariamente como aquéllas que congregan a más de diez mil participantes según diferentes medios de comunicación escritos)¹⁰ que han tenido lugar en el País Vasco y Navarra en los años 1999, 2000 y 2001. En total, estamos hablando de ocho manifestaciones convocadas por una o varias organizaciones del MLNV: dos en 1999 (ambas en Bilbao); tres en 2000, en Bilbao, San Sebastián y Pamplona; y tres en 2001 (todas ellas en la capital vizcaína). No recogemos las miles de manifestaciones con menor seguimiento que han discurrido por la geografía vasca en respuesta al llamamiento a la movilización efectuada por este actor sociopolítico. Nos fijaremos en los tres aspectos incorporados en la definición de ritual que hemos mencionado con anterioridad, a saber: en su carácter simbólico, repetitivo y estandarizado.

Símbolos

La enseña vasca, la *ikurriña*, es el símbolo omnipresente en todas y cada una de las manifestaciones cubiertas en este trabajo. Además de las incontables *ikurriñas* diseminadas entre los manifestantes, de forma invariable una bandera gigante encabeza la marcha portada por *dantzaris*, por familiares de presos vascos o simplemente por militantes anónimos. Los cánticos son un elemento simbólico adicional pleno

¹⁰ La prensa periódica revisada ha sido: *El Correo* (líder de ventas y lectores en el País Vasco); *El País* (idem para el conjunto del Estado) y *Gara* (noticiero considerado como altavoz de los planteamientos del MLNV).

de significado. No resulta extraño escuchar los acordes de una canción que lleva por título *Hator, hator mutil etxera (Vuelve a casa, chico)*, en abierta referencia a los prisioneros de ETA. El *Eusko Gudariak* o *Himno del soldado vasco* pone siempre fin al acto. Además de las banderas y las canciones, un tercer elemento simbólico presente en las manifestaciones son los retratos de prisioneros de ETA, entre 400 y 500 durante los años cubiertos en el presente estudio¹¹. Enarbolados por familiares, que sistemáticamente ocupan un lugar preferencial en la estructura de la manifestación, los retratos constituyen un elemento aglutinante de la comunidad de creyentes de trascendental importancia¹². También se encuentran presentes pancartas y banderas en demanda de amnistía para los prisioneros o para que cumplan sus sentencias en cárceles del País Vasco. Asimismo, es posible escuchar vítores a ETA, gritos de *Independentzia* y otros de apoyo a los presos. Las canciones, gritos y pancartas discurren exclusivamente en euskera.

Un episodio recurrente que sirve de expresión del poder de los símbolos es el que se refiere a la denominada “guerra de las banderas”. En respeto a la legislación vigente, en aquellos municipios en los que la alcaldía decide que la bandera española debe ondear junto a la enseña vasca, la celebración de las fiestas patronales se convierte en ocasiones rituales para la convocatoria de manifestaciones y, ocasionalmente, también de enfrentamientos con las fuerzas del orden. El capítulo más conocido de guerra de banderas discurre en Bilbao. A mediados de agosto de los tres años aquí considerados se produjeron violentos enfrentamientos entre manifestantes y policía antes, durante e inmediatamente después de que ambas enseñas ondeasen juntas durante una hora aproximadamente. Hay un toque religioso evidente en este comportamiento. Lo profano desde el punto de vista de los nacionalistas radicales (la bandera española, el español) ha de ser alejado de lo sagrado (la ikurriña, el euskera). Este mandamiento para salvaguardar a la divinidad de su contaminación puede ser leído como un intento de proteger el símbolo sagrado de su (supuestamente amenazante) carácter distintivo (Durkheim, 2003; Douglas, 1966). Tras una actitud y comportamiento tales se esconde la negativa a cohabitar con otras identidades ampliamente sentidas entre la población, como es la española, en aras de la propia, la vasca, en un diabólico juego de suma cero.

¹¹ Por lo general, cuanto mayor es el apoyo social del que goza un grupo con pretensiones políticas y que recurre a la violencia, mayor es el número de gente que rechaza la etiqueta de “terroristas” para referirse a sus militantes. Los miembros del IRA no son terroristas a ojos de sus seguidores, sino “luchadores por la libertad” (*freedom fighters*); los palestinos que se inmolan en una estación de autobuses israelí son “mártires”. En el caso que nos ocupa, los simpatizantes del MLNV coincidirían en referirse a los miembros de ETA como *gudaris*, soldados, pero nunca como terroristas. En suma, pues, lo que para unos es un combatiente por la libertad, para otros es simplemente terrorismo, entendido como “el asesinato deliberado de inocentes de forma aleatoria como modo de provocar miedo en una población para hacer doblegarse a sus líderes políticos” (Walzer, 2002: 5).

