

El proceso de secularización de las fiestas carlistas¹

(The process of secularisation of the Carlist festivities)

Caspistegui Gorasurreta, Fco. Javier

Univ. de Navarra. Dpto. de Historia. Edif. Biblioteca Humanidades.
Campus Universitario, s/n. 31080 Pamplona/Iruñea

BIBLID [1137-439X (2004), 26; 781-802] Recep.: 08.05.01
Acep.: 09.01.03

Para comprender las transformaciones que el carlismo vivió en la segunda mitad del siglo XX, es preciso conectarlo con el intenso proceso de secularización que se vivió en el mismo período, que dejó lo religioso en un paulatino segundo plano. Esta transformación la recogió, como un índice del proceso, el conjunto de festividades y actos que enmarcaban la socialización del carlismo.

Palabras Clave: Carlismo. Secularización. Sociedad civil. Cultura política. Modernización.

Karlismoak XX. mendearen bigarren erdian bizi izandako aldakuntzak ulertuko badugu, garai hartantxe bizi izandako sekularizazio prozesu biziarekin lotu beharrean gaude, ezen arian-arian erlijioari dagokiona bigarren planoan utzi zen. Aldakuntza hori jaso zuen, prozesuaren adierazgarri gisa, karlismoaren gizarteratzea bideratzen zuen jai eta ekitaldi multzoak.

Giltza-Hitzak: Karlismoa. Sekularizazioa. Gizarte zibila. Kultura politikoa. Modernizazioa.

Pour comprendre les transformations que le carlisme a vécues au cours de la deuxième moitié du XXème siècle, il convient de le relier à l'intense processus de sécularisation vécu à la même période, processus qui relégua progressivement le religieux au second plan. L'ensemble des festivités et des cérémonies qui encadrent la socialisation du carlisme recueille cette transformation, comme un indice du processus.

Mots Clés: Carlisme. Sécularisation. Société civile. Culture politique. Modernisation.

1. Esta comunicación se ha beneficiado de la ayuda proporcionada por el Gobierno de Navarra dentro de su programa de investigaciones de interés para Navarra. El título del proyecto en el que se incluye es: "Modernización económica y cambio social en Navarra, 1939-1975. Un intento de comparación".

INTRODUCCIÓN

A primera vista, analizar un fenómeno como el carlista puede parecer un acto entroncado disciplinadamente en la trayectoria de la historia política. Tal vez éste haya sido el defecto principal de los estudios acerca del carlismo durante muchos años. Porque es evidente para todos aquellos que se acerquen a este fenómeno que no sólo es un partido político. Probablemente, un partido político hubiera sido incapaz de prolongar su trayectoria más allá de los primeros compases si, junto a lo más estrictamente político, no hubiese creado un universo que hiciese más vivido, más inserto en la conciencia colectiva, su complejo entramado de significaciones (si seguimos la exitosa terminología geertziana). Al carlismo no sólo hay que estudiarlo desde lo electoral, lo programático, lo organizativo; también la vivencia de sus protagonistas, la manifestación de sus filias y fobias, la crudeza de sus actos o la cotidianeidad de su actuación son elementos que van a permitirnos entrar en la recóndita subjetividad que conceptos como conciencia o mentalidad colectiva tratan de definir, recortando en el horizonte el paso de unas nubes que no se dejan limitar con facilidad.

Tal vez por este motivo, un texto como éste tiene algo de sentido en unas jornadas de antropología, porque en el carlismo lo antropológico tiene un valor tanto o más relevante que lo político. En este sentido, y haciendo mayor referencia al tema concreto que preside este encuentro, las fiestas y el ritual festivo proporcionan un magnífico ejemplo de lo que el carlismo transmite a quienes lo observamos desde la actualidad, porque el elemento festivo manifiesta públicamente toda una serie de referencias que resultan de indudable valor para profundizar en esa dimensión vivencial y antropológica del fenómeno carlista.

La tesis básica de esta comunicación es la necesidad de examinar la transformación carlista más reciente como un fenómeno en el que la secularización juega un papel de suma importancia, como un proceso mediante el cual se dejaron en un segundo plano elementos que hasta el inicio de esa transformación habían constituido ejes centrales, especialmente el religioso. En este sentido, secularización no significa abandono o reacción contraria, sino un paulatino proceso de relegamiento, de subordinación. Lo festivo, lo vinculado a las celebraciones sería, en este caso, índice de un proceso más amplio, un reflejo concreto de la situación general.

Es evidente que el carlismo ha vivido significativas transformaciones en el transcurso de su prolongada trayectoria. No en vano, como señala Jordi Canal en la última y probablemente más valiosa síntesis sobre este fenómeno secular, su pervivencia es quizás el elemento más claro de su peculiaridad, pero una pervivencia que “no significa, de ningún modo, inmutabilidad”². ¿Las razones que la explican?, cuatro: su capacidad de adaptación, su acomodación y posibilismo en las circunstancias que le han tocado vivir; la inconcreción y vaguedad de los principios; la amplia adhesión popular con la que ha contado, mayor en el norte de

2. *El carlismo. Dos siglos de contrarrevolución en España*, Madrid: Alianza, 2000, p. 13.

la península y que permitía la amalgama de adherentes en momentos de peligro; por último, su capacidad de reproducción, articulada especialmente a través de la familia³. Esta descripción se ajusta a la necesidad de explicar la pervivencia, pero es útil, igualmente, para tratar de describir el paso de una actitud mayoritaria en la que el componente religioso marcaba de modo determinante la totalidad de manifestaciones de lo carlista, a otra en la que ese mismo aspecto queda completamente subsumido en un esquema mucho más amplio.

Un buen testimonio de este proceso lo encontramos en las fiestas, en las expresiones de una cultura popular en la que lo político juega un relevante papel, especialmente como refuerzo de una identidad carlista que, como antes se señalaba, carece de elementos ideológicos muy elaborados⁴. Para John Street, “si no tomamos en serio la cultura popular nos arriesgamos a conocer mal las aspiraciones y las corrientes encontradas que mueven la política” y, con ello, además, perdemos la posibilidad de dar sentido a la íntima relación existente entre cultura popular y política, es decir, al “derecho a pertenecer a algo y a ser reconocido como tal, precisamente porque ofrece formas de identidad”⁵. El pueblo no es, se hace, de la misma manera que los carlistas no “son”, se crean y para ello hacen falta elementos concretos. Quizá el más básico es la familia, estudiada en otro lugar⁶, pero de igual manera son requeridos otros elementos que colaboren en el mantenimiento, consolidación y desarrollo del embrión de una identidad carlista vivida, en el sentido más pleno, en el ámbito familiar.

Como señalaba Pío Baroja, con su característico y siempre polémico radicalismo, “[p]ara arrastrar a una multitud, lo que se necesitan son palabras sonoras, gritos, una canción, una bandera, un tambor. Ideas, ¿para qué? No son necesarias”⁷. En este sentido, el carlismo, en buena medida como consecuencia de esa inconcreción y vaguedad de principios, hizo un uso habitual de palabras sonoras (qué más sonoro que su propio lema, convertido en una frase utilizada y reutilizada por gentes muy diversas⁸), de gritos⁹, canciones, banderas y tam-

3. *Ibidem*, 16-25.

4. Lo referente a la cultura popular es sujeto de las más encontradas polémicas y de las más divergentes opiniones. Una primera aproximación al tema la pueden constituir las obras siguientes: Dominic STRINATI, *An Introduction to theories of popular culture*, Londres: Routledge, 1995; John FISKE, *Understanding popular culture*, Londres: Unwin Hyman, 1989.

5. *Política y cultura popular*, Madrid: Alianza, 2000, pp. 19, 25 respectivamente.

6. “Entre la ideología y lo cotidiano: la familia en el carlismo y el tradicionalismo”, *Vasconia*, 28 (1999), pp. 45-56. Presentado junto con Gemma PIÉROLA a las “V Jornadas de Estudios Histórico-Locales. La familia en Euskal Herria”, Donostia, noviembre 1997.

7. Pío BAROJA, *Ayer y hoy. Memorias*, Madrid: Caro Raggio, 1997, p. 91.

8. Un buen ejemplo de ello son las recientes memorias de Pablo CASTELLANO, *Por Dios, por la Patria y el Rey: una historia crítica de la transición española*, Barcelona: Planeta, 2001.

9. Como los lanzados durante los incidentes que tuvieron lugar en la plaza del Castillo de Pamplona el 3 de diciembre de 1945, donde hubo varias detenciones tras gritos de ¡viva el rey! Sobre esta cuestión: Aurora VILLANUEVA, “Los incidentes del 3 de diciembre de 1945 en la Plaza del Castillo de Pamplona”, *Príncipe de Viana*, 212 (1997), pp. 629-650. También los hubo durante la huelga de mayo de 1951 para disgusto del Gobernador, como recoge la misma autora en *El carlismo navarro durante el primer franquismo: 1937-1951*, Madrid: Actas, 1998, p. 445, n. 54. Sobre esta

bores. Todo ello suponía una vía más que para reclutar voluntades, para afianzarlas. De alguna manera, lo festivo permitía una más fácil asimilación de los principios, a Dios se le celebraba con misas y actos religiosos; a la patria se la cantaba en himnos y canciones, en fogosas oratorias y en el flamear de la Cruz de San Andrés; al rey en los baños de multitudes, en la difusión de su imagen, en las medallas y en el aura de respetabilidad de la monarquía. Incluso los fueros, más limitada territorialmente su reivindicación, se festejaban en los actos, en las protestas ante los contrafueros o en los actos de hermandad con provincias vecinas. Todo ello configuraba el universo simbólico que servía de referencia para la unidad del grupo, para el refuerzo de la identidad. Es evidente que en los años comprendidos entre la muerte de Alfonso Carlos (y especialmente tras la guerra civil) y la definitiva adopción de Javier de Borbón Parma de la pretensión carlista, son años de orfandad para el carlismo, de pérdida de unas referencias que el simbolismo del monarca encarnaba de forma efectiva. No fue el único factor de esa orfandad, pues la configuración del franquismo colaboró en la desarticulación del carlismo, pero en cualquier caso, el papel del monarca como catalizador de la identidad carlista quedó muy disminuido en su ausencia¹⁰.

