

RELIGIÓN Y NACIONALISMO VASCO EN EL SIGLO XX: APROXIMACIÓN DESDE EL SUJETO A UNA RELACIÓN COMPLEJA*

POR

FERNANDO MARTÍNEZ RUEDA¹

UPV/EHU

RESUMEN

Este artículo analiza la relación entre religión y nacionalismo vasco entre 1930 y 1980 a través del estudio de un actor concreto como fue Telesforo Monzón, político de gran protagonismo primero en el nacionalismo aranista y después en el nacionalismo radical de ETA. Nuestra conclusión es que el elemento religioso moldeó el contenido, el discurso y la práctica política de esas dos corrientes del nacionalismo vasco. Sin embargo, esa estrecha relación entre religión y nacionalismo vasco se fue transformando a lo largo del siglo xx. A través de la figura de Monzón analizamos sus dos etapas diferentes: el nacionalismo religioso hasta finales de los años cincuenta y la nueva religión política del nacionalismo radical nucleado en torno a ETA desde la década de los sesenta.

PALABRAS CLAVE: religión; nacionalismo vasco; PNV; ETA; Telesforo Monzón.

BASQUE NATIONALISM IN THE 20TH CENTURY: APPROACH FROM THE ACTOR TO A COMPLEX RELATIONSHIP

ABSTRACT

This article analyses the relationship between the religion and Basque nationalism from 1930 to 1980 through the study of a particular actor: Telesforo Monzón, a prominent politician, first in the Sabino Arana's nationalism and later in the radical nationalism of ETA. It can be concluded that the religious element shaped the content, the discourse and the political practice of these streams of Basque nationalism. However, this close relationship between religion and Basque nationalism changed during the twentieth century. By means of the figure of Monzón the two different stages of this relationship are analysed: the age of religious nationalism until the late fifties and the new political religion of the radical nationalism around ETA since the sixties.

KEY WORDS: Religion; Basque nationalism; PNV; ETA; Telesforo Monzón.

COMO CITAR ESTE ARTÍCULO / CITATION: Martínez Rueda, F. 2017. «Religión y nacionalismo vasco en el siglo xx: aproximación desde el sujeto a una relación compleja». *Hispania Sacra* 69, 140: 721-733. doi: 10.3989/hs.2017.045

Recibido/Received 17-11-2017

Aceptado/Accepted 19-11-2017

INTRODUCCIÓN

La historiografía de las últimas décadas ha reflexionado sobre las aportaciones heurísticas de la perspectiva

biográfica al análisis histórico, sobre su capacidad para iluminar el análisis del pasado de una forma más compleja y para plantear nuevas preguntas. Se ha subrayado que las culturas políticas son más fácilmente examinadas en la vida individual.² En el caso concreto del estudio del nacionalismo se ha recuperado el protagonismo del individuo como sujeto activo de la construcción de su propia identidad nacional.³

* Este trabajo ha sido realizado en el seno del Grupo de Investigación Consolidado IT658-13 del Departamento de Historia Contemporánea de la UPV/EHU, en el marco del proyecto de investigación sobre las élites políticas y parlamentarias HAR2014-53974-P. Agradezco a los miembros del grupo de investigación y a mis compañeros Coro Rubio y Santiago de Pablo su ayuda con sus observaciones sobre el texto.

¹ Fernando.martinez@ehu.eus / ORCID iD: <http://orcid.org/0000-0002-9083-2278>

² Véase, a modo de balance, sendos monográficos dedicados a este tema por las prestigiosas revistas *American Historical Review* 2009, vol. 14, nº 3 y *Ayer*, 2014, nº 93. Burdiel y Foster 2015.

³ Núñez Seixas y Molina 2011. Quiroga 2013. Archilés 2007.

Partiendo de esos planteamientos y recogiendo una propuesta que hace algunos años planteó Renato Moro⁴, en las siguientes líneas observaremos la relación entre religión y política desde la perspectiva del sujeto, su discurso y sus experiencias en el ámbito político. Nuestro planteamiento metodológico consiste en analizar la cambiante relación entre religión y nacionalismo vasco entre 1930 y 1980 a través del estudio de un actor concreto como fue Telesforo Monzón, nacionalista histórico de gran protagonismo político, primero en las filas del nacionalismo *aranista* y después en el nacionalismo radical nucleado en torno a ETA. Este enfoque nos permitirá ir más allá del estudio de los planteamientos ideológicos y posicionamientos políticos sobre la religión de una u otra tendencia del nacionalismo vasco, para observar cómo influyó el factor religioso en el discurso nacionalista, hasta qué punto moldeó su forma de hacer política, de qué manera se expresó la vivencia religiosa del nacionalismo y cómo evolucionó la relación entre nacionalismo y religión durante las décadas centrales del siglo XX, en un período marcado por el rápido avance del proceso secularizador.

Antes que nada es obligado presentar a nuestro personaje.⁵ Telesforo Monzón nació en Bergara (Guipúzcoa) en 1904 en el seno de una aristocrática familia guipuzcoana de convicciones católicas y tradicionalistas. Recibió una educación integrista y antiliberal. En torno a 1920 se trasladó con su madre viuda a Madrid para cursar estudios de Derecho que no llegó a concluir. En 1930 regresó al País Vasco, estableció su domicilio permanente en la señorial Torre Olaso (Bergara), origen del linaje familiar. Aquel año se afilió al PNV, hizo de la política su actividad principal y desarrolló una intensa labor de difusión del nacionalismo vasco durante la Segunda República. Su ascenso en el Partido Nacionalista Vasco fue fulgurante: concejal de Bergara en 1931, presidente del PNV en Guipúzcoa en 1933, Diputado en las Cortes ese mismo año y Consejero de Gobernación en el primer Gobierno autónomo de Euskadi en 1936. Tras la Guerra Civil se exiló primero en Francia y luego en Méjico, donde desarrolló una intensa actividad política como representante del Gobierno Vasco. Finalizada la Segunda Guerra Mundial, regresó a Francia. Se mantuvo en el Gobierno Vasco en el exilio hasta 1953, año en que presentó su dimisión por discrepancias políticas con José Antonio Aguirre y con la dirección del PNV, ya que rechazaba la alianza con las instituciones republicanas y defendía la alternativa monárquica como solución más eficaz para acabar con el franquismo. Sus diferencias con el PNV se fueron ahondando durante los años sesenta por la posición política a seguir ante ETA, creada en 1959. Monzón veía a las nuevas generaciones nacionalistas nucleadas en torno a ETA como miembros de la misma *familia* nacionalista vasca, con los que había que colaborar y constituir un Frente Nacional Vasco. Sus relaciones con la dirección del PNV, que rechazaba la colaboración con ETA, se fueron deteriorando progresivamente. Así que él, al margen de su partido, puso en práctica ese acercamiento y ayuda a ETA. En la Transición

Monzón continuó defendiendo la formación de un Frente *abertzale* (nacionalista). Participó en la constitución de Herri Batasuna en 1978 y se convirtió en líder carismático del nacionalismo radical. El núcleo de su discurso político era entonces la defensa de la violencia de ETA, estableciendo una línea de continuidad entre la Guerra Civil y la Transición. Estuvo encarcelado en febrero y marzo de 1979, acusado de apología del terrorismo. Falleció en Bayona en 1981, convertido en símbolo político del nacionalismo vasco radical.⁶

El atractivo historiográfico del personaje reside en su participación en las dos principales ramas del nacionalismo vasco (PNV y ETA) y en su longevidad política, ya que mantuvo su protagonismo durante cincuenta años, desde la Segunda República hasta la Transición. Estas circunstancias nos permitirán observar a través de su figura el tránsito y la adaptación del religioso nacionalismo *aranista* al secularizado nacionalismo radical surgido en los años sesenta. Nuestra hipótesis es que durante toda su vida política Monzón unió muy estrechamente religión y nacionalismo, aunque esa relación cambió a lo largo del tiempo. En una primera etapa participó de un *nacionalismo religioso* que veía en la conservación de la identidad nacional un medio para la salvación religiosa. En una segunda etapa, a partir de 1960, sin abandonar sus profundas convicciones católicas, abrazó la *religión política* de un nacionalismo secularizado que sacralizaba la nación, convertida ahora en un fin absoluto que justificaba la práctica de la violencia, entendida como lucha gloriosa a favor de la patria sagrada. En ambas fases, separadas por el avance del rápido proceso de secularización, el elemento religioso moldeó el contenido y la práctica política de esas dos corrientes del nacionalismo vasco, aunque lo hizo de manera bien diferente en cada una de ellas, como muestra la trayectoria de Telesforo Monzón.

NACIONALISMO Y RELIGIÓN, APROXIMACIÓN A UNA RELACIÓN ESTRECHA Y COMPLEJA

Históricamente la vinculación entre religión y poder ha sido muy estrecha. En la Europa medieval y moderna la sacralización del poder, con toda su parafernalia de rituales político-religiosos, fue un elemento fundamental para la legitimación del sistema de la denominada Monarquía Absoluta, una monarquía por derecho divino.⁷ Sin embargo, en la época contemporánea la hegemonía de la Iglesia sobre el Estado y sobre la sociedad se fue erosionando progresivamente, de forma que lo político tendió a constituirse en esfera autónoma, separada de la religión tradicional. Paradójicamente, eso no supuso la desaparición de lo religioso del mundo de la política. Por el contrario, una de las características distintivas de la política contemporánea ha sido su tendencia a la sacralización. Se superaba la fase histórica medieval y moderna caracterizada por la *sacralización del poder* para entrar en

⁴ Renato Moro ha señalado la conveniencia de observar, más allá de conceptos y modelos, a los actores y sus percepciones en el análisis de los fenómenos políticos impregnados de sacralidad. Moro 2009.

⁵ Un breve resumen de su trayectoria biográfica en Martínez Rueda 2007.

⁶ Sobre su condición de figura simbólica del nacionalismo vasco, véase Mees y Casquete 2012: 79-91.

