

# *El carlismo hacia los años treinta del siglo xx. Un fenómeno señal*

*Javier Ugarte*

Universidad del País Vasco/  
Euskal Herriko Unibertsitatea

## 1

Una ligera desorientación decía Carlo Ginzburg que experimentaba al revisar las actas judiciales del caso Sofri (Milán, 1990) Y adentrarse en el análisis de las intrincadas y ambiguas relaciones entre el juez y el historiador <sup>1</sup>. La misma que puede sentir el ensayista, sin ser Ginzburg, al intentar desentrañar las claves explicativas de un movimiento tan proteico como fue el carlista en los comienzos del siglo xx (integrismo, nuevo autoritarismo, populismo, tradición, utopía retroactiva, memoria de lo sublime, conservadurismo) y tener que hacerlo en una geografía social especialmente variada y discontinua como la española en ese tiempo.

Las dificultades para caracterizar al colectivo que vino a identificarse con la Comunión Tradicionalista y su entorno durante la República y la Guerra son, hoy por hoy, innegables. Unas de orden conceptual y otras de orden práctico. El carlismo de los treinta a primera vista no es sino un poso arqueológico del pasado siglo. Pero, a poco que nos aproximemos, pueden detectarse en él daramente los signos de época de esos convulsos años. El de los treinta es un nuevo carlismo, no hay duda de ello. Claro que, simultáneamente es también viejo, compendio atemporal de su propio pasado. En su examen, en consecuencia, deben contemplarse todos esos elementos novedosos, propios

---

<sup>1</sup> C. GINZBURG, *El juez y el historiador. Acontecimientos al margen del caso Sofri*, Barcelona, 1993, p. 13.

de los movimientos políticos del siglo XX, hacer un análisis de las discontinuidades, pero, al tiempo, no descuidar, claro, las pautas de continuidad que se dan en un movimiento de tan largo recorrido. De aquí surge la necesidad de un doble diálogo historiográfico. Por un lado, con los importantes estudios sobre los movimientos de radicalismo conservador, autoritarismo y antiparlamentarismo surgidos en la Europa de principios del XX (grupos que anhelaban un *estado orgánico* o *wr-pomtiljo*, por emplear las palabras de Ornaghi o Mosse<sup>2</sup>, un *Orden Nuevo*, como ellos mismos proclamaban). Y, por otro, con los estudios sobre el carlismo también cambiante del pasado siglo, mucho más densos que los del XX -y de los que hay una buena muestra en este mismo volumen :-). Dos poderosas tradiciones historiográficas que pueden ayudar a diseñar nuevas estrategias y ampliar los campos de investigación (después de todo, Europa, de París a Budapest y de Madrid a Berlín, era una realidad neta y un único campo de fuerza, como dijo Golo Mann<sup>1</sup>, y, por lo demás, el carlismo arrastraba esquemas de experiencia y valores desde el pasado siglo). Siempre, claro, con la prevención de no caer en transposiciones mecánicas de conceptos y situaciones. Por otro lado, si el carlismo decimonónico apuraba buena parte, si no toda, la corriente tradicionalista contraria al sistema del Estado liberal, el carlismo del XX no es sino una parte de una abigarrada amalgama de grupos políticos y sectores sociales, con equilibrios territoriales diver-

<sup>2</sup> G. L. MOSSE, *La cultura europea del siglo XIX*. Barcelona, 1967. pp. 147 ss. L. ORNAGHI, *Stato e corporazione. Storia di una dottrina nella crisi del sistema D(ol)ílico contemporaneo*. Milán. 1984. pp. 199 ss.

<sup>1</sup> Siendo variado el carlismo del XIX (me remito a la introducción de Jesús MILLÁN), se produce un salto cualitativo en éste (con la aproximación a la sociedad de masas y al tiempo de las utopías (quebra del insurreccionalismo decimonónico y creación orgánica del partido). Será durante la Restauración (cuando el carlismo establezca su primer puente hacia lo que va a ser durante el siglo XX hasta 1940. Luego será otra cosa. Véase, E. GONZÁLEZ CALLEJA, *El carlismo ante la crisis cololial. Entre el insurreccionalismo y la legalidad (1895-1901)*, trabajo inédito de 1985; C. M. WINSTON, *La clase trabajadora y la derecha en España. 1900-1936*. Madrid, 1989. pp. 74 ss.; V. COMES, «¿Aislamiento o apertura a la sociedad?: un giro estratégico en el carlismo valenciano», en *El siglo XIX: balance y perspectivas (V Congreso de la ARC)*, Valencia, 2000, ya apultado (II trabajos suyos de 1992 y 1993; Y especialmente, J. CANAL, *El carlisme català d'ills l'Espanya de la Restauració. Un assaig de modernització política (1888-1900)*. Vic. 1998.

<sup>1</sup> Collentario ocioso para Un italiano o un húngaro; un europeo (cualquiera. También para buena parte de la nueva historiografía española. Pero aún necesario para los (contumaces del «golpe de Estado» hispano, «militar» por supuesto; último reducto del casticismo historiográfico señalado hace tiempo por José María JOVER.

sos, que acabarán subvirtiendo la República. Sólo en ese contexto cabe interpretarlo.

y si las complicaciones de orden conceptual son serias, lo son aún más las de orden práctico (en realidad, son las que cuentan). La incertidumbre cobra cuerpo cuando se constata lo poco que se ha hecho aún en el terreno del trabajo empírico y cuán diversas han sido las estrategias de investigación empleadas al abordarlo. En el actual estado de cosas, poco puede hacerse que rebase la presentación de algunas intuiciones fundadas, algunas hipótesis que, eso sí, estén dotadas de la suficiente fuerza explicativa como para permitir avances de calidad y que sean abiertas para que, caso de ser contravenidas por los hechos, rectificadas o simplemente abandonadas.

No obstante, la incertidumbre o la perplejidad ante el hecho histórico no es necesariamente negativa. De hecho y bien mirado, tiene su lado positivo. De entrada, evita la repetición de otros modelos o la proliferación de tópicos. Por lo demás, y en la medida en que exige algo más del investigador, una consideración más matizada, una búsqueda de pruebas y unas estrategias de investigación más penetrantes, su propia singularidad y el esfuerzo invertido en desentrañarlas permiten luego iluminar con nueva luz otros tantos episodios históricos de aquel tiempo, e incluso el sentido de la propia época de referencia en su globalidad. Son, al final, agradecidas con el propósito de la historiografía. El carlismo, por su aparente rareza, es uno de esos fenómenos *señal* para el historiador. En su condición de manifestación al tiempo peculiar y normal, tal como lo señalaba recientemente Jordi Canal<sup>3</sup>, diferente y homologada con otras expresiones europeas de su tiempo, exige un acercamiento original a él. Obliga a considerar los «grandes contextos», las estructuras y procesos generales y estimarlos en lo que valen. Pero obliga también a adentrarse en las comunidades de vida y los sentidos de experiencia de las gentes, en las relaciones sociales de poder disperso y cotidiano, estimar el peso de las creencias (la religión en este caso) y los mitos, valorar los modos de comunicación y transmisión narrativa y vivencial antes que ideográfica, considerar la fascinación que tiene lo *sublime* para espíritus románticos y místicos, y el atractivo que produce el agrupamiento ritual o festivo para sectores de población en situaciones de vida críticas, etc.; dar cabida, en definitiva, a la complejidad de la vida sin disolver por ello los lazos con que todo ello está unido

---

<sup>3</sup> J. CANAL, *El carlismo*, Madrid, 2000, pp. 10-14.

a los contextos generales y a los grandes procesos de cambio entre el XIX y el XX. Trabajar ampliando los ámbitos de lo historiable a los múltiples nichos en los que se desarrolla la vida social, tal como lo hace hoy la ciencia histórica en toda Europa. El estudio y la comprensión del carlismo lo exige; he ahí su virtualidad.

