



LETREN
FAKULTATEA
FACULTAD
DE LETRAS

DE LO TRASCENDENTE A LO TERRENO

EL TERRORISMO Y LA POLÍTICA VASCA DE LA
TRANSICIÓN EN *HERRIA 2000 ELIZA*

Koji Kaoru Loarte Torres

Grado en Historia. Curso 2023-24

Departamento de Historia Contemporánea

Tutor: Santiago de Pablo Contreras

Resumen: Durante la Transición española, la Teología de la Liberación se quiso impulsar en el País Vasco principalmente por la Coordinadora de Sacerdotes de Euskal Herria (CSEH). Mediante su publicación, *Herria 2000 Eliza*, trató temas relativos a la cuestión eclesial en el País Vasco y Navarra, como la reivindicación de una Provincia Eclesiástica Vasca y el apoyo al movimiento de Comunidades Cristianas Populares, y buscó dar una explicación y un sentido religioso a la violencia política de Euskadi Ta Askatasuna (ETA), en varias ocasiones presentándola como una respuesta legítima a la *opresión* del Estado español y como un medio con el que conseguir una justicia social. En este sentido, la revista se convirtió en un auténtico foro del nacionalismo vasco radical, teniendo especial acogida las opiniones de representantes o personas afines a partidos como Euskadiko Ezkerra (EE) o Herri Batasuna (HB), que fueron los brazos políticos de ETA político-militar y ETA militar, respectivamente. Así se vio en el tratamiento no solo de la violencia política, sino de otros asuntos de la política de la Transición: por ejemplo, la Constitución de 1978 y el Estatuto de autonomía de 1979, que fueron objeto de duras críticas por las posiciones más radicales dentro del nacionalismo vasco. Este trabajo estudia esta revista desde una perspectiva historiográfica, analizando una selección de entrevistas, editoriales y artículos de opinión publicados en *Herria 2000 Eliza* entre su primer número, en abril de 1978, y noviembre de 1979, mes posterior a la aprobación del Estatuto de autonomía del País Vasco en el referéndum del 25 de octubre. Asimismo, dada su posición marcadamente parcial, ha sido importante someter esta fuente a una crítica rigurosa, a partir de las principales referencias historiográficas sobre la religión, la violencia y la política en el País Vasco durante la Transición.

Palabras clave: Teología de la Liberación, nacionalismo vasco radical, violencia política, terrorismo, Transición española, Constitución española, Estatuto vasco.

Índice

1. Introducción.....	4
1.1. Metodología y justificación.....	4
1.2. Contexto histórico y político.....	5
1.3. Teología y actividad de la CSEH.....	6
2. La Iglesia vasca a través de los ojos de Herria 2000 Eliza.....	7
2.1. La Provincia Eclesiástica Vasca como reivindicación.....	7
2.2. Comunidades de base, pretensión de un nuevo paradigma de Iglesia.....	10
3. Violencia política en el País Vasco.....	12
3.1. El terrorismo de ETA visto desde la Teología de la Liberación vasca.....	13
3.2. Una encuesta significativa: ‘¿Por qué violencia en Euskadi?’.....	16
4. Más allá de la violencia: la política vasca en tiempos de transición.....	20
4.1. Abstencionismo vasco y deslegitimación de la Constitución española.....	20
4.2. Una cuestión controvertida: el Estatuto de autonomía.....	23
5. Conclusiones.....	27
Fuentes.....	28
Bibliografía.....	28
Anexo.....	31

1. Introducción

La Teología de la Liberación fue una corriente teológica con una aplicación política estrechamente vinculada a elementos de las culturas políticas de izquierdas de la segunda mitad del siglo XX. Surgió en América Latina a partir de la década de 1960, al calor de las consecuencias del Concilio Vaticano II y de la Segunda Conferencia General del Episcopado latinoamericano, celebrada en Medellín (Ruiz Arenas, 1988, pp. 42-43). Esta corriente teológica se ha vinculado principalmente con las luchas de liberación nacional guerrillera de países como El Salvador o Nicaragua.

La interpretación liberadora del cristianismo generó dudas a la jerarquía eclesial católica, que calificó la Teología de la Liberación como un modo de “poner el acento de modo unilateral sobre la liberación de las esclavitudes de orden terrenal y temporal, de tal manera que parecen hacer pasar a un segundo plano la liberación del pecado” (Ratzinger, 1984, p. 123).

Por otra parte, dentro de la cosmovisión del nacionalismo vasco radical ya había tenido cierto éxito la teoría tercermundista, impulsada por Federico Krutwig en su libro *Vasconia* (1963). Este mito fundacional establecía una narrativa mediante la que el País Vasco era una nación oprimida y colonizada por España, dando justificación así una lucha por la *liberación nacional* del País Vasco en un sentido anticolonial y empleando medios violentos, siendo el terrorismo una opción válida (Fernández Soldevilla, 2014, pp. 287-288).

1.1. Metodología y justificación

Nuestra principal preocupación en este estudio ha sido el análisis de los discursos legitimadores del terrorismo en la revista *Herria 2000 Eliza*. Sin embargo, en la vida de esta revista, la entidad que la editaba, la denominada Coordinadora de Sacerdotes de Euskal Herria (CSEH) trató diversos temas a través de su prisma teológico y político.

Dada la naturaleza y el contenido teológico de la revista, hemos considerado pertinente incluir en este estudio las transformaciones que vivió la Iglesia vasca a finales de la década de 1970, prestando especial interés al frustrado proyecto de unificación de las

diócesis del País Vasco y de Navarra en una única Provincia Eclesiástica Vasca, así como al movimiento de Comunidades Cristianas Populares (CCP), un fenómeno protagonizado por pequeños colectivos de creyentes que buscaban dar una vuelta al modelo organizativo y pastoral de la Iglesia e incluir una perspectiva más social a la fe. Por otra parte, otra vertiente que no puede excluirse del análisis, pues significa una piedra miliar en la historia del País Vasco, es la de la construcción de las principales estructuras jurídicas del País Vasco durante la Transición a la democracia: la Constitución española de 1978 y el Estatuto de autonomía de 1979.

Para ello, hemos realizado una base de datos en la que se recogen entrevistas, editoriales, noticias y artículos de opinión relacionados con las tres vertientes que consideramos fundamentales para estudiar los postulados teóricos y la actividad de la Teología de la Liberación en el País Vasco.

1.2. Contexto histórico y político

El posfranquismo coincidió con un periodo difícil, pues la crisis del petróleo hizo mella en España y en el País Vasco, frenando el crecimiento económico que había experimentado la industria vasca y causando la pérdida de multitud de puestos de trabajo. Además, la crisis provocó un problema de inflación monetaria que se hizo sentir en la vida cotidiana. Esta situación económica dio lugar a un repunte de la conflictividad social, que en ocasiones provocó reacciones desmedidas por parte del Estado, como fue el caso de los sucesos de Vitoria del 3 de marzo de 1976, que terminaron en la muerte de cinco trabajadores por acción de la policía. A partir de 1977, las reivindicaciones sindicales se realizaron con mayor libertad, gracias a la legalización de las centrales sindicales (De la Granja, De Pablo y Rubio Pobes, 2020, pp. 232-233).

Por otra parte, de mano de la Transición se dio un fenómeno de transformación cultural y de mentalidad, con una relevante secularización de la sociedad, aunque la influencia de la Iglesia no desapareció. En el plano de las identidades nacionales, hubo también un momento de “explosión vasca y nacionalista”, que se explica, por una parte, como una reacción al final de un régimen dictatorial que había hecho lo posible por reprimir la particularidad vasca (Ibidem, pp. 233-234), y por otra, como continuación de un

proceso iniciado en la década de 1960, cuando proliferaron expresiones artísticas, de distintas disciplinas, realizadas en euskera –en el caso de la literatura y la música– o con una clara inspiración vasquista –en la pintura y la escultura– (De Pablo, 2002, pp. 658-659).

1.3. Teología y actividad de la CSEH

A partir de la década de 1960 se comenzó a ver de forma clara cómo, desde dentro de la Iglesia vasca, algunos individuos comenzaron a usar sus espacios privilegiados para permitir el desarrollo de la contestación al régimen. Muchos de ellos tenían un marcado acento social, dejando a un lado la cuestión nacional vasca. Sin embargo, enseguida destacó la actuación de sectores nacionalistas, a veces por parte de grupúsculos de sacerdotes afines al nacionalismo vasco más radical. Fue el caso de *Gogor*, una organización de sacerdotes abierta al marxismo revolucionario que se posicionó a favor de la “denuncia de la situación del pueblo vasco” (Placer Ugarte, 1998, pp. 41-44), llevando a cabo acciones reivindicativas como el encierro del seminario de Derio (1968) (Ontoso, 2019, p. 107). Más adelante, a partir de finales de la década, otros grupos, como los cristianos laicos de *Herri Gaztedi*, incorporaron en su discurso términos como la “opresión nacional” y la “opresión de clase” (Placer Ugarte, 1998, p. 45).