⁷ Kantorowicz 2012 (1957). Reinhard 1999.

una nueva etapa de *sacralización de la política*, propia de la contemporaneidad.⁸

Para designar a esa nueva relación entre lo político y lo sagrado se han empleado términos diversos como religión secular, religión civil, religión política, etc., en un panorama que muestra cierta confusión conceptual. Emilio Gentile, el historiador que más y mejor ha tratado de precisar el significado de esos conceptos, ha señalado que una religión política se constituye cuando una entidad política, como por ejemplo la nación, es transformada en entidad sagrada objeto de devoción en torno a la cual se elabora un sistema de creencias, valores, mitos, rituales y símbolos, que determina el sentido de la existencia de individuos y colectividades. Aunque algunos autores rechazan el concepto de religión política, porque limitan el significado de lo religioso a lo trascendente sobrenatural, también observan cierta dimensión religiosa en algunos fenómenos políticos a los que aluden como «cuasi religión», «pseudoreligión» o «religión sustitutiva». En suma, ha ido cobrando fuerza la idea de que lo sagrado, en vez de desaparecer víctima del proceso de secularización de las sociedades modernas, se ha transformado y adaptado a otras dimensiones de la actividad humana, y especialmente al ámbito de la política. Por eso, en las últimas décadas han proliferado estudios que han utilizado la clave religiosa como instrumento de análisis para comprender la naturaleza y explicar la fascinación social de fenómenos políticos como el fascismo, el nazismo o el estalinismo.⁹ Aunque los totalitarismos de la época de entreguerras fueron la máxima expresión de esas religiones políticas contemporáneas, el nacionalismo fue la religión secular más extendida durante los siglos XIX y XX, basada en la primacía de la nación como supremo ser sagrado.¹⁰

La teoría social y la ciencia política han tratado de explicar la estrecha relación existente entre religión y nacionalismo. Durante décadas el paradigma dominante ha sostenido que el nacionalismo era una especie de religión de la modernidad, que había *sustituido* a las religiones históricas de las sociedades tradicionales. El nacionalismo habría cubierto el vacío dejado por el declive de la religión, derivado del proceso de secularización, aportando cohesión e identidad a las sociedades modernas y un dispositivo de sentido a sus individuos.¹¹ Desde esta perspectiva el nacionalismo era algo más que una simple ideología política, se convertía en un movimiento revestido de religiosidad, dotado de un sistema de creencias que sacralizaba elementos seculares, que desplegaba todo un conjunto de símbolos y rituales litúrgicos. El nacionalismo sería, en suma, el nuevo *Dios de la modernidad*, en expresión de Josep R. Llobera¹², que venía a reemplazar funcionalmente a las religiones históricas.

Numerosos estudios recientes han confirmado la estrecha relación existente entre nacionalismo y religión.

Sin embargo, han cuestionado lo que podemos llamar el *paradigma de la sustitución*, que describía una secuencia lineal en la que el nacionalismo reemplazaba a la religión tradicional, proceso de secularización mediante. Por el contrario, nos hablan de una relación compleja, cambiante y enormemente variada entre nacionalismo y religión, una relación que no es fija, ni predeterminada y que históricamente ha adoptado múltiples formas.¹³ A la luz de la literatura publicada sobre el tema en las últimas décadas, el concepto que mejor define la relación entre religión y nacionalismo en la contemporaneidad es el de *interacción*¹⁴, en vez de *sustitución*. Como señala Hervieu-Léger, una de las más destacadas especialistas en sociología religiosa, «la convergencia de lo étnico y lo religioso es un movimiento doble, que opera, a la vez, a través de la homogeneización étnico-simbólica de las identidades religiosas tradicionales y a través de la renovación neo-religiosa de las identidades étnicas».¹⁵ Esa interacción entre nacionalismo y religión ha adoptado multitud de variantes y formas diversas en diferentes lugares, momentos históricos y casos. Por eso, en lugar de grandes teorías y abusivas generalizaciones hoy se tiende más a establecer tipologías¹⁶, basadas en la investigación empírica, que iluminen las variadas formas que históricamente ha adquirido la relación entre religión y nacionalismo.

El creciente interés que ha despertado la relación entre religión y nacionalismo en los últimos años ha generado una abundante literatura realizada desde diversas disciplinas, planteamientos teóricos y enfoques metodológicos. En este panorama tan complejo y plural Rogers Brubaker ha tratado de hacer un balance, atendiendo a las diferentes formas y perspectivas de abordar el tema.¹⁷ Una manera de tratar la cuestión ha sido la que identifica religión y nacionalismo como fenómenos análogos. En consonancia con lo que hemos denominado *paradigma de la sustitución*, se presenta el nacionalismo como una nueva religión (política) que moviliza una emoción esencialmente religiosa, implica una fe y una devoción hacia la nación sacralizada, ofrece una salvación colectiva mediante la continuidad de la nación, aporta un sistema de creencias sobre entidades sacralizadas y desarrolla un conjunto de prácticas rituales, creando una comunidad moral de *creyentes*. Aunque podemos encontrar el origen de este enfoque en el historiador de la Revolución francesa Albert Mathiez y en el sociólogo Emile Durkheim, fue el historiador y diplomático estadounidense Carlton J. H. Hayes quien por primera vez comparó sistemáticamente religión y nacionalismo, argumentando la analogía entre ambos fenómenos.¹⁸ En los últimos tiempos Anthony D. Smith, destacado estudioso del nacionalismo desde la corriente del etnosimbolismo, ha profundizado en la cuestión identificando los cuatro principales elementos que el nacionalismo sacraliza y que le confieren ese carácter de

⁸ Moro 2009: 97-110. Gentile 2006: XIII-XVI. Por otro lado, se ha producido un retorno de la religión al mundo del combate político desde los años setenta del siglo XX mediante la emergencia de fenómenos religiosos de carácter fundamentalista, como ha observado Kepel 2005 [1991] y 2008.

⁹ Gentile 2006; Box 2006; Moro 2009: 120-146.

¹⁰ Gentile 2006: 16-20.

¹¹ Un resumen de las principales interpretaciones sobre la relación entre nacionalismo, secularización y religión puede verse en Santiago García 2005: 211-271.

¹² Llobera 1996.

¹³ Greenfeld 1996; Sponh 2003; Zubrzycki 2010; Brubaker 2011.

¹⁴ Requejo y Nagel 2015: 4-6. Grosby 2001. Un ejemplo de esa mutua interacción entre religión y nacionalismo, desde una perspectiva comparada, en Kapferer 2011 [1988].

¹⁵ Hervieu-Léger 2005: 265.

¹⁶ Rieffer 2003.

¹⁷ Brubaker 2011: 2-20.

¹⁸ Hayes 1926 y 1960. Un análisis de la sociología durkheimiana de la religión y su consideración del nacionalismo como religión civil en Santiago García 2005: 87-224.

religión secularizada: el mito de la comunidad nacional como pueblo elegido; la adhesión a un territorio considerado sagrado y perteneciente a la comunidad; la idealización de un pasado glorioso, entendido como edad de oro perdida; la creencia en el poder regenerador del sacrificio individual y colectivo para asegurar un glorioso destino nacional.¹⁹ La principal crítica que ha recibido este enfoque ha sido que utiliza un concepto de lo religioso excesivamente vago, genérico y formal. Al poner el foco de atención en lo que religión y nacionalismo tienen en común, se habría olvidado lo que les diferencia.²⁰

Otra forma de estudiar la relación entre nacionalismo y religión considera a esta última como un elemento que contribuye a explicar el origen o características singulares de un determinado nacionalismo. Es el caso, por citar algún ejemplo, de la influencia del anglicanismo en el nacionalismo inglés o el influjo del catolicismo en el nacionalismo polaco. En esta línea se ha analizado la apropiación de símbolos y narrativas religiosas por movimientos nacionalistas, incluso por aquellos que se presentan a sí mismos como contrarios a la religión. En algunos casos concretos esta influencia de la religión en el nacionalismo ha sido de tal dimensión que se ha considerado que ésta no es simplemente un factor explicativo, sino el elemento definidor esencial del movimiento nacionalista. Son los casos en los que la identidad religiosa y la nacional se confunden, mientras la religión tradicional se transforma y se nacionaliza en contacto con el movimiento nacionalista, como ocurre, por ejemplo, en el nacionalismo sionista o en el norirlandés. Brubaker señala, por último, que el nacionalismo religioso ha sido considerado por algunos autores como otra tipología. En este caso la religión no sólo afecta a la forma, a la retórica o al imaginario del nacionalismo, sino también al contenido de la reivindicación nacionalista, que pretende establecer un modelo religioso alternativo al nacionalismo secular.²¹ Volveré luego sobre esta cuestión del nacionalismo religioso, de especial importancia para comprender la relación entre nacionalismo vasco y religión hasta los años cincuenta del siglo xx.

Podemos extraer algunas conclusiones del breve balance sobre la cuestión que hemos resumido. En primer lugar, el factor religioso ha cobrado una enorme relevancia para acercarnos a una mejor comprensión del nacionalismo, algo que no había sido suficientemente ponderado por los principales defensores del paradigma *modernista* dominante como Ernest Gellner, Eric Hobsbawm o Benedict Anderson. Por lo tanto, la influencia de la religión, ya sea de forma directa o indirecta, deber ser tenida en cuenta en el análisis del nacionalismo, en sus múltiples variantes y casos. En segundo lugar, la relación entre religión y nacionalismo no puede ser reducida a un proceso de sustitución de aquella por éste. Por el contrario, la literatura reciente muestra las múltiples y diversas conexiones entre religión y nacionalismo. Para observarlas es necesario realizar análisis empíricos de casos concretos, como el que proponemos en las siguientes líneas, centrado en el nacionalismo vasco del siglo xx, desde la perspectiva del sujeto, a través de la figura de Telesforo Monzón.

TELESFORO MONZÓN, 1930-1960: LA ETAPA DEL NACIONALISMO RELIGIOSO

El nacionalismo vasco formulado por Sabino Arana en los últimos años del siglo xix y primeros del xx tenía una relación extraordinariamente estrecha con la religión. Enfrentado a un acelerado y traumático proceso de modernización capitalista y cambio social, Arana identificó la defensa de la identidad nacional con la religión y con una sublimada visión de la tradición, al igual que ha ocurrido en otros nacionalismos. Sin embargo, lo que distinguió al pensamiento de Arana fue que propuso una relación de subordinación y servicio del nacionalismo hacia la religión. El objetivo último del nacionalismo vasco era religioso, no político. El fin supremo no consistía en alcanzar la emancipación nacional. El autogobierno de *Euzkadi* no era más que un medio para cumplir la auténtica misión nacional consistente en mantener la pureza católica del pueblo vasco. Había que separarse del pueblo español, que Sabino consideraba inmoral e irreligioso, para preservar el catolicismo de los vascos, garantizar la pureza de sus costumbres y alcanzar así la salvación religiosa. Arana resumió esa singular relación entre religión y nacionalismo vasco en el lema «*Guztija Erriarentzako ta Errija Jaungoikuarentzako*» («Todo para el Pueblo y el Pueblo para Dios»)²² Partiendo de esa idea matriz que concebía la *liberación de Euzkadi* como medio para servir mejor a Dios, el nacionalismo aranista diseñó unos símbolos nacionales cargados de contenido religioso. La bandera era bicrucífera en recuerdo de la fe y de la cruz de San Andrés. El himno loaba a Dios y a la patria por igual. Y desde 1932 la fiesta nacional, el *Aberri Eguna*, se celebraría el Domingo de Resurrección, una fecha de enorme trascendencia para los católicos.²³ La defensa de los elementos en los que Arana cifraba la identidad vasca se hizo también desde esa perspectiva religioso-moral. Por ejemplo, concebía el euskera como muralla de contención frente a la inmoralidad foránea. Y la pureza racial era para Sabino un instrumento que impedía el mestizaje con un pueblo corrompido e irreligioso como el español. El propósito político del nacionalismo aranista, condensado en el lema *Jaungoikua eta Lagizarra* (Dios y Ley Vieja o Fueros), era la construcción de un ente político vasco basado en la tradición y en la subordinación a las leyes religiosas y a la moral católicas.²⁴ Nacionalismo y religión eran, pues, dos elementos absolutamente inseparables en el pensamiento de Sabino Arana.