Poner en el centro de las pesquisas a la sociedad, ésa es la clave. No de un modo retórico sino práctico. Y tal vez es lo que no se ha hecho (ha prevalecido la historia política, con cierto barniz social). O no se ha hecho suficientemente. Y, cuando se ha hecho, se ha partido de una apreciación incorrecta de la realidad de las sociedades en el tiempo y en el espacio. Nunca explícitamente pero sí implícitamente, se ha estimado que aquéllas eran «extensión» homogénea de las actuales culturas y formas de vida y relación urbanas: unos mundos con jerarquías del saber y sistemas de valores independientes entre sí —como hoy—, con sentido de la cosa pública ajeno al ámbito privado, de la pugna política como elección entre propuestas racionalmente inteligibles, del hombre como *homo economicus*, con una estratificación social clasista y una antropología individualista, un mundo en que existían completas estructuras nacionales, poniendo el énfasis en su estudio (a pesar de la corriente constructivista que últimamente prevalece en el análisis de la formación histórica de las naciones), etc. Y, sin embargo, no era así en los años treinta. No, desde luego, en todas partes. Tal vez en Barcelona, pero no en Casas Viejas o Laguardia; tal vez en Bilbao, pero no en Bermeo; tal vez en Munich, pero no en Hottal-Inn (Daviera)<sup>7</sup>. Tal vez, sí en los círculos de intelectuales urbanos de los treinta, pero no en los barrios obreros de las periferias o en las angostas calles de los populares barrios viejos que encerrahan dentro de sí todo un mundo. Las dimensiones de sentido cambian de un estrato social a otro, cambian espacialmente, y, para lo que nos interesa, cambian en el tiempo. Y lo hacen como inflexiones sustantivas y quiebras nítidas de sentido. Es ingenuo ver el tiempo como un *continuurn* homogéneo extensible en cualquier dirección. Desde los años treinta se han producido al menos dos fracturas decisivas en las culturas globales y en los sistemas de valores: una con la ruptura de los esquemas premodernos y tradicionales —hacia los años cuarenta/sesenta en España—, y otra

<sup>6</sup> No, desde luego, en la acepción nueva que tiene desde René Rémond.

<sup>7</sup> Para Rottal-Inn, véase A. WIMSCHEIDER, *Leche de otoño, memorias de una campesina*, Barcelona, 1960.

con la globalización e individuación de los valores<sup>8</sup>. Aquel mundo y el nuestro pertenecen a lógicas de vida esencialmente diferentes; no podemos limitarnos a recopilar hechos y explicarlos según nuestro sustrato de valores y experiencias (que por lo demás pertenecen al mundo de la academia), so pena de cometer anacronismos más o menos brillantes o pintorescos.

La clave está en la sociedad. Ciertamente. Pero en aquella sociedad concreta de los años treinta, con sus signos y sus acervos sociales de conocimiento, con sus relaciones y sentidos de vida y no otra. De este modo, creo que el fenómeno carlista pierde ese halo misterioso, casi indescifrable, del que aún está rodeado, y puede ser planteado y plenamente comprendido por ser estrictamente congruente con aquel momento histórico. Una buena percepción de la sociedad clarifica decisivamente la comprensión del carlismo y todo aquel mundo de la derecha radical. Y de su análisis, a su vez, pueden iluminarse aspectos interesantes de la sociedad de la época.

Todo se simplifica, todo se clarifica, creo, la desorientación se disipa al situar el carlismo en su tiempo, del mismo modo en que la margarita se explica en el campo o la Coca-Cola en el siglo XX. Ello no implica, desde luego, que el tema no sea arduo, pero no más que cualquier otro. De modo que, sin abandonar el sano terreno de la incertidumbre o cierta perplejidad renovadora, desechemos las aproximaciones «misteriosas», las que pretenden dar cuenta de alguna anomalía castiza, etc. El carlismo es tan reconocible y tan complejo como lo es cualquier otro fenómeno social en la historia.

## 11

Cuando en enero de 1933 Ramón J. Sender era enviado a Cádiz como corresponsal de *La Libertad* para que enviara crónicas de los sucesos de Casas Viejas, era un escritor relativamente conocido por sus obras anteriores (especialmente *Imán*, 1930, una novela directa,

---

8 Cf. F. FERNÁNDEZ-ARMESTO, *Millennium*, Barcelona, 1996; LASCH-QUINN-E. «How to behave sensitively: Prescriptions for interracial (col)lusion from the 1960s to the 1990s», *Journal of Social History*, 33 (2), 1999.

9 Algo similar en el libro del autor, *La nueva Covadonga insurgente. Orígenes sociales y culturales de la sublevación de 1936 en Navarra y el País Vasco*, Madrid, 1998, p. 40.

seca y documental sobre la última guerra en Marruecos). Su posición libertaria había comenzado a matizarse ante el radicalismo de *los faístas*. Sus simpatías estaban con las posiciones *trentistas* de Ángel Pestaña. Poco después, y tras un viaje a Moscú, se adscribiría al comunismo para separarse también de éste hacia el final de la guerra <sup>10</sup>. Sender pertenecía a la intelectualidad militante, tan activa en esos años. Tras los sucesos de Casas Viejas (10 de enero y siguientes de 1933), Sender llegó a Sevilla acompañado de Eduardo de Guzmán. Ambos se desplazaron hasta la localidad, recogieron testimonios directos y enviaron crónicas a sus respectivos periódicos (*La Libertad*, Sender, y Guzmán, *La Tierra*) <sup>11</sup>. Sender envió crónicas cada día entre el 19 Y el 29 de enero de ese año. Al poco, las crónicas se transformaron en libro (*Casas Viejas. Episodio de la lucha de clases*, Madrid, 1(33) que definitivamente serían editadas con el título de *Viaje a la aldea del crimen* (Madrid, 1934) <sup>12</sup>.

A su llegada a Sevilla, Sender describe someramente el clima social de aquella ciudad en esos días (le interesan la vida en el puerto y en las calles; en el mercado de la Encarnación constata los enfrentamientos entre socialistas y CNT: un asunto de monopolio del trabajo). En sus correrías presenta a un sevillano tipo, hombre de sabiduría sencilla y fantasía exuberante, en la persona de un limpiabotas. Hablan en un bar con dos vasos de vino. Sale a colación la denominación que los sevillanos dan a su calle principal, «calle de la Sierpe». Para explicarlo, el limpiabotas relata una leyenda de marineros, una enorme serpiente muerta por la compañía de Marina y de una procesión popular en acción de gracias a la Macarena. Sender concluye: «Manué era creyente todavía. O quizá le quedaba, de limpiar las botas a los señoritos de la calle de la Sierpe, cierto servilismo supersticioso y la necesidad de divertirse llevaba su fantasía como una máscara para disfrazar quizá

<sup>10</sup> Véase su *Contraataque*, 1938, y su renovado antimarxismo en *Los cinco libros de Ariadna*, Nueva York, 1957.