Fruto de la coordinación entre sacerdotes vasconavarros, nació en marzo de 1976 la ‘Coordinadora de la Acción Pastoral de Sacerdotes de las Diócesis Vascas’, posteriormente rebautizada como ‘Coordinadora de Sacerdotes de Euskal Herria’, una agrupación que venía a continuar la estela de *Gogor* y siguió una línea ideológica similar a la de las CCP, reivindicando una Iglesia vasca “fiel al Evangelio de Jesús de Nazaret, libre de toda opresión y clasismo en sí misma”, así como “una nueva sociedad superadora de la actual clasista-capitalista” y un “Pueblo Vasco liberado de toda opresión y en plenitud de desarrollo de su específica y original personalidad” (Ibídem, pp. 98-99). Este grupo, que en la práctica solo contaba con el apoyo de cerca del 3% del clero diocesano (De Pablo, 2004, p. 148), ha sido considerado por varios académicos “la rama clerical del denominado Movimiento de Liberación Nacional Vasco” (De Pablo, Goñi Galarraga y López de Maturana, 2013, p. 562).

Junto a las CCP, la Coordinadora impulsó la publicación de la revista *Herria 2000 Eliza* (Anexo 1), que expresó las preocupaciones del mundo *abertzale* y analizó a la banda terrorista ETA a través del punto de vista de la religión, tratando de “elaborar una teología popular para Euskal Herria que tomase como punto básico la Teología de la Liberación” (Bastante, 2004, p. 125).

2. La Iglesia vasca a través de los ojos de *Herria 2000 Eliza*

Dentro de la actividad de la CSEH, la publicación de esta revista era un elemento importante. *Herria 2000 Eliza* trataba de difundir entre el público general, y especialmente el creyente, el mensaje de la fe liberadora, que fomentara la creación de una Iglesia popular vasca y que, como su nombre indica, apuntara –según la coordinadora– al siglo XXI. Esta revista, editada en Bilbao, comenzó a publicarse en abril de 1978, tenía periodicidad mensual y desapareció en 2018. En este trabajo analizaremos solo la etapa de la Transición, que en el caso de Euskadi suele cerrarse en octubre de 1979, tras la aprobación del Estatuto vasco.

Durante su vida como revista, *Herria 2000 Eliza* –sin descuidar, como veremos más adelante, la situación política vasca (Anexo 2)– se centró en temas relacionados con la religión católica. Para este trabajo, hemos decidido tomar en consideración únicamente su contenido relacionado con el País Vasco.

2.1. La Provincia Eclesiástica Vasca como reivindicación

Una de las reivindicaciones más frecuentes en la revista, que se repite a lo largo de los números que hemos examinado, tiene que ver con la división territorial de la estructura administrativa de la Iglesia. En 1949, la diócesis de Vitoria –que hasta entonces abarcaba las provincias de Vizcaya, Guipúzcoa y Álava– se desdobló, dejando a las diócesis vascas de Bilbao, Vitoria y San Sebastián como dependientes de la Provincia Eclesiástica de Burgos. Detrás de esta reorganización yacían motivos prácticos, pues así lo exigía la creciente demografía de las provincias vascas, pero también hubo presiones por parte del Estado franquista para evitar el surgimiento de una conciencia nacionalista entre sacerdotes

y religiosos. Esta fue la impresión que tuvo la parte nacionalista del clero vasco, quien vio en esta división “un ataque a la unidad del clero vasco” (González Sáez, 2013, pp. 312-314). Poco después, en 1956, la diócesis de Guipúzcoa se separó de las de Vizcaya y Álava, quedando integrada, junto a las de Calahorra y Jaca, en la recientemente formada archidiócesis de Pamplona. Esto fue criticado más adelante por el mismo arzobispo de Pamplona, monseñor Cirarda (Ibídem, p. 315).

Como cabe imaginar, la creación de una Provincia Eclesiástica Vasca fue una de las reivindicaciones más repetidas por una buena parte del clero vasco, y la lucha por esta se configuró en un sentido de lucha contra el régimen franquista (Ibídem, pp. 318-322). Ya en el contexto de la Transición, la consecución de una nueva geografía eclesiástica parecía más cercana. Así, en 1976 el Consejo presbiteral de la diócesis de Pamplona solicitó la reestructuración de las archidiócesis, petición reiterada en 1978 por la Conferencia Episcopal Española. Además, los nuevos obispos de Navarra y de las provincias vascas –nombrados en 1978 y 1979, respectivamente– apoyaron la actividad pastoral coordinada de dichos territorios (De Pablo, 2004, p. 144). No obstante, estos proyectos no salieron adelante, principalmente debido a la oposición política y mediática navarra (Ibídem) y al carácter politizado que había adquirido la reclamación de una Provincia Eclesiástica Vasca (González Sáez, 2013, pp. 328-329). En 1979, las comunidades cristianas de base navarras denunciaron la oposición a la reforma como una “campaña que se ha orquestado contra ella” [la Archidiócesis vasconavarra] y se dirigieron a la Conferencia Episcopal para “dar forma jurídica y potenciar lo que es una realidad innegable” (H2000E, 1979, 10, p. 31).

Ahora bien, a pesar de que las jerarquías eclesiásticas vascas apoyaron formalmente la formación de una Provincia Eclesiástica Vasca, varios artículos publicados en la revista *Herria 2000 Eliza* daban a entender lo contrario, criticando la supuesta *tibieza* con que los obispos vascos la habrían sostenido. En un artículo firmado por Paulo Agirrebaltzategi en el primer número de la revista, en abril de 1978, este expresaba sus dudas en cuanto a la figura del arzobispo Cirarda, cuestionando si el recientemente nombrado vicepresidente de la Conferencia Episcopal Española aprovecharía su posición para “acelerar la formación de una provincia eclesiástica que abarque a todo el País Vasco Sur, o si bien este último

nombramiento será una manera de retrasar más aún la formación de dicha provincia eclesiástica” (H2000E, 1978, 0, p. 24).

La siguiente mención interesante de este tema en la revista es una suerte de reportaje escrito por Gabriel Hualde en noviembre de 1978, quien, tras tratar el tema de la pluralidad política en la Iglesia navarra, exponía una serie de pronósticos, dentro de los que incluía, con completa naturalidad, la previsión de que “Se constituirá una burocrática provincia eclesiástica vasca” (H2000E, 1978, 6, pp. 33-35).

Posteriormente, hay que destacar un editorial publicada en marzo de 1979, con motivo del nombramiento de los tres nuevos obispos de las diócesis de Bilbao, Vitoria y San Sebastián: Larrea, Larrauri y Setién, respectivamente (De Pablo, 2004, 144). A estos, la revista les pedía que fueran “representantes de la voluntad popular” y que se posicionaran “con nuestro Pueblo [vasco], con los más débiles y oprimidos, que sigan trabajando porque (*sic*) sea realidad la Provincia Eclesiástica Vasca” (H2000E, 1979, 10, p. 3). Este discurso expresa un punto de vista “democrático” sobre la fe, cuestionando la legitimidad del obispado (“ustedes no han sido elegidos por el pueblo”), a la vez que asume la construcción de una Provincia Eclesiástica Vasca como voluntad popular.

La impresión general que muestra la revista en torno a esta cuestión de geografía eclesial se mueve en torno al inconformismo. Incluso dentro de las opiniones que ven que la construcción de una Provincia Eclesiástica Vasca está en vías de realizarse, se planteaban cuestiones nuevas, como qué modelo de Iglesia debía ser la vasca. Para Agirrebaltzategi, la Iglesia vasca debía ser participativa, basada no solo en Dios sino también en el pueblo cristiano (H2000E, 1979, 11, pp. 13-14). Otro autor de la revista, *El botillero de la calle* –pseudónimo de J. M. Erdozain (Placer Ugarte, 2019, p. 198)–, ironizaba sobre los esfuerzos de las jerarquías vasconavarras para cohesionar su actividad pastoral, en esta ocasión como motivo de la toma de posesión de monseñor Setién como obispo de San Sebastián: “presentes todos los obispos de las diócesis de Euskadi Sur, más el representante de la diócesis de Bayona (...). Casi, casi, pensaba uno, comenzaba a funcionar (...) la Provincia Eclesiástica Vasca” (H2000E, 1979, 11, p. 31). Por último, en una columna publicada en septiembre de 1979, empleando un tono indignado por la no inclusión de Navarra en el Estatuto de autonomía vasco, la revista establecía una línea entre la

organización territorial eclesiástica y la política, afirmando que “la Iglesia sigue casi siempre la política del poder”. Es decir, que si el proyecto de Provincia Eclesiástica Vasca con sede en Pamplona no sale adelante, se debe a, según palabras de la ‘Federación de Comisionados Navarros’, “la introducción de tesis ideológico-políticas en las motivaciones eclesiales” (H2000E, 1979, 15, p. 41). En resumen, la revista, siguiendo la línea de la Coordinadora, reivindicó la unidad eclesiástica de las cuatro provincias, como antesala de su unidad política, demandada por el nacionalismo.