Se han empleado diversos términos para expresar esa extraordinaria vinculación entre el nacionalismo aranista y la religión. José Luis de la Granja ha calificado el pensamiento de Sabino como *doctrina político-religiosa*. Otros autores, como Antonio Elorza o Jon Juaristi, han hablado de *religión política*, aunque el primero ha rechazado la idea de que se produzca una *transferencia de sacralidad* en el nacionalismo aranista, ya que la religión católica se mantenía como referencia principal. José Antonio Santiago ha matizado que la transferencia de sacralidad en Sabino Arana no afectaba

¹⁹ Smith 2000 y 2003.

²⁰ Santiago García 2012.

²¹ Brubaker 2011: 2-20.

²² Elorza 2001: 179-189 y 2005: 152-153. Corcuera 2001. Granja 2015: 25-100.

²³ De Pablo, et alii (coord.) 2012: 33-56, 482-492 y 508-531. Granja 2015: 241-253.

²⁴ Corcuera 2001: 353-441. Haranburu 2008: 347-358.

a los fines, ya que la política se subordinaba a la religión, pero sí a los medios en la medida en que el nacionalismo se convertía en *camino de salvación*.²⁵ Desde mi punto de vista el término que mejor se ajusta al nacionalismo sabiniano es el de *nacionalismo religioso*, tal como lo han conceptualizado recientemente Roger Friedland y Kenneth B. Moss.²⁶ Según estos autores, el *nacionalismo religioso* es un tipo específico de nacionalismo diferente al secular, caracterizado por el significado religioso del Estado-nación o su proyecto al tomar a la figura divina como referencia central. Esto se plasma en cuatro elementos distintivos de este tipo de nacionalismo como son la afirmación de una identidad religiosa de la nación (el catolicismo como rasgo identitario del pueblo vasco para el nacionalismo aranista), la concepción de la nación como instrumento de salvación religiosa («Todo para el Pueblo y el Pueblo para Dios» en palabras de Arana), la organización del futuro Estado-nación y sus leyes en base a fuentes divinas y a la verdad revelada («la legislación bizkaina debe supeditarse en un todo a las leyes religiosas y morales», afirmó Sabino) y una preocupación por la regulación *nacional* de cuestiones como la familia, la moralidad, el cuerpo o la sexualidad (manifestada en Arana en su condena a los matrimonios entre autóctonos e inmigrantes, en su rechazo al «impúdico» y «asqueroso» baile del «elemento maketil» y en su defensa de «las virtudes de la familia euskeriana».²⁷

A ese *nacionalismo religioso* se adhirió el joven Telesforo Monzón en torno a 1930, partiendo de un profundo sentimiento católico próximo al integrismo. Y es que Monzón, al igual que Sabino Arana, fue católico antes que nacionalista y concibió el patriotismo vasco como un camino hacia la salvación religiosa. Fundió plenamente el catolicismo con el nacionalismo y percibió su militancia política como un compromiso religioso.

Telesforo fue educado en el seno de una familia aristocrática guipuzcoana que, frente al proceso de modernización de la época, se refugió en valores religiosos y tradicionales. Recibió una rígida e integrista educación católica que asimiló con devoción. En su juventud la firmeza de sus creencias religiosas contrastaba con sus vacilaciones sobre su identidad nacional. A finales de los años veinte dudaba si debía identificarse con la nación española o con la nación vasca, que vinculaba a los orígenes del linaje familiar de Bergara (Guipúzcoa). Monzón eligió, tras «luchar tremendamente» consigo mismo²⁸, la patria vasca, pero desde su cosmovisión profundamente religiosa representó su opción, no como un acto racional, sino como una especie de revelación:

²⁵ Granja 2015: 70-75. Juaristi 1999: 146. Elorza 1995: 33-34. Santiago García 2005: 392-394.

²⁶ Friedland y Moss 2015. Sin embargo, algunos destacados estudiosos del nacionalismo, como Benedict Anderson, Rogers Brubaker o Elia Greenfeld cuestionan el concepto de *nacionalismo religioso* ya que consideran que todo nacionalismo es esencialmente secular.

²⁷ Corcuera 2001: 351-438. Corcuera et alii, 1991: vol. 4, 496, 512-513. Granja 2015: 41-43

²⁸ *El País*, 7-3-1980, donde declaró: «He sido españolista y he luchado tremendamente conmigo mismo para elegir mi patria definitiva. (...) Pero llegó un momento en que comprendí que había que elegir patria, que no se podía ser vasco y español, como no se puede ser al mismo tiempo, español y francés. Elegí la patria vasca, la mía, la de Sabino Arana, la de los gudarís de ayer y de hoy».

«Era junio. En Gatzaga. Venía un rebaño de ovejas, con una joven pastora. Estaba nublado. La joven cantaba. No sé que me ocurrió en aquel momento: ‘soy patriota’, me di cuenta»²⁹

De la misma manera que Monzón presentó su adhesión al nacionalismo vasco como un descubrimiento trascendente, describió su posterior dedicación a la política como algo parecido a una vocación religiosa, a la que desde entonces «entregó su vida». ³⁰ Telesforo no había elegido sólo una opción política. Además de ello, se había identificado con un sistema de creencias y valores, estrechamente vinculado a su fe religiosa, con la que se confundía, y que desde entonces daría sentido a su vida.

Monzón tomó los principales *dogmas* de su nacionalismo religioso, además de Sabino Arana, de Engracio Aranzadi, *Kizkitza*, principal ideólogo del PNV en las primeras décadas del siglo xx. Al margen de la *revelación patriótica* mencionada, Telesforo se hizo nacionalista leyendo *La Nación Vasca*³¹, escrita por Aranzadi en 1918. En ese libro *Kizkitza* desarrollaba las ideas del nacionalismo ruralista y antiliberal de Sabino, y subrayaba la subordinación de lo nacional a lo religioso: «Dios es el principio y la causa y la clave de los deberes patrios». Describía el compromiso nacionalista no como una opción política más, sino como una obligación derivada de la fe o, dicho con sus propias palabras, el nacionalismo era para Aranzadi «el refugio de la fe de la raza». ³² Inspirado en Arana y *Kizkitza*, Telesforo Monzón se dedicó desde 1931 a difundir en mítines, conferencias y artículos los principios básicos de su nuevo *credo* nacionalista, convirtiéndose en uno de los principales propagandistas del PNV.

El nacionalismo religioso de Monzón partía de la idea de que las naciones eran creación divina y de que «el pueblo vasco» era obra de Dios. ³³ Se refería a él como «un Pueblo creado de la mano de Dios y que ha vivido durante milenios con su ser, su aspecto, su ley, su aliento y su sabiduría particular». ³⁴ Dios había dotado al pueblo vasco de unas virtudes y de una identidad singulares. Es lo que Monzón llamaba el *ser*, el *alma* o el *espíritu* vascos. Esa identidad vasca virtuosa y originaria, aunque se había ido degradando con la modernidad, se conservaba en toda su pureza en el mundo rural. La principal misión del nacionalismo vasco era preservar ese *espíritu* vasco auténtico, creado por Dios, paradigma de virtudes. Se asimilaba así la autenticidad identitaria con *santidad*, pertenecientes ambas a una supuesta *edad de oro* perdida.

Monzón situaba, pues, en el pasado y en los modos de vida tradicionales los valores peculiares del *ser* vasco. La modernidad, por el contrario, representaba su antítesis. En una visión maniquea, Monzón contraponía el bien y el mal, lo vasco frente a lo extranjero, la tradición frente a lo moderno.

²⁹ Traducción realizada por el autor del original en euskera. Monzón 1982: 18.

³⁰ *Punto y hora de Euskal Herria*, 15-31 de diciembre de 1976.

³¹ Monzón 1982: 18.

³² Aranzadi 1918: 170. La obra de Aranzadi ha sido recientemente reeditada con un interesante “Estudio preliminar” de Luis Castells.

³³ Sobre el nacionalismo y el mito del pueblo elegido, véase Smith 2003.

³⁴ Monzón 1949. «Los Vientos», Alderdi (cit. en Izagirre (ed.) 1986: vol. 3, 29).

Lo rural constituía la base material de ese virtuoso *espíritu vasco*. Su mayor expresión era el caserío, el *baserri*. De esa fuente se debía beber para conservar el *espíritu vasco*: «en ningún lugar como en el caserío se puede percibir el latido de nuestro pueblo con tanta fuerza y claridad».³⁵ Frente a ese idílico ámbito rural, Monzón contraponía el decadente mundo urbano y el trabajo industrial, una actividad «sin amor». En el orden social comparaba unas idealizadas relaciones paternalistas del pasado con el impersonal individualismo de la modernidad. En lo político su referencia fundamental era el fuero o «ley vieja» (*Lagizarra*), mientras despreciaba las ideologías políticas de la contemporaneidad, que consideraba extranjeras. Desde una mentalidad profundamente antiliberal, prefería la costumbre heredada a la ley creada por un Parlamento: «Para un pueblo es mejor una buena costumbre que veinte leyes hermosas».³⁶ Su proyecto era construir el futuro mirando al pasado y a los modos de vida tradicionales, puesto que ahí residía el *espíritu vasco* creado por Dios.

En sintonía con este discurso el catolicismo era para Monzón uno de los rasgos fundamentales de la identidad vasca. Afirmaba que «el pueblo vasco es un pueblo creyente». Esa identidad vasco-católica debía ser respetada por el poder político. Las pautas de la vida colectiva vasca debían someterse a los principios religiosos, como proclamó ante la multitud congregada en un mitin en Bilbao en 1933:

«Los vascos sabemos que Dios tiene derechos sobre nosotros y queremos que la sociedad se los reconozca. Para ello, en los problemas sociales, en la vida privada y pública, en el programa de nuestro partido, en todas partes subrayamos su gloria y sus derechos»³⁷

Monzón condenaba la legislación laicista de la Segunda República desde esa doble perspectiva étnico-religiosa, puesto que en su opinión contribuía a destruir el «ser vasco» esencialmente católico. En 1931 afirmó que la Constitución republicana de 1931, en el caso de perdurar, acabaría «por destruir nuestra vida y el espíritu vasco». Como es propio de los nacionalismos religiosos, le preocupaba la regulación *nacional* de cuestiones como la familia, las costumbres morales o las relaciones de género³⁸, materias en las que proponía las pautas patriarcales del integrista católico que identificaba con el *espíritu vasco*. Rechazó la ley del divorcio aprobada en 1931 tanto por razones religiosas («la poca noción de trascendencia y terrible egoísmo» que suponía), como por motivos nacionalistas, ya que, según Monzón, servía «para acabar con la esencia misma de nuestro ser, de nuestra familia, de nuestra libertad». Pensaba que la mujer vasca debía ser ante todo «buena esposa y buena madre», para llevar a cabo la alta misión a la que estaba llamada, esto es, «educar a los hijos haciéndoles patriotas». Y aconsejaba a las *emakumes* que «en la vida matrimonial no les importe ser dominadas por el marido, que, a fin de cuentas, el ser dominado es prueba de que

se ama más intensamente». Vinculaba las convicciones nacionalistas con las pautas católicas en materia de moral sexual, como cuando afirmó: «Sí, amigos míos, aquella juventud que a los 25 años llegaba virgen al matrimonio, fue forjada en los *batzokis*». Esa concepción católica y tradicional del *ser vasco* le llevaba a condenar la lucha de clases por «anticristiana y antivasca». En su lugar, proponía la «hermandad racial» y la «doctrina social de la Iglesia», esto es, una vez más el binomio *espíritu vasco* y catolicismo en el que fundamentaba su visión del mundo y cuyos dos elementos veía indisolublemente unidos.³⁹