Este esquema, válido para los inicios del franquismo, se fue paulatinamente transformando con el paso de las décadas y aunque el esquematismo y simplicidad permanecieron como síntoma de la capacidad de supervivencia, la celebración de lo más estrictamente religioso pasó a un segundo plano; lo patriótico giró hacia lo regional entendido federalmente; la monarquía como institución se difuminó a favor del monarca como individuo; lo foral se vinculó a lo patriótico y pidió la descentralización.

huelga véase su, "La sorpresa navarra: mayo de 1951". En: *Mito y realidad en la historia de Navarra II*, Pamplona, SEHN, 1998, pp. 135-46 y José Luis DÍAZ MONREAL, "La huelga general de 1951 en Pamplona", *Estudios de Ciencias Sociales*, 10 (1997) pp. 101-21.

10. No me resisto a reproducir un pequeño fragmento de Miguel de Unamuno, en el que refleja ese impacto de la figura del monarca en quienes lo siguen, en este caso la de Carlos VII durante la Segunda Guerra Carlista: "Y ¡qué bien montaba! Aquello era un rey, en cuyo torno se arremolinaba el pueblo, loco de entusiasmo. ¡El rey! Rodeábanle del invisible nimbo que brilla en torno a esta vieja palabra misteriosa, ¡rey! Los niños encontraban al héroe de mil cuentos, los ancianos al foco de mil recuerdos. Y ebrios todos con las voces, con los vivas, con los remolinos de las gentes miraban a aquel hombrachón sobre el pedestal de su caballo. [...] Algunas viejas lloraban, algunas madres alzaban a sus pequeñuelos para que le vieran, y otras, llevándolos en brazos, forcejeaban entre la muchedumbre, mientras ellos lloraban; peleábase la gente por besarle la mano, el pie, lo que pudiera alcanzar y hubo mujer que, a falta de otra cosa, besó la cola del caballo que le servía de pedestal. Una vieja se santiguó con los dos dedos con que le hubo tocado antes, otra le tocó con un panecillo, guardándose luego con avaro cuidado" (*Paz en la guerra*, Alfaguara, Madrid, 1998, pp. 182-3). Otro testimonio literario del mismo monarca: "Sur la cheminée, un cadre brillant. Il contenait le portrait d'un splendide jeune homme, au nez busqué, aux yeux à la fois languissants et durs. [...] Allégria prit le cadre. [...] —Regarde-le, —murmura-t-elle.— Est-il beau! Et, toutes deux, elles répétèrent avec une ferveur indicible: —Don Carlos. Ah! Don Carlos, notre roi. Elles restèrent ainsi, enlacées devant le portrait du prince. Les yeux de Lucile se mouillaient de larmes" (Pierre Benoit, *Pour Don Carlos*, Paris: Albin Michel, 1920, p. 96). Se trata de dos ejemplos distintos, de un no carlista y de un partidario del carlismo pero extranjero. Especialmente por ello, los creo significativos por su capacidad de dar cuenta de un sentimiento difícilmente objetivable.

En el intervalo, el proceso de secularización, la transformación de una sociedad que ya no era la que salió de la guerra civil, la que se vio impelida a unos patrones socio-culturales en medio de un contexto de vencedores y vencidos, de malos y buenos. Por poner un paralelismo, especialmente para evitar dar la sensación de que el carlismo vive un proceso único, podía mencionarse el ejemplo de un fenómeno hondamente popular sobre el que también durante estos años pesaron las críticas de quienes consideraban que se perdían las esencias, lo fundamental de su personalidad. Me estoy refiriendo a las fiestas de San Fermín, en Pamplona. Desde diversos sectores se consideró, ya desde los años cincuenta, que era una fiesta en decadencia, lugar de encuentro de todo aquello que una sociedad como la pamplonesa rechazaba. Un duro informe del Gobernador Civil de Navarra en 1951 hacía referencia a la situación, especialmente tras los incidentes que tuvieron lugar en ese año con motivo de la huelga. En su escrito, el gobernador afirmaba que,

“el gamberrismo tiene en esta capital una manifestación oficial y colectiva en las fiestas de San Fermín, cuando realmente estos nutridos grupos de jóvenes, e incluso algunas veces de niños, son dueños de la calle y desatienden cualquier requerimiento de los agentes de la autoridad [...]. El fenómeno no es de pocos años sino de muchos; se quiere tener una fiesta extraordinariamente peligrosa en una ciudad de cerca de ochenta mil almas con el mismo carácter y con las mismas manifestaciones que en la Pamplona de veinte mil habitantes”. Y añade: “Frecuentemente se dice que las fiestas de San Fermín son la válvula por donde escapan todos los sentimientos reprimidos de la juventud pamplonesa, mas ello no es del todo exacto, pues el mismo sistema y medios vienen empleando los sábados y los domingos”¹¹.

Se trataba, evidentemente, de una reacción furibunda en un gobernador especialmente proclive a ellas, Luis Valero Bermejo, que no mucho más tarde hubo de dejar el edificio de la plaza de Merindades¹². Sin embargo, comenzaban a destacarse aspectos que no correspondían a la visión más tradicional de la fiesta. En igual sentido dieron la voz de alarma desde el boletín del Arzobispado de Pamplona unos años más tarde:

“Pensamos, que por tratarse de unas fiestas, que atraen el turismo internacional, y que se han conocido siempre todo está permitido [sic], y los riesgos morales no existen. Y esto no es verdad. Porque ni está permitido todo en ese tiempo, ni faltan los riesgos de caer en pecado. Es más, los riesgos de inmoralidad aumentan escandalosamente”¹³.

Incluso sus repercusiones en el ahorro eran advertidas desde el mencionado Boletín, que temía las consecuencias de todo ello: “Que se preocupa la gente de

11. Citado por Aurora VILLANUEVA, *El carlismo navarro...*, 448.

12. Mercedes VÁZQUEZ DE PRADA y Rosario RUIZ, “Los contrafueros de 1952-1954 y la oposición carlista al franquismo en Navarra”, en *Comunicaciones presentadas al II Encuentro de Investigadores del Franquismo*, Alicante: Institut de Cultura “Juan Gil Albert” y Fundació d’Estudis i Iniciatives Sociolaborals, 1995, pp. 235-46.

13. *La Verdad*, XXXII, 1545 (24-6-1962), p. 1. En un sentido muy similar también el texto que aparece en el siguiente número del boletín *La Verdad*, XXXII, 1546 (1-7-1962), p. 1.

ir separando dinerico para Sanfermines y para otros festivales durante el año, está a la vista. Que muy pocos son los que se ocupan y preocupan de la libreta, no es un secreto para nadie”¹⁴.

Más avanzados los años sesenta, y cada vez más apreciable la transformación o, al menos, la distancia entre la imagen tradicional y las nuevas formulaciones que la fiesta adoptaba, las advertencias se endurecían:

“Hay muchos que no saben divertirse sin pecar; sin ofender a Dios. Y en las fiestas hay muchas ocasiones de pecado. La verdadera alegría no consiste en la euforia que produce el alcohol; ni en la satisfacción que causa la deshonestidad; ni la sensación que produce el ritmo sensual de cualquier baile moderno. Eso no es alegría. Bien puede divertirse y sentir alegría, el que compagina su esparcimiento con la honestidad, y con la castidad. Pero para desgracia de todos, el alcohol, y los bailes, y las compañías y algo más, que nos avergonzamos en recordar, suelen ser condimentos normales de unas fiestas, que dejan el alma ajada por el pecado y por la desilusión”¹⁵.

Al final de la década, descrita la situación pero sin evitar que se consumara el cambio, se recurría al recuerdo del pasado y a su comparación con las realidades del momento: “Partiendo de un principio religioso, fue luego ocasión de regocijo popular y, más tarde, espectáculo «made in Pamplona» para uso de extranjeros, viniendo a acabar en inaguantable matiz de gamberrismo. Son cada vez más los pamploneses que dejan la ciudad estos días de fiestas, y un número mucho mayor el de los que van encontrando desagradable la faz de los sanfermines.” Insistía en que “[q]ueriendo hacer un espectáculo de nuestro San Fermín, hemos conseguido algo antiestético, soez y ramplón que ha pisoteado nuestras calles.” Terminaba afirmando: “Falta una verdadera educación de la juventud. Falta la autoridad en la familia. Falta una auténtica religiosidad”¹⁶.