2.2. Comunidades de base, pretensión de un nuevo paradigma de Iglesia

En la primera mitad de la década de 1970 surgió en el País Vasco un fenómeno eclesiológico renovador, con influencia de las corrientes teológicas de la liberación y con precedentes como *Herri Gaztedi* y la rama vasca de la JOC (Juventud Obrera Católica). Estos nuevos grupos, llamados Comunidades Cristianas Populares (CCP), en un inicio denominados ‘Comunidades cristianas de base’, cuestionaron la jerarquía de la Iglesia y teorizaron sobre el concepto de *Pueblo de Dios*, reinterpretando el Evangelio para poner la fe al servicio de la *liberación* de su pueblo y la construcción de una *Iglesia del Pueblo* (Placer Ugarte, 1998, pp. 55-63). Antes de desarrollar este tema en relación con nuestro estudio de caso, se puede añadir que este fenómeno, aunque singular en el caso por su contenido nacionalista, no fue único en el País Vasco, sino que el fenómeno de las CCP se dio en otros puntos de España y a nivel europeo¹. A grandes rasgos, estas se caracterizaron por una concepción religiosa adaptada a los nuevos tiempos, que viera en Cristo a una figura liberadora y que diera importancia a las problemáticas sociales y a las injusticias del mundo, defendiendo a los oprimidos y los marginados (Fernández Ordóñez, 2002, pp. 51-52).

La presencia de las distintas CCP vascas en *Herria 2000 Eliza* fue una constante durante el periodo que hemos seleccionado para estudiar. Ya en sus primeros números, la revista recogió la actividad coordinada de las comunidades en la preparación del ‘II encuentro de cristianos de Euskadi’ (H2000E, 1978, 1, p. 12) y mostró interés por los

¹ Hubo cierta relación en común de las CCP vascas con las del resto de España, mediante la organización de encuentros (H2000E, 1978, 2, pp. 27-28). Lo mismo sucedió con las de otros países europeos a partir de la década de 1980 (Fernández Ordóñez, 2002, p. 51).

aspectos internos organizativos de las CCP, en una sección titulada ‘La voz de las comunidades’². Aunque se trataba de comunidades autónomas entre sí, estas tenían rasgos ideológicos en común, como la perspectiva de clase y la *conciencia de pueblo euskaldun* (H2000E, 1978, 2, p. 25). Esto, más otras proclamas típicas del nacionalismo vasco radical, como la denuncia de la “situación de violencia [institucional] (...), torturas, detenciones arbitrarias y la imposición de la energía nuclear” (H2000E, 1979, 13, p. 27) explica el hecho de que se acusara a las CCP de ser la “Iglesia del KAS” (la Koordinadora Abertzale Sozialista, vinculada a ETA). Aunque, como es lógico, no hemos podido encontrar acusaciones semejantes en el texto de la revista, podemos inferir que existieron, gracias al artículo de un lector anónimo, que firmó como *Jibsi*. Este individuo, afín a la línea ideológica *abertzale* de KAS, venía a desmentir dichas acusaciones (H2000E, 1978, 3, p. 39).

Pese a presentarse como representantes del pueblo o de la base popular de la Iglesia, el sincretismo teológico-ideológico de estas comunidades, impregnadas de tintes de la Teología de la Liberación, no fue suficiente para calar entre la población³. Ya desde octubre de 1978, un lector llamado K. O. Bidaurrazaga vaticinaba en una columna que, de no expandirse la *línea comunitaria*, las CCP corrían el riesgo de convertirse en un “grupo minoritario de tres o cuatro chiflados” (H2000E, 1978, 5, p. 38). Un mes después, otra columna, sin firma, venía a corroborar –al menos parcialmente– el escaso calado de las CCP, cuando el autor reprochaba a la revista católica madrileña *Vida Nueva* el “ignorar toda noticia referente a las comunidades de base de Euskadi” (H2000E, 1978, 6, p. 9). Esta llamada de atención podría responder a intereses ideológicos por parte de *Vida Nueva* para no tratar el tema de las CCP, pero hay más motivos para pensar que el alcance de estas comunidades era muy limitado: en mayo de 1979, en una nota que anunciaba la ‘III Asamblea de Comunidades de Euskadi’, la revista reconocía que “El movimiento de

² Por mencionar dos de los muchos casos: la Comunidad de base de Durango (H2000E, 1978, 1, pp. 13-15) y la Comunidad Donibane Iruinea (H2000E, 1978, 2, pp. 25-26).

³ Tampoco resultó suficiente para sectores de la Iglesia vinculados a la denominada izquierda *abertzale* que, pese a la conexión ideológica entre las CCP y aquella (a través, precisamente, de *Herría 2000 Eliza* y de la CSEH), consideraban que estas comunidades no habían abrazado suficientemente esa opción ideológica. En un artículo de opinión sobre las CCP en el País Vasco, publicado en octubre de 1979, el sacerdote Jesús Lezaun elabora una crítica a estas. Opina que en el seno de estas hay un “interclasismo cristiano” y que se verían beneficiadas de una orientación de clase y del desarrollo de una teoría de clave revolucionaria (H2000E, 1979, 16, pp. 30-32).

Comunidades ha tenido un retroceso claro (...), debido fundamentalmente a la participación de sus miembros en organizaciones sin dar una respuesta a la comunidad, (...) empezó ya un abandono de los elementos más dinámicos”⁴ (H2000E, 1979, 12, p. 28).

3. Violencia política en el País Vasco

Para comprender la historia del País Vasco durante la Transición se requiere, en buena medida, incluir en el discurso historiográfico la actividad terrorista llevada a cabo por ETA (Euskadi Ta Askatasuna). Para esta, la religión y la Iglesia no fueron ajenas. Es más, los inicios de la organización terrorista no habrían sido posibles de no ser por el amparo de una reducida parte del clero vasco, que llegó a prestar su colaboración ideológica y organizativa, fomentando el sentimiento de nación oprimida y, entre otras cosas, ofreciendo espacios para la celebración de la V Asamblea de ETA entre 1966 y 1967 (García de Cortázar y Fusi, 1988, pp. 105-106).

La relación de la Iglesia con ETA pasó de la colaboración pasiva al silencio. Durante la dictadura franquista, “un sector de la clerecía vasca preferiría suspender su juicio ético sobre las acciones terroristas” y, con la dictadura acabada, dicho sector había normalizado la violencia terrorista (Ibídem, p. 107), si bien las jerarquías acabarían denunciando la violencia de forma clara (Bilbao, 2009, pp. 48-49)⁵. A pesar de ello, por una parte, en este contexto heterogéneo, las víctimas del terrorismo –y aún más aquellas que eran miembros de las Fuerzas de Orden Público (FOP)– parecían carecer de importancia. Por otra, se denunciaba el terrorismo sin referirse a ETA, y sin hablar del

⁴ Este *abandono* puede entenderse como un adelanto de lo que, más adelante, la socióloga Izaskun Sáez de la Fuente vendría a proponer en su tesis (2002), que presenta al nacionalismo vasco radical como una religión de sustitución que recibe una transferencia de sacralidad a medida que la mayor parte de sus militantes se alejan del cristianismo.

⁵ Esta condena del terrorismo causó críticas por parte de los cristianos nacionalistas más radicales. Es el caso del anónimo *Ixio*, quien, tras el pronunciamiento de una homilía que trató el tema de la violencia, acusó a los obispos de San Sebastián y de Bilbao de defender el orden de la burguesía por criticar el terrorismo sin condenar la violencia institucional y sin realizar “un llamamiento a la disolución de los cuerpos represivos”. Por otra parte, hace referencia a ETA como algo inofensivo, por su uso de la ironía (“valiente homilía (...) porque aquí debemos vivir aterrorizados por ETA”), y legítimo, al equiparar al grupo terrorista con “la lucha de un Vietnam, Cuba, Sahara, Rodhesia (*sic*), etc.” (H2000E, 1978, 1, p. 35).

terrorismo como algo condenable *per se*, sino como parte del sufrimiento violento –estructural, reactivo y represivo– que sufría el pueblo vasco (Ibídem, pp. 91-94, 114-117).

3.1. El terrorismo de ETA visto desde la Teología de la Liberación vasca

En las primeras publicaciones de la revista *Herria 2000 Eliza*, las menciones al terrorismo se caracterizan por una normalización de la violencia política cometida por ETA, cuando no un enaltecimiento, a pesar del hecho de que las primeras publicaciones de la revista coincidieron con los *años de plomo*, periodo en el que la violencia de ETA llegó a provocar un número de víctimas sin precedentes (Anexo 3). Es este el caso de la entrevista realizada al antiguo consejero del Gobierno vasco con el PNV y líder de Herri Batasuna (HB) Telesforo Monzón, publicada en mayo de 1978, en la que equiparaba al *jelkidismo* y al *etismo* como “fenómenos extraordinarios” del Pueblo Vasco. Monzón declaraba estar “con los gudarís de ayer y de hoy”, legitimando a los terroristas al compararlos con los nacionalistas vascos que lucharon en el bando republicano durante la Guerra Civil (H2000E, 1978, 1, pp. 18-22; Mees y Casquete, 2012). Las declaraciones de Monzón no fueron condenadas, ni siquiera matizadas, por la revista. Lo único similar a una contestación a esta legitimación del terrorismo se dio dos meses después en *Gure egunkaria*, una sección de la revista que recogía cartas a la redacción. Nos referimos a una carta abierta firmada por Rafael Aguirre, Patxi Loidi y Víctor Urrutia⁶, quienes, desde una perspectiva cristiana, recriminaban al fundador de HB su glorificación del terrorismo de ETA. Según argumentan, el discurso de Monzón lleva a cabo una “mezcla de lo violento y lo heroico, que tanto seduce –y corrompe (...)– a los adolescentes”, haciendo énfasis en la irresponsabilidad del dirigente político (H2000E, 1978, 2, pp. 2, 38).