¹² Las madres de los prisioneros desempeñan un papel fundamental en las manifestaciones. Sobre el simbolismo de las madres en el nacionalismo vasco radical, véase Aretxaga (1988).

Frecuencia

Una función que desempeñan las congregaciones de masas periódicas es la alimentación de morfologías de sentido basadas en la familiaridad generada por la exposición repetida a la escenificación ritual. En el caso que nos ocupa, las manifestaciones de masas son ocasiones para que la sociedad paralela se reafirme a sí misma en un contexto social y político crecientemente hostil o, cuando menos, indiferente. Además de las manifestaciones de carácter ocasional que hemos repasado aquí, también resulta interesante reparar en el rico espectro de manifestaciones conmemorativas con ocasión de un aniversario pleno de significado para la comunidad nacionalista radical. Las celebraciones sujetas a calendario más señaladas que adoptan la forma de manifestación son las siguientes: el *Aberrri Eguna*, o día de la Patria Vasca, que se celebra el Domingo de Resurrección; el *Gudari Eguna*, o día del Soldado Vasco, que conmemora los fusilamientos de Txiki y Otaegi un 27 de septiembre de 1975, ya en los estertores del franquismo; el 20 de noviembre, aniversario de los asesinatos de los dirigentes de *Herri Batasuna* Santiago Brouard y Josu Muguruza, en 1984 y 1989, respectivamente; el 21 de diciembre, que homenajea a Argala, dirigente etarra asesinado en 1978 por fuerzas policiales en su refugio del País Vasco-francés; y por último, las fiestas nacionales españolas del 12 de octubre, Nuestra Señora del Pilar, y el 6 de diciembre, Día de la Constitución, ocasiones que precipitan la convocatoria ritual de manifestaciones. La celebración de éstas y otras fechas ayudan al MLNV a forjar su propia interpretación del pasado en la mente de sus seguidores (Casquete, 2004b). En otros términos, las manifestaciones celebradas al hilo de estas fechas referenciales contribuyen a fraguar una “comunidad mnemónica” (Zerubavel, 2003). Del mismo modo, los actos públicos de bienvenida, como los que se celebran en pueblos y barrios de la geografía vasca para recibir a presos de ETA recientemente excarcelados, son actos conmemorativos fácilmente predecibles como ocasiones en las que la comunidad aglutinada alrededor del MLNV se congrega y desata emociones de forma colectiva. Los funerales de miembros de ETA fallecidos “en combate” sirven, asimismo, a este propósito.

Prácticas estandarizadas

Los eslóganes más coreados en las ocho manifestaciones que estamos repasando giran alrededor de un “marco democrático”. Algunas de las demandas que abrían las marchas venían formuladas en los términos siguientes: “Dejad al País Vasco en paz. Democracia”; “Construyendo el País Vasco. A favor de un proceso democrático”; o “El País Vasco tiene la palabra”. Con alteraciones únicamente terminológicas, el nacionalismo vasco radical ha salido a la calle en los últimos años alrededor de este marco maestro. Como resultado, sus demandas resultan de sobra conocidas tanto a las autoridades, como a la opinión pública. Así pues, introducir un nuevo

input en el sistema político no es el único, y quizás ni siquiera el principal objetivo de la convocatoria de estas manifestaciones.

La estructura de la manifestación sigue, asimismo, una pauta estandarizada y predecible. Tal y como acabamos de mencionar, una ikurriña de gigantescas dimensiones abre indefectiblemente la marcha. Si la manifestación tiene lugar en Pamplona, un grupo de *joaldunak* (un personaje tradicional de los carnavales de dos pequeñas localidades del norte de Navarra) acompaña a la enseña. A continuación se sitúa la pancarta principal, sujeta por un grupo de *mahaikideak* (dirigentes de la formación política que representa al nacionalismo radical). Los familiares de presos de ETA suelen disfrutar de un lugar preferencial en la marcha. Inmediatamente después viene el grueso de los manifestantes. Un grupo especial encargado de mantener el orden se encarga de blindar el acceso a la cabecera de la manifestación y, cuando ésta tiene lugar en Bilbao, también de proteger una comisaría de la policía autónoma vasca situada a media altura del recorrido. En el trazado no se observa la presencia de fuerza policial alguna, a excepción de las patrullas de la policía municipal que encabezan y cierran la marcha y que regulan el tráfico rodado.