<sup>11</sup> Sobre Sender puede verse J. D. DUEÑAS, *Ramón J. Sender (1924-1939). Periodismo y compromiso*, Huesca, 1994. Sobre Casas Viejas, G. BREY y J. MILLER, «Casas Viejas: réformisme et anarchisme en Andalousie (1870-1933)», *Le Mouvement Social*, 83, 1973; J. R. MINTZ, *The Anarchists of Casas Viejas*, Chicago, 1982; J. R. COHINN, «Insurrecciones en España: Casas Viejas, 1933, y Madrid, 1981», en D. RICHES (comp.), *El fenómeno de la violencia*, Madrid, 1988.

<sup>12</sup> Recientemente ha sido reeditado como *Viaje a la aldea del crimen (nocturnal de Casas Viejas)*, Madrid, 2000, introducido por J. M. SALGUERO. En adelante cito por esta edición.

[su] "sencilla sabiduría"». Y concluye esto a pesar de que el limpiabotas dice creer en ello sin reservas<sup>13</sup>.

Son dos cosmovisiones desiguales que se comunican bien, simpatizan, pero no se entienden: la del intelectual izquierdista laico que contempla el panorama social en términos de lucha de clases, y la del limpiabotas, perteneciente a una cultura más elemental hecha de supersticiones y creencias populares mezcladas con religión. Hoy nos queda la voz del intelectual, que es la que podemos leer —y que nos resulta familiar, pues emplea nuestro mismo código comunicativo— No pocas veces ha tenido la historiografía esa disposición condescendiente ante los testimonios de época. Y, sin embargo, ¿por qué no tornarse en serio el testimonio?<sup>14</sup> Me adelanto a decir que no se trata de que prevalezca «la otra» lectura, la del contemporáneo, la del protagonista, sobre «la una», la del académico<sup>15</sup>. En absoluto. La cuestión es otra. El texto científico sólo puede salir de quien maneja las claves del discurso académico y su repertorio conceptual. «La historia del inuit canadiense (o póngase campesino andaluz) contada por sí mismo» iba a resultar igual de parcial, si no más, que la contada por el académico; con el agravante de que nada iba a aportar a la comunidad científica. Se trata más bien de la conexión textual entre el «Estar allí» y el «Estar aquí», por emplear palabras de Geertz; de no engañarse sobre la realidad diferente de cada cual y la necesidad de una traslación entre el mundo de significados sobre el mundo del que se escribe y de quien describe aquel mundo desde otra cultura. Es una reflexión fundamental de orden epistemológico que en nuestra historiografía contemporánea no se ha hecho. A ello se vuelve más abajo.

Sender, anarquista militante, tenía sus prejuicios, claro está. Como todos. El no los oculta. Sin embargo, el propio escritor da una lección magistral a la actual historiografía. Prosigue su relato veraz con una prosa sobria y directa, reproduce las situaciones y se detiene en los detalles. De su mano no sale un relato verosímil a partir del recurso

<sup>13</sup> SENDER, *Viaje...* • p. 39.

<sup>14</sup> Una reflexión en esta línea puede verse en M. PÉREZ LEDESMA, «Una lealtad de otros siglos (En torno a las interpretaciones del carlismo)», *Historia Social*, 24, 1996, pp. 143-144, haciéndose eco, a su vez, de J. CANAL, «La gran familia. Estructuras e imágenes familiares en la base de la pervivencia del carlismo», en R. CRUZ y M. PÉREZ LEDESMA (eds.), *Cultura y movilización en la España contemporánea*, Madrid, 1997, pp. 99-103.

<sup>15</sup> La clásica diferenciación en antropología entre descripciones «internas» y «externas», teorías «fenomenológicas» o «cognitivas», el análisis «émico» o «etic».

a estrategias de ficción, al artificio literario (error de alguna historiografía no hispana [1]). Ni tampoco, claro, por el propio género del texto (reportaje), la traslación a coordenadas científicas de lo observado. Se esfuerza en una prosa objetiva y dura, sin adorno; le importa lo que escribe pero para mejor representar la realidad que con ello se designa. Le importan los hechos (y esto no es ingenuo historicismo), cada detalle de lo que ocurre. Nos proporciona así un estremecedor y rico relato de lo sucedido esos días.

Así, donde el historiador Gabriel Jackson en su excelente libro sobre la II República dice que «la guardia de asalto rodeó a un grupo de anarquistas en la casa de su jefe, "Seisdedos"», Sender explica que en realidad se rodeó la choza de Seisdedos con sus dos hijos, el yerno, el vecino y primo, su hija, su nuera y dos nietos dentro. Es decir, una saga familiar. Por él sabemos del papel jugado esos días por la familia de «los Libertarios» (un sobrenombre como «los Gallinitos», «los Zumagueros»; o «los Parras» de Salinillas, Álava<sup>16</sup> y de su estatus en el pueblo; del tipo de autoridad venerable que Seisdedos —a quien trataban de *señó*— ejercía sobre sus vecinos (pues eran jornaleros hambrientos, pero *vecinos*); del trabajo comunitario —mínimo; sólo para la subsistencia— que hacían entre éstos; de sus salidas a *carbonear* en grupo (como en la montaña alavesa o navarra); del valor de la honra en el lugar («era la familia más honrada del pueblo»); de cómo empieza la huelga retirando las nodrizas de las buenas casas en las que servían (y lo que costó, dados los lazos personales que existían); de la veneración por la litografía libertaria que Seisdedos tenía en su casa, casi una Macarena (como aquella María Mármol de Medina Sidonia); de la desesperación atroz en la que sobrevivían y de la muerte aún más atroz que recibieron algunos de ellos. Clifford Geertz hablaría de *descripción densa* en el caso de la novela de Sendero.

Stanley G. Payne, mejor informado que Jackson, sabe de la existencia de familiares en la choza. Pero concluye que «los muertos fueron en total cuatro anarcosindicalistas», dos hombres y dos mujeres (en realidad fueron seis los muertos en el interior de la choza) «implicados en el asalto de la mañana anterior» al cuartel de la Guardia Civil. No hay

<sup>16</sup> Pienso en trabajos como los de S. SCHAMA y su *Dead Certainties*. Pero, afortunados ellos que se atreven a probar, y, con ello, a mejorar.

<sup>17</sup> G. JACKSON, *La República española y III guerra civil*. Barcelona, 1979, p. 108; SENDER, *Viaje...*, pp. 106-107.

<sup>18</sup> Ver del autor. *La nueva Covadonga...* p. 13.

otra lectura. Y luego añade, en nota a pie: «la versión anarquista aparece de lleno mostrada en Ramón Sender»<sup>11</sup>. En efecto, así es. La observación es pertinente: versión anarquista, versión liberal, versión conservadora. Son categorías bien comprensibles a la cultura de finales de siglo. Por lo demás, la historiografía clásica no apreció como relevantes otros ámbitos de nuestro pasado que no fueran los concernidos a las «instituciones centrales» de la historia (el estado y la economía). Sin embargo, hoy sabemos que la sociedad abarca más cosas. Que el conocimiento histórico incluye otros elementos de la vida del hombre que hacen más comprensible el sentido global de una época o de unas gentes. Que la realidad no puede ser contemplada a partir de la simple apreciación de la existencia de latifundios en Andalucía, Extremadura o el sur de Navarra (o de CATALIZAS), o la de pequeños y medianos propietarios en el centro y la montaña navarra. Que los depósitos sociales de sentido se conforman de un modo más complejo, existiendo elementos de similitud (p. ej., el papel de la familia) entre la Andalucía latifundista y la Navarra central de pequeños propietarios, o entre el bracero andaluz y el metalúrgico bilbaíno. Amén de innumerables divergencias, qué duda cabe.