Es necesario enfatizar que esta carta en contra del terrorismo, aunque pueda dar la sensación de que *Herria 2000 Eliza* era una revista plural, que recogía varios puntos de vista, estaba lejos de expresar el punto de vista de la propia revista y de la Coordinadora, pues fue algo excepcional. Podemos hacernos una idea de la mentalidad de la mayor parte

⁶ Aunque no hemos podido encontrar información relevante sobre Loidi, sabemos que los otros dos mantuvieron una actitud crítica con ETA. Ya en 1975, Aguirre había pedido a la Iglesia vasca que adoptara una postura clara ante el terrorismo y esta postura continuó después (Aguirre, 2019). Por otra parte, Urrutia, quien fue senador socialista en 2005, es recordado por Pedro Ontoso (2017) como alguien a quien “le dolía la sociedad vasca que [con el terrorismo] miraba para otro lado”.

de sus colaboradores y de su línea editorial en secciones como ‘Opio, tamaño natural’. En esta sección llama la atención el hecho de que, cuando se trata el tema de la violencia, esta se interpreta de forma que se equipara la represión de las FOP con la violencia terrorista de ETA. Por ejemplo, en una columna de esta sección se trata de vincular el discurso del capellán de la Policía, padre Arroyo, dado en el funeral de un guardia civil asesinado por ETA⁷ en Pamplona, con la muerte de dos miembros de ETA por parte de la Guardia Civil (H2000E, 1978, 2, p. 17).

Esta mentalidad normalizadora de la violencia terrorista se vio también en las entrevistas realizadas por la revista a personalidades e intelectuales. En una entrevista realizada a Jean Joseph Laza del Vasto, filósofo francés partidario de la no-violencia, incluso en situaciones de opresión, el entrevistador de *Herria 2000 Eliza* cuestiona de forma maniquea el punto de vista del filósofo, respondiendo que “si no ejercitas la violencia del oprimido, estás favoreciendo la violencia del opresor” (H2000E, 1978, 2, pp. 18-19).

En muchas ocasiones fueron los entrevistados quienes llegaron a legitimar la violencia como algo necesario para la liberación del pueblo vasco. Podemos destacar a los artistas Benito Lertxundi y Urko, entrevistados en octubre y noviembre de 1978, respectivamente. El primero, quien se identifica como “visceralmente vasco”, elabora un discurso que equipara la realidad en Euskadi a la de un “país colonizado”, siendo especialmente explícito cuando afirma: “Si verdaderamente el que opta por coger las metralletas para liberar a Euskadi me demuestra que tiene posibilidad de vencer, estaría a favor (...), estoy a favor de la liberación de este país, sea como sea, todos los medios me valen” (H2000E, 1978, 5, pp. 19-22). De este modo, justificaba los medios violentos, buscando caracterizar a España como un Estado imperial contra el que todo vale bajo el fin utilitarista de *liberar* a Euskadi, dejando la humanidad de las víctimas fuera de la ecuación (Altuna, 2007, p. 72). El cantautor Urko, por otra parte, recurre a una manipulación del cristianismo para justificar a ETA. Cuando es preguntado por la figura de Cristo en Euskadi, opina que “si Cristo viviera hoy en Euskadi sería *mili*”, haciendo referencia a ETA

⁷ Destaca la escasa asistencia al funeral de este, suscitando el aislamiento de las víctimas del terrorismo, máxime cuando los muertos eran parte de las FOP (Fernández Soldevilla y López Romo, 2012, pp. 278-280).

militar (ETAm) y manifestando una concepción revolucionaria de la religión: “Jesucristo fue un revolucionario como el Che, aunque lo entendiésemos por otro camino” (H2000E, 1978, 6, pp. 26-28).

Esta tergiversación del cristianismo se puede ver mejor en la transcripción de la homilía leída en el funeral del dirigente de ETAm José Miguel Beñaran, *Argala*, tras ser asesinado en el País Vasco francés por terroristas de extrema derecha (Fernández Soldevilla y López Romo, 2012, pp. 123-124). La homilía caía en una legitimación divina del terrorismo de ETA, al afirmar que “Incluso la lucha armada (...) no es ajena a Dios y al Evangelio de Jesús”, a la vez que forzaba paralelismos entre Jesucristo –reducido a la figura de un “mero libertador nacional del pueblo judío” (De Pablo, Goñi Galarraga y López de Maturana, 2013, p. 530)– y *Argala*:

Junto al problema nacional Jesús vivió a fondo la cuestión social. Tomó partido por los pobres, los excluidos, los enfermos, los muertos, las viudas, los niños, los pecadores públicos. Es decir, por aquellos que tenían absoluta necesidad de liberación (...). Yo estoy convencido de que Jose Miguel vivió intensamente los valores más fundamentales del Evangelio de Jesús. No los vivió, ciertamente, de forma religiosa y eclesial, pero sí laica y militantemente (H2000E, 1979, 8, p. 37).

Este discurso, ensalzador de los militantes de ETA fallecidos, se asemeja bastante a una práctica característica del nacionalismo vasco radical, que es la creación de figuras de *héroes-mártires* capaces de entregar su vida –y quitar la de otros– por el triunfo de la liberación nacional. En este sentido, *Argala* pasaría a representar el “arquetipo de héroe patrio” (Casquete, 2007, pp. 4-6).

Por último, podemos mencionar un editorial publicado en febrero de 1979, titulado ‘*Gogorkeria dela eta*’, en el que la redacción de la revista opina sobre las “muchas clases de violencia” que hay en el País Vasco. Mencionan como violencia las “muertes físicas (...) llevadas a cabo por ETA”, que comparan con otras “efectuadas por la policía”. Pero también juegan con el significado de la violencia al equiparar el terrorismo con “el estrangulamiento de un Pueblo (de su lengua y de su cultura (...) de su derecho a autodeterminarse)”, así como con las medidas contra el terrorismo tomadas por el Estado:

“el sacar a los presos vascos de Euskadi⁸, el no permitir las manifestaciones de un sector concreto del Pueblo Vasco (...), la ley antiterrorista”. Este editorial concluye en clave amenazadora y maniquea, al postular como requisito para la paz una mesa de diálogo, “habiendo renunciado todos de antemano al poder”, de nuevo equiparando el terrorismo con el Estado. En este texto, la revista no aceptaba otras soluciones para la paz y buscaba endosar al Estado la responsabilidad de la violencia, haciendo ver que este no generaba el ambiente propicio para que ETA cesara en su actividad terrorista, recurriendo a narrativas típicas del nacionalismo vasco radical (Duplá, 2009, p. 332): “Mientras no luchemos eficazmente para que esto [una mesa de diálogo con las condiciones antes mencionadas] se dé, mejor sería estar callados y no escandalizarnos ni invocar tantos principios teóricos [condena del terrorismo de ETA]” (H2000E, 1979, 9, p. 3).

3.2. Una encuesta significativa: ‘¿Por qué violencia en Euskadi?’

En el número de diciembre de 1978, *Herria 2000 Eliza* publicó una encuesta a sus lectores bajo el título ‘Ante una situación de violencia, tú también tienes algo que decir’. La formulación de las preguntas se realizó de forma que se equiparaba la violencia terrorista –referida como *revolucionaria*– con la represión violenta y lo que la revista llamaba violencia *institucional*. Las cuestiones, resumidas, fueron las siguientes: ¿A qué se debe la espiral de violencia que vive el País Vasco? ¿Cree que aquí se dan los “tres tipos clásicos de violencia” –es decir, los que hemos mencionado antes en este párrafo– y de qué forma? ¿Qué medidas tomaría para erradicar la violencia?

Si bien esta encuesta se dirigía a los suscriptores de la revista en general, los números posteriores dieron más importancia a las respuestas de intelectuales. Uno de los primeros en responder fue Fernando Savater. El filósofo donostiarra, sin justificar a la banda terrorista ETA de forma directa, empleó una narrativa legitimadora de la violencia, al alegar que los vascos “sufrieron particularmente la coacción uniformizadora del poder, lo que dio origen a numerosas y estupendas reacciones violentas en el plano más directo y espontáneo”; con la particularidad de que la “espontaneidad [del terrorismo] termina

⁸ El uso político de los presos de ETA se entiende como una forma de nivelar a víctimas y victimarios. Por ende, se quita valor al sufrimiento de las víctimas del terrorismo, al afirmar que “también sufren los presos y por lo tanto muchos de los que afectivamente les rodean” (Altuna, 2007, p. 73).

institucionalizándose frente a la Violencia legal como Violencia de Legalidad Revolucionaria” (H2000E, 1979, 8, p. 11)⁹.

Las siguientes respuestas difieren poco con esta, coincidiendo la mayoría en una legitimación pasiva del terrorismo, en algunos casos recurriendo a interpretaciones nacionalistas de la historia. Así, el investigador etnográfico José María Satrústegui normalizaba la presencia de la violencia en el País Vasco, al remontarse a la Guerra Civil para dar explicación a un terrorismo, cuyos perpetradores llevan a cabo para denunciar “como violencia institucional, la represión de 150 años” –incluyendo en su análisis las Guerras Carlistas como parte de la *violencia* sufrida por los vascos– (H2000E, 1979, 8, pp. 12-13). Hace algo similar, de forma más acusada, el escritor vascofrancés Jon Luis Davant Irtzabal, que afirma que la violencia institucional por parte de París y Madrid contra el País Vasco se retrotrae al siglo XVI¹⁰ y equipara la causa tradicionalista de los carlistas en el siglo XIX con la actividad terrorista de ETA, presentando en cualquier caso la violencia como una respuesta válida frente a una opresión centenaria (H2000E, 1979, 8, pp. 14-15).