La ruta de la manifestación en Bilbao (seis de las ocho manifestaciones en las que basamos nuestro análisis tuvieron lugar allí) es un aspecto adicional que ilustra la función social integradora pretendida por los actos rituales. En lugar de desfilar a lo largo de la principal calle de la ciudad, la Gran Vía, precisamente donde se ubican centros simbólicos relevantes de poder político y económico (sedes de los gobiernos central, vasco y de la Diputación de Bizkaia; sede del BBVA; edificio de El Corte Inglés; ...), las manifestaciones organizadas por el MLNV adoptan una ruta exclusiva que prácticamente sólo ellos utilizan y que discurre desde la Plaza Aita Donosti hasta El Arenal, pasando por las calles Autonomía y Hurtado de Amézaga. El itinerario seleccionado por el MLNV presenta dos ventajas con respecto al que discurre por la principal arteria de la ciudad: (a) con su aproximadamente 3 kilómetros de recorrido, es más largo que el itinerario alternativo, por lo que los manifestantes pueden prolongar en el tiempo su representación litúrgica; y (b) en tanto que la ruta principal tiene un trazado llano, las dos calles a lo largo de las cuales discurren las manifestaciones del MLNV presentan un diseño curvilíneo, primero descendente y luego ascendente, de modo que tanto desde la cabeza como desde la cola de la manifestación se puede disfrutar de una panorámica general de la multitud manifestante¹³. Gracias a este diseño de ruta, los simpatizantes que no

¹³ La manipulación del profundo impacto emocional que causa la visualización de la multitud manifestante no es ningún hallazgo del actor que estamos considerando. Ya en 1908, el periódico socialista local *Der Kampf* sugirió que, con ocasión de la celebración de la manifestación del 1 de Mayo en Viena, se erigiesen plataformas artificiales a ambos lados de la calle con el fin de que los participantes disfrutasen de la oportunidad de elevarse momentáneamente sobre ellas y así observar la ingente masa de la que formaban parte. Véase Mosse (1975: 169).

asistieron al evento ritual pueden al día siguiente disfrutar de la ocasión de contemplar una fotografía panorámica de la multitud en la portada del diario *Gara*. La amplia cobertura dedicada al evento en las páginas interiores se preocupa por transmitir una detallada descripción de su discurrir y de los pormenores del acto, acompañándola de un reportaje fotográfico, de entrevistas con militantes de base y anónimos que dan rienda suelta a sus opiniones y, lo que resulta igualmente relevante, también a sus emociones.

Los rituales de manifestación protagonizados por el MLNV posibilitan a sus participantes participar en el culto a sí mismos como personificación del *herria* (pueblo, nación). Para los miembros y simpatizantes de un grupo social (auto) marginado de la corriente principal de la vida política debido a su rechazo a condenar la violencia de ETA, disfrutar de la oportunidad de visualizarse de forma regular es una actividad de capital importancia; más aún, se trata de una condición de posibilidad para su supervivencia. En un país en el que, a diferencia de otros conflictos etno-nacionales con manifestaciones violentas (por ejemplo, Irlanda del Norte), los militantes y seguidores del grupo social que muestran su “comprensión” por la violencia no se encuentran concentrados espacialmente, sino dispersos y diluidos con el resto de la población en la mayor parte de las esferas relevantes de la vida social (trabajo, sistema educativo, vecindario, etc.), las manifestaciones, en particular las que adquieren un carácter masivo, desempeñan la función de dar cuerpo a la abstracción de la “comunidad imaginada”, según la conocida expresión de Anderson. “Es *imaginada*”, afirma el autor, “porque hasta los miembros de la nación más pequeña nunca llegarán a conocer a la mayoría de sus compatriotas, encontrarse con ellos, ni siquiera oír de ellos. Sin embargo, en la mente de cada uno habita la imagen de su comunión”, la imagen de la “belleza de la *gemeinschaft*” (Anderson 1991: 6 y 143, respectivamente; énfasis en el original). Las instituciones educativa y militar, así como museos, monumentos y símbolos nacionales (banderas, himnos, equipos deportivos, etc.) son precondiciones necesarias para que la gente sienta y se imagine su nación (Hobsbawm, 1990; Anderson, 1991; Koselleck, 1996). Igualmente, prácticas simbólicas tales como los festivales o las manifestaciones, sobre todo si son de carácter masivo, proporcionan una oportunidad, no para conocerse entre sí u oír de sus compatriotas, pero sí para contemplarse a sí mismos compartiendo simultáneamente un mismo espacio físico en tanto que muestra representativa de la nación.