Jackson o Payne realizan, por lo demás – y es lo que nos interesa –, una lectura *hermenéutica* de la historia, lo que presupone una homogeneidad ahistórica en los modos de pensar del hombre, un conjunto de interrelaciones que confieren unidad a la materia de estudio hasta hacerla comprensible en cualquier tiempo con sólo ahondar en su significado. Una homogeneidad cultural que en realidad no se da.

Frente a ello, existe otra clave de conocimiento, más respetuosa con los hechos, y que, a su vez, proporciona mayores posibilidades analíticas a las ciencias del hombre, que son en definitiva a las que nos dedicamos. Una propuesta de superación de las concepciones *emic* o *etic* para el investigador. Un modo que respeta el sustrato cultural de origen para transponerlo a nuestra cultura sin falsas apariencias de «autenticidad». Clifford Geertz propuso la aproximación al objeto de estudio a través de la *traducción*, de la conexión transcultural y transhistórica entre nuestro mundo (occidental, académico, con su contexto conceptual, de finales del siglo xx) y el mundo ajeno (el rural de los años treinta, en este

---

<sup>11</sup> *La primera democracia española. La Segunda República, 1931-1936*, Barcelona, 1995, pp. 155-160. La de Payne es, a todo esto, la versión conservadora mostrada aún «más de lleno» si cabe: guardias «agotados» y «llenos de cólera» organizan una «Matida» (lo que SENDER llama «razzia») con varios muertos más, etc., para restaurar el orden frente a los «francotiradores anarquistas».

caso), sabiendo que nos es ajeno. Y hacerlo a través de la presentación de los hechos en bruto (a lo que en algún modo se aproxima Sender), de la reconstrucción descriptiva, dice Hans Medick, de los «textos» de una cultura que nos puedan resultar novedosos, extraños o difíciles de interpretar. La ya «famosa» y poco practicada *descripción densa* de Geertz<sup>20</sup>, a la que, sin complejos, aplicaremos las categorías elahoradas en la academia. Respetar el texto e inteqretarlo, sabiendo, al hacerlo, que hablamos del «otro» según «nuestras» (categorías científicas).

Ésa es una reflexión sobre la epistemología y la teoría del conocimiento que nos permite acercarnos con (cierta humildad y curiosidad intelectual a ese tiempo próximo y tan remoto que es el de los años treinta en España. Pero es indispensable ha(erlo para explicar el movimiento carlista y el de la dere(ha radical y el (onservadurismo en su conjunto.

### III

Tratar el texto de Ramón J. Sender nos trae al menos tres temas a colación: éste que se comenta de la epistemología, el de los acervos o convenciones sociales y de cultura de una época, y el mundo de las creencias, el de la religión en el (aso de España. Rematemos el primero.

Si convenimos en que el carlismo en el siglo xx exige algo más del historiador en la medida que es uno de esos fenómenos señal de una época, deberemos convenir que exige de éste una postura audaz, en general, mantener una disposición ambiciosa, una curiosidad no colmada tanto en la elaboración de hipótesis como en las estrategias de investigación planteadas.

Martin Blinkhorn realizó ese clásico de la historia política que es su *Carlism and crisis in Spain 1931-1939* de 1975<sup>21</sup>. Sin embargo, en ese tiempo no se había producido la notable ampliación del campo

---

<sup>20</sup> C. GEERTZ, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, 1987, pp. 27-29; «Estar aquí» en *El antropólogo como autor*, Barcelona, 1989, 139-158; «Hallado en traducción: sobre la historia social de la imaginación moral», en *Conocimiento local*, Barcelona, Buenos Aires, México, 1994, pp. 51-71. H. MEDICK, «“Missionnaires en bateau”. Les modes de connaissance ethnologiques: un défi à l'histoire sociale», en A. LÜDTKE (dir.), *Histoire du quotidien*, París, 1994, p. 56 [trad. cal. en A. COLOMINES y V. S. OLMOS (eds.), *Les raons del passat*, Calarreja y Barcelona, 1998].

<sup>21</sup> La traducción castellana es sobradamente conocida: M. BLINKHORN, *Carlismo y contrarrevolución en España. 1931-1939*, Barcelona, 1979.

historiográfico que se dio después, por lo que, lógicamente, no podía responder a preguntas que hoy nos hacemos.

Tras él, sólo Julio Aróstegui se atrevió en su día con ese plus de exigencia que el estudio del carlismo requería. Fueron señeros para muchos de nosotros sus trabajos basados en estudios sociográficos que despejaron no pocas incógnitas como eran por entonces el origen socio/profesional de los carlistas que se movilizaron en 1936, su condición no estrictamente campesina, su amplia implantación en toda la geografía española más allá de la «laureada» Navarra, etc.; y quiso poner en relación sus análisis con la geografía del conflicto en los años treinta. Sus trabajos estaban apegados al modelo socioeconómico entonces imperante y a la teoría del conflicto entre clases<sup>22</sup>.

Después vinimos otros: Eduardo González Calleja, Joan M. Thomas, Jordi Canal, Vicent Comes, Aurora Villanueva, Leandro ÁlvarezRey, Francisco Javier Caspistegui, Jeremy MacClaney y el autor del texto. y otros que, como Ángel García Sanz o María Cruz Mina, incluyeron en sus estudios aspectos parciales del carlismo, siempre de gran interés<sup>23</sup>. Sin embargo, y a pesar de ello, debido a la diversidad de estrategias de investigación adoptadas —como ya se dijo—, al peso aún grande de los modelos politológicos, no puede decirse que exista una base empírica suficiente para una completa valoración del carlismo en torno a la Segunda República y la Guerra Civil.

Y, sin embargo, las posibilidades de adentrarnos en su conocimiento las tenemos ahí (siempre que no nos conformemos con los usos rutinarios y demasiado evidentes). Decía Carlo Ginzburg que en su trayectoria profesional había combinado dos perspectivas de análisis: una muy próxima, con estudios minuciosos y de detalle (perspectiva microscópica), y otra, que él llama telescópica, alejándose extremadamente de los hechos para realizar comparaciones entre fenómenos aparentemente inconexos en el tiempo y en el espacio<sup>24</sup>. Para eso hay que tener la erudición del autor italiano. Sin embargo, podemos inspirarnos en sus intuiciones.

---

<sup>22</sup> Deben mencionarse especialmente su «La incorporación del voluntariado de Navarra al Ejército de Franco», *Sistema*, 47 de 1982; Y *Los combatientes carlistas en la Guerra Civil española*, Madrid, 1991, 2 volúmenes. Este último alejado de las pretensiones científicas de los anteriores (aunque siempre coherente con su tesis del conflicto) y con gran aporte de información.

<sup>23</sup> Un repaso detallado y generoso a la bibliografía de esos autores en J. CANAL, *El carlismo*, pp. 474-475.

<sup>24</sup> C. GINZBURG, *Mitos, emblemas, indicios*, Barcelona, 1989, pp. 12-13.