Estos argumentos, que podríamos clasificar como discursos legitimadores del terrorismo basados en construcciones nacionalistas de la historia, no fueron los únicos presentes en las respuestas a la encuesta. Otras narrativas, aunque no muy distintas, buscaban implementar una narrativa de respuesta legítima del pueblo vasco o buscaban en otras nacionalidades la culpa de la *espiral de violencia*. El psiquiatra andaluz Carlos Castilla del Pino identifica en el franquismo la raíz del “uso de la (...) violencia en el tratamiento de los problemas de todo el país”, siendo la violencia un “Patrimonio del franquismo” que ETA usó. Castilla del Pino quitaba a la banda terrorista toda

⁹ Es necesario matizar el hecho de que, posteriormente, Savater cambió de parecer y, en la actualidad, ha participado en conferencias sobre la historia de la resistencia cívica contra ETA (González, 2023).

¹⁰ Un mes después, la respuesta del sacerdote Joseph M. Ballarin coincide en buena medida con la de Davant Irtzabal en la búsqueda de indicios de un proceso prolongado en la historia mediante el que España perturbó la paz y las costumbres del pueblo vasco: “Puede preguntarse quién ha empezado la espiral: (...) [el vasco] estaba en su casa, son los otros quienes vinieron de fuera. Pero es imposible que un castellano comprenda esta verdad tan tremenda” (H2000E, 1979, 9, pp. 10-12). No es muy distinto de lo que responde el publicista catalán Joan Crusellas i Soler, quien considera que presentar la violencia política por sí sola es “un ataque más contra el Pueblo Vasco” y que “La espiral de violencia tiene su origen indesmentible en la lucha por la asimilación de Euskal Herria”, refiriéndose a las Guerras Carlistas, en las que dice que “hay que ir a buscar el sentido revolucionario” (H2000E, 1979, 10, pp. 13-15). Este sentido *revolucionario* se ha entendido desde la historiografía como una lectura partidista de la cuestión foral y del carlismo decimonónico, que para la izquierda *abertzale* sería una lucha de clases (López de Maturana, 2012).

responsabilidad, pues, aunque afirmaba que “Hoy esta actitud [la violencia] me parece inútil”, después alegaba que el País Vasco sufría violencia institucional por motivos lingüísticos. Opinaba, en resumen, que a la violencia institucional “habría, pues, que responsabilizarla íntegramente de la violencia [terrorista] ulterior” (H2000E, 1979, 9, p. 16). Aún dentro de la lógica que achacaba al franquismo el desarrollo de un terrorismo de *respuesta*, la perpetuación de este durante la Transición dejaba de tener sentido, dado que este se orientaba hacia una deslegitimación del sistema: “el régimen habla de democracia y nosotros la ponemos a prueba” (Unzueta, 1996, p. 276).

Una interpretación no muy distinta es la de la enfermera y articulista catalana Magda Capdevila i Marzo, quien aborda el problema de la violencia desde el punto de vista de la lengua vasca e interpreta la no oficialidad de esta como un signo de violencia institucional. Capdevila normalizaba la violencia política, al argumentar que “esta violencia institucional, lógicamente, él [el vasco] la combatirá. La combatirá como pueda según los medios y carácter (...), con todas sus consecuencias. Y donde hay contestación, para poder mantener la violencia institucional tiene que haber violencia de represión”. Asimismo, asumía el discurso del nacionalismo vasco radical, al proponer como solución para la violencia política “Que dejen tranquilos a los vascos como quienes son. Que no les impongan una lengua que no es la suya” (H2000E, 1979, 10, pp. 10-12).

No todas las respuestas destacadas fueron mandadas por intelectuales. Algo después de la publicación del cuestionario, en abril de 1979, un grupo de lectores vascofranceses expusieron su visión sobre la violencia política del País Vasco francés, comparando el terrorismo de ETA con la independencia violenta de algunas colonias francesas, como Argelia. Estos autores reseñan las secuelas del terrorismo –“diversos atentados (...) han repercutido en personas que conocemos”–, aunque en cierto modo lo minimizan, al argüir que “el miedo (...) [y la] inseguridad [es] mantenida por los massmedia (*sic*) sobre todo en la tercera edad”. Más allá, relativizan el impacto de ETA, al hablar de violencias *legales*, afirmando que hay “más muertos económicos (suicidios) que víctimas (*sic*) de actos revolucionarios” (H2000E, 1979, 11, pp. 25-29).

Otras respuestas, si bien deslegitimaban la violencia, caían en posiciones equidistantes. Un ejemplo es la carta de un lector que firma como ‘José María’, quien

desde Friburgo denunciaba que “Cada grupo, a su manera, pretende justificar lo injustificable: terror, asesinatos, opresión física y moral... Y en medio el pobre pueblo”, exponiendo una narrativa de la violencia política como un conflicto entre dos bandos confrontados, cuya solución está en que tienen que “Ceder todos bastante” de forma no violenta (H2000E, 1979, 10, p. 38).

Antes de continuar con el siguiente epígrafe, es necesario agregar un matiz: hubo una minoría de respuestas que, si bien no llegaban a significar una condena tajante y sin paliativos hacia el terrorismo de ETA, elaboraron discursos que, de una forma u otra, deslegitimaban la violencia política. Así, el filósofo Luis L. Aranguren, aunque señalaba a la “guerra contra la anti-España” del franquismo como causa original de la violencia, supo observar y expresar que “la violencia revolucionaria¹¹ se ha desbordado y (...) es desproporcionada, desquiciada y ‘loca’, quiero decir, puesta al servicio de un proyecto político irrealista” (H2000E, 1979, 9, p. 9). Más claro aún fue el sacerdote valenciano José Ignacio González Faus, quien mostraba temor a la hora de responder: “tengo miedo de que mis respuestas no gusten, tengo miedo de heriros [a los vascos]”. Este reconocía que en el pasado estuvo “al lado del pueblo vasco y de su lucha” (eufemismo para el terrorismo de ETA durante el franquismo), pero consideraba que, tras la amnistía de 1977, era incomprensible que ETA siguiera matando, y mucho menos comprensible que los vascos “no os desolidarizais suficientemente de esas muertes y (...), con ello, seguís haciéndolas posibles”. Igualmente, refutaba la narrativa del terrorismo de ETA como una respuesta a una opresión nacional histórica ejercida por España: “se olvidó que el haber sido perseguido no es una patente de corso para perseguir”. De este modo, dejaba claro que el terrorismo no podía admitirse como una violencia de *respuesta* o *revolucionaria*, sino que pasaba a “ser ella la primera violencia” (H2000E, 1979, 9, pp. 13-15).

Concluyendo este apartado, recogemos una respuesta particular. La lectora bilbaína Begoñe Ariño escribió a la revista manifestando un punto de vista sensible y contrariado a la par que cargado de impotencia. Confiesa que, cuando leyó la homilía del funeral de Argala, que hemos mencionado, sintió “una profunda tristeza” a causa de la manipulación partidista de la figura de Jesucristo. Sus palabras expresan la contradicción de una persona

¹¹ Nótese la omisión de las siglas de ETA.

favorable a la justicia social y que se aferraba a la fe en un contexto de normalización de la violencia: “Admiro su valentía [de quien toma un arma], pero sé que no es el camino” (H2000E, 1979, 10, p. 38). Las palabras de Ariño reflejan un oxímoron singular: se desmarca de otras opiniones al condenar la violencia, pero a pesar de ello, recurre a elementos como la *valentía* del terrorista, cayendo así en una romantización de la misma violencia que condena.

4. Más allá de la violencia: la política vasca en tiempos de transición

El proceso de Transición política en el País Vasco se encontró de frente con el sabotaje realizado por los partidos de la órbita ideológica de ETAm, que se centraron en dar un apoyo político a la campaña de *guerra* contra el Estado promovida por la banda terrorista (Fernández Soldevilla y López Romo, 2012, pp. 106-107). Pese a ello (y también pese a la actitud del nacionalismo vasco mayoritario, contrario a aceptar la Constitución), el proceso de Transición avanzó también aquí, hasta llegar a la aprobación del Estatuto de autonomía en 1979¹².