En el curso del momento de liturgia-manifestación emergen invariablemente entre los participantes sentimientos compartidos de luchar por una misma causa, la evidencia manifiesta de ser muchos y de estar unidos y la reafirmación sin ambages del compromiso presente y futuro. La noción de los actos de protesta como ocasiones para escenificar unidad, compromiso, valía y número resulta persuasiva (véase Tilly, 1995: 372). Sin embargo, en lugar de fijar nuestra atención en las autoridades como destinatario único de la protesta, hemos preferido subrayar las consecuencias que ésta tiene en la autoproducción y reproducción del grupo. En

este sentido, una multitud amorfa que ocupa simultáneamente un espacio físico en torno a un mismo objeto de culto se ha convertido en una congregación nacional fáctica, no ya imaginada. Así pues, las manifestaciones y otras aglomeraciones de masas son el único modo que posibilita la transición de la imaginación (una actividad eminentemente individual) a la visualización (actividad social, y suministradora de recursos para la imaginación) y, de este modo, proporciona a los creyentes una ocasión para reverenciar la nación soñada.

CONCLUSIONES

Los rituales no son simplemente fuerzas del “ser”, en el sentido de descriptores de un panorama humano atemporal e inmutable, sino del “llegar a ser”, es decir, de la transformación de un grupo de individuos en una unidad social mutuamente reconocible. Para que este proceso, en esencia dinámico y constructivo, tenga éxito y culmine en la formación de un actor social reconocible, la celebración de ceremonias regulares alrededor de símbolos compartidos y de una misma causa se presenta como una condición fundamental. De lo contrario, un grupo social dotado de un arsenal simbólico propio que desea presentar una demanda en la sociedad, pero sin reafirmarse de forma pública y regular, carece de un arma decisiva para superar la prueba del tiempo. Este arma no es otra que la forja de una identidad grupal robusta, capaz de preservarse en un entorno hostil.

A lo largo de la presente investigación hemos mostrado la relevancia que tienen los rituales de las manifestaciones masivas en la ola de protesta que afecta al País Vasco desde hace varias décadas. Siempre y cuando apuntale la solidaridad grupal, la escenificación de actos de protesta cargados simbólicamente y convocados con regularidad instituyen vínculos duraderos entre los participantes. Las manifestaciones de masas regulares que escenifica un actor social que disfruta de una infraestructura social y cultural sólida y estable imparten un carácter duradero a su identidad colectiva y, por consiguiente, al movimiento que la representa.

Por último, a la luz de nuestro estudio de caso parece necesaria una corrección expresiva de los enfoques instrumentales de la acción colectiva. Si nos interrogamos acerca del porqué un grupo sale a la calle con una frecuencia tan notable, el planteamiento de demandas a los ámbitos resolutivos de la política, a las autoridades, emerge como una respuesta obvia. El desencadenamiento de emociones y su canalización adecuada hacia el culto a la nación, la clase u otra categoría social es una función capital de los actos de protesta ritualizados que son considerados una amenaza por el resto de la sociedad. La oportunidad de avistar a los compatriotas por centenares, por miles, constituye un objetivo deliberado y pleno de sentido en sí mismo que, lejos de ser un mero subproducto de la protesta,