En el fondo, no es sino la constatación del final de una sociedad y la aparición de otra, los frutos de un cambio que ha sido vertiginoso. Son los años sesenta los que asisten, entre asombro, expectación, pesimismo y esperanza, a la aparición de una nueva sociedad que se venía fraguando desde los años anteriores pero que irrumpen en esa década. La mención a las fiestas de San Fermín sólo pretende ejemplificar la amplitud de un fenómeno que repercutió en la totalidad del entramado social, político y cultural de Navarra en particular, y de todo el mundo Occidental en general (con las evidentes diferencias de ritmo)¹⁷. Es evi-

14. *La Verdad*, XXXIII, 1577 (3-2-1963), p. 1.

15. *La Verdad*, XXXV, 1703 (4-7-1965), p. 1.

16. *La Verdad*, XXXVIII, 1862 (18-8-1968), p. 7.

17. Puede verse, para una revisión general, el artículo de Alfonso PÉREZ-AGOTE, “Cambio social e ideológico en Navarra (1936-1982). Algunas claves para su comprensión”, *Revista de Investigaciones Sociológicas*, 46 (1989), pp. 7-21; también, F. J. CASPISTEGUI y C. ERRO, “El naufragio de Arcadia. Esbozo del cambio social en Navarra durante el franquismo. En: *Mito y realidad en la Historia de Navarra*, III (Pamplona, SEHN, 1999) 107-31. Para una revisión de carácter económico, Gonzalo SANZ-MAGALLÓN, *Crecimiento económico y modernización industrial en Navarra*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 1999.

dente que en este contexto, todos los fenómenos sociales, como el propio carlismo, hubieron de ajustar su propia trayectoria al entorno esbozado. Al comienzo de su merecidamente elogiada obra, Javier Ugarte se preguntaba “si habría que esperar a los años 20 y 30 de este siglo en ciertos ámbitos (grandes ciudades), y, de modo más general, a los 60, para observar una quiebra en los valores e instituciones de la sociedad tradicional. Quiebra que diera paso a una sociedad basada en el individuo, en solidaridades parciales, estructurado en clases y ya organizado corporativamente de acuerdo con las formas propias del capitalismo organizado [...]. Preguntarse sobre si se debe mantener la idea de univocidad y globalidad en el cambio histórico o caben establecer diferencias de ritmo dependiendo del ámbito considerado”¹⁸. Creo que la respuesta ha de ser afirmativa, aunque, evidentemente, se trate de un proceso de larga duración, de lenta transición, como señalo en el epígrafe siguiente.

LAS FESTIVIDADES CARLISTAS ANTERIORES A LA TRANSFORMACIÓN DE LA DÉCADA DE LOS SESENTA

Señala el prof. Usunáriz que “[l]a fiesta supone un complejo mundo en el que se reproducen creencias pero también, es indudable, salen a la luz comportamientos sociales y económicos, manifestaciones políticas e institucionales, estilos y estéticas determinados, mundos simbólicos y rituales en los que se mezcla lo sacro y lo profano de los que es preciso desentrañar su significado”. Y añade: “De lo que estamos hablando [...] es, al fin y al cabo, del estudio de la cultura de las sociedades”¹⁹. El hombre es un ser festivo que busca la ruptura de la vida cotidiana mediante momentos que introduzcan lo excepcional, en lo que habría de incluirse el baile y los excesos de todo tipo que marcan esa ruptura. Dentro de la clasificación de las fiestas que recoge el mencionado autor, entre naturales y sociales, las fiestas carlistas cabría incluirlas dentro de este segundo grupo, en parte por no corresponder a las motivaciones de carácter estacional, agrícola-ganadero o mítico de las primeras. En cierto modo, estaríamos ante fiestas urbanas, entendiendo en este caso por tales las que se oponen a las rurales, lo cual no deja de ser un tanto paradójico en el caso carlista, dada su tradicional consideración como movimiento rural. Y es que, en general, se trata de celebraciones ajenas a ese mundo reglado y estacional del campesino. Son actos vinculados a realidades sociales y a compromisos de carácter más individual que colectivo, por cuanto implican de decisión voluntaria en la adscripción. De alguna manera suponen una ruptura con el orden tradicional en el que el campesino se encuentra inserto y frente al cual no le queda opción distinta a la planteada. Es evidente, como mencionaba más arriba, que el carlismo viene dado en muy gran medida por el ambiente familiar, pero en último término puede optar-

18. *La nueva Covadonga insurgente. Orígenes sociales y culturales de la sublevación de 1936 en Navarra y el País Vasco*, Madrid: Biblioteca Nueva, 1998, p. 41.

19. “De Navidad al Carnaval”. En: M^º Amor BEGUIRISTÁIN (ed.), *Etnografía de Navarra*, 2, Pamplona: Diario de Navarra, 1996, p. 466. En los diversos artículos de este autor, puede verse la amplia bibliografía dedicada al análisis de lo festivo.

se (aun cuando no sea una decisión muy habitual, al menos hasta fechas relativamente cercanas a la nuestra). Quienes acuden a la fiesta de los Mártires de la Tradición no lo hacen necesariamente impelidos por la práctica social habitual, aunque la presión de su entorno más inmediato ejerza una considerable fuerza sobre los individuos, pero una presión que durante los años sesenta va a ir relajándose de manera notable, como muestran las cifras de asistencia a otro de los actos festivos estrella del calendario carlista: Montejurra. De alguna manera, la propia existencia del carlismo como movimiento está determinada por la aparición de nuevas formas de organización social directamente derivadas del mundo liberal. El hecho mismo de la aparición del carlismo es ya una problematización del ser tradicional, una muestra de la alienación que afecta al mundo del Antiguo Régimen, que, para explicarse, ha de acudir a los modelos que le proporcionan sus “enemigos” ideológicos. En este sentido, el carlismo supone un paso intermedio, una etapa entre el mundo tradicional y el mundo “nuevo”, una transición de larga duración que comparte elementos tanto del pasado como del novedoso presente.

Es a todo ello a lo que me refiero cuando señalo el carácter más individual que colectivo de las festividades carlistas, no tanto en el sentido de su puesta en práctica, sino en el de la participación de los individuos concretos, que deciden tomar parte en ellas movidos por una serie de razones vivenciales que muy bien podrían no tener o prescindir de ellas. Esto no significa que muchos rasgos de las fiestas carlistas no entronquen directamente con esa otra forma festiva que las vincula a las fiestas comunitarias y, por ello, de alguna manera, al mundo del Antiguo Régimen; pero lo que sí creo que resulta claro es que ya no son celebraciones de carácter rural. En este sentido, la acusada secularización de las festividades carlistas especialmente en torno al eje de los años sesenta no sería un cambio brusco, sino, en todo caso, una aceleración —al amparo de un contexto igualmente acelerado— del ritmo lento que desde comienzos del siglo XIX estaría produciendo la adaptación de las viejas a las nuevas realidades. Las fiestas del carlismo ya no son fiestas sociales, sino de una fracción de la sociedad, y no porque no haya voluntad de que todos las compartan, sino porque conscientemente se ha restringido el ámbito al que aplicar esas normas festivas. Al organizarse como tal, el carlismo opta por un modelo que lleva implícita una exclusión y por ello, la inserción en él ya no es automática, sino voluntaria. No estamos ante un fenómeno de Antiguo Régimen, sino de Nuevo Régimen, con todo lo que de paradójico hay en ello²⁰.

En otro lugar realicé un primer esbozo de las principales festividades que se desarrollaron en el ámbito carlista navarro²¹. Dos grandes grupos pueden tra-

20. No niego en absoluto la existencia de una considerable presión del entorno que obliga en una dirección muy determinada (véase el voluntariado geográfico del que habló Julio Aróstegui para la guerra de 1936-39), pero sí afirmo que, aunque alejadas, existían otras opciones a las que podía acudirse, de la misma manera que desde esas otras opciones se acudía al carlismo (como hizo Julio Nombela, por ejemplo).

21. “Navarra y el carlismo durante el régimen de Franco: la utopía de la identidad unitaria”, *Investigaciones Históricas*, 17 (1997), pp. 285-314, especialmente, 298-311.

zarse en ellas: por un lado las celebraciones circunstanciales, por otro las regladas, en las que se “justificaba su repetición y su elevación al carácter de tradición”²². También cabría introducir una distinción cronológica, aunque resulte ciertamente complicado, en primer lugar por la diversidad de las festividades; en segundo lugar por la variedad de situaciones en las que se celebran; y, en tercer lugar, por la diferente titularidad de quienes las celebran. Por ello, nos habremos de quedar con una delimitación cronológica más genérica, que, de nuevo, insista en los años sesenta del siglo XX. ¿El objeto de todo ello?: marcar las diferencias y tratar de ajustar la descripción y el análisis.

En la citada publicación hablaba de las celebraciones realizadas en torno a hechos concretos, como el traslado de los restos de un antiguo requeté, o los actos de desagravio con motivo de acciones anónimas contra referencias simbólicas relevantes para el carlismo, como el Monumento a los Caídos de Pamplona. Es significativo de estas celebraciones, en primer lugar, su marcado componente religioso y ya no sólo en lo que respecta a la celebración litúrgica, sino en el contenido de los propios actos más allá de lo puramente eclesiástico. Es significativo, en este sentido, que esa centralidad de lo religioso actúa como elemento de cohesión especialmente en torno a ese componente, primando el primer término del trilema. Como señala David Cannadine, las conmemoraciones ofrecen la “oportunidad de presentar un argumento, impartir un mensaje, impresionar a una audiencia, reforzar el sentido de identidad de una comunidad, cementar los lazos entre el pasado y el presente”²³. La ritualización del carlismo a través de la solemnidad de sus celebraciones servía como elemento de cohesión del grupo, como factor de persuasión para esa necesaria validación de la voluntad individual. Si tenemos en cuenta que la Navarra de los primeros momentos del franquismo era el bastión de la tradición, la encarnación de la Covadonga insurgente con la centralidad absoluta de los aspectos religiosos, no puede resultar en absoluto extraño que ese componente religioso, al que el carlismo era no sólo proclive, predominase en su universo de significados. Se trataría de una consideración del carlismo como religión política, por haber conformado su universo simbólico a partir del catolicismo, lo que daba tono religioso a todas sus acciones políticas²⁴.