4.1. Abstencionismo vasco y deslegitimación de la Constitución española

La principal perspectiva que *Herria 2000 Eliza* mostró sobre la Constitución española fue la religiosa. Desde julio de 1978, se daba noticia de eventos como la ‘II Semana teológica-pastoral’, celebrada en septiembre del mismo año y en la que se trató, entre otros temas, una mesa redonda sobre la Constitución (H2000E, 1978, 3, p. 37). Más adelante, en el mes de noviembre, el interés por la Constitución desde el punto de vista religioso se vio plasmado en el dossier ‘Iglesia, Estado moderno y Constitución’, que consistió en la entrevista a varios políticos sobre la relación entre la religión y las instituciones. Aquí, el senador por la provincia de Guipúzcoa y miembro de ESEI (*Euskal Sozialistak Elkartzeko Indarra*), Goio Monreal, se mostraba partidario de la separación entre Iglesia y Estado. No obstante, matizaba dichos principios para el caso vasco, pues consideraba que en el País Vasco el catolicismo “constituye un hecho de civilización que

¹² Por el contrario, el nacionalismo vasco radical negó la realidad de la Transición y de la democracia, pretexto bajo el que se continuó legitimando la violencia (Rivera, 1998, pp. 80-82).

baña toda la sociedad, tanto de los que creen como de los que no”; por tanto, era tarea del Estado democrático expresar “los valores sociales predominantes, como son los de carácter religioso” (H2000E, 1978, 6, p. 10). Monreal no difería demasiado del discurso del parlamentario de la *izquierda abertzale* Francisco Letamendia (*Ortzi*), quien opinó que en el País Vasco la declaración de un Estado ateo “sería un error”, dado que “históricamente y en la situación actual la posición del clero vasco en relación con la sociedad que (...) [el nacionalismo vasco radical] queremos implantar ha sido (...) de auténtica colaboración” (H2000E, 1978, 6, p. 11). Se trata de una opinión significativa, puesto que *Ortzi* se olvidaba de la heterogeneidad de la Iglesia vasca, identificándola solo con los sectores próximos a la izquierda abertzale, aunque, como hemos dicho, estos eran minoritarios.

Por otra parte, los políticos definidos como comunistas –Rosa Olivares, dirigente de *Euskadiko Mugimendu Komunista* (EMK), y Juan Infante, miembro del comité ejecutivo del Partido Comunista de España (PCE)– entendían la religión de otra forma. Consideraban importante el reconocimiento de las libertades religiosas, pero sin ir más allá. Si bien coincidían en este punto, era más radical la opinión de Olivares, quien se mostraba crítica con la Constitución porque “no declara el carácter laico del Estado” y recurre a “formulaciones generales ambiguas como para que sea posible (...) una política vergonzosa de semi-confesionalidad del Estado”. Así, la dirigente comunista llamaba a “rechazar la Constitución y propugnar en el referéndum la abstención” (H2000E, 1978, 6, pp. 12-13).

Pero la crítica a la Constitución desde la revista no se desarrolló únicamente desde el punto de vista de la religión, sino que también desde el argumentario del nacionalismo vasco radical. En la entrevista realizada al cantautor Urko, que mencionamos en el anterior epígrafe, este criticaba la Constitución desde un punto de vista inconformista y nacionalista radical, deslegitimando las libertades que la Carta Magna traía consigo y cuestionando la utilidad del parlamentarismo: “Tampoco me sirve a mí (...) poder gritar ‘Gora Euzkadi Askatuta’ si esto es mentira y no me soluciona nada (...) ¿De qué me sirve que tengamos unos parlamentarios en Madrid, si (...) son nueve contra doscientos y no consiguen nada?” (H2000E, 1978, 6, pp. 26-28). Esta lógica política se corresponde en buena medida con los principios de ETAm en el contexto de la Transición española, algo hecho explícito en la cumbre nacionalista de Chiberta, dando mayor importancia a la *liberación* del País Vasco

que a las libertades democráticas, en palabras de un representante de la organización terrorista: “lo que importa no son los votos (...), lo que importa es que el pueblo [vasco] consiga sus derechos” (De la Granja, De Pablo y Rubio Pobes, 2020, p. 237).

Desde otra vertiente, el grupo de ‘Cristianos por el Socialismo’ se pronunció en la revista sobre la Constitución; si bien la valoraba positivamente por significar “una ruptura con la dictadura anterior y reconoce[r] (...) las libertades democráticas”, se opuso al “reconocimiento de la ‘economía de mercado’”, es decir, la “perpetuación del sistema capitalista, así como los límites de las libertades sindicales, y la falta de reconocimiento del derecho de autodeterminación de los pueblos”, yuxtaponiendo así la cuestión del nacionalismo vasco con el obrerismo.

La Constitución también fue objeto de crítica en el contexto de la aprobación del Estatuto de autonomía. Si bien este tema será desarrollado con mayor precisión en el siguiente epígrafe, es importante mencionar la discusión sobre el Estatuto para entender la imagen que *Herria 2000 Eliza* proyectaba sobre la Constitución española, dado que el proyecto de autonomía vasca debía basarse necesariamente en el texto constitucional. Algunos partidos menos extremistas dentro del nacionalismo vasco radical, como Euskadiko Ezkerra (EE) –partido político asociado a ETA político-militar (ETApM)– vieron con buenos ojos algunos aspectos de la Constitución, como el artículo 150, que amparaba la “ampliación de competencias” de una hipotética autonomía vasca, según declaraba Xabier Markiegi, militante de ese partido (H2000E, 1978, 11, p. 8). Sin embargo, otros partidos más radicalizados, como HB y EMK, rechazaron el Estatuto por extensión de su rechazo a la Constitución española. Este rechazo se debía, en palabras de Rosa Olivares, a que “mayoritariamente el pueblo vasco no avaló dicha Constitución”, opinión refrendada por Patxi Zabaleta, quien replicaba la tesis nacionalista del “rechazo del Pueblo vasco a la Constitución” (H2000E, 1979, 11, pp. 9-10). Es particularmente llamativo el discurso del filósofo Xabier Sadaba, quien –a la vez que ironizaba sobre no haber “leído la Constitución española, ni la iraní”– afirmaba que “un número aproximado al ochenta por ciento rechazó en Euzkadi la Constitución” (H2000E, 1979, 15, p. 31), contando las abstenciones como votos en contra. Es cierto que el porcentaje de abstención que hubo en el País Vasco en el referéndum del 6 de diciembre de 1978 fue particularmente alto (Anexo 4); no obstante,

como apuntan varios historiadores, esta abstención no se puede interpretar como un rechazo al documento de la Carta Magna, sino como una *contestación*, dado que las abstenciones no equivalen a votar en contra (De la Granja, De Pablo y Rubio Pobes, 2020, p. 248).

Por último, recogiendo una opinión distinta, señalamos una columna publicada bajo el pseudónimo de *El unicornio de Gasteiz* en la sección ‘Opio, tamaño natural’. En dicha columna, el autor manifiesta su oposición al uso partidista de la figura de Cristo realizado por la ‘Hermandad Sacerdotal’¹³ para oponerse a algunos de los aspectos más progresistas de la Constitución, como el derecho al divorcio y la no obligatoriedad de la enseñanza religiosa (“No nos gusta que Cristo haga campaña”). En este caso, si bien no llega a defenderla, tampoco cae en el discurso de deslegitimación de la Constitución, sin duda porque en este caso las críticas provenían de la derecha tradicionalista española y no de la izquierda abertzale (H2000E, 1978, 7, p. 38).

4.2. Una cuestión controvertida: el Estatuto de autonomía

Con la aprobación de la Constitución española en el referéndum del 6 de diciembre de 1978, se abrió la posibilidad de constituir una autonomía que estableciera el autogobierno que las fuerzas nacionalistas venían solicitando. A pesar de promulgar la abstención ante la Constitución, el PNV presentó un proyecto de Estatuto que, tras pasar por el filtro del consenso con otras fuerzas políticas, como el Partido Socialista Obrero Español (PSOE), EE y ESEI, y con el apoyo pasivo de la UCD¹⁴, fue presentado al Congreso de los Diputados el 29 de diciembre del mismo año (De la Granja, De Pablo y Rubio Pobes, 2020, p. 249).

Este proceso se vio interrumpido brevemente por las elecciones generales celebradas en marzo de 1979 y las municipales y forales celebradas en abril. Estas últimas denotaron una diferenciación política entre las provincias vascas y Navarra, quedando este

¹³ Esta asociación nació en Cataluña en 1969 y, partiendo de una doctrina tradicionalista, fue considerada por la mayor parte de las Diócesis “una rémora a la renovación de la Iglesia española en el tardofranquismo” (De Pablo, Goñi Galarraga y López de Maturana, 2013, pp. 561-563).

¹⁴ Dentro del nacionalismo vasco, la coalición radical HB –brazo político de ETAm– se opuso a dicho proyecto, en consonancia con su actitud antisistema, que se desmarcaba claramente de EE y ETAp, que consideraban que “el régimen político se está democratizando”. Se vaticinaba, así, el cisma dentro de KAS (Sáez de la Fuente, 2002, p. 245), que fue motivo de sátira en *Herria 2000 Eliza* (Anexo 5).

territorio fuera de la Asamblea de Parlamentarios Vascos que ratificó el texto del Estatuto (Ibídem, p. 250).

Poco antes de este cambio, en el volumen del mes de abril de 1979 de la revista, *Herria 2000 Eliza* inauguraba un bloque temático en el que eran publicadas las opiniones de políticos e intelectuales vascos sobre el Estatuto. Patxi Zabaleta, de HB, si bien veía adecuada la figura jurídica del Estatuto como vía para llegar a acuerdos y “para la descentralización administrativa” –cita un proyecto alternativo de Estatuto, “propugnado por HERRI BATASUNA”, aunque sin entrar en detalle–, rechaza el proyecto institucional por perpetuar la división de Euskal Herria “entre dos estados”, refiriéndose al País Vasco francés (H2000E, 1979, 11, p. 9). Otro dirigente de la izquierda revolucionaria, Ramón Zallo, de la Liga Komunista Iraultzailea (LKI), criticó la realización del Estatuto “A espaldas de un debate popular” y la ausencia de la autodeterminación; asimismo, introduce una orientación en clave marxista a su crítica, asegurando que el Estatuto promovía una fiscalidad “insolidaria con los otros pueblos del Estado –expoliados por el capital vasco (...) y que hicieron posible el desarrollo de Euskadi” y estaba “pensado para (...) la burguesía vasca y sectores de la pequeña burguesía” (H2000E, 1979, 11, p. 11). Meses después, en septiembre, *Ortzi* coincidiría con esta tesis, al clasificar al texto definitivo del Estatuto como un pacto de la burguesía vasca con el gran capital (H2000E, 1979, 15, pp. 14-17).