Por su parte, Alf Lüdtke<sup>25</sup> y la corriente de la nueva historia social alemana de *lo cotidiano* (Medick, Kriedte, Peukert o Niethammer) insisten en la necesidad de ampliar y corregir la racionalidad ilustrada (los grandes procesos de cambio político, económico, social o cultural) matizándola con los elementos de la experiencia directa de las gentes (sentidos de experiencia) y con los modos en que éstos se apropian —o transforman, en ocasiones— la realidad en el marco de ciertas relaciones sociales y convenciones.

El gran problema del historiador es atravesar la gran coraza que separa el mundo de hoy del pasado sobre el que trata de indagar<sup>26</sup>. Para ello existe el recurso a lo micro y toda la tradición epistemológica a la que ello remite: de Ginzburg a Grendi. Los historiadores del siglo XX tenemos la gran ocasión de reproducir lo que Luigi Ferrajoli hablando del proceso judicial llamó por analogía «experimento historiográfico» (todo lo que conlleva un proceso judicial de indagaciones, interrogatorios, careos y exposición pública)<sup>27</sup>. Un acto en el que las fuentes son interpeladas *en vivo* para ser confrontadas entre sí, sometidas a exámenes cruzados y requeridas para recrear, como en un psicodrama, la realidad referida por ellas. Un relato en el que el detalle y el matiz puede atrapar mejor la Huida complejidad de la vida. El mundo puede estar resumido en el detalle («Dios está en lo particular» para Flaubert y Warburg, nos dice Ginzburg; también Thomas Mann o l'olstoi lo pensaban). Aquí juegan, cómo no, un papel central las fuentes orales.

Sin embargo, esa visión micro descuida en ocasiones los grandes procesos de cambio. De ahí que, tras ese análisis en detalle, descubiertas las claves de época, puedan abordarse los grandes temas en el largo tiempo a partir de lo detectado en el análisis micro o ensayar el método comparativo. Una vez penetrada la coraza del tiempo y detectados sus

<sup>25</sup> A. LÜDTKE, «Introduction. Qu'est-ce que l'histoire du quotidien, et qui la pratique?», en A. LÜDTKE (dir.). *Histoire du quotidien*, París, 1994, pp. 13-7. L. NIETHAMMER («¿Para qué sirve la historia oral?», *Historia y Fuentes Orales*, 2, 1989, p. 9) tiene una concepción más matizada, y considera la experiencia «como aquella que ha penetrado en el subconsciente social a base de acciones rutinarias y que sólo se hace visible cuando su práctica ya no se hace evidente o se da por supuesta».

<sup>26</sup> Una torpe versión de este punto de vista la expuse en un seminario de la Universidad Autónoma de Barcelona dirigido por la profesora Carme Molinero y bajo el título de «En los orígenes del franquismo. Estrategias de un contemporaneísta». Agradezco las observaciones que allí se me hicieron, la santa paciencia de los asistentes y la invitación hecha por la profesora Molinero.

<sup>27</sup> L. FERRAJOLI, *Diritto e ragione. Teoria del garantismo penale*, Bari, 1989, pp. 108 ss., cit. in C. GINZBURG, *El juez...*, p. 24.

sentidos globales, instalados en sus claves explicativas, resulta mucho más sencillo percibir el sentido de los procesos. De este modo se obliga a relacionar lo concreto con lo significativo, pasar del detalle a la panorámica. En buena medida, forma parte del utillaje de la microhistoria, de la historia de lo cotidiano o de la historia sociocultural (que no cuestiona, por cierto, la ciencia social histórica): descripción densa, excepcionalmente normal, experiencia, etc. Algo de esto he intentado en dos trabajos <sup>28</sup>.

Los acontecimientos para, huyendo de la estructura tópica, realizar este tipo de indagaciones en relación con el carlismo y el mundo radical y conservador de los años treinta son múltiples en toda la geografía española.

#### IV

En 1994 Julián Casanova se preguntaba sobre el tipo de conflicto que se había librado durante la Guerra Civil de 1936, el tipo de intereses que se ventilaron en ella, qué tipo de lealtades sirvieron para cimentar los bandos beligerantes, las de clase, las religiosas, las lingüísticas, familiares, regionales o nacionalistas <sup>29</sup>. Se preguntaba en realidad por el tipo de sociedad en el que se gestó aquella guerra. Es, ciertamente, una pregunta fundamental. Sin ello, como decía arriba, no es posible entender ninguno de los fenómenos que se dieron en la época.

Ni que decir hay que la respuesta no puede ser única. Sobre ello, sobre el tipo de sociedad con el que se gestó el drama de la guerra, he escrito ya <sup>30</sup>, y por lo que puede observarse sobre ese rincón de la variada geografía social de España (Navarra y Álava), se trataba en los años treinta de una sociedad profundamente tensada por el cambio. Un proceso que afectaba a ámbitos en que la vida social, los depósitos sociales de sentido apenas si habían cambiado desde mediados del siglo XIX, y que ahora estaban rompiéndose esporádica y acumulati-

---

<sup>28</sup> *La nueva Covadonga...*; y «Un episodio de “estilización” de la política antirrepublicana: la fiesta de San Francisco Javier de 1931 en Pamplona», en L. CASTELLS (dir.), *El rumor de lo cotidiano. Estudios sobre el País Vasco contemporáneo*. Bilbao, 1990.

<sup>29</sup> «Guerra civil, lucha de clases? El difícil ejercicio de reconstruir el pasado», *Historia Social*, 20, 1994, p. 148.

<sup>30</sup> *La nueva Co/utolllgao..*, pp. 9-37 Y41 5-418.

vamente, generando una verdadera corriente nacionalizadora y modernizadora.

La realidad social de partida se articulaba aún en pequeñas localidades, relativamente aisladas, con comunidades básicamente homogéneas tanto cultural como social o económicamente. Las propias ciudades (ciudades de «provincia») no eran totalmente ajenas a esa realidad, con mundos pequeños, cerrados y unitarios. El igualitarismo moral o jerárquico dentro de las *comunidades de vida* (al margen quedaban los personajes que por estatus o riqueza eran ajenos a ella: hacendados, profesionales, etc.) era una norma y un valor prevalente según una idea moral de la comunidad. Eran espacios sociales regidos por la *opinión social* donde se medía la honra de los hombres, su reputación, posición y autoridad. La vida pública se articulaba en torno a los cabezas de familia y la vecindad, pues la unidad básica y el vehículo de integración en la comunidad era la familia. La posición social o el rango venía dado antes por lealtades personales, familiares, de patronazgo, etc., que por horizontales o socio-profesionales (sin que estas últimas estuvieran excluidas; antes bien, éstas, así como las relaciones de mercado, se iban haciendo progresivamente más presentes). Aquella se medía antes en la arena de la vida pública, en el cedazo de la opinión social (al modo de las sociedades tradicionales) que en el terreno del mercado o la propiedad. La economía aún dependía tanto del estatus como podía depender del mercado. Eran realidades sociales en las que imperaba una cultura dominada por el pensamiento concreto y alegórico, hecho de sentido común y fe sencilla (como visiones unitarias y cíclicas de la vida). A completar ese escenario venía toda una trama, una red social desigual tejida de caciques varios con sus propias clientelas regidas por el trato deferente.

Desde finales del XIX —y ésta sería la tendencia de cambio— unos nuevos modos sociales venían imponiéndose y expandiéndose —aunque escasa, irregular y lentamente— desde las grandes ciudades. La prensa, la movilidad geográfica, el servicio militar, la propia política progresivamente más nacionalizada (aunque aún como prolongación de los conflictos locales) jugaron un gran papel en ello.