forma parte de la estrategia grupal de supervivencia. En consecuencia, en lugar de enfatizar *únicamente* la interacción entre grupos desafiantes y las autoridades o la opinión pública, puede que los seguidores del MLNV —y en un sentido más amplio todos los grupos revolucionarios que recurren a la ocupación ritual de la calle— deseen, *asimismo*, interactuar entre sí y sacar provecho de una oportunidad única de visualizar la fortaleza y el compromiso del grupo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDERSON, B. (1991), *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, Londres, Verso.
- ANUARIO ESTADÍSTICO DEL MINISTERIO DEL INTERIOR (1996, 1997, 1998, 1999, 2000 y 2001), Ministerio del Interior, Madrid, Secretaría General Técnica.
- ARANZADI, J. (2001), *El escudo de Arquiloco. Sobre mesías, mártires y terroristas, Vol. 1: Sangre vasca*, Madrid, Antonio Machado Libros.
- ARETXAGA, B. (1988), *Los funerales en el nacionalismo radical vasco. Ensayo antropológico*, San Sebastián, Baroja.
- BELL, C. (1997), *Ritual. Perspectives and Dimensions*, Nueva York y Oxford, Oxford University Press.
- BERENZIN, M. (1997), *Making the Fascist Self. The Political Culture of Interwar Italy*, Ithaca y Londres, Cornell University Press.
- BLUMER, H. (1946), "The Field of Collective Behavior", A.M. en Lee, A. M. (ed.), *New Outlines of the Principles of Sociology*, Nueva York, Barnes and Noble.
- CASQUETE, J. (1998), *Política, cultura y movimientos sociales*, Bilbao, Bakeaz.
- (2003), "Movimientos sociales y democracia", *Mientras Tanto*, vol. 88, pp.73-91.
- (2004a), "Protest Rituals and Uncivil Communities", Manuscrito original.
- (2004b), "Pasado presente. Martirologio y conmemoración en el nacionalismo vasco radical", Manuscrito original.
- CRESPI, F. (2003), "Le identità distruttive e il problema della solidarietà", en L. Leonini, (ed.), *Identità e movimenti sociali in una società planetaria. In ricordo di Alberto Melucci*, Milan, Guerini.
- DALTON, J.R. (2000), "Citizen Attitudes and Political Behaviour", *Comparative Political Studies*, vol. 33(6/7), pp.912-940.
- DELLA PORTA, D. y H. REITER, (eds.). (1998), *Policing Protest. The Control of Mass Demonstrations in Western Democracies*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

- DOUGLAS, M. (1966), *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Londres, Routledge y Kegan Paul.
- DUBIEL, H. (2001), "Unzivile Gesellschaften", *Soziale Welt*, vol. 52, pp. 133-150.
- DURKHEIM, É. (2003), *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza.
- ELIAS, N. (2003), "Ensayo acerca de las relaciones entre establecidos y forasteros", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, vol.104, pp. 219-251.
- ELZO, J. (dir.), (2002), *Los valores de los vascos y navarros ante el nuevo milenio*, Bilbao, Universidad de Deusto.
- ETZIONI, A. (1970), *Demonstration Democracy*, Nueva York, Gordon and Breach.
- (2000), "Toward a Theory of Public Ritual", *Sociological Theory*, vol. 18 (1), pp. 44-59.
- EVANS, S. y H. BOYTE (1986), *Free Spaces. The Sources of Democratic Change in America*, Nueva York, Harper y Row.
- FAVRE, P (dir.), (1990), *La manifestation*, París, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.
- FILLIEULE, O. (1998), "Plus ça change, moins ça change. Demonstrations in France During the Nineteen-Eighties", en D. Rucht, R. Koopmans y F. Neidhardt (eds.), *Acts of Dissent. New Developments in the Study of Protest*, Berlin, Edition Sigma.
- FUNES, M. J. (1998), *La salida del silencio. Movilizaciones por la paz en Euskadi 1986-1998*, Madrid, Akal.
- GEERTZ, C. (1973), *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, Basic Books.
- GENTILE, E. (2002), *Le religione della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Roma, Laterza.
- (1996), *The Sacralization of Politics in Fascist Italy*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- HALMAN, L. (2001), *The European Values Study: A Third Wave. Source Book of the 1999/2000 European Values Study Survey*, EVS, WORC, Tilburg University.
- HOBBSBAWM, E. J. (1959), *Primitive Rebels*, Manchester, Manchester University Press.
- (1990), *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Barcelona, Crítica.
- KERTZER, D.I. (1988), *Ritual, Politics, and Power*, New Haven and Londres, Yale University Press.
- KORFF, G. (1991), "Symbolgeschichte als Sozialgeschichte? Zehn vorläufige Notizen zu den Bild und Zeichensystemen sozialer Bewegungen in Deutschland", en B.J. Warneken, (ed.) *Massenmedium Straße. Zur Kulturgeschichte der Demonstration*, Frankfurt am Main, Campus.