22. *Ibidem*, 304.

23. *Aspects of aristocracy. Grandeur and decline in Modern Britain*, New Haven: Yale University Press, 1994, p. 82.

24. *La nueva Covadonga*, 261. Puede verse también: Mary VINCENT, “Spain”. En: Tom BUCHANAN y Martin CONWAY (eds.), *Political Catholicism in Europe, 1918-1965* (Oxford, Clarendon Press, 1996), pp. 97-128, especialmente 119 ss. Sobre las religiones políticas hay cierta reflexión, iniciada especialmente por el austriaco Eric Voegelin, que publica su *Die politischen Religionen* (Las religiones políticas) en Viena en 1938. Sobre el autor y su obra puede verse la introducción de Barry Cooper a Eric VOEGELIN, *The Political religions*, Lewinston, NY: The Edwin Mellen Pres, 1986, pp. V-XXVI. Un artículo reciente sobre este tema, con un intento de aplicación práctica en el caso del nazismo, en Philippe BURRIN, “Political Religion. The Relevance of a Concept”, *History & Memory* 9/1-2 (1997), pp. 321-349; para el fascismo italiano puede verse el estudio de Emilio GENTILE, “Fascism as Political Religion”, *Journal of Contemporary History* (1990). Tal vez aplicar este concepto al caso carlista sea algo excesivo, especialmente si consideramos la religión política como una especie de sustitución de una religión desaparecida o declinante, o si creemos, como parecen poner de manifiesto los estudios concretos mencionados, que el poder resultante hubiese de tener aspiraciones totalitarias, más allá de la mera lucha política.

La estructuración de un calendario festivo, con cadencia de ritos tradicionales, se completaba, en buena medida para evitar una reiteración que las privase de significado, con otras celebraciones circunstanciales. Son ejemplos muy significativos los que describe Javier Ugarte, como la misa de consagración del requeté al Sagrado Corazón de Jesús a comienzos de la guerra civil (25 de julio de 1936). A través de este acto, cuyo objetivo último era la consecución de la mayor emotividad posible, se logró una gran impresión: “Así se empleaba la religiosidad local y popular en apoyo de la movilización”; o la procesión con la imagen de Santa María la Real el 23 de agosto. Todo ello constituía un programa de liturgia para la movilización de masas, cargado de símbolos y alegorías, una fiesta sacro-patriótica que generó comunidad mediante la emoción, inspirada en la liturgia barroca²⁵. No eran celebraciones exclusivamente carlistas, pero en el contexto vital del momento, el tradicionalismo compartido por buena parte de la derecha hacía que estos actos fuesen de enorme utilidad para todos los sectores.

Entre otros ejemplos, me gustaría traer a colación dos, relacionados con el período de la guerra o sus inmediatos antecedentes. El primero de ellos hace referencia a la organización de una sección deportiva dentro del tradicionalismo. Aunque las instrucciones provenían de la dirección nacional del movimiento, en Navarra y especialmente en la Cuenca de Pamplona, se acogió esta iniciativa con especial interés. Se trataba de una actividad festiva, pero, muy significativamente, contaba con un especial acento religioso. El 29 de marzo de 1935 se constituyó en el Círculo Carlista de Pamplona, en la Plaza del Castillo, la Agrupación Deportiva Tradicionalista (ADT), tras la constitución nacional de la misma en noviembre de 1934²⁶, que comenzó a estructurar una actividad deportiva ya

25. *La nueva Covadonga*, 183-8. La cita, de la p. 184. El mismo autor lo aplica a la metáfora de la Semana Santa de 1936 como la pasión de la derecha antes de la llegada de la Resurrección (249-57). Otro ejemplo del uso de lo religioso en sentido político es el relativo a San Francisco Javier, “utilizado” ya desde la Edad Moderna, pero especialmente desde bien avanzado el siglo XIX, como ha puesto de manifiesto Santiago Leoné, “La construcción de San Francisco Javier (1880-1941)”, *Sancho el Sabio*, 13 (2000), pp. 77-112 y el propio Javier Ugarte, en “Un episodio de ‘estilización’ de la política antirrepublicana: la fiesta de San Francisco Javier de 1931 en Pamplona”. En Luis Castells (ed.), *El rumor de lo cotidiano. Estudios sobre el País Vasco Contemporáneo*, Bilbao, Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 1999, pp. 159-82 o, ya para el desarrollo de las “Javieradas”, después de la guerra civil, José Miguel ARREGUI, “Javierada versus Marcha a Javier. Historia de una polémica”, *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, XXX/7 (1998), pp. 7-18.

26. *El Pensamiento Navarro* (en adelante, EPN), domingo, 31-III-1935, p. 2. Véase también EPN, jueves, 4-IV-1935, p. 4, en la que “Saturno” afirmaba en “La ADT en Pamplona”: “No diré que las AA.DD.TT. han solucionado ya la falta que desde largo tiempo encontrábamos en nuestras juventudes, pero sí, por lo menos, que llevan camino de conseguirlo, máxime contando con entusiasmos”. Formaban la ADT “[t]odos los que se encuentran con suficientes entusiasmos para responder a los llamamientos deportistas y también los que tienen el corazón joven, aunque su semblante diga lo contrario. [...] Todos, pues, sin distinción de clases ni de edades, entran a fortificar la naciente organización deportiva”. Añadía: “Este es el verdadero amor al deporte, y también —¡por qué no!— a la Juventud, ya que para ella más que para nadie es el fruto de estos desvelos y trabajos”. Terminaba señalando la dificultad de todo comienzo y la dificultad de atraerse a los jóvenes, “que no es cosa fácil”. Exaltación de la juventud, necesidad de organizarla, coincidencias con las corrientes de su tiempo, son aspectos recordados más adelante por el Delegado Nacional de la ADT, Francisco de Ozaeta (EPN, sábado 11-V-1935, p. 4).

existente y que abarcaba ámbitos como fútbol, alpinismo, pelota, ciclismo y pedestrismo y Basque-ball (?), cada uno de los cuales contó con su junta correspondiente en la ADT. Días más tarde, comentaba el periódico tradicionalista la actividad dominical de esta sección deportiva, con especial insistencia en ese componente religioso²⁷:

“los jóvenes amigos de Pamplona no tuvieron durante todo el día punto de reposo. Aquí incluiremos también la parte religiosa, que también tuvo su papel importante en el programa del domingo, lo que contribuyó a la mayor brillantez de la fiesta. /Ya desde las primeras horas de la mañana, la mayoría de nuestros jóvenes deportistas, que venía acudiendo a los ejercicios espirituales celebrados en la Parroquia de San Nicolás, *haciendo honor a la primera palabra de nuestro Lema*, acudió a la misa y comunión en la citada iglesia. / Después, al filo de las once, al Euskal-Jai, donde habían de actuar cinco amigos entusiastas de la pelota. [...] / Enseguida a comer, pues unos tenían que jugar en Esquíroz, otros en el barrio de Capuchinos, y los terceros en Huarte. Nada más que acabar [sic] estos partidos, y ya se echó la noche encima. Todos corriendo a Pamplona, para acudir a la función final de la iglesia de San Nicolás. Y por si todo esto fuera poco, aún vimos en el Euskal-Jai, por la noche, buen número de jóvenes amigos presenciando los combates de lucha libre. / ¿No es esto todo un programa, en el que, por no faltar, tuvo su *nota destacada de religiosidad*?”.

Es evidente que el deporte, la fiesta deportiva y la camaradería, formaba parte de un universo moral en el que los valores dominantes eran de orden fundamentalmente religioso, pero de una religión militante, activa. Esta impresión la extendía también el cronista a otros puntos de la Cuenca de Pamplona, como Huarte: “La jornada de *El Prado* fue de las que dejan grato recuerdo en los asistentes, por las circunstancias que el domingo transcurrieron, repercutiendo la animación en la Casa Jaimista. / Enseguida de acabar, todos corriendo a Pamplona, pues no era cosa de faltar en San Nicolás”. Terminaba el cronista con una positiva valoración de lo acontecido²⁸:

“A la vista de todo esto, decidme, queridos correligionarios: Estas jornadas deportivas, ¿no valen más, cien mil veces más, que los puntos que se ventilan en los partidos y aun del mismo campeonato de fútbol? Si nos acojemos [sic] a él, hay que tener en cuenta que no es el día, sino el medio de que nuestros jóvenes deportistas pasen unas horas en sana camaradería, lo cual es aprovechado por los demás amigos para estimularles con su presencia y aplauso. / Laboremos todos, pues, porque esta competición se desarrolle como hasta ahora, y téngase en cuenta que el mejor trofeo que pueda conquistar una de nuestras entidades, y en este caso todas ellas, debe ser, más que por juego, por el cariño a la Causa, que es la que debe estar por encima de todo”.

27. Dagoberto, EPN, miércoles, 3-IV-1935, p. 4. Énfasis añadidos.

28. *Ídem*.