Todo ello se precipitó con la llegada de la República. Viejas estructuras de experiencia, largas vivencias, se vieron repentinamente enfrentadas a nuevos sentidos globales y culturas más propias de sociedades modernas.

Naturalmente, España era una realidad discontinua. Lo que era cierto para la zona vasco-navarra, podía no serlo para la aragonesa

o la castellana. Y desde luego no lo era para la andaluza o la extremeña. El peso de las economías, de tradiciones variadas y largos procesos históricos, hadan que las formas de vida divergieran. El peso del anarcosindicalismo, del socialismo o del catolicismo social variaba de unas zonas a otras. La morfología del poder social era diferente. La Iglesia estaba desigualmente implantada, etc.

Sin embargo, existen indicios suficientes para estimar que ciertas instituciones sociales, sistemas de valores y un cierto sentido global de la época era común a toda la península (probablemente a buena parte de la Europa no metropolitana del momento; no a Berlín, París o Barcelona, naturalmente<sup>31</sup>). Cuando Sender describe Casas Viejas, pueden percibirse realidades como la existencia de una opinión social local (los corros en las calles), la presencia de la institución de la vecindad; la honra, la preeminencia social o la reputación como producto del cruce de opiniones y actitudes en la plaza pública (naturalmente, quedaban fuera los de las «cuatro casas encaladas entre la Iglesia y el cuartel»; pero eran ajenos a la comunidad de vida). La familia y el cabeza de familia, la parentela eran sustantivos también en Casas Viejas, y, aunque la Iglesia era rechazada, se tenía veneración por el cura local<sup>32</sup>. Ciertamente que la desigualdad social era extrema, decimonónica. Pero también los jornaleros de la zona media y la Ribera navarras sufrían vejaciones y situaciones de injusticia social extrema. También allí la reivindicación de la tierra era el centro de las demandas en el campo (asunto corralicero)<sup>33</sup>. () hubo levantamientos anarquistas similares al producido en Casas Viejas en Álava (aunque, afortunadamente, menos dramáticos<sup>34</sup>). Ninguna región estaba exenta de graves situaciones de injusticia, origen de conflictos abiertos. Por lo demás (y éste también era un valor de época), el empleo de la fuerza, como

<sup>31</sup> Ver la bibliografía citada en *Ibidem.*, p. 415. Primo Levi cuenta cómo un compañero de Lager, un húngaro transilvano que había nacido y vivido en una fábrica en medio del bosque (probablemente en una serrería), salía los domingos al bosque a cazar. Pero, sobre todo a disparar a los rumanos vecinos. También éstos hacían lo mismo (*La tregua*, Turín, 1963, p. 25). Sobre el campesinado de esa zona puede verse F. VEIGA, *La mística del ultranacionalismo. Historia de la Guardia de Hierro. Rumania, 1919-1941*, Barcelona, 1989.

<sup>32</sup> Algo similar en general ha observado también J. R. CORBIN, «Insurrecciones...», pp. 56-58. Lo del sacerdote en J. R. MINZ, *The Anarchists...* pp. 71 ss.

<sup>33</sup> A. GARCÍA-SANZ, *Navarra. Conflictividad social a comienzos del siglo XX y noticia del anarcosindicalista Gregorio Suberviola Raigorri (1896-1924)*. Pamplona, 1984. Las corralizas, entre otros, en F. ESQUIROZ, *Institución comunal y utopía*, Tafalla, 1991.

<sup>34</sup> Por ejemplo, en Labastida (ver J. UGARTE, *La nueva Covadonga...*, pp. 25-26).

dice Ucelay Da Cal, se «veía como una alternativa aceptable a las urnas» por parte de todas las opciones; aquí y en toda Europa<sup>35</sup>.

Ése es, por lo demás, el sentido global de la sociedad que podemos percibir en *La forja de un rebelde* de Arturo Barea, *Campo cerrado* de Max Aub o *Los Earoja*, escrito por Julio Caro. Una sociedad fuertemente tradicional, que sólo fue renovándose más drásticamente en Barcelona o Bilbao, y, en los últimos años, en Madrid. Pero siempre con nichos internos de callejas con tabernitas para parroquianos y campesinos, patios para el intercambio vecinal, carretas, gallinas y mulos en las calles. Aquel sentido global de época fue más general de lo que ha solido reconocerse. Aragón, anarquista; es el tópico. Sin embargo, en el Aragón del *maquis* de la posguerra, las relaciones de amistad y parentesco se sobreponían muchas veces a las políticas (en situaciones, por lo demás, de gran riesgo personal)<sup>36</sup>. El caso de Galicia es ya más evidente desde las novelas de Rosalía a las de Valle Inclán<sup>37</sup>. El movimiento obrero de las zonas industriales también tenía sus complejidades no ajenas a ese sentido global de la época<sup>38</sup>. En la propia Andalucía, «el campesinado con tierra [ajeno a la dualidad latifundio/jornalero y no despreciable en cuantía]' huérfano de discurso político en la izquierda, sirvió de fuerza de choque nacionalista durante la Guerra Civil y, más tarde, de base social del franquismo»<sup>39</sup>. De modo que aquellos tiempos no nos permiten hoy hablar con ligereza de la Andalucía latifundista y jornalera, de la Navarra católica y del pequeño propietario, la Cataluña anarquista o el País Vasco peneuvista. El tiempo marcaba un ritmo a toda aquella realidad abigarrada y tensa.

En ese punto de tenso encuentro entre tradición y modernidad, se hallaba un espacio clave en aquel tiempo: *la provincia*. Aquel espacio de socialización estructuraba, con sutiles lazos, nunca diáfanos, ese

<sup>35</sup> «Buscando el levantamiento plebiscitario: insurreccionalismo y elecciones», en S. J. LLÁ, *Política en la Segunda República*. AYER, 20, 1995, p. 78.

<sup>36</sup> M. YESTA RODRIGO, *La guerra de los vencidos. El maquis en el Maestrazgo turolense*, Zaragoza, 1999.

<sup>37</sup> J. A. DURÁN, *Historia de caciques, bandos e ideologías en Galicia no urbana*. Rialxo 19/0-fl./J/4, Madrid, 1972. También M. CABO VILLAVÉRDIE, *O agrarismo*, Santiago, 1998.

<sup>38</sup> Cf. L. CASTELLS, *Los trabajadores en el País Vasco (1876-1923)*, Madrid, 1993.