Desde otras posiciones nacionalistas de izquierda, la recepción del Estatuto fue distinta. El militante de EE Xabier Markiegi veía con buenos ojos el hecho de que el Estatuto “recoge las aspiraciones populares”, como la *euskaldunización* y la posibilidad de incluir Navarra en la autonomía vasca (H2000E, 1979, 11, p. 8). Otro partido nacionalista de izquierdas, ESEI, mostró también una posición pragmática, definiendo el Estatuto como “la reivindicación vasca de autogobierno [que] se autoconcreta en un instrumento (...) [para] la construcción de la democracia” y entendiendo los límites que este tiene: “es un marco, y como tal marco, no se le pueden (*sic*) pedir imposibles” (H2000E, 1979, 12, p. 14).

Tal y como recoge *Herria 2000 Eliza*, los sectores marxistas también acogieron el Estatuto de formas distintas. Roberto Lertxundi (PCE) vio esperanza en este, afirmando

que era “el camino de la libertad nacional para Euskadi” y valoró la política de consenso detrás de su elaboración, “garantía de un Estado de hondo contenido popular”. Más adelante, en septiembre, refrendaría su apoyo la Estatuto, una “ruptura democrática con el franquismo y con la tradición centralista” (H2000E, 1979, 15, p. 7). Por otra parte, Jesús María Eizaguirre, marxista representante de la Organización Revolucionaria de Trabajadores (ORT), decía del Estatuto que era “la más importante medida política (...) que necesita el pueblo vasco”, suponiendo que “puede servir para mejorar las condiciones de vida de los trabajadores (...), paliando (...) las consecuencias de la grave crisis económica”. Este dirigente reivindicaba una unidad entre “fuerzas de izquierda y nacionalistas” ante un hipotético rechazo por parte de la UCD. Aun así, manifestaba que era necesario “el reconocimiento del derecho a la Autodeterminación” (H2000E, 11, p. 12). En este último punto coincidió Juan Cruz Erro Ustariz, miembro del Partido del Trabajo de España (PTE), quien achacó la ausencia de la autodeterminación “a la política de UCD de restringir al máximo todos los derechos Nacionales y Populares” (H2000E, 12, p. 16).

Paralelamente, a partir del mes de julio comenzó a debatirse el proyecto de Estatuto en las Cortes, proceso que se encontró con la dificultad de tener que realizarse en el plazo de dos meses y superar las diferencias entre la UCD –partido del presidente Adolfo Suárez y mayoritario en el Congreso nacional, que no quería ceder demasiadas facultades al autogobierno vasco– y el PNV –partido de Carlos Garaikoetxea, presidente del Consejo General Vasco y futuro *lehendakari*, y que pretendía un “Estatuto de máximos”– (De Pablo, 2002, pp. 636-637). Ambas fuerzas llegaron a un entendimiento, por una parte, debido al repunte de las fuerzas nacionalistas en los comicios del mismo año y, por otra parte, debido al dramático aumento de la violencia terrorista (Portillo Valdés, 2018, pp. 108-109), siendo los últimos años de la Transición particularmente sangrientos en el País Vasco por la acción de ETA (Anexo 3).

Esta particularidad de los *años de plomo* se dejó notar en la vida de los vascos, hasta el punto de que, el 18 de julio, Radio Popular de Bilbao se preguntaba en un editorial si “Hubiese sido posible llegar a donde se ha llegado, si [en] el ambiente de las negociaciones no hubiese revoloteado como el fantasma amenazador la continuación de un clima violento en Euskadi” (H2000E, 1979, 15, p. 9). Asimismo, uno de los padres del

Estatuto, Garaikoetxea, decía del Estatuto que este “significa un ‘tratado de paz’”, con el que se podía comenzar a “plantear soluciones políticas para superar ese ‘clima’ [de violencia política]” (H2000E, 15, pp. 12-13).

En cualquier caso, dentro del nacionalismo vasco radical, la aprobación del Estatuto no introdujo ningún cambio significativo, como se puede deducir de las palabras de *Ortzi*, quien, representando a HB, contradujo la idea del “tratado de paz” de Garaikoetxea. Desde su posición legitimadora del terrorismo, la violencia del Estado continuaba: “hubiera hecho falta una ruptura muy especialmente con el franquismo pero también con ese centralismo institucional” (H2000E, 1979, 15, pp. 14-17). Es decir, daba más importancia a la *violencia* de la cuestión política y territorial que a la violencia que arrebatava vidas.

En el trato que tuvo el tema del Estatuto por parte de la revista, destaca el hecho de que este apenas se trató desde el punto de vista de la religión. La única mención que podemos hacer en este sentido es una columna publicada en septiembre de 1979 por *El botillero de la calle*, quien criticaba a la Iglesia vasca por no haber dado a conocer ningún comunicado relacionado con el Estatuto *de la Moncloa*¹⁵ (H2000E, 15, p. 42). Sin embargo, poco después los obispos de las diócesis de San Sebastián, Bilbao y Vitoria publicaron una “nota pastoral sobre participación cívica y responsabilidad cristiana ante el referéndum”, animando a los fieles a votar y clasificando la abstención como algo que “no puede justificarse”. Dado que HB propugnaba la abstención en el referéndum del Estatuto, la nota episcopal no gustó a la revista, pese a que antes había animado a los obispos a posicionarse. Irónicamente, *Herria 2000 Eliza* respondió en su editorial de octubre, titulado *Gotzaien agiria dela eta...*, criticando a los obispos: por una parte, denunciando la ausencia del obispo de Pamplona en el comunicado, y por otra parte descalificando la intromisión de los prelados: “En momentos de crispación colectiva no se pueden cargar las tintas en ninguna dirección, sin dar sensación de partidismo... y esto ha ocurrido a los obispos. (...) Que nadie sea molestado por su voto o por su abstención” (H2000E, 1979, 16, pp. 3-4).

¹⁵ Con este término despectivo, tomado de la sede de la presidencia del Gobierno español, se buscaba hacer ver el Estatuto como algo impuesto por el Estado y ajeno a los vascos, una actitud recurrente en el entorno político de HB, que acusaba al Estatuto de ser un “pacto entre la oligarquía vasca y la española para impedir la independencia de Euskadi y separar a Navarra de las demás provincias (De la Granja, De Pablo y Rubio Pobes 2020, p. 252)

Finalmente, el Estatuto fue refrendado por la ciudadanía vasca en un plebiscito celebrado en la simbólica fecha del 25 de octubre¹⁶, en el que sobre el 90% de los votantes dieron su *sí* al Estatuto vasco (cabe matizar que el porcentaje de abstención fue elevado, aunque no tanto como ocurrió con el referéndum del 6 de diciembre) (Anexo 6).

5. Conclusiones

El estudio y la crítica de la revista *Herria 2000 Eliza* como fuente histórica nos permite ver la peculiaridad de la Transición en el País Vasco, a través de la dimensión ideológica de un grupo concreto de religiosos que trataron de aplicar al caso vasco los postulados de una Teología de la Liberación *sui generis*, trasladando a Euskadi, una de las regiones más pujantes económicamente en España –si bien en un contexto político y social tan violento como fue la Transición–, una teología revolucionaria propia de países del Tercer Mundo.

En este sentido, hemos podido verificar cómo, en los primeros años de la revista, la religión, la violencia política y la política institucional fueron temas recurrentes, manifestando una proximidad ideológica de la CSEH con el nacionalismo vasco radical. De esta forma, este trabajo confirma en buena medida la tesis de Izaskun Sáez de la Fuente (2002), puesto que el discurso de *Herria 2000 Eliza* refleja la *religión política* de la CSHE y de la izquierda *abertzale*.

A pesar de recoger varios puntos de vista, de manera ocasional, en *Herria 2000 Eliza* había casi un monolitismo ideológico. La revista dio cabida principalmente a los discursos provenientes de individuos y grupos de naturaleza *abertzale*, permitiendo –y fomentando– la introducción de discursos legitimadores del terrorismo de ETA, como ocurría no solo con las entrevistas realizadas a personas próximas al mundo de la organización terrorista, sino también desde columnas y editoriales realizadas por personas de dentro de *Herria 2000 Eliza* y por tanto de la Coordinadora de Sacerdotes de Euskal Herria.

¹⁶ La ley del 25 de octubre de 1839 fue interpretada por el PNV como “el final de la independencia vasca” (Ibíd., p. 251).

Fuentes

Herria 2000 Eliza (H2000E). Bilbao, 1978-1979. Recuperado en enero-mayo de 2024 de <https://www.bilbao.eus/bld/handle/123456789/52901>

Bibliografía

Aguirre, R. (2019). Prólogo. En P. Ontoso, *Con la Biblia y la Parabellum: cuando la Iglesia vasca ponía una vela a Dios y otra al diablo* (pp. 11-18). Península.