Esa manera religiosa de entender el nacionalismo no era sólo un conjunto de creencias y dogmas, también suponía una forma singular de expresar y de *vivir* la acción política. Monzón entendía su militancia y actividad política como una especie de labor pastoral. A pesar de que ejerció cargos públicos como concejal o diputado en las Cortes de la Segunda República, se inclinaba más hacia lo que llamaba la «acción social» nacionalista que hacia la política institucional. Según él mismo dijo, prefería dedicarse a «*abertzalar*» al pueblo y a trabajar para «despertar el sentimiento nacional de los vascos» con el fin preservar «el alma vasca». Eso era, en su opinión, mucho más importante que la consecución del autogobierno.⁴⁰ Su trabajo por mantener la identidad vasca era para él una tarea al servicio de Dios, por lo que confundía la militancia política con el apostolado, algo bastante frecuente en un contexto cultural en el que el fenómeno de *politicización de la religión* y de *nacionalización de la fe católica* se manifestó con fuerza.⁴¹ Todo esto se reflejaba en un lenguaje político en el que lo religioso teñía la forma y el fondo del mensaje nacionalista. Telesforo empleaba una retórica religiosa que tendía a eludir argumentos complejos, mientras buscaba seducir a su auditorio con referencias al comportamiento virtuoso del pueblo vasco, a sus cualidades morales o a la conducta que debía seguir. Apelaba más a la emoción que a la razón con el objetivo de influir en las creencias y comportamientos de los individuos. O dicho con sus propias palabras: «Más que con la inteligencia se convierte [sic] con el corazón».⁴² Sus intervenciones públicas adoptaban el tono de prédicas en las que revelaba la nueva *fe nacional*:

«Soy portador de una gran noticia. Al conocerla me estremecí. Los vascos tenemos Patria. ¡Zarautzarras, divulgad mañana entre los vascos la noticia de la Patria! ¡Sed apóstoles!»⁴³

El lenguaje de Monzón adaptaba conceptos y símbolos de la religión católica al discurso nacionalista. Comparaba, como era frecuente en el nacionalismo vasco, la figura de Sabino Arana con la de Jesucristo. Entendía el PNV no como un partido, sino como una especie de iglesia que debía acoger a «todos los vascos». Según sus propias palabras, no se debía «empequeñecer el nacionalismo haciendo de él un partido político».⁴⁴ Concebía el sentimiento patriótico

³⁵ Monzón 1950. «Barne Ikarak (II)», *Alderdi* (cit. en Anai Artea (ed.) 1993: 92-93).

³⁶ Monzón 1995: 103, 83, 59-64. Monzón 1950. «Zaarra Berri», *Alderdi* (cit. en Anai Artea 1993: 95-97). Monzón 1951. «Ekaitza dator, Ekaitza...!», *Alderdi* (cit. en Izaguirre 1986: vol 3, 101-103).

³⁷ *Euzkadi*, 21-2-1933 (cit. en Izaguirre 1986: vol. 1, 199).

³⁸ Friedland y Moss 2015: 423-466.

³⁹ Izaguirre 1986: vol. 1 130, 135-138; vol. 5, 41.

⁴⁰ Monzón 1982: 20. Izaguirre 1986: vol. 1, 117, 121; vol. 2, 200.

⁴¹ Moro 2005.

⁴² Izaguirre 1986: vol. 1, 114, 171. *Euzkadi*, 30-10-1931.

⁴³ *El Día*, 7-6-1931 (cit. en Izaguirre 1986: vol. 1, 116).

⁴⁴ *El Día*, 23-5-1931 (cit. en Izaguirre 1986: vol. 1, 109-110). Mees y Casquete 2012: 622.

en términos de fe y revelación, cuyo objetivo último era otro concepto cristiano: la *resurrección*, en este caso de la patria vasca. Para Monzón el vasco no nacionalista era un *gentil* que debía ser *convertido* por el vasco patriota, quien debía actuar como apóstol:

«Predicad la ley del amor. Conviértase cada nacionalista en apóstol. Llame a las puertas de todas las casas donde vivan vascos y hábleles de su Patria, y comuníqueles su santa fusión. Si al oírlos os despacharan a la calle y os cerraran la puerta, no os marchéis refunfuñando. Insistid, volved a llamar. Y sólo cuando a alguien hayáis contagiado ese amor, pedídes el sacrificio⁴⁵»

Para este nacionalismo religioso las metas estrictamente políticas (autonomía, independencia...) eran algo secundario, un mero instrumento al servicio de un fin superior como era la conservación del *ser vasco*, compendio de virtudes morales y católicas. Según afirmó Monzón en 1935, la «libertad» nacional sin el mantenimiento del «espíritu» vasco carecía de valor.⁴⁶ Sus artículos de los años cuarenta y cincuenta insistían una y otra vez en que el autogobierno de nada valía, si se perdía el *ser vasco*: «Sería inútil el afanarnos por libertar a Euzkadi, si su espíritu y sus esencias se hubiesen desvanecido para cuando llegase el momento de su libertad», escribió en 1947. Su propuesta podía resumirse en el título de una charla que dio a los jóvenes nacionalistas: «Guardemos nuestro ser». ⁴⁷ Lo fundamental no era la reivindicación nacionalista, gritar «*Gora Euzkadi!*» o hacer ondear la *ikurriña*. Lo verdaderamente importante era mantener la *esencia vasca* y vivir en sintonía con el *ser vasco*. De la misma manera que al creyente le debía acompañar sus obras, el militante nacionalista debía comportarse según un código de conducta que perpetuara el *ser vasco*: el joven patriota debía casar con muchachas autóctonas para conservar la raza; el patrón debía preferir a trabajadores del país; todo vasco debía hablar en *euskera*.⁴⁸ El objetivo no era político, sino religioso-moral. Incluso alertaba del peligro de alcanzar las metas políticas, si éstas no iban acompañadas del mantenimiento del *alma vasca*. Se trataba de preservar ese espíritu que condensaba la *autenticidad/santidad* del pueblo vasco.

Esa concepción religiosa del nacionalismo influyó en la manera en que Monzón percibió e interpretó la Guerra Civil. Como es sabido el PNV se vio obligado a tomar partido en una guerra en la que no quería intervenir. Fracasado el golpe de Estado e iniciada la Guerra Civil, el nacionalismo vasco, sin entusiasmo alguno, optó por la República con la esperanza de obtener el estatuto de autonomía. Conseguido éste y constituido el Gobierno de Euzkadi en octubre de 1936, Monzón tuvo un notable protagonismo como Consejero de Gobernación hasta que finalizó la guerra en el País Vasco en junio de 1937 con la caída de Bilbao. El nacionalismo vasco no quería presentar ni recordar el conflicto como una guerra a favor de la República española, sino como una lucha por la patria vasca.⁴⁹ A ello contribuyó Monzón desde su nacionalismo religioso. En los años

cuarenta construyó un relato que mitificaba la experiencia de la guerra.⁵⁰ En lugar de recordar la crueldad y el horror del conflicto bélico, lo presentaba como una lucha gloriosa por la patria vasca. Este relato exigía ocultar el carácter civil de la contienda e interpretarlo como una guerra de invasión de España contra Euzkadi. Y es así como lo presentaba Monzón en 1939: «Fueron ‘ellos’ los que se levantaron para pretender conquistar y ‘unificar’ nuestro País». ⁵¹ Una vez definida la Guerra Civil como guerra de conquista, Telesforo describió la actuación de los *gudaris* como una defensa heroica del territorio vasco amenazado por la agresión externa, como un sacrificio en defensa de *la casa del padre* y del *alma vasca*. Empleó la literatura para mitificar la figura del *gudari*. En sus poemarios *Urrundik [Desde lejos]* (1945) y *Gudarien eginak [Las gestas de los gudaris]* (1947) rendía culto de manera exagerada a la figura del soldado vasco caído, al que confería unas virtudes morales absolutamente excepcionales. Monzón describía al *gudari* como una figura angelical y pacífica, sin odio al enemigo, físicamente superior y de una valentía insuperable.⁵² El *gudari* encarnaba las virtudes del *pueblo vasco*, al que ahora Monzón llamará también «*el Pueblo de los Gudaris*». Tras el culto al soldado vasco caído subyacían conceptos religiosos, como el martirio o el sacrificio por la fe, adaptados al credo nacionalista, de forma que la patria adquiriría una dimensión sagrada.⁵³ Por lo tanto, la absoluta fusión entre nacionalismo y religión que caracterizó el pensamiento de Monzón se plasmó también en su mitificación de la Guerra Civil y de la figura del *Gudari*. Buena muestra de ello es el mensaje político-religioso que difundió con motivo del *Aberri Eguna* de 1950, el día de la Pascua de Resurrección:

«El día de Pascua, Aberri Eguna, cuando las campanas empiecen a cantar, rezaremos a Dios: ‘Alégranos Señor, hasta en el disgusto. Alegre, junto con el mundo entero el Pueblo de los Gudaris: pues aquellos jóvenes –aunque tuvieron que nadar en mares de sangre y odio– no conocieron más que el amor»⁵⁴

LA ÉPOCA DE LA RELIGIÓN POLÍTICA DEL NACIONALISMO RADICAL: TELESFORO MONZÓN (1960-1981)

Las profundas y rápidas transformaciones económicas, sociales y culturales ocurridas en el País Vasco desde la década de los sesenta socavaron los fundamentos del nacionalismo religioso en que había creído Telesforo Monzón. Seguir cifrando la identidad vasca en las virtudes culturales, morales y religiosas del idealizado mundo rural vasco casi equivalía a certificar su desaparición en un momento de acelerada industrialización, desequilibrada urbanización y rápida secularización. A estas circunstancias se añadió la renovación de Iglesia católica impulsada en el Concilio Vaticano II que ponía en cuestión los fundamentos de ese nacionalismo religioso al aceptar el diálogo con el mundo moderno y el principio de libertad religiosa. Monzón

⁴⁵ *Euzkadi*, 25-9-1931 (cit. en Izagirre 1986: vol. 1, 150.)

⁴⁶ Monzón 1982: 20.

⁴⁷ *Alderdi*, 1947 (cit. en Izagirre 1986: 1, 87-88).

⁴⁸ AHE, GV, Gobernación, 542-5.

⁴⁹ Núñez Seixas 2009. De Pablo 2003.

⁵⁰ Mosse 1990.

⁵¹ AHE, GV, Presidencia, 42-1.