El objetivo no estaba en la competición, sino en el contacto y el conocimiento mutuo de los carlistas de la Cuenca²⁹. Los diversos campeonatos, y especialmente el de fútbol, servían como un eficaz medio de relación, de conocimiento, de adhesión al carlismo y para que los espectadores tuviesen la posibilidad de charlar “amigablemente un domingo con los amigos de Huarte, otro con los de Cizur, otro con los de Esquíroz, otro con los de Villava, otro con los de Capuchinos, y que los de Pamplona presenciemos festivales deportivos entre nosotros, entre carlistas, viendo practicar nuestro deporte favorito”³⁰. Buen ejemplo de ello era otra crónica, en la que se hablaba de que “el verdadero objeto de este campeonato es buscar el medio de que nuestros jóvenes deportistas practiquen su juego favorito al calor de una hermandad que debe estar por encima de otros fines menos estimables”³¹. El objetivo del deporte en el seno del tradicionalismo carlista era socializar su concepción del mundo, difundir una moralización que entroncase con los ideales del movimiento, como recordaba el Delegado General de la ADT, Francisco de Ozaeta, en un artículo titulado “Importancia del Deporte en el Tradicionalismo”, en el que insistía en,

“la conveniencia de introducir e intensificar los deportes, de propagarlos y generalizarlos como complemento de formación, como elemento necesario para las juventudes y como medio eficaz de propaganda. / Dar el mayor número de facilidades para que las juventudes practiquen los deportes es de una importancia enorme, no sólo como instrucción y fortaleza del Requeté, sino también como medio eficaz de propaganda, ya que muchos jóvenes pertenecen a organizaciones izquierdistas por las facilidades que en ellas encuentran, aunque sus ideas se inclinen o estén francamente en el campo de las derechas. / De todos es sabido que el joven moderno desea fomentar la vida al aire libre. Prefiere el campo, la sierra, las pistas deportivas, a la vida insana y perjudicial del café, donde no se aprende, por lo general, nada bueno. / Nuestras Juventudes, al igual que todas, sienten esa corriente moderna. Están animadas de un entusiasmo grande por la idea; pero no se olvide que debe estimularse por todos los medios posibles, y, modernamente, uno de los más eficaces es el deporte [sic]. / En el mundo entero, dándose cuenta de la necesidad de crear razas fuertes, se estimula y protege por los Gobiernos y por los partidos. [...] Todo el mundo recuerda el alarde deportivo de los Soviets haciendo desfilar en la Plaza Roja de Moscú cien mil atletas militarmente organizados. / Pues bien, ya que los Gobiernos de España no se ocupan de esta importantísima cuestión, que seamos nosotros. [...] [A]sí como se organizan

29. En EPN (viernes, 5-IV-1935, p. 4) se indica que en la Cuenca de Pamplona existen ocho equipos de fútbol que se enfrentan en una liguilla interna, lo cual sirve también para recordar que “[c]omo se comprenderá, aquí no ha de consistir todo en hablar de fútbol. No hace falta insistir otra vez sobre nuestras predilecciones por la pelota”. Argumento interesante, que tal vez quepa conectar con el de Ángel María Pascual sobre los pelotazales: “lo que más les gusta es el momento en que, sobre el frontón del pueblo, suena el ángel de mediodía y el párroco sale a la cancha, y todos —jugadores y público— lo rezan descubiertos, como si el dulce sol fuese la estela dorada del Arcángel” (“Distinguido pelotazale”, en: *Glosas a la ciudad*, II, Pamplona: Gobierno de Navarra, 2000, p. 309). Incluso en sentido menos religioso, Pierre Loti: “¡Ay! Los hijos de Euskaria, abandonan, cada vez más, este juego de alta elegancia, por el grosero foot-ball” (*El País Vasco*, Roger Editor, 2000, p. 101).

30. EPN, miércoles, 10-IV-1935, p. 4.

31. Dagoberto, EPN, sábado 6-IV-1935, p. 4.

actos y se gastan fuertes cantidades en diferentes modos de propaganda, dediquen lo suficiente para que nuestras Juventudes se eduquen, no sólo moral, sino también físicamente, con lo que se conseguirá que estén bien preparadas y educadas en el amor a la Patria”³².

Es lugar común insistir, al estudiar el fascismo, en el destacado componente juvenil que lo caracterizaba, en una reacción generalizada en todo el mundo occidental de esos turbulentos años de entreguerras. Es evidente que la juventud era un elemento que se deseaba incorporar como factor de renovación y actualización, también de pervivencia y, en esta línea, el carlismo no esquivó la cuestión, pese a las protestas de confianza en quienes tenían rostro ajado pero espíritu joven. Recurro de nuevo a Javier Ugarte: “Eran pues, aquellos jóvenes de ciudad, como tantos jóvenes de ciudad en la Europa del momento, hijos de los tiempos modernos: del boom del alpinismo, del ejercicio físico, del atletismo, de los deportes, de la recuperación de las culturas populares, de batallones escolares, de los clubes de tiro, del motor, que iban adquiriendo un aire lúdico en muchos lugares, pero que frecuentemente habían estado asociadas a actitudes militares, y aun más frecuentemente a reacciones contra los síntomas de anquilosamiento y envejecimiento de la sociedad y también contra las amenazas de una sociedad de masas que les disgustaba y atemorizaba. Como una nueva búsqueda de la comunidad ante la amenazante disgregación social. Y también la nietzschiana búsqueda del ser superior, transgresor de leyes y convenciones sociales en aras de una moral superior. Eran hijos del siglo. Pero ellos se veían como herederos del pasado”³³.

El otro ejemplo al que quería hacer referencia es el de las celebraciones funerarias con el regreso de los muertos en el frente durante la guerra civil. Es significativa la utilización política de los restos mortales, a los que se ensalzaba como los más dignos representantes del carlismo. Uso político inmediato, pero también bagaje identitario y relación con el componente más puramente religioso, especialmente por su componente martirial³⁴. Y a pesar de la solemnidad, y el carácter fúnebre de lo celebrado, un hecho destacable era el uso habitual de la música, de acuerdo a un patrón similar: himnos políticos, de Falange y del Carlismo, como reflejo de la unidad de objetivos y de situaciones a la que ambas fuerzas se enfrentaban. Es muy significativo, en este sentido, el punto de vista que se ofrecía de los mismos desde el portavoz periodístico de Falange en Navarra, *Arriba España*. Durante los primeros momentos de la guerra, con la llegada de los primeros fallecidos, se insistía especialmente en la camaradería, en la vela de los cadáveres, en la armonización de los himnos: “Requetés. Falangistas. Héros todos. Santos y mártires. Los vuestros os lloran con orgullo, y os bendicen. Yo he visto pasar vuestros cuerpos inmolados a vuestras ideas, seguidos de

32. EPN, sábado 11-V-1935, p. 4.

33. *La nueva Covadonga insurgente*, 282. Véase también Mary VINCENT, “The Martyrs and the Saints: Masculinity and the Construction of the Francoist Crusade”, *History Workshop Journal*, 47 (1999), pp. 69-98, especialmente 79-88.

34. Mary VINCENT, “The Martyrs and the Saints...”, pp. 89-94.

marciales cortejos”³⁵. Los funerales eran elemento de unión, de compartir lo que de martirio tenía la guerra, tanto más importante conforme más cerca estaba el momento de la unificación política, el 19 de abril de 1937. La religión suponía el elemento que vinculaba a los dos sectores, aunque con diferencias significativas. Un ejemplo de éstas fue el acto en conmemoración de la toma del Alcázar de Toledo celebrado en Villanueva de Araquil. Durante la misa, acto central de la celebración,

“[e]n el momento solemne de la Elevación, a los acordes de la marcha de Oriamendi, los niños rindieron la bandera mientras adoraban la Sagrada Hostia. [...] Y al finalizar, el brioso himno de la Falange salió del armonium en raudales de bélica armonía, poniendo un tinte de elevada emoción patriótica en el corazón de los muchos fieles que llenaban el templo”³⁶.

La parte central de la ceremonia religiosa, la más solemne, la realizaba el himno carlista, mientras que la conclusión se vinculaba al himno falangista. No deja de ser importante la distinción, como, en general, la precedencia que el himno carlista tenía sobre el falangista³⁷.

La consideración de mártires de los muertos durante la guerra, diluída en la propia contienda por la dureza de esos momentos, va a incrementarse con actos significativos, como el traslado de los restos mortales de individualidades significativas: los ya estudiados de Severiano Arregui Olalquiaga y Joaquín Muruzábal³⁸

35. Manuel Iribarren en *Arriba España* (en adelante AE), 4-X-1936, p. 1. Este tono lo dio también Eugenio D’Ors en un poema que incluyó en su Glosario, la sección que tenía en este periódico. En uno de ellos, “Goethe habla a la retaguardia española”, escribió:

“Aquel [...] que clava la planta en lo eterno
Este sostiene, sobre sus hombros, un mundo” (AE, 1-IX-1937, p. 8).

36. AE, 6-X-1936, p. 2. Otro ejemplo de ese vínculo religioso: “Cristo —Rey, Señor— imperante, Cristo —Rey, Señor— gozoso de sacrificios nobles, pondrá en los corazones doloridos de las madres españolas consuelo dulce y fuerte. Por eso, en este día, muéstrase la ciudad consagrada a Cristo, Rey, Señor Nuestro y pidamos todos por los Caídos, por los que aún luchan en la cruzada heroica” (P. Salazar, “Cristo Rey”, AE, 25-X-1936, p. 3).