<sup>39</sup> M. GONZÁLEZ DE MOLINA y E. SEVILLA GUZMÁN, «Minifundio y gran propiedad agraria: estabilidad y cambio en la alta Andalucía, 1758-1930», en P. SAAVEDRA y R. VILLARES (eds.), *Señores y campesinos en la Península Ibérica, siglos XVIII-XX*, Barcelona, 1994, vol. 2; la cita en la p. 90. Los autores son críticos con el tópico de la Andalucía latifundista que oculta una realidad más variada.

conjunto de células, que eran los núcleos de población que caían bajo su jurisdicción e influencia, para proyectarlos en el marco nacional. Una estructura que encerraba en sí misma todo un mundo. Un nivel, en el que estando mucho más presentes los elementos nacionales y de modernidad, compartía con la aldea no pocos valores y usos sociales. Un nivel que articulaba la vida local a través de vínculos personales y clientelares tejidos a partir de las buenas familias asentadas en la ciudad pero vinculadas a la localidad. Comunidades integradas en redes sociales que iban más allá del entorno más inmediato de la provincia y se prolongaban hacia Madrid, desde el poder que les daba su control de la vida local, para condicionar y ser parte de la vida nacional. Una realidad con su prensa, su economía propia, sus círculos de élite, sus culturas y tradiciones locales <sup>10</sup>

## V

Es muy arduo responder a la pregunta que se hacía Julián Casanova. De hecho son buenas muchas respuestas. O tal vez todas ellas al tiempo, pues no son excluyentes, y España, como Europa, era una realidad diacrónica, mundos inconexos entre el siglo XVII y el XX que se vieron bruscamente reducidos a la sincronía (Milosz/Juaristi) con las Guerras de 1914 y 1939 en Europa, y con la de 1936 en España. Pero, puesto que de carlismo hablamos y de la derecha radical en los treinta, podemos preguntarnos por las vivencias y esquemas de experiencia que dieron comunidad de sentido a aquella opción. Qué hizo que un porcentaje apreciable de población se acercara a las posiciones del carlismo y del antirrepublicanismo en general en los treinta, en una disposición, como dice Ucelay Da Cal, plebiscitaria, bien en las urnas o por las armas.

Es conocido el hecho de que las primeras expresiones simbólico/rituales de un nacionalismo retroactivo alemán se organizaron en

---

<sup>10</sup> Juan Pablo Fusi lo ve muy bien en su «Centralismo y localismo: la formación del Estado español», en G. GORTÁZAR (ed.), *Nación y estado en la España liberal*, Madrid, 1994. El autor de estas líneas ha desarrollado también ampliamente ese argumento en su *La nueva Covadonga...*. Tal vez sea tiempo de pensar que tanta historiografía de ámbito provincial hecha de modo solvente responda antes a que realmente la provincia permite abarcar un mundo social en su integridad y no suponer que son puro fruto del «localismo» (al margen de Cajas, etc.).

torno a las fiestas sacras Volk de efusión patriótica y cristiana, inspiradas por el pietismo alemán de principios y mediados del siglo XIX (como reacción a la revolución francesa y al nacionalismo revolucionario de las fiestas estudiantiles). Una tradición que, perversamente, desembocaría en el nazismo de Hitler <sup>41</sup>. Por su parte, éste ejercía una especial atracción entre los protestantes de las pequeñas poblaciones prusianas del norte donde la Iglesia pasó a identificarse con el destino del Reich y el Káiser. Desconcertados ante la derrota de 1919 y sintiéndose en un mundo insano y perdido, confiaban en la regeneración de la nación, de la fe y de la Iglesia a partir de la recuperación del Reich con los nazis <sup>42</sup>. Claro que se sintieron luego de algún modo defraudados. También fue esencial la religión para los *Legionarios* rumanos de Codreanu (la ortodoxa) o los seguidores de Dollfuss en Austria (la católica). Se trae todo ello a colación para abundar en la idea de la «normalidad» española (Fusi) en el contexto europeo, tan discutida por algunos.

En España, donde la fe sencilla y los hábitos religiosos formaban parte de la vida cotidiana de las gentes desde tiempo atrás, se produjo un fortísimo proceso de renacimiento católico con la llegada del régimen de la Restauración. Con el crecimiento urbano, se instalaron en España numerosas congregaciones, abrieron colegios, hospitales, orfanatos, colegios mayores y un sinnúmero de instituciones benéficas y de caridad. Se erigieron catedrales en las ciudades, se dotaron los seminarios y se recuperó la grandiosidad del culto católico barroco. Se crearon multitud de asociaciones católicas (devocionales, moralizadoras, benéfico-educativas, mutualidades obreras), ligas, la asociación nacional de la Buena Prensa (1904; con periódicos perfectamente actualizados, como el *Diario de Navarra* o *La Gaceta del Norte*) y en 1911 se adquiría *El Debate*, periódico señero en la prensa española. Desde el Estado se buscó restaurar la unidad católica, y en las cátedras católicas se desarrolló una teología basada sobre todo en la vieja dogmática y la apologética, combinada con el pensamiento tradicionalista español, que asociaba lo católico a lo hispano y al contrario <sup>43</sup>.

---

<sup>41</sup> G. MOSSE, *La nazionalizzazione delle masse. Simbolismo politico e movimenti di massa in Germania dalla guerra napoleonica al Tzo Reich*, Bolonia, 1975 (Nueva York, 1974), pp. 85-111.

<sup>42</sup> F. STERN, «Germany, 1933: fifty years later», en *Dreams and Illusions: the Drama of German History*, Londres, 1988, pp. 144 ss.

<sup>43</sup> Para todo esto F. LANNON, *Privilegio, persecución y profecía. La Iglesia católica en España /875-1975*, Madrid, 1990, pp. 81-128, Y.J. ANDRÉS-GALLEGO y A. M. PAZOS,

La gente sencilla siguió viviendo en un mundo religioso de raíz, en un mundo de rutinas litúrgicas y de hechos prodigioso, de curaciones milagrosas y tempestades punitivas ante los pecados del mundo. Sobre todo ello se organizaron peregrinaciones a Roma, se celebraron centenarios y milenarios de apariciones marianas, se extendieron devociones como las del Sagrado Corazón (una imagen en la puerta de cada casa) y se recuperaron otras devociones (como la de San Francisco Javier, Felipe Neri o Santa Teresa de Jesús).

Sin embargo, ciertas clases medias protagonistas de aquel proceso de recatolización no eran creyentes en ese sentido simple. Desarrollaron cierta cultura profana construida a partir del rico bagaje simbólico y conceptual de la religión católica y de una recuperación del pasado que combinaba el positivismo erudito con el historicismo romántico. Son los años de Menéndez Pelayo, de fray Zeferino González, Alejandro Pidal, Antonio Rubió y Lluch, Palacio Valdés, Julio Atadill o Arturo Campión. Era una cultura, un *ethos*, que siendo *profano*, de hombres de intelecto mundano que habían desprendido sus doctrinas de la idea de totalidad unitaria y sus vidas de un entorno directamente religioso tal como ocurría en el pasado (que, viviendo en un mundo cambiante de nuevas economías y modos de vida se adherían resueltamente a ellas), se decía a la vez genuinamente católico y expresamente tradicionalista. En torno a ello se había desarrollado una nueva idea de españolidad construida desde la «afirmación de la fe» (dado que ésta ya no era «connatural» a sus vidas y creencias), y del gesto de «nostalgia» ante un pasado que se había ido y se proyectaba ahora como ideal recuperable. La idea de la catolicidad española era antigua. Ahora, a principios de siglo, se recuperaban como *cultura profana* con un uso político evidente. Era aquél un modo de ver las cosas que conectaba bien con lo que he llamado en otro lugar cultura castiza, extendida en toda España a través de la zarzuela, el folletín, cierta novelística, el teatro menor, cierta obra plástica —no siempre banal—, etc.<sup>11</sup>

Era, en todo caso, un mundo de valores y símbolos eclesiales que resultaba muy comprensible para la gente llana que entendía aún su

---

*La Iglesia en la España contemporánea*, Madrid, 2 vols., cf. vol. 1, 1999, pp. 204-316; Alfonso BORTI (*Cielo y dinero*, Madrid, 1992) expone de modo convincente la tradición de pensamiento del nacionalismo tradicionalista español (que él llama genéricamente *nacional-catolicismo*, no sin sentido, a pesar de que el término se haya utilizado referido al franquismo), que estaría en el origen del nacionalismo franquista.