⁵² Monzón 1945. *Urrundik*. Monzón 1947. *Gudarien eginak* (cit. en Izagirre 1986: vol. 4, 23 y 98).

⁵³ Smith 2000.

⁵⁴ *Euzko Gogoa*, 1950 (cit. en Izagirre 1986: vol. 3, 70).

percibió la profundidad de esa «revolución cultural»⁵⁵ que estaba ocurriendo en el País Vasco: «No creo exista hoy en Europa otro Pueblo en el que el cambio y la transformación, en todos los órdenes, sea más rápido y desordenado», escribió a su amigo Manuel Irujo en 1971. Con su habitual facilidad para expresar de manera sencilla mensajes políticos resumió: «La Euskal Herria de 'Aitaxo' se halla en trance de muerte. Una nueva Euzkadi está llamando a las puertas del futuro». La conclusión a la que llegaba es que había que adecuar el mensaje nacionalista a un País Vasco completamente diferente, ya que el *nacionalismo religioso* que había defendido había quedado obsoleto: «El [credo] que nosotros aprendimos a rezar se halla en total quiebra. Hoy nos enfrentamos con otra Euzkadi que no digo yo sea mejor o peor; pero que es totalmente distinta».⁵⁶

En paralelo a las profundas transformaciones sociales y culturales también se produjeron cambios políticos en el nacionalismo vasco que contribuyeron a modificar las posiciones de Monzón. En los años cincuenta se evidenció el fracaso de la estrategia del *Lehendakari* Aguirre de colaborar con Estados Unidos creyendo que los americanos y las democracias occidentales provocarían la caída de Franco. La oposición del PNV al régimen franquista fue languideciendo y la muerte en 1960 de su líder carismático José Antonio Aguirre acentuó su pesimismo y su inactividad contra el franquismo. Monzón se fue distanciando de la dirección nacionalista y en 1953 presentó su dimisión como Consejero del Gobierno Vasco en el exilio. No compartía la línea política de Aguirre de compromiso con las instituciones republicanas, ni la alianza con fuerzas izquierdistas de ámbito español. En su lugar proponía la alternativa monárquica para sustituir al franquismo y una aproximación del Gobierno Vasco a los carlistas.⁵⁷ En los años sesenta Monzón acentuó sus críticas, cada vez más contundentes. Reprochaba a la dirección del PNV pasividad, falta de liderazgo, incapacidad para atraer a las nuevas generaciones y un funcionamiento antidemocrático. Para superar esos males propuso la apertura y regeneración del Partido Nacionalista, al modo en que la Iglesia había acometido su proceso de *aggiornamento* en el Concilio Vaticano II, estableciendo una vez más una analogía entre política y religión, entre Partido e Iglesia.⁵⁸

El principal desacuerdo entre Monzón y los dirigentes *jeltzales* era su diferente actitud ante ETA, surgida en 1959. El PNV consideraba que ETA era una organización totalitaria de carácter marxista y rechazaba cualquier colaboración con ella, aunque se solidarizaba con sus militantes cuando sufrían la represión franquista. Por el contrario, Monzón veía a ETA como un miembro de la *familia nacionalista* con el que había que dialogar y cooperar. Frente al languidecimiento de la oposición del PNV, Telesforo describía a ETA como el relevo generacional del nacionalismo histórico, «el nuevo

chispazo que tomó el relevo de los viejos gudarís y renovó la esperanza».⁵⁹ Según el relato que entonces elaboró, ETA era el eslabón que dio continuidad a la lucha por la causa vasca. Sus militantes eran «los gudarís de hoy» que reemplazaban a los viejos «gudarís de ayer», quienes habrían luchado por la libertad de Euskadi en la Guerra Civil. Para Monzón era de trascendental importancia evitar la ruptura entre la juventud vasca, que identificaba con ETA, y el nacionalismo histórico, representado por el PNV. Y se presentó a sí mismo como el nexo que podía unir ambas generaciones, como el constructor de la unidad *abertzale*. Según dijo, pretendía «unir el hoy y el ayer sin romper la cadena».⁶⁰ Desde una percepción trascendente de su actividad política, sintió que estaba *llamado* a jugar un papel providencial en la causa vasca. Según declaró su hermano Isidro, «Telesforo tomó conciencia de la importancia que él tenía, del papel que estaba destinado [sic] a desempeñar por el pueblo, de la importancia de su persona y de su labor».⁶¹

Aunque formalmente no dejó de pertenecer al PNV hasta 1977, se fue distanciando progresivamente de su partido en la misma medida en que se fue acercando a ETA. En 1969 fundó junto a su amigo el sacerdote nacionalista Pierres Larzabal *Anai Artea*, organización de apoyo a los refugiados *etarras* en el país vasco-francés. Actuó como mediador de ETA cuando se produjo el secuestro del cónsul alemán en San Sebastián Eugene Beihl con motivo del juicio de Burgos. Radicalizó su mensaje político adaptándolo a la estrategia de ETA y actuó políticamente a favor de esta organización. Tras la muerte de Franco, en abril de 1977 organizó la *cumbre de Chiberta*, unas conversaciones entre todas las fuerzas nacionalistas para tratar de constituir un frente *abertzale* ante el proceso de Transición. Fracasadas esas negociaciones, Monzón tuvo que elegir entre el PNV, su partido de toda la vida en el que seguía militando, y ETA. Aunque continuó proclamando su condición *jeltzale*, se decantó por ETA, identificándola con los *gudarís* del pasado: «...no sé en este momento qué camino hay que tomar, pero a pesar de todo, en el momento más grave, y sin la seguridad de acertar, digo que yo no me separo de los gudarís vascos, ni les dejo solos».⁶²

Telesforo había recorrido el camino desde el nacionalismo religioso de Sabino Arana hasta el *abertzalismo* radical de ETA. Resulta curioso y hasta cierto punto sorprendente que un nacionalista religioso como Monzón, defensor de la tradición, próximo al integrismo, profundamente conservador en cuestiones sociales y morales acabase liderando un movimiento como *Herri Batasuna*, creado en 1978, que se definía como laicista, revolucionario y marxista. Aunque parezca paradójico, creo que el factor religioso, es decir, la percepción religiosa de la experiencia política nacionalista tal como la había vivido Monzón desde los años 30, fue el puente que le permitió realizar ese tránsito.

En los últimos años interesantes investigaciones han analizado el nacionalismo radical vasco surgido y desarrollado en torno a ETA como una *religión política* que *sacralizaba* la nación vasca, aunque se presentase como

⁵⁵ El término fue acuñado por Eric H. Hobsbawm para expresar la profundidad de las transformaciones en la familia, en las relaciones entre generaciones, en las creencias y comportamientos cotidianos de la juventud a partir de los años sesenta.

⁵⁶ Fondo Irujo, Carta de T. Monzón a M. Irujo, abril de 1971, J 13 M-N. A.N., EBB, 82/2, 1968.

⁵⁷ De Pablo, Mees y Rodríguez Ranz 2001: 155-214.

⁵⁸ AN, EBB, 82-2 Y 82-4. De Pablo, Mees y Rodríguez Ranz 2001: 264-313.

⁵⁹ Anai Artea 1993: 261.

⁶⁰ Fondo Irujo, Carta de T. Monzón a M. Irujo, 8 de marzo de 1971, J 13 M-N. Monzón 1982: 117.

⁶¹ *Punto y Hora*, 256, 5-12 marzo 1982.

⁶² Anai Artea (ed.) 2011: 54.

un nacionalismo secular y aconfesional. En el contexto de rápida secularización del País Vasco se habría producido una *transferencia de sacralidad*, pasando del culto a Dios al culto a Euskadi. Si para el nacionalismo religioso la nación vasca había sido una mediación sagrada hacia Dios, para la nueva religión política del nacionalismo radical el pueblo vasco (entendido como comunidad orgánica arraigada en el pasado) y sus derechos eran el objeto último de culto, veneración y devoción, el fin absoluto que daba sentido a la vida de sus creyentes-militantes, dispuestos al sacrificio supremo por la patria. Aunque hay matices entre diversos autores sobre el grado de secularización o sobre el tipo de influencia del catolicismo en el nuevo nacionalismo, existe un amplio acuerdo a la hora de subrayar la relevancia del factor religioso en el surgimiento y conformación del *abertzalismo* de ETA por medio de un proceso de *transferencia de sacralidad*. Como dijo Joseba Zulaika en referencia al frecuente paso de la vocación o motivación religiosa a la militancia *etarra*, las armas de ETA sacaron a la juventud vasca de las iglesias y los seminarios.⁶³

Telesforo Monzón, desde su nacionalismo religioso y sin abandonar nunca sus convicciones católicas, compartió con ETA una percepción sacralizada de la nación vasca y de la acción política nacionalista. Como hemos visto, desde los años treinta había unido religión y nación hasta tal punto que vivía su militancia política con misticismo religioso. Una de las críticas que en los años sesenta y setenta lanzaba a los dirigentes del PNV era precisamente la pérdida de ese sentido «místico» de la acción política que él había experimentado en su juventud. «¿Dónde está aquella mística, aquel ímpetu, aquel afán de renovación, aquella fuerza que lo invadía todo?»⁶⁴, le preguntaba en 1971 al veterano dirigente peneuvista Manuel Irujo. Monzón encontró esa *mística* en la *religión política* de ETA, organización que, aun declarándose aconfesional, estaba impregnada de una cultura mesiánica y religiosa. Vio en los jóvenes militantes de ETA esa fe y esa mística que ya no encontraba en el PNV, como escribía en 1973:

«Lo que necesitamos es mística, fuerza y actuación. (...) De las generaciones que hoy viven debe salir la Patria redimida. (...) Hay que gritar, hay que actuar y hay que ser capaz de dar su trabajo, su sangre y su vida, como ayer la dio Sasetta [gudari muerto en 1936], como hoy la ha dado Mendizabal [etarra muerto en 1973]»⁶⁵

Telesforo se identificó, pues, con esa mística del *patriotismo etarra* que enlazaba con su visión religiosa del nacionalismo y que le permitió volver a vivir con fervor la actividad política. Observó que en el origen de ETA estaba el espíritu religioso de *sacrificio*, cultivado en conventos y seminarios. Como declaró en 1976, los primeros *etarras* procedían «del mundo más espiritual, del mundo de los sacerdotes, de los frailes, de los monasterios». ⁶⁶ Desde 1970 compartió con refugiados *etarras* movilizaciones políticas

que vivía con misticismo. En 1971 describió su participación en una huelga de hambre en la catedral de Bayona junto a refugiados próximos a ETA como una experiencia espiritual: «Los días de la Catedral fueron para mí –y creo que para todos– absolutamente felices. El cuerpo sufría hambre; pero qué alimento el que el espíritu recibía!». Comparaba las marchas multitudinarias a la isla de Yeu a favor de los *etarras* allí deportados con las peregrinaciones religiosas que había realizado en su juventud.⁶⁷ Siguió expresando sus convicciones nacionalistas como *creencias* fideístas, que no resistían el análisis o la crítica racional. Simplemente eran cuestión de fe: «Creo más que nunca en una Euskadi unida y libre. Lo que hace falta es creer en ella (...)», escribía en 1963. Continuó imaginando su actividad política como una labor pastoral, aunque ahora las referencias divinas eran escasas. Ya no predicaba la nación como medio hacia Dios, sino como última meta: «Lo que quiero es predicar el patriotismo vasco, predicar la fe en la independencia de Euskadi, predicar el euskera, sembrar la mística (...). Esa es mi vocación», declaró en 1977. Junto a su amigo el clérigo Pierres Larzabal rezaba por la unidad *abertzale* y pedía ayuda al Espíritu Santo para juntar a viejos (PNV) y jóvenes (ETA) patriotas.⁶⁸ Hasta su muerte en 1981 siguió viviendo su actividad política como algo religioso, encuadrado ahora en la *religión política* del nacionalismo secular de ETA.