37. A título de ejemplo: en el primer concierto de la banda de música de Falange en la Plaza del Castillo, se inicia el acto con el Oriamendi (AE, 4-X-1936, p. 6); en la fiesta de Nuestra Señora del Rosario en Huarte Araquil se celebró una procesión en la que “[l]levaron la efigie de la Virgen [dos] requetés y [dos] falangistas” (AE, 21-X-1936, p. 6); en la bendición de la bandera de Falange de Marcilla participaron los requetés y, con ellos, “el himno de Oriamendi selló la hermandad sagrada de la Patria” (AE, 16-XII-1936, p. 2); en la celebración de la Consagración de Fitero al Sagrado Corazón de Jesús y en la fiesta de fin de curso, “[s]e cantaron los himnos de Oriamendi, de la Legión y de Falange, terminando con el Himno Nacional” (AE, 7-VII-1937, p. 2); en el fin de curso en Milagro se siguió la misma precedencia (AE, 11-VII-1937, p. 4).

38. F.J. CASPISTEGUI, “La utopía de la identidad...”, 294, 301-2. En el caso del segundo de los mencionados, además de la solemnidad del relato recogido en EPN (16-V-1963, p. 2; 19-V, p. 2 y 21-V, p. 11), destacan sus indudables paralelismos visuales y simbólicos con el traslado de los restos de Cristo desde la Cruz, y con las procesiones de Semana Santa (al menos en Navarra). Se habla del silencio del traslado, de los tambores destemplados, las banderas y las boinas rojas como capirotos procesionales, o la llegada ante “la anciana madre” del fallecido para que contemplase los restos. Una madre que, como María, había entregado la sangre de su hijo para la salvación. El primer requeté caído era el símbolo del sacrificio carlista, del martirio al que se habían entregado para salvar a España.

o los funerales por los dirigentes carlistas, especialmente los dedicados a Alfonso Carlos de Borbón, sucesor de Don Jaime³⁹. En el texto que el sacerdote falangista Fermín Yzurdiaga le dedicaba, decía: “Y así la muerte de vuestro Rey, Alfonso-Carlos el Venerable, vivirá eternamente. Porque murió al servicio de Dios y de la Patria”⁴⁰. Esa centralidad de lo religioso se recoge en el solemne funeral que se le dedicó en la Catedral de Pamplona, con participación de la orquesta Santa Cecilia y el Orfeón Pamplonés, y con acompañamiento de escolta militar, todo lo cual “formaba un conjunto de armonía solemne en la funebreidad [sic] cristiana del acto”, respaldada por la presencia de diversos prelados, entre ellos el Cardenal Gomá⁴¹. El funeral suponía la certificación de una trayectoria, y su solemnidad realzaba el valor y la importancia atribuida al fallecido. En los casos mencionados, los difuntos no sólo eran componentes del martirologio carlista, sino representantes simbólicos a los que se sacaba del anonimato por su importancia y trascendencia ejemplar, como referencia para los que se mantenían en la lucha. Eran individualidades que personalizaban lo que una colectividad estaba realizando, excepciones señaladas.

Una sola mención a las fiestas insertas en un calendario, en una celebración permanente: Montejurra, tal vez porque es el momento estelar en el proceso de celebración tanto antes como después de los años sesenta⁴². Como señalaba uno de los asistentes al revisar la evolución en su desarrollo⁴³:

“Que los primeros eran casi primordialmente y profundamente religiosos. ¡Muy religiosos!, interiormente y exteriormente, sólo que después se fue enfriando... ¡como todas las cosas!. El tiempo no pasa en balde y se fue enfriando, enfriando... hasta que aquello comenzaron a tomarlo por su cuenta los autogestionarios y los otros no podían ir. Entonces vino la lucha y de ahí quizá nacería la muerte de aquel famoso”.

Es evidente la transformación, y la existencia de una cesura, como indica otro entrevistado⁴⁴:

“me acuerdo que en el 35-40, tras la guerra sí que habíamos hecho un Via Crucis, pero era un Via Crucis en el que había poca asistencia. El impulso se

39. Al que se consideraba abanderado de la causa católico-monárquica, como se recordaba en la convocatoria al funeral por su aniversario: AE, 25-VII-1937, p. 2. Significativamente, se celebró la misa el día de Santiago Apóstol.

40. AE, 2-X-1936, p. 8.

41. AE, 20-X-1936, p. 8. Estos actos funerarios tuvieron lugar en diversas localidades navarras, en alguna de las cuales se siguió la costumbre de invitar a los asistentes a pastas y licores, como en Oteiza (AE, 12-XI-1936, p. 2). Para los funerales en Viena, puede verse: Melchor Ferrer, *Don Alfonso Carlos de Borbón y Austria-Este*, Sevilla: Editorial Católica Española, 1979, pp. 228-36 e Ignacio Romero Raizábal, *Boinas rojas en Austria*, San Sebastián: Editorial Española, 1936.

42. Sobre Montejurra y los actos allí celebrados puede verse el capítulo que le dedico en *El naufragio de las ortodoxias. El carlismo, 1962-1977*, Pamplona: EUNSA, 1997, pp. 283-351.

43. Entrevista a J.M.A. (Barañáin, 1-IX-1997), p. 4. De la misma opinión es I.U.I. (Pamplona, 10-XII-1992), p. 5.

44. Entrevista a F.A.E. (Murieta, 6-IX-1997), p. 6.

lo dio la venida de Carlos Hugo. ¡Entonces sí!, entonces sí fueron multitudinarias las asistencias a Montejurra”. Y añade: “¡Mira!, se subía el Vía Crucis por esa religiosidad que tiene el Carlismo, que lo hacía el párroco de allí, carlista también [Joaquín Vitriáin]; arriba del monte, lo importante era el acto político; arriba... José Ángel Zubiaur que es... ¡ese!, ese era uno de los principales. Oradores carlistas echaban unos discursos y se merendaba allá, o se comía, o lo que sería y se pasaba un día de campo, y luego en Estella, en el Círculo Carlista también había allí reunión multitudinaria, y otro acto político al que yo no asistía porque siendo cura tenía que venir a rezar el Rosario o lo que sería. Era Domingo. Esos son mis recuerdos. Era una multitud muy grande. ¿Cuántos?, ¡no lo sé!. Venía un carmelita de Vitoria muy entusiasta, carlista también, y me decía: «¡Oiga!, ¡aquí por lo menos hay 80.000!. ¡De ahí p'arriba!»”.

Montejurra nació como fiesta religiosa, dentro de la tradición de las arraigadas romerías navarras que desde finales de abril de cada año recorren la geografía de la comunidad. Son muchos los elementos que desde su creación, en 1939, indicaban ese componente religioso: desde el día elegido para su celebración, el domingo siguiente a la festividad de la Invención de la Santa Cruz, hasta el protagonismo de los religiosos en los discursos y proclamas de la cumbre, o al carácter de tributo, nuevamente, a quienes murieron durante la guerra en defensa de los principios carlistas. Sirva como resumen de todo ello el texto de una cuartilla difundida con motivo del Montejurra de 1963⁴⁵:

“Montejurra es la más clara revelación de que el secreto de España, la luz de su Historia es que la Religión Santa, la Unidad Católica, el servicio de la Iglesia, el Reino de Cristo en una palabra, fueron la forja de la nacionalidad, su alma colectiva, el vínculo de unidad entre sociedades políticas varias y diversas, aunadas por un fin común y guiadas por una Institución fecunda”.

Tonos menendezpelayanos para una situación que, significativamente, comenzaba a variar. Ya ha quedado dicho cómo la percepción de los asistentes a los actos indica la ruptura que supone la aparición de Carlos Hugo. Tal vez a la altura de 1963 el aspecto más puramente religioso había que recordarlo con insistencia ante el temor de su paulatino retraimiento. Tal vez el incremento de los asistentes y la mayor repercusión de los actos estaba haciendo perder, a ojos de los sectores más tradicionales, ese componente religioso característico y definidor de los comienzos. Es significativo que en las instrucciones que durante esos primeros sesenta se repartían a los asistentes, se recordase que “el mejor espíritu religioso debe informar el rezo del Vía-Crucis en la subida al Monte y durante la Santa Misa que se celebrará en la cumbre”⁴⁶. ¿Había que recordarlo? En la cumbre de la montaña se pronunciaron alocuciones cuyo tono religioso fue disminuyendo durante los años sesenta hasta desaparecer por completo en los setenta. Es sintomático de ese proceso la sustitución en 1970 del primer cape-

45. Citado en F.J. CASPISTEGUI, *El naufragio*, p. 289. Para estos primeros Montejurras y su carácter, 284-91.

46. *Ibidem*, 292. Son constantes esos recordatorios a la “esencia” del acto desde las páginas de *El Pensamiento Navarro*, que insiste en el fundamental aspecto religioso de la celebración (*El naufragio*, pp. 316-20).

llán del Via Crucis de Montejurra, Joaquín Vitriáin, en medio de una cierta polémica que refleja ya las divisiones en el seno del carlismo entre el sector tradicionalista (el sector de *El Pensamiento*, dicen los protagonistas) y el renovado⁴⁷. Los modos y maneras de los años cuarenta ya no encajaban con los requerimientos de los dirigentes del carlismo.