Altuna, Á. (2007). Víctimas del terrorismo y legitimación moral. En Asociación Ciudadanía y Libertad (ed.), *Los ciudadanos y la política* (pp. 71-75). Ciudadanía y Libertad – Hiri Libertateak.

Bastante, J. (2004). *Los curas de ETA: la Iglesia vasca entre la cruz y la ikurriña*. La Esfera de los Libros.

Bilbao, G. (2009). *Sacrificadas a los ídolos: las víctimas del terrorismo en el discurso de los obispos vasconavarros (1968-2006)*. Instituto Diocesano de Teología y Pastoral/Desclée de Brouwer.

Casquete, J. M. (2007). Agitando emociones: La apoteosis del héroe-mártir en el nacionalismo vasco radical. *Cuadernos Bakeaz*, 81.

De la Granja, J. L., De Pablo, S., y Rubio Pobes, C. (2020). *Breve historia de Euskadi: De los Fueros a nuestros días*. Debate.

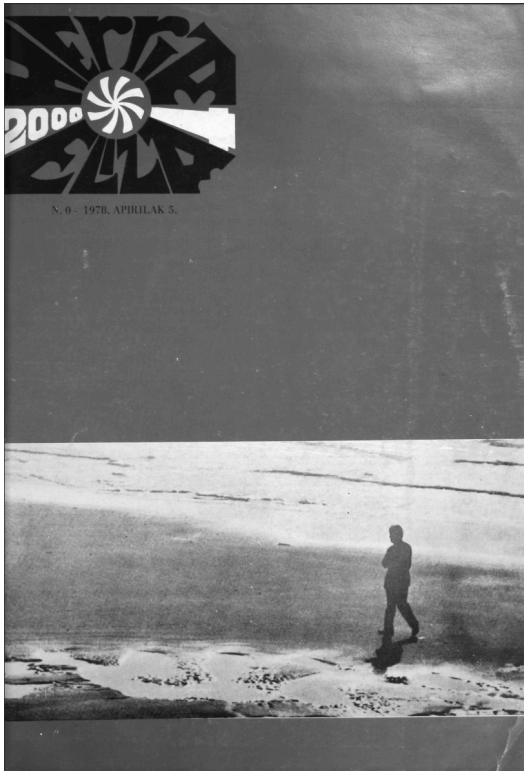
De Pablo, S. (2002). De la guerra civil al Estatuto de Guernica (1937-1979). En I. Bazán (dir.), *De Túbal a Aitor: Historia de Vasconia* (pp. 589-663). La Esfera de los Libros.

De Pablo, S. (2004). Entre el cielo y la tierra: Iglesia y nacionalismo vasco. En P. Castañeda Delgado y M. J. Cociña y Abella (coords.), *La cuestión religiosa en la política española* (pp. 125-157). Publicaciones Obra Social y Cultural Caja Sur.

- De Pablo, S., Goñi Galarraga, J., y López de Maturana, V. (2013). *La Diócesis de Vitoria. 150 años de historia (1862-2012)*. Editorial ESET/Obispado de Vitoria.
- Duplá Ansuátegui, A. (2009). Terrorismo en Euskadi: legitimación de la violencia, ideología y mitología. En I. Markez Alonso, A. Fernández Liria y P. Pérez-Sales (coords.), *Violencia y salud mental: Salud mental y violencias institucional, estructural, social y colectiva* (pp. 327-342). Asociación Española de Neuropsiquiatría.
- Fernández Ordóñez, C. (2002). Presencia de las Comunidades Cristianas Populares en Europa. *Éxodo*, 64, 51-52.
- Fernández Soldevilla, G. (2014). El simple arte de matar. Orígenes de la violencia terrorista en el País Vasco. *Historia y Política: Ideas, Procesos y Movimientos Sociales*, 32, 271–298.
- Fernández Soldevilla, G., y López Romo, R. (2012). *Sangre, votos, manifestaciones: ETA y el nacionalismo vasco radical (1958-2011)*. Tecnos.
- García de Cortázar, F., y Fusi, J. P. (1988). *Política, nacionalidad e Iglesia en el País Vasco*. Txertoa.
- González, P. (2023, septiembre 19). Fernando Savater relata su lucha contra ETA: «Yo era más abertzale que nadie». *The Objective*. Recuperado el 4 de junio de <https://theobjective.com/espana/pais-vasco/2023-09-14/fernando-savater-abertzale/>
- González Sáez, J. M. (2013). Geografía eclesial y construcción de la identidad nacionalista: La reivindicación de la Provincia Eclesiástica Vasca durante el tardofranquismo y la Transición. *Historia Contemporánea*, 46, 307–332.
- López de Maturana, V. (2012). Guerras carlistas. En S. de Pablo, J. L. de la Granja, L. Mees, y J. M. Casquete (coords.), *Diccionario ilustrado de símbolos del nacionalismo vasco* (pp. 468–481). Tecnos.

- Mees, L., y Casquete, J. M. (2012). Telesforo Monzón. En S. de Pablo, J. L. de la Granja, L. Mees, y J. M. Casquete (coords.), *Diccionario ilustrado de símbolos del nacionalismo vasco* (pp. 619–635). Tecnos.
- Ontoso, P. (2017, 12 de noviembre). Fallece Víctor Urrutia, maestro de sociólogos. *El Correo*. Recuperado el 4 de junio de <https://www.elcorreo.com/sociedad/victor-urrutia-maestro-20171112161835-nt.html>
- Ontoso, P. (2019). *Con la Biblia y la Parabellum: Cuando la Iglesia vasca ponía una vela a Dios y otra al diablo*. Península.
- Placer Ugarte, F. (1998). *Creer en Euskal Herria: la experiencia creyente de las Comunidades Cristianas Populares y de la Coordinadora de Sacerdotes de Euskal Herria, 1976-1996*. Herria 2000 Eliza.
- Placer Ugarte, F. (2019). Herria 2000 Eliza: una revista de praxis cristiana liberadora. *Scriptorium Victoriense*, 66(1–2), 171–199.
- Portillo Valdés, J. M. (2018). *Entre tiros e historia: La constitución de la autonomía vasca (1976-1979)*. Galaxia Gutenberg.
- Ratzinger, J. (1984). Instrucción sobre algunos aspectos de la «teología de la liberación». *Revista Latinoamericana de Teología*, 1(2), 123-143. <https://doi.org/10.51378/rlt.v1i2.6205>
- Rivera, A. (1998). La transición en el País Vasco: un caso particular. en J. Ugarte (ed.), *La transición en el País Vasco y España: Historia y memoria* (pp. 79–92). Universidad del País Vasco.
- Ruiz Arenas, O. (1988). La teología de la liberación y su método, *Medellín*, 14(53), 41-64.
- Sáez de la Fuente, I. (2002). *El movimiento de liberación nacional vasco: una religión de sustitución*. Instituto Diocesano de Teología Pastoral/Desclée de Brower.
- Unzueta, J. L. (1996). Euskadi: Amnistía y vuelta a empezar. En J. P. Santos Juliá & J. Prieto (coords.), *Memoria de la Transición* (pp. 275-283). Taurus.

Anexo



Anexo 1. Portada del primer número de la revista, publicado en abril de 1978 (H2000E, 1978, 0).



Anexo 2. Caricatura que, en tono tragicómico, denota los ideales nacionalistas y las pretensiones de *Herria 2000 Eliza* (H2000E, 1978,7, p. 11).

	1975	1976	1977	1978	1979
ETAm	12	16	7	60	65
ETApm	4	1	1	1	10

Anexo 3. Número de víctimas mortales de ETA (militar y político-militar) desde 1975 (año de la muerte de Francisco Franco) y 1979 (año de aprobación del Estatuto de autonomía). Elaboración propia a partir de Fernández Soldevilla y López Romo (2012, p. 356).

%	Álava	Guipúzcoa	Vizcaya	Navarra	País Vasco
Abstenciones	40,71	56,57	57,54	33,37	55,35
A favor	72,45	64,56	73,01	76,42	70,24
En contra	19,47	30,22	21,42	17,11	23,92
Blanco/Nulo	9,54	6,38	7,48	7,41	7,44

Anexo 4. Resultados del referéndum de la Constitución española (6 de diciembre de 1978). Elaboración propia a partir de Fernández Soldevilla y López Romo (2012, p. 351).



Anexo 5. Caricatura firmada por Etxuinaga, maquetada en la entrevista realizada a Juan María Bandrés sobre el Estatuto de autonomía (H2000E, 1979, 15, p. 11).

	Álava (%)	Guipúzcoa (%)	Vizcaya (%)	País Vasco (%)
Censo electoral	174.930	507.002	883.609	1.565.541
Abstenciones	64.321 (36,8)	204.155 (40,3)	375.629 (42,5)	644.105 (41,2)
A favor	92.535 (83,7)	278.399 (91,9)	460.905 (90,8)	831.839 (90,3)
En contra	10.023 (9)	12.290 (3)	16.038 (3,2)	31.419 (3,4)
Blanco/Nulo	8.051 (7,3)	12.158 (4)	21.859 (4,3)	42.068 (4,6)

Anexo 6. Resultado del referéndum del Estatuto vasco (25 de octubre de 1979). Elaboración propia a partir de De la Granja, De Pablo y Rubio Pobes (2020, p.252).