Aunque Monzón mantuvo su percepción religiosa del nacionalismo, tuvo que modificar algunas de sus creencias para adaptarlas al *abertzalismo etarra*. Para éste la raza y la religión no eran los rasgos fundamentales de la identidad vasca, como había proclamado Sabino Arana. En su lugar, la lengua y la ideología *abertzale* serían los elementos fundamentales para definir el «nosotros nacional». Monzón siempre había proclamado la importancia del *euskera* como elemento fundamental del *ser vasco*. Para él la lengua no era un simple componente identitario más, sino la síntesis de todos los elementos que conformaban la identidad vasca. El *euskera* era, en suma, la expresión del *ser vasco*: «Todo nuestro ser reside en el interior de nuestra lengua», había escrito en 1951.⁶⁹ Pero si antes el *euskera* formaba parte de ese mundo rural y tradicional idealizado compendio de virtudes ancestrales, ahora aparecía depurado de esos elementos. El *euskera* era en sí mismo el rasgo auténtico de la identidad vasca que procedente del pasado idílico podía perdurar en la Euskadi del futuro dando continuidad así al *espíritu* vasco. Además, el idioma podía ser aprendido por toda la población, incluidos los inmigrantes, a los que ahora Monzón daba la bienvenida como nuevos miembros de la comunidad nacional, siempre que fueran *abertzales*.⁷⁰ Y es que junto al idioma, era la propia ideología nacionalista el otro rasgo que definía el «nosotros nacional». El pueblo vasco de Monzón, antes identificado con el pueblo rural reducto del *ser vasco*, se convirtió en el *pueblo abertzale*, es decir, *patriota* o nacionalista. Ya no se trataba tanto de

⁶³ Sáez de la Fuente 2002. Casquete 2009. Elzo y Arrieta 2005. Zubero 1997: 83-88. Santiago García, 2005: 415-423. Juaristi 1999: 50. Aranzadi 2001: 56-76. Zulaika 1990: 32.

⁶⁴ Fondo Irujo, J 13, M-N, 1971.

⁶⁵ Fondo Irujo, J 15 M-N.

⁶⁶ Entrevista concedida por Monzón a la revista católica próxima a la izquierda *abertzale Herria 2000 Eliza*. 1976, 1: 49-61 (cit. en Monzón 1982: 53).

⁶⁷ Monzón 1982: 15-16 y 49-54. Fondo Irujo, J 13 M-N. *Punto y Hora*, 23-6-1977 (cit. en Izagirre: 1986: vol. 5, 225).

⁶⁸ Fondo Irujo, J 5 12. *Punto y Hora*, 17-23 noviembre de 1977. Larzabal 1999: 117.

⁶⁹ *Euzko Deya*, 1-12-1949. Anai Artea 1993: 102.

⁷⁰ «Yo no veo el momento de ir a Euskadi Sur y acercarme a todos los inmigrantes y decirles que tenemos que hacer patria en común», declaró en *Punto y Hora*, 15-31 diciembre 1976.

preservar el *espíritu vasco*, sino de fraguar la unidad del «pueblo abertzale» para alcanzar la independencia vasca. Con su habitual claridad declaró en 1976: «Para mí lo que cuenta es si un señor es patriota o no es patriota». Y para que no quedara ninguna duda precisaba quiénes eran los verdaderos *abertzales*: «... todos los vascos, nativos o inmigrados, que reconociendo a Euskadi como su patria recaban para ella la plenitud de soberanía y el ejercicio pleno de su derecho de autodeterminación».⁷¹

Los cambios en la definición del «nosotros nacional» modificaron el significado que Monzón daba a las reivindicaciones nacionalistas. En su etapa de nacionalismo religioso había insistido en el papel secundario de los objetivos políticos, que no eran más que un medio para alcanzar el fin principal: conservar el *espíritu vasco*, definido como conjunto de virtudes ancestrales procedentes de una supuesta *edad de oro*. Sin embargo, en la etapa de la nueva religión política un fin político concreto como era la soberanía se convirtió para Monzón en el objetivo supremo que había que conquistar mediante la *lucha* y la unidad de todos los *abertzales*.⁷² Por eso, el territorio —entendido como las tres provincias vascas peninsulares, Navarra y el país vasco francés—, que apenas había tenido importancia en el discurso de Monzón, asumió ahora un protagonismo fundamental.⁷³ La meta máxima, la soberanía, se reclamaba sobre un territorio claramente definido donde construir el Estado-nación.

El punto fundamental en el que confluyeron la visión religiosa del nacionalismo de Telesforo Monzón y la nueva religión política de ETA fue la *sacralización de la violencia por la patria*. Los primeros textos de ETA equiparaban la figura del «gudari revolucionario» con la del *cruzado*, ambos dispuestos a dar la vida por una «verdad absoluta», solo que ahora la «libertad de Euskadi» sustituía a la figura de Dios como ente sagrado:

«La G. R. [guerra revolucionaria de Euskadi] viene a ser una secularización de las antiguas guerras de religión. [...] La mística que conducía en la Edad Media al soldado-*cruzado* a dar su vida por una *ideología* religiosa, se transforma en nuestros días, se seculariza por decirlo así, en una *mística de liberación nacional y social*. Pasión y mística políticas e ideológicas han sustituido a pasión y mística religiosas de la Edad Media. El gudari-revolucionario, es decir, el gudari-MILITANTE lucha, como el antiguo *cruzado*, por una IDEA, por una VERDAD, la nuestra: liberación radical de Euskadi y de sus pobladores. Para nosotros, al igual que para el *cruzado* del siglo X la suya, nuestra verdad es la VERDAD ABSOLUTA, es decir, VERDAD EXCLUSIVA, que no permite ni la duda, ni la oposición y que justifica la eliminación de los enemigos virtuales o reales»⁷⁴

La cultura política del nacionalismo *etarra* proclamaba conceptos como sacrificio o entrega total por la patria que sintonizaron con la visión mística del nacionalismo de Telesforo Monzón, ya que dotaron al *abertzalismo secular*

de un horizonte sagrado. Estos conceptos e imágenes enlazaban con el culto al *gudari* caído que Telesforo había difundido en los años cuarenta. Por eso a partir de los años sesenta reverdeció y actualizó el *mito del gudari*. Recuperó aquel relato y lo adaptó a la nueva generación de ETA, subrayando una y otra vez la idea de continuidad entre «los gudarís de ayer y de hoy». Ahora eran los *etarras* los nuevos héroes nacionales, dispuestos a entregar su vida por la patria. Desde su cosmovisión religiosa representaba a los militantes caídos como «mártires» que realizaban el «sacrificio» supremo por Euskadi, como si siguieran las pautas proclamadas por Jesucristo recogidas en el Nuevo Testamento: «el que pierda su vida por causa de mí y del Evangelio, la salvará» (Marcos 8, 35). Este discurso martirial alcanzaba su más acabada expresión en los funerales por los *etarras* muertos celebrados en el país vasco-francés, por boca de su amigo y estrecho colaborador el sacerdote Pierres Larzabal que repetía las ideas de Monzón en forma de sermones fúnebres:

«Nuestros Gudarís luchando en favor de la libertad, han trabajado a favor de Dios y del hombre. Les debemos nuestra admiración y agradecimiento por el ejemplo que han dado, ya que han muerto para que nosotros y nuestros descendientes seamos libres. Al igual que Jesús y siguiendo su enseñanza, han muerto para que por su muerte otros vivan»⁷⁵

Como ya había hecho en los años cuarenta con los *gudarís* de la Guerra Civil, Monzón ensalzó exageradamente a los *etarras* a quienes definía como «juventud heroica, sincera y generosa hasta el límite». Los convirtió en modelo de conducta a imitar y se refirió a ellos como la «aristocracia de nuestro pueblo». Sin embargo, también había alguna diferencia en su manera de representar a los gudarís del 36 y a los *etarras* de los años sesenta y setenta, en sintonía con sus cambios en la definición del «nosotros nacional». Si el gudari de la Guerra Civil era una figura casi pacifista, «un ángel» obligado a luchar en una guerra impuesta desde el exterior que jamás se había manchado las manos de sangre, el *etarra* se caracterizaba por su entrega absoluta y su disposición para la «lucha», aunque careciera de las excepcionales virtudes morales de los «gudarís de ayer». Si el gudari de la Guerra Civil representaba aquel pueblo vasco definido en términos de virtudes morales ancestrales, el *etarra* encarnaba el paradigma del nuevo «pueblo abertzale», presto a combatir para alcanzar la soberanía nacional en todo el territorio vasco.⁷⁶

Partiendo de estas premisas Monzón difundió un mensaje que trataba de legitimar y ensalzaba la violencia *etarra*. Como hemos visto, esa violencia tenía para él una dimensión sagrada de sacrificio y martirio. Tenía también un significado simbólico: representaba la lucha del pueblo

⁷¹ *Punto y Hora*, 15-31 de diciembre de 1976. Fondo Irujo, Carta de Monzón a Irujo, 22-2-1970, J 12 M-N.

⁷² Anasagasti 2006: 20.

⁷³ Monzón 1982: 85.

⁷⁴ «La insurrección en Euskadi. Cuadernos ETA», escrito en 1963 y publicado en 1964 (cit. en *Documentos* [de ETA, recopilación equipo de Hordago]. 1979-1981: vol. 3, 31. San Sebastián: Lur. Mayúsculas y cursivas en el original.

⁷⁵ El texto (original en euskera; traducción del autor) reproduce un fragmento de la homilía del funeral celebrado en Sokoia (Laburdi, Francia) en septiembre de 1975 por Txiki y Otaegi, fusilados tras condena de un Consejo de Guerra franquista, y José Ramón Martínez Antia y Andoni Kanpillo Alkorta, muertos en enfrentamiento con la policía. Larzabal 1999: 81-82.