LAS CELEBRACIONES LAICAS. LA SECULARIZACIÓN

En *Carlismo y música celestial*, Francisco Larrainzar ofrece una dramatización de la historia carlista desde el punto de vista de quienes realizaron la clarificación ideológica del carlismo. En su escena octava, dedicada al período de la Segunda República, un personaje canta las excelencias de lo religioso para atraer al pueblo, mientras que el otro trata de agruparlas en torno a las libertades:

“Excitador: Venid campesinos, votad a la 2ª República. Votar aquí es votar por un nuevo Estatuto para vuestras libertades, es votar vuestro autogobierno, venid, venid...”

Infiltrado: No os dejéis engañar por los cantos de sirena moscovitas. Vuestra esencia es ser católicos, apostólicos y romanos, ser el alcanfor de la España aún no corrompida”.

Termina la escena con la “Meloepa del demasiado tarde”, cantada cuando el pueblo sigue al infiltrado, al propagandista de lo religioso:

Demasiado tarde...
Supimos que ellos no son
Los que hemos sido nosotros.
Que carlismos hubo dos:
El del pueblo que es el nuestro,
Y el de ellos un pretexto
Para llenar su zurrón.
[...]
Demasiado tarde...

Sin embargo, al final de la obra, en la escena novena, desarrollada durante la guerra civil, el pueblo se rebela y dispara contra el infiltrado al que acusan de conducir al pueblo al sacrificio mientras él se preocupa sólo de su “zacuto repleto”, de su música celestial. Termina la obra con los gritos del pueblo: “¡Viva el auténtico carlismo del pueblo! ¡Viva nuestra patria y nuestros fueros! ¡Viva la federación de los pueblos autónomos! ¡Viva el socialismo de autogestión! ¡Viva el pueblo libre!”⁴⁸.

47. F.J. CASPISTEGUI, *El naufragio*, 303-4, n. 60.

48. Las citas de la obra de Francisco Javier Larrainzar, *Carlismo y música celestial. Obra teatral en dos actos y un estrambote*, Madrid: EASA, 1978, corresponden, respectivamente, a las páginas: 103, 105 y 111.

Es evidente el rechazo desde esta corriente, desde esta ortodoxia, hacia los componentes más tradicionalistas, más integristas, como ellos los calificaban, de un carlismo al que no identificaban con el auténtico. Sin rechazar por completo el aspecto religioso, sí procedieron a una secularización del que ya comenzaba a llamarse Partido Carlista. En 1970 se celebraba el I Congreso del Pueblo Carlista y ya desde ese momento, se reconocía que la autoridad provenía del pueblo, sin apenas menciones al componente religioso, algo que uno de los representantes más importantes de la línea tradicionalista, Manuel Fal Conde, no dejaba de notar cuando se convocó el II Congreso, coincidente con la Semana Santa: “Una reunión política de la importancia del Congreso puede llevar a propios y extraños a entender que la Comunión Tradicionalista, al constituirse en partido, hace olvido o relega a segundo término su primer lema: Dios”⁴⁹. En 1974 el carlismo se declaraba aconfesional y se criticaba a la jerarquía eclesiástica por su pasividad respecto al régimen; en los años siguientes asumieron la compatibilidad del cristianismo con el socialismo y su cercanía a movimientos como la Teología de la Liberación o Cristianos por el Socialismo⁵⁰. En la religión se distinguía la práctica popular, “una vivencia que, a la vez, constituye un nexo social que permite una comunidad de ideas y de valoraciones en su desenvolvimiento colectivo y en su devenir histórico”, y su interesada utilización por las oligarquías: “para los grupos oligárquicos incrustados en el Carlismo significa un apoyo moral, elevado a la categoría de dogma político, para mantener sus posiciones privilegiadas en una sociedad estamental rígidamente jerarquizada y amparada por una Iglesia galicanizada”. El carlismo rechazaba el abuso de lo religioso, y se congratulaba de que “remitida la virulencia política que en un tiempo presentó la cuestión religiosa [...] recobra hoy su primitiva importancia el lema original ‘Rey y Fueros’, que, en palabras actuales, se puede traducir por ‘Justicia y Libertad’”. ¿Dónde quedaba lo religioso? Nos lo dice la misma declaración del Partido Carlista: “La cuestión religiosa [...] ha sido nuevamente expresada y perfilada. Frente a los intentos de atribuirle el carácter de grupo religioso, ha sido preciso que, sin negar la esencia cristiana de su filosofía política, y precisamente por eso, rechace taxativamente la confesionalidad de los partidos políticos, y exija la separación de Iglesia y Estado”⁵¹.

Estas ideas se tradujeron en unas celebraciones y unas fiestas que correspondían a ese creciente componente laico. Es significativa en este sentido la pre-

49. Carta a la Secretaría General del Partido Carlista del 6-IV-1971 (Archivo Manuel Fal Conde, C^a Cronológico 10. 1970-75). Citado en *El naufragio*, 200, n. 32.

50. *El naufragio*, 202-3, n. 40. Algunos ejemplos de esa actitud son: el editorial de *Esfuerzo Común*, 171 (1-VII-1973) 6-7, titulado “Los cristianos y la opción socialista”, en el que instaba a abordar la cuestión; o el artículo de Julio Brioso, “La opción socialista de los cristianos”, *Esfuerzo Común*, 235 (15-VI-1976) 11.

51. Partido Carlista, *El Partido Carlista*, Madrid, 1973, pp. 12, 19 y 38 respectivamente. En su *Nosotros los carlistas* (Madrid, Cambio 16, 1977), José Carlos Clemente, a la pregunta “¿Partido confesional?”, responde: “Nuestras reivindicaciones son puramente temporales” (30). En esta misma línea se sitúa Mateo Buraga en “¿Sigue el carlismo siendo confesional?”, *Esfuerzo Común*, 212 (1-V-1975) 16; o Cecilia de Borbón Parma, “Cristianismo”, en su *Diccionario carlista*, Barcelona: Dope-sa, 1977, p. 29.

sencia de los actos políticos, con una centralidad especial en Arbonne, el lugar de residencia de la familia real desde su expulsión de España en 1968, pero también en Lignières, una de las posesiones francesas de los Borbón-Parma. Ambos lugares fueron testigos de congresos políticos y de homenajes a los Borbón-Parma con motivo, especialmente, del nacimiento de los hijos de Carlos Hugo e Irene, que se convirtieron en actos de afirmación carlista y de alguna manera, en el símbolo de la continuidad y enraizamiento de las nuevas corrientes del carlismo. Así, con motivo del bautizo del primogénito en Lignières, uno de los carlistas asistentes realizaba una crónica hondamente sentimental: “Ninguna separación entre familia real y pueblo. Todos en haz, unidos, junto a la Virgen y pegados al Sagrario”. Señalaba la presencia de un numeroso grupo de personas de los círculos de Pamplona y Villava. Comentaba la comida, los puros guardados desde la Navidad del 68; las palabras de Irene, de Carlos Hugo y de D. Javier. Terminaba recordando las emociones de esas horas y el viva a España final del recién estrenado padre. Emoción por la continuidad, por el mantenimiento de la pretensión tras las dificultades que en la sucesión se habían planteado en otras épocas; camaradería, unidad de dinastía y pueblo y, todavía, presencia de lo religioso⁵². El punto de vista no carlista sobre estos nacimientos no era tan sentimental, y se limitaba a escuetas notas de prensa, como la que daba cuenta del bautizo de los hijos gemelos del matrimonio (Margarita y Jaime⁵³) o del nacimiento en el hospital de la Universidad Católica de Nimega del cuarto hijo del matrimonio, una niña a la que llamaron María Carolina. La nota incidía en lo que de crónica social tenía la noticia⁵⁴. Esta actitud provocaba indignación en el carlismo, que en su crónica titulaba: “Un bautizo silenciado”, silencio que tocaba no sólo a la ceremonia en sí, sino, “sobre todo, a la presencia de 200 españoles que aclamaron a Don Javier y a Don Carlos Hugo”. Indicaba esta crónica que la niña fue bautizada con agua del Ebro y por un sacerdote español e insistía en los valores del Partido Carlista, “que son su evolución y maduración propia, y la voluntad de construir junto a los partidos populares y a todos los sectores de la sociedad española, la inmediata gran tarea revolucionaria”. Terminaba su exposición con una llamada a la esperanza, “en la que se integra María Carolina hoy, al hacerse militante del partido”⁵⁵.

En este proceso de homenaje a los Borbón-Parma destacaron especialmente los cumpleaños del patriarca de la familia, momentos en los cuales la celebración coincide con una declaración política, un documento o una decisión relevante. En 1973, con motivo de su 84 cumpleaños, D. Javier hacía pública una carta abierta a Carlos-Hugo en la que respaldaba la actuación de su hijo⁵⁶.

52. Archivo Antonio Izal Montero (en adelante AAIM), febrero de 1970.

53. *La Gaceta del Norte*, 31-X-1972, p. 11. Es significativo señalar que, junto a un cardenal holandés, quien impartió las aguas fue un sacerdote carlista navarro, Bruno Lezáun y se vio asistido por otro conocido sacerdote carlista, Martínez Lerga.

54. *Diario de Navarra*, Martes, 25-VI-1974, p. 5.

55. *IM*, 37 (agosto-septiembre, 1974) 6.

56. 25-V-1973. AAIM. Varios años antes, durante la guerra civil, lo que se celebraba era su onomástica, presidida por una misa en la catedral de Pamplona (AE, 6-XII-1936, p. 8 y 8-XII-1936, p. 8).