- KOSELLECK, R. (1996), "Kriegerdenkmale als Identitätsstiftungen der Überlebenden", en O. Marquard, y Stierle K. (eds.), *Poetik und Hermeneutik, Identität*, München, Fink.
- MAIER, H. (1995), *Politische Religionen. Die totalitären Regime und das Christentum*, Freiburg, Herder.
- (2004), *Das Doppelgesicht des Religiösen*, Freiburg, Herder.
- MATA, J. M. (1993), *El nacionalismo vasco radical. Discurso, organización y expresiones*, Bilbao, Universidad del País Vasco.
- MCCARTHY, J.D., C. MCPHAIL, J. SMITH y L.J. CRISHOCK (1998), "Electronic and Print Media Representations of Washington D.C. Demonstrations, 1982 and 1991: A Demography of Description Bias", en D. Rucht, R. Koopmans y F. Neidhardt, (eds.) *Acts of Dissent. New Developments in the Study of Protest*, Berlin, Edition Sigma.
- MELUCCI, A. (1996), *Challenging Codes. Collective Action in the Information Age*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MEYER, D. S. y S. TARROW (eds.) (1998), *The Social Movement Society. Contentious Politics for a New Age*, Lanham, Maryland, Rowman and Littlefield.
- MOSSE, G. L. (1975), *The Nationalization of the Masses. Political Symbolism and Mass Movements in Germany from the Napoleonic Wars Through the Third Reich*, Nueva York, Howard Fertig.
- NORRIS, P. (1999), "Conclusions: The Growth of Critical Citizens and its Consequences", en P. Norris (ed.), *Critical Citizens: Global Support for Democratic Government*, Oxford, Oxford University Press.
- PFUFF, S. y G. YANG (2001), "Double-edged rituals and the symbolic resources of collective action: Political commemorations and the mobilization of protest in 1989", *Theory and Society*, vol. 30, pp. 539-589.
- POLLETTA, F. (1999), "Free Spaces' in Collective Action", *Theory and Society*, vol. 28, pp. 1-38.
- RHEINGOLD, H. (2000), *The Virtual Community*, Cambridge, MA, The MIT Press.
- (2003), *Smart Mobs. Transforming Cultures and Communities in the Age of Instant Access*, Cambridge, MA, Perseus
- ROTHENBUHLER, E.W. (1988), "The liminal fight: mass strikes as ritual and interpretation", en J.C. Alexander (ed.) *Durkheimian sociology: cultural studies*, Cambridge, Cambridge University Press.
- RUCHT, D. (1994), *Modernisierung und neue soziale Bewegungen. Theoretische und empirisch-Vergleichende Analysen (USA, Frankreich, Bundesrepublik)*, Berlin, Habilitationsschrift, Freie Universität.

- RUCHT, D. y F. NEIDHARDT (2002), "Towards a 'Movement Society'? On the possibilities of institutionalizing social movements", *Social Movement Studies*, vol. 1 (1), pp. 7–30.
- RYAN, M. (1989), "The American Parade: Representations of the Nineteenth-Century Social Order", en L. Hunt (ed.) *The New Cultural History*, Berkeley, University of California Press.
- SÁENZ DE LA FUENTE ALDAMA, I. (2002), *El Movimiento de Liberación Nacional Vasco, una religión de sustitución*, Bilbao, Instituto Diocesano de Teología y Pastoral/Desclée de Brouwer.
- TARROW, S. (1998), *Power in Movement*, Cambridge, Cambridge University Press.
- TARTAKOWSKY, D. (1998), *Le pouvoir est dans la rue. Crises politiques et manifestations en France*, París, Aubier.
- TAYLOR, CH. (1989), *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Mass, Harvard University Press.
- (2002), *Varieties of Religion Today*, Cambridge, Mass, Harvard University Press.
- TAYLOR, V. y N. WHITTIER (1995), "Analytical Approaches to Social Movement Culture: The Culture of the Women's Movement", en H. Johnston y B. Klandermans (eds.), *Social Movements and Culture*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- TILLY, Ch. (1995), *Popular Contention in Great Britain, 1758–1834*, Cambridge, Mass, Harvard University Press.
- TUCHOLSKY, K. (2000), *Ein Pyrenäenbuch*, Hamburg, Rowohlt.
- VON GELDERN, J. (1993), *Bolshevik Festivals, 1917–1920*, Berkeley, Cal, University of California Press.
- VONDUNG, K. (1971), *Magie und Manipulation. Ideologischer Kult und politische Religion des Nationalsozialismus*, Göttingen, Vandenhoeck y Ruprecht.
- WALZER, M. (2002), "Five Questions About Terrorism", *Dissent* (Winter, 2002), pp. 5-10.
- ZERUBAVEL, E. (2003), *Time Maps. Collective Memory and the Social Shape of the Past*, Chicago and Londres, The University of Chicago Press.