⁷⁶ *Enbata*, 1975, mayo y 1976, abril (cit. en Izagirre 1986: vol. 5, 113-117 y 148-150). *Punto y Hora*, diciembre de 1976 y octubre de 1979. *Cambio* 16, 297, 21-8-1977. Monzón 1982: 162.

vasco por Euskadi. Todo ello le confería una función utilitaria. Matar y morir por la patria era útil para construir la nación vasca. Monzón entendía la violencia de ETA, no tanto como instrumento para alcanzar o negociar objetivos políticos concretos, sino como un agente nacionalizador que en sí mismo tenía sentido, ya que extendía la conciencia nacional al crear héroes y mártires, símbolos y mitos de la patria. O dicho con fría crueldad, la muerte era rentable para hacer avanzar la causa nacional, como afirmaba en septiembre de 1975: «La sangre de nuestros héroes debe ser aprovechada al máximo. Es menester hacer que el sacrificio y la entrega de cada abertzale rindan lo más posible». Se refería a «la sangre» como «el ahorro de los movimientos de liberación». Concebía la violencia, la *lucha*, la muerte y el asesinato por la patria como el preludio de la *libertad* de Euskadi. O dicho una vez más con su lenguaje religioso, a Euskadi le quedaba sufrir todavía un «viernes de pasión» antes de su resurrección.⁷⁷

El discurso de Monzón contribuyó, pues, a que el sacrificio del militante de ETA se convirtiera en elemento fundamental para la comunidad nacional aglutinada en torno a la nueva religión política. El culto al pueblo vasco se confundió con la veneración a la muerte producida en su nombre. De ahí la enorme importancia de los ritos fúnebres y del recuerdo al *etarra* caído en la cultura política del nacionalismo radical.⁷⁸ La violencia de ETA adquirió la función de argamasa que cohesionaba a los *creyentes abertzales* ya que era el símbolo de la resistencia vasca frente al Estado español. La *lucha*, el enfrentamiento y la acción para evitar que «Euskadi muriese» se convirtieron así en un fin en sí mismo, en la esencia misma del nacionalismo radical por encima de una u otra definición ideológica concreta.⁷⁹

Telesforo desempeñó un destacado papel en la creación de símbolos y rituales litúrgicos para la nueva religión política.⁸⁰ Para que la violencia adquiriese un sentido sagrado y simbólico había que dotarla de ese significado mediante diversas prácticas como discursos, himnos, rituales, etc. Como dijo el propio Monzón, para liberar a los pueblos además de gudarís se necesitaban poetas; para que los nuevos símbolos arraigasen no sólo se necesitaba sangre, también se requería lírica capaz de transformar la muerte en *martirio*.⁸¹ Y él mismo asumió ese papel de *poeta del pueblo* al servicio de la *lucha* vasca. Escribió poemas y compuso canciones —algunas de ellas convertidas en cuasi himnos del nacionalismo— de enorme difusión en los que llamaba a la resistencia, a la unidad de los *abertzales* y a la entrega total por la nación vasca. En sus composiciones idealizaba la figura del mártir *etarra* que daba su vida por el pueblo, al que presentaba muerto «entre espinas», al igual que Jesucristo, como hizo en la canción dedicada a Eustaquio Mendizabal, jefe militar de ETA muerto por la policía en 1973. La imagen idealizada del héroe-mártir necesitaba de la figura del anti-héroe, encarnación del principio del mal, que se concretaba en el Estado español, presentado en las

canciones de Monzón como un negro lobo dispuesto a acabar con todos los vascos.⁸² En su conocida *Lepoan hartu* [*Cógelalo al hombro*] llamaba a recoger al *etarra* caído y a continuar su lucha. En *Batasuna* [*Unidad*] convocaba a la lucha de todo el pueblo *abertzale* unido. En *Itziarren semea* [*El hijo de Itziar*], más que denunciar la tortura franquista contra los *etarras*, alababa la resistencia de éstos hasta la muerte antes que delatar a un compañero.⁸³ Su contribución a la liturgia de la nueva religión política fue más allá de la música. También señaló cómo debía celebrarse el ceremonial en recuerdo y homenaje del *mártir etarra* caído por la patria:

«Si cae alguno de ellos [gudarís], saldrá todo el Pueblo a la plaza en busca del cuerpo. Se llenarán la plaza y la iglesia como en ninguna otra ocasión. Y el cuerpo del gudari, en el mayor de los silencios, será acompañado hasta el cementerio. Uno le ofrecerá flores, otro derramará lágrimas, un último le dedicará una oración»⁸⁴

En la época de la Transición Monzón organizó rituales políticos, como la *Marcha de la libertad*, que pretendía representar a *un pueblo en marcha* hacia su soberanía. Cuidó los detalles para que todo fuera simbolismo en aquella movilización. En el verano de 1977 diferentes columnas saldrían de cada uno de los territorios vascos y confluían en Navarra, destino común y lugar de nacimiento de la nueva Euskadi soberana. En el manifiesto de convocatoria de la *Marcha de la Libertad* aludía a los luchadores del pasado que abrían el camino del futuro: «Las llamaradas de Gernika nos alumbrarán el camino. [...], la grandeza del Juicio de Burgos nos dará fuerzas». Concluía su proclama con su habitual tono religioso-político: «Pueblo Vasco, levántate y ponte a caminar».⁸⁵ Y es que Monzón imaginaba que el milagro de la resurrección de Euskadi estaba próximo. En el marco de la *Marcha de la libertad* protagonizó actos políticos de enorme carga simbólica como su regreso al País Vasco peninsular, tras un largo exilio de 40 años, acompañado de antiguos *etarras* condenados en el proceso de Burgos. Era un ritual político para representar el mito de la continuidad entre los «gudarís de ayer y de hoy», en el que Monzón figuraba como nexo de unión entre ambos. En ese escenario, rodeado de expresos de ETA, proclamó ante la multitud el 21 de julio de 1977: «Han ganado los muertos de ayer y los de hoy. Los presos han ganado. Euskadi está a punto de nacer, en la sangre y en el sufrimiento. Como se nace siempre».⁸⁶ Era una muestra más de que el sacrificio, la sangre y la muerte eran considerados por Monzón y por el nacionalismo radical la base de la comunidad nacional. Todo ese conjunto de mitos y símbolos que Monzón tanto contribuyó a crear arraigaron en el imaginario colectivo del nacionalismo radical y han perdurado durante décadas. Eran parte de la liturgia que toda religión necesita, aunque en este caso fuera una religión política secular.

⁸² «Euskaldunok banan banan hiltzea, Otso beltzak ez dik beste nahirik» [«El lobo negro no tiene más deseo que matarnos de uno en uno a todos los vascos»] reza la letra de su conocidísima canción *Batasuna* [*Unidad*].

⁸³ Izaguirre 1986: vol. 5, 335-348, donde se recopilan los textos de sus canciones.

⁸⁴ Monzón 2004 (original en euskera publicado en el diario *Egin*, 31-8-1980; cit. en Casquete 2009: 279-280).

⁸⁵ Apalategi (dir.) 1978: 242-242.

⁸⁶ *Deia*, 22-7-1977 (cit. en Izaguirre 1986: vol. 5, 241).

⁷⁷ Anai Artea 1993: 135-144. *Enbata*, septiembre de 1975 (cit. en Izaguirre 1986: vol. 5, 124-125). Monzón 1982: 66-67.

⁷⁸ Aretxaga 1988.

⁷⁹ Mata 1993. Jáuregui 2000.

⁸⁰ Casquete 2009: 148, 172-174 y 302.

⁸¹ *Punto y Hora*, 17-23 noviembre de 1977. Izaguirre 1986: vol. 5, 190.

CONCLUSIONES

El análisis de la figura de Telesforo Monzón nos ha permitido indagar y profundizar en la relación entre religión y nacionalismo vasco en las décadas centrales del siglo xx. De ello deducimos que el elemento religioso es fundamental para comprender el nacionalismo vasco y su evolución durante esa centuria, no sólo en sus aspectos ideológicos, sino también en la forma que adquirió el discurso nacionalista, en la naturaleza que adoptó su acción política y en la manera en que el nacionalismo fue *vivido* por lo sujetos. La relación entre religión y nacionalismo fue, pues, estrechísima durante el siglo xx, pero también dinámica, distinguiéndose dos etapas diferenciadas.

En primer lugar, la época del nacionalismo religioso que en el caso de Monzón se prolongó hasta finales de los años cincuenta. La idea matriz de este nacionalismo era la concepción aranista de la nación vasca como medio de salvación religiosa. Telesforo, al igual que tantos otros nacionalistas, se identificó con este nacionalismo partiendo de sus convicciones católicas. El creyente se transformó en militante patriota que pretendía, mediante el nacionalismo, preservar las virtudes ancestrales del pueblo vasco creado por Dios, amenazadas por la modernidad y el liberalismo. El objetivo no era tanto alcanzar unas metas políticas concretas, como conservar la identidad originaria y virtuosa del pueblo vasco, procedente de una supuesta edad de oro perdida, pero todavía conservada en el mundo rural tradicional, reducto aún no contaminado. Como una y otra vez repitió Monzón, de nada valía la libertad de Euskadi si se perdía el espíritu vasco. Más que gritar *Gora Euzkadi* lo realmente importante era vivir de acuerdo al *ser* auténticamente vasco, identificado con santidad. De ahí que Monzón denunciase la legislación laicista de la Segunda República no sólo por ser contraria a los principios católicos, sino también por atacar el espíritu vasco. Partiendo de esta consideración del nacionalismo como mediación sagrada Monzón percibía la acción política como labor pastoral, como tarea al servicio de Dios. La religiosidad impregnaba el discurso nacionalista que adaptó figuras, símbolos y narrativas procedentes del cristianismo: la adhesión al nacionalismo se entendió como revelación; la labor de propaganda política se identificó con una tarea de conversión misionera; la emancipación nacional se concibió como resurrección de la patria, etc. Esta concepción y vivencia religiosa del nacionalismo influyó en la interpretación que Monzón dio a la Guerra Civil y en la imagen que difundió del conflicto en los años cuarenta. Mitificó la experiencia de la guerra e idealizó la figura del *gudari*, representándolo como defensor del *alma* vasca frente a la agresión extranjera. En sus poemas inició el culto al *gudari* caído, adaptando conceptos religiosos como el martirio o el sacrificio por Dios al credo nacionalista.