Dos años más tarde, a la onomástica se la hizo coincidir con una asamblea de los antiguos requetés, lo que, según las crónicas carlistas, reunió a más de 500 de sus seguidores en Arbonne. En ella se insistió en la necesidad de continuar la transformación y en la fidelidad a Carlos Hugo, el pretendiente ya tras la abdicación de su padre, el homenajado D. Javier⁵⁷.

Pero quizá donde más resalte ese proceso de secularización de las festividades carlistas sea en Montejurra, donde la transformación que se apuntaba más arriba se hace más que evidente, hasta el punto de que desde sectores tradicionalistas se defiende una “reconquista” de la montaña, con los luctuosos sucesos de todos conocidos. Ya se señalaba más arriba cómo los mensajes y contenidos puramente religiosos iban dejando paso a una presencia laicista cada vez más acusada, hasta el punto de que los parlamentos de la cumbre, de Irache o del Círculo de Estella se convirtieron en una manifestación exclusivamente política. Desde 1966, los discursos pronunciados en el día de la concentración no volvieron a tener una centralidad religiosa e incluso en 1969 el Via Crucis ni siquiera aparecía en el programa oficial editado por el servicio de prensa del Carlismo. Sí aparecía en el editado por la Hermandad del Vía Crucis, aunque salió con un retraso de una hora, en espera de la finalización del acto político. No deja de ser una imagen de la situación existente, de la subordinación de lo religioso, de su carácter secundario. Esta situación se recogía también en la organización de los actos, en cuyo proceso estalló la polémica entre la Hermandad del Via Crucis, encargada de ello desde los comienzos, y el Partido Carlista, deseoso de controlar un acto de gran importancia para él. Las tensiones comenzaron desde 1957, primera ocasión en que Carlos Hugo apareció en la cumbre navarra, pero iban a crecer con el paso de los años y siempre centradas en la cuestión de la preeminencia de lo político o de lo religioso⁵⁸.

En este sentido, otro elemento que puede ayudar a entender el paso de una situación a otra es el de los funerales, como elemento de afirmación y celebración. Ya hemos visto los celebrados por los carlistas muertos durante la guerra civil, donde el componente religioso marcaba una evidente pauta de comportamiento, pero hay un funeral que puede señalarse como el eje de esa celebración ritual desde el punto de vista del carlismo renovado. Es el realizado por los muertos en los actos de Montejurra de 1976⁵⁹. El día 9 de mayo de ese año, diversos individuos vinculados con la extrema derecha dispararon de forma indiscriminada contra los concentrados, mientras otros apaleaban a los asistentes e incrementaban la ya de por sí elevada tensión. El resultado de todo ello fue el asesinato de Ricardo García Pellejero y Aniano Jiménez Santos. La reacción desde el Partido Carlista y desde el conjunto de la izquierda fue de indignación y de inmediato se lanzaron una serie de comunicados conjuntos en los que no sólo se condenaban las muertes, sino que se reclamaba justicia, a la par que se situaba a los dos fallecidos como ejemplo: “Ricardo, Aniano, vuestras manos obreras esta-

57. *IM*, 42 (junio 1975) sin paginar.

58. *El naufragio*, 291-5, 300-3.

59. Sobre estos hechos puede verse *El naufragio*, 346-50 y Josep Carles Clemente y Carles S. Costa, *Montejurra 76. Encrucijada política*, Barcelona: La Gaya Ciencia, 1976.

rán siempre con nosotros en la lucha contra la monarquía fascista de Juan Carlos, en la lucha por la libertad”, dijo el propio Partido Carlista⁶⁰. El lunes, 10 de mayo, se celebraba el funeral en Estella por la primera de las víctimas, Ricardo García, en el que se destacó la amplia asistencia y la lectura de una homilía colectiva. Posteriormente se produjo el traslado al cementerio, a pie y con los féretros portados a hombros, rodeados de brazos en alto con la “v” de la victoria. Otro funeral se celebró en la Catedral de Pamplona, presidido por una foto de grandes dimensiones del asesinato. Se volvieron a repetir los actos tras el fallecimiento de Aniano Jiménez. En los textos de condena, en las homilías, destacaron algunos elementos significativos: en primer lugar la reiteración del argumento de la unidad del pueblo y de las fuerzas políticas⁶¹. Los que dispararon, los que los protegieron, el gobierno, eran el anti-pueblo, el enemigo y el que, violentamente, con prepotencia, trataba de sojuzgarlo. En segundo lugar, los fallecidos no sólo encarnaban al pueblo, sino a la verdad⁶² y a la propia libertad (“Ricardo, Aniano, vuestra sangre abrirá caminos de libertad” se dijo reiteradamente); en tercer lugar, los muertos en Montejurra se convirtieron en mártires del carlismo (“la larga e interminable lista de mártires que ha dado el Carlismo en su lucha por la causa de la libertad y por la causa del Pueblo, se ve hoy aumentada con dos nuevos nombres”, dijo Irene de Borbón-Parma en la misa que celebraron por los fallecidos, y añadió: “Ricardo y Aniano no serán héroes anónimos ante Dios ni tampoco ante nosotros”. Significativamente, rescataba en esta frase el elemento central de la cartilla elaborada por Manuel Fal Conde para los requetés en la guerra civil⁶³) y en testimonio de la lucha por la verdad y por la libertad⁶⁴. El propio Carlos Hugo, en ese mismo funeral en el exilio, recogía un

60. “El fascismo asesino en Montejurra”, *Denok Batean*, II/6 (1-VI-1976) sin paginar. El propio Partido lanzó a la calle una octavilla con un relato de lo ocurrido fechada el 11-V (Archivo Municipal de Pamplona, Impresos y Folletos. C^o 136).

61. Esta unidad se manifestó en el comunicado conjunto de todas las fuerzas políticas asistentes el mismo día de los hechos (recogido en Clemente y Costa, 175). Un ejemplo de ello es el boletín de la ORT (Organización Revolucionaria de Trabajadores), en el que se hacía una recogida de las manifestaciones de solidaridad (*En Lucha*, 97, 22-V-1976, p. 6), o el órgano del Comité Central del Movimiento Comunista (*Servir al Pueblo*, 55, 22-V-1976, pp. 1, 4-6), donde se recopilaron testimonios del funeral y de los propios hechos.

62. “Hasta luego”, *Denok Batean*, II/6 (1-VI-1976) sin paginar. La princesa leyó en el funeral de Estella unas palabras entre las que dijo: “Alcanzaremos la democracia y la libertad del pueblo, que es la única verdadera” (*El País*, martes, 11-V-1976, p. 11).

63. *Ordenanza y devocionario del requeté*, reeditado por la Comunión Tradicionalista Carlista, Sevilla: ECESA, 1979.

64. “Palabras de doña Irene en la misa por Ricardo y Aniano”, *Esfuerzo Común*, 236 (1-VII-1976) 4. En el funeral por Ricardo en Estella se leyeron unos versos que terminaban (Clemente y Costa, 1976, 178):

“Ricardo García, amigo,
Mártir del pueblo, granada
Roja y abierta, raíz
Que hundimos para el mañana...[...]
Para nosotros... la lucha
Por continuar tu escalada”.

Significativamente, estos versos se reproducen en la carta de “Un simpatizante del Partido Carlita” publicada en *Diario de Noticias*, 2-V-2001, p. 3.

párrafo del que no es difícil extraer su referencia cristiana: “el sacrificio de estos dos hombres no ha sido inútil. El sacrificio de ellos ha sido fructífero. Salvaron con su sangre otras vidas. Salvaron para el futuro la vida de la libertad”⁶⁵. Nuevos Mesías, proporcionaron al carlismo renovado el elemento para su salvación, para el inicio del camino, para fructificar una nueva trayectoria. De hecho, en unas declaraciones que el propio Carlos Hugo realizó para *Tele-Expres*, indicaba que lo ocurrido en Montejurra “ha reforzado y aclarado la situación del carlismo”⁶⁶. No se ha dejado, evidentemente, la referencia religiosa, pero sí aparece con claridad una articulación distinta de los mensajes, con una presencia menos predominante, más velada, de las cuestiones puramente religiosas.

CONCLUSIONES

Este recorrido, ciertamente impresionista, por alguno de los hitos festivos del carlismo, no es sino la muestra de la diversidad de ópticas que pueden ayudar a entender la compleja realidad del fenómeno carlista. La transformación que vive en los años sesenta afecta a lo ideológico, al mundo de las ideas y a sus manifestaciones políticas, pero también a las prácticas más o menos directamente vinculadas con él. Lejos de caer en cualquier irreal excepcionalismo, lo que ocurre en el carlismo no es sino el reflejo del mundo en el que se inserta, un mundo en radical transformación, un mundo que ve modificarse, en convulsa sucesión, los principios que se consideraban inmutables. En este proceso, evidentemente, hubo tensiones, conflictos y lealtades que quedaron maltrechas por el camino, pero también hay pervivencias, continuidades y elementos que relacionan unos y otros momentos. En este contexto, la religión jugó su papel, un papel que tendía al retroceso, pero que pudo conservar algunas referencias, lejanos ya los días en que su centralidad era absoluta. La secularización afectó directamente a quienes durante tanto tiempo defendieron su vínculo con el catolicismo y ello supuso algunas desgarradas rupturas.

Espero haber sido capaz de recoger en las páginas precedentes alguna de esas transformaciones, objetivo último del historiador.

65. “Discurso de don Carlos”, *Esfuerzo Común*, 236 (1-VII-1976) 6.

66. 1-VI-1976, reproducido en *Esfuerzo Común*, 236 (1-VII-1976) 11.