En los años sesenta los fundamentos de ese nacionalismo religioso quedaron socavados por las transformaciones socioeconómicas (acelerada industrialización y urbanización), religiosas (la renovación de la Iglesia en el Concilio Vaticano II) y culturales (el rápido proceso de secularización). El porvenir arcaico que el nacionalismo aranista más tradicional había propuesto como horizonte era definitivamente un concepto del pasado. Por otro lado, el nacimiento de ETA modificó el panorama del nacionalismo vasco, escindido en dos grandes corrientes

desde entonces. Aunque el nuevo nacionalismo de ETA formalmente ignoró la tradición religiosa y se presentó como secular, lo cierto es que estaba profundamente impregnado de una cultura religiosa y mesiánica. Se fue conformando así una religión política que transfirió la sacralidad de Dios a la patria vasca, convertida ahora en fin supremo y en objeto de devoción. Telesforo Monzón, expresión de una corriente del nacionalismo tradicional, se alejó del PNV y se aproximó a la nueva religión política del nacionalismo radical hasta convertirse ya en la Transición en su principal líder carismático. Como él mismo dijo, encontró en ETA la «mística» que ya no veía en el PNV, de forma que pudo continuar viviendo de manera religiosa el nacionalismo, aunque éste se declarara secular. Sin embargo, tuvo que modificar o reelaborar algunas de las creencias procedentes de su nacionalismo religioso para adaptarlas a la nueva religión política. La identidad nacional ya no podía cifrarse en las virtudes ancestrales del pueblo vasco tradicional. En su lugar, el euskera y proclamarse *abertzale* serían los elementos fundamentales del «nosotros nacional». El *pueblo vasco creyente* cedía su puesto al *pueblo abertzale en lucha*. El objetivo final ya no sería preservar el *alma vasca*, es decir, las virtudes morales y culturales originarias que Dios otorgó a los vascos. Por el contrario, una meta política concreta, la soberanía, se convirtió en el fin supremo. Para alcanzarlo Monzón proponía la unidad de todos los *abertzales*, la lucha del pueblo y la violencia de ETA. Reelaboró símbolos e imágenes religiosas para adaptarlos al nuevo discurso político. Utilizó temas como el sacrificio o el martirio, procedentes de su cosmovisión religiosa, para sacralizar la violencia que se convirtió en el principal medio de salvación de la patria. Empleó metáforas y conceptos religiosos para bendecir a los muertos de ETA, presentados como «mártires» fallecidos entre «espinas». Glorificó la violencia y el sufrimiento por la patria imaginados como la pasión previa a la resurrección de la patria. A través de sus canciones, poemas y rituales políticos contribuyó a la elaboración de una liturgia para la nueva religión política del nacionalismo radical. Aunque el nacionalismo religioso había definitivamente declinado, lo religioso, lejos de desaparecer, se transformó y en su versión secularizada continuó presente en la cultura política del nacionalismo radical.

BIBLIOGRAFÍA

- Anai Artea (ed.) 1993. *Telesforo Monzón, hitzeko gizona: Aturririk Ebrora*. S. I: Anai Artea.
- Anai Artea (ed.) 2011. *Las actas de Txiberta: 1977*. S. I. Anai Artea ed.
- Anasagasti, I. 2006. *Llámame Telesforo*. Tafalla: Txalaparta.
- Apalategi, J. (dir.) 1978 *Askatasun Ibilaldia*. Zarautz: Itxaropena.
- Aranzadi, E. 1918. *La Nación Vasca*. Bilbao: Pizkundea.
- Aranzadi, J. 2001. *El escudo de Arquiloc*. Madrid: A. Machado Libros.
- Archilés, F. 2007. «¿Experiencias de nación? Nacionalización e identidades en la España restauracionista (1898-1929)», en Moreno Luzón, J. (ed.), *Construir España. Nacionalismo español y procesos de nacionalización: 128-135*. Madrid: CEPC.
- Aretxaga, B. 1988. *Los funerales en el nacionalismo radical vasco*. San Sebastián: Baroja.
- Box, Z. 2006. «La tesis de la religión política y sus críticos: aproximación a un debate actual». *Ayer* 62: 195-230.
- Brubaker, R. 2011. «Religion and Nationalism: Four Approaches». *Nations and Nationalism* 18/1: 2-20.

- Burdiel, I. y Foster, R. 2015. *La historia biográfica en Europa. Nuevas perspectivas*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico.
- Casquete, J. 2009. *En el nombre de Euskal Herria. La religión política del nacionalismo vasco radical*. Madrid: Tecnos.
- Corcuera, J. et alii, 1991. *Historia del nacionalismo vasco en sus documentos*. Bilbao: Eguzki.
- Corcuera, J. 2001. *La patria de los vascos. Orígenes, ideología y organización del nacionalismo vasco*: 344-439. Madrid: Taurus.
- De Pablo, S. 2003. «La guerra civil en el País Vasco: un conflicto diferente». *Ayer* 50: 115-142.
- De Pablo, S.; Mees, L. y Rodríguez Ranz, J. A. 2001. *El péndulo patriótico. Historia del Partido Nacionalista Vasco*. 2 vols. Barcelona: Crítica.
- De Pablo, S. et alii (coord.) 2012. *Diccionario ilustrado de símbolos del nacionalismo vasco*: 79-91. Madrid: Tecnos.
- Elorza, A. 1995. *La religión política. El nacionalismo sabiniano y otros ensayos sobre nacionalismo e integrista*. San Sebastián: Haranburu ed.
- Elorza, A. 2001. *Un pueblo escogido. Génesis, definición y desarrollo del nacionalismo vasco*. Barcelona: Crítica.
- Elorza, A. 2005. *Tras las huellas de Sabino Arana. Los orígenes totalitarios del nacionalismo vasco*. Madrid: Temas de Hoy.
- Elzo, J. y Arrieta, F. 2005. «Historia y sociología de los movimientos juveniles encuadrados en el MLNV». *Ayer* 59: 173-197.
- Friedland, R. y Moss, K. B. 2015. «Thinking through religious nationalism», en Asja Szafranec y Ernst van den Hemel (eds.), *Words. Situating Religion in Language*: 423-466. New York: Fordham University Press.
- Gentile, E. 2006. *Politics as Religion*. Princeton-Oxford: Princeton University Press.
- Granja, J. L. 2015. *Ángel o demonio: Sabino Arana. El patriarca del nacionalismo vasco*. Madrid: Tecnos.
- Greenfeld, L. 1996. «A modern religión?». *Critical Review* 10/2: 169-19.
- Grosby, S. 2001. «Nationality and religion», en Guibernau, M. y Hutchings, J. (eds.): *Understanding nationalism*: 97-119. Cambridge: Polity.
- Haranburu, L. 2008. *El Dios de los vascos*. San Sebastián: Hiria.
- Hayes, C. J. H. 1926. *Essays on Nationalism*: 93-125. New York: Macmillan.
- Hayes, C. J. H. 1960. *Nationalism: a religion*. New York: Macmillan.
- Hervieu-Léger, D. 2005. *La religión, hilo de memoria*. Barcelona: Herder.
- Izagirre, K. (ed.) 1986. *Telesforo Monzón: hitzak eta idazkiak*. 6 vols. S. I. Jaizkibel.
- Jáuregui, G. 2000: «ETA: Orígenes y evolución ideológica y política» en A. Elorza (coord.), *Historia de ETA*: 259-268. Madrid: Temas de Hoy.
- Juaristi, J. 1999. *Sacra Némesis. Nuevas historias de nacionalistas vascos*. Madrid: Espasa.
- Kantorowicz, E. H. 2012 [1957]. *Los dos cuerpos del Rey. Un estudio de teología medieval*. Madrid: Akal.
- Kapferer, B. 2011 [1988]. *Legends of People, Myths of State*. Oxford-New York: Berghahn Books.
- Kepel, G. 2005 [1991]. *La revancha de Dios*. Madrid: Alianza.
- Kepel, G. 2008. *Beyond terror and martyrdom: the future of the Middle East*. Harvard: Harvard University.
- Larzabal, P. 1999. *Nere Mendixkatik. Apez bat ETako gudariez mintzo*. Tafalla: Txalaparta.
- Llobera, J. R. 1996. *El Dios de la Modernidad: el desarrollo del nacionalismo en Europa occidental*. Barcelona: Anagrama.
- Martínez Rueda, F. 2007. «Monzón Ortiz de Urruela, Telesforo», en Agirreazkuenaga et alii (dirs.), *Diccionario biográfico de los Parlamentarios de Vasconia (1876-1939)*: vol. II, 1712-1722. Vitoria-Gasteiz: Gobierno Vasco.
- Mata, J. M. 1993. *El nacionalismo vasco radical. Discurso, organización y expresiones*. Bilbao: Servicio editorial de UPV/EHU.
- Mees, L. y Casquete, J. 2012. «Telesforo Monzón», en De Pablo, et alii (coord.), *Diccionario ilustrado de símbolos del nacionalismo vasco*. Madrid: Tecnos.
- Monzón, T. 1982. *Herri baten oihua. Hitzak eta idatziak*. Pamplona: Mesa Nacional de Herri Batasuna.
- Monzón, T. 1995. *Langosta baten inguruan*. San Sebastián: Elkar.
- Monzón, T. 2004. *Lo que Monzón nos dejó. Idatziak eta abestiak*: 63. Bilbao: Gara.
- Moro, R. 2005. «Religion and Politics in the Time of Secularisation: The Sacralisation of Politics and Politisation of Religious». *Totalitarian Movements and Political Religions*, 6/1: 71-86.
- Moro, R. 2009. «Rituales políticos/Religiones políticas», en Canal, J. y Moreno Luzón, J. (eds.), *Historia cultural de la política contemporánea*: 97-147. Madrid: CEPC.
- Mosse, G. L. 1990. *Fallen soldiers: reshaping the Memory of the World Wars*. Oxford: Oxford University Press
- Núñez Seixas, X. M. 2009. «Las patrias de la República: la experiencia de los nacionalistas periféricos durante la Guerra Civil española» (1936-1939). *Historia Contemporánea* 38 13-47.
- Núñez Seixas, X. M. y Molina, F. 2011. «Identidad nacional, heterodoxia y biografía», en Núñez Seixas, X. M. y Molina, F. (eds.), *Los heterodoxos de la patria: biografías de nacionalistas atípicos en la España del siglo xx*: 4-21. Granada: Comares.
- Quiroga, A. 2013. «La nacionalización en España. Una propuesta teórica». *Ayer* 90: 17-38.
- Requejo, F y Nagel, K. J. (eds.) 2015. *Politics of Religion and Nationalism. Federalism, consociationalism and secession*. Nueva York: Routledge.
- Reinhard, R. W. 1999. *Storia del potere politico in Europa*. Bologna: Il Mulino.
- Rieffer, B. A. J. 2003. «Religion and Nationalism. Understanding the consequences of a complex relationship». *Ethnicities* 3/2: 215-242.
- Sáez de la Fuente, I. 2002. *El Movimiento de Liberación Nacional Vasco, una religión de sustitución*. Bilbao: Instituto Diocesano de Teología y Pastoral/Desclée de Brouwer.
- Santiago García, J. A. 2005. *Secularización y nacionalismo. Un análisis comparado de los nacionalismos vasco y quebequense*. Tesis doctoral. Madrid: UCM.
- Santiago García, J.A. 2012. «Secularisation and Nationalism: A Critical Review». *Social Compass* 59 (1): 3-20.
- Smith, A. D. 2000. «The 'Sacred' Dimension of Nationalism». *Millennium. Journal of International Studies* 29/3: 791-814.
- Smith, A. D. 2003. *Chosen peoples. Sacred sources of National Identity*. Oxford: Oxford University Press.
- Sponh, W. 2003. «Multiple Modernity, Nationalism and Religion: A Global Perspective». *Current Sociology* 51 (3/4): 265-286.
- Zubero, I. 1997. «Religión y violencia en el País Vasco». *Iglesia Viva* 187.
- Zulaika, J. 1990. *Violencia vasca, metáfora y sacramento*. Madrid: Nerea.
- Zubrzycki, G. 2010. «Religion and Nationalism. A Critical Re-examination», en Turner, B. S. (ed.), *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*: 606-625. Oxford, UK: Wiley-Blackwell.