<sup>11</sup> J. UGARTE, *La nueva Covadonga...*, pp. 311-339.

propio mundo como un todo unitario, un «mundo entero», en que la vida misma se hacía en un marco en que fe sencilla, creencias, valores, relaciones sociales, tradición, hábitos de trabajo, fiesta y religión formaban parte de lo mismo, de un mismo sentido global. La configuración de ese nuevo *ethos* merece en sí mismo un estudio específico (y a él he dedicado alguna atención ya en otra parte)!.

Sobre aquella base real y ante los límites que intentaban poner los gobiernos liberales al poder de la Iglesia y todo el tejido social que se había gestado en torno a ella (decretos del gobierno fusionista de 1905-1907, y, especialmente, la llamada Ley Candado de Canalejas, 1910), un gobierno necesitado de dictar normas modernizadoras y de justicia social, y de recuperar escenarios de poder como eran los de la sanidad o la enseñanza, casi absolutamente en manos de la Iglesia, el catolicismo militante (Juntas de Defensa Católica, Consejos Diocesanos, prensa católica) organizó una gran reacción defensiva (mitines y manifestaciones) en las que tomaron parte miles de católicos en 1906, 1907 y 1910<sup>16</sup>. Para esa parte de la ciudadanía, las esferas del Estado y de la religión se habían confundido: al discutir sobre los derechos de las congregaciones o la libertad religiosa se disputaba sobre el Estado, el poder y la propiedad. «Somos católicos y queremos que nuestras leyes lo sean —decía la Asociación Católica Vasco-Navarra al convocar una manifestación en 1910—. Tomamos la Cruz de los Teobaldos, los Garcías y los López de Ham» para defendernos de la «chusma sacrílega y facinerosa pervertida por el abuso de las nefastas libertades»<sup>17</sup>. Para muchos, con un sentido unitario de las cosas, nunca aquellos ámbitos habían estado separados. Ese amasijo entre política y religión se había dado desde la Guerra de la Independencia y durante todo el siglo XIX. Pero ahora adquiría las maneras ingentes de la sociedad de masas (socialización en la política y movilización) y adquiría la expresión de una opción política esencialista, intransigente y de corte nacionalista. 11 de octubre de 1903, un muerto y unos 30 heridos en un tiroteo entre socialistas y peregrinos a la Virgen de Begoña. 1908, 75.000 peregrinos en Begoña. 1911, masivo acto de desagravio a Virgen de los Desamparados en Valencia. 1922, inmensa sucesión de actos en

<sup>15</sup> *El continuum rural-urbano de Navarra y el País Vasco, el carlismo y la movilización antirrepublicana de 1936*, tesis doctoral, Universidad del País Vasco, 1995, pp. 198-353.

<sup>16</sup> Pueden verse los mapas de aquellos mitines u manifestaciones J. A. GALLEGO A. M. PAZOS, *La Iglesia...*, vol. 1, pp. 267-269.

<sup>17</sup> *Diario de Navarra* (periódico de Pamplona), 1 de octubre de 1910.

Pamplona con motivo del Centenario de San Francisco Javier que movilizaba festivamente a toda la ciudad<sup>43</sup>. Aquel movimiento no era sólo español, era bastante general en toda Europa<sup>44</sup>). Sin embargo, en España adquirió todos los rasgos de un movimiento nacionalista radical.

Lo que el ceremonial del pietismo protestante, la tradición del Volk alemán y las asociaciones juveniles como la Deutsche Turnerbund o el movimiento Wandervogel (formaciones gimnásticas de culto al físico y a la naturaleza) representaron para el primer nacionalsocialismo, el tradicionalismo católico, el ceremonial barroco de la iglesia y el asociacionismo católico militante de las Juventudes Católicas, representaron para las corrientes de la derecha radical de los años de la República española.

Por su parte, el carlismo sobrevivía con eficacia en sus zonas de influencia, como Cataluña, Valencia o el País Vasco y Navarra gracias a su eficaz transformación organizativa que le hizo ser un partido apto para la movilización electoral de la población en tiempo de sufragio universal<sup>50</sup>. Sin embargo, la jerarquía eclesiástica se negaba a concederle el monopolio de la representación política del catolicismo militante en España<sup>51</sup>. Después de todo, la monarquía española (a pesar de algún gobierno más o menos beligerante) era garante de sus intereses y de su programa. No en vano Alfonso XIII consagró España al Sagrado Corazón de Jesús en 1919. La jerarquía coqueteó con Alejandro Pidal y su Unión Católica, con las Ligas Católicas, el frustrado Partido Social Popular y, especialmente, con una ramificación capilar de la Acción Católica. El carlismo era, en todo caso, una de las opciones más activas del catolicismo militante que tomó parte en aquellas iniciativas. En esos años, en sus filas y en las de integrismo militaba, además (esto creaba carácter), buena parte de los sacerdotes y seglares que impulsaban en España el catolicismo social de los sindicatos católicos y libres, y del sistema *Raiffeisen* para el campo. Aquello atrajo hacia el carlismo a amplios sectores católicos entre la gente humilde tanto del campo

<sup>43</sup> J. P. FUSTI, *Política obrera en el País Vasco, 1880-1923*, Madrid, 1975, pp. 221-230; ANDRÉS-GALLEGO y PAZOS, *La Iglesia...*, vol. I, p. 264.

<sup>44</sup> CL. K. RÉMOND, *Religion et société en Europe*, París, 1998, pp. 215-224.

<sup>50</sup> Puede verse J. CANAL, *El carlismo...*; resulta ilustrativo también el caso valenciano (con Luis Lucia entre los protagonistas) en el que se reconstruye el partido a partir de un diario moderno *diario de Valencia* y la búsqueda de la unidad de las «masas católicas» (cf. V. COMES, «¿Aislamiento...»).

<sup>51</sup> C. ROBLES MUÑOZ, «Católicos y participación política en Navarra (1902-1905)», *Príncipe de Viana*, Anejo, 10, 1988.

como en las ciudades. Y también no pocos disgustos con grupos de católicos propietarios<sup>52</sup>.

Sin embargo, a pesar de cierta pujanza electoral en algunas zonas, el carlismo languidecía, especialmente con la Dictadura, en sus Círculos de «jugadores de tresillo y nostálgicos de las viejas guerras», como recordaba después algún joven jaimista.

Aquel estado de cosas cambió en el momento que en 1930 la Monarquía se vio en peligro, la Iglesia vio amenazada su situación y el catolicismo militante decidió salir a las calles con su discurso más extremista. De nuevo, ante las municipales de abril de 1931, los carlistas veían llenarse sus mítines. Había quien proponía tomar ya las calles y se hablaba de nuevo con orgullo de los *caballeros carlistas* dispuestos a todo<sup>53</sup>.

## VI

El conflicto, tal como ha sostenido Shlomo Ben-Ami, estaba planteado ya en 1931, tanto en su sustancia como en su morfología<sup>54</sup>. Sin embargo, había que culminarlo con éxito. Las estrategias fueron varias. La recién creada CEDA jugó al «accidentalismo», como en Francia, en una postura porosa con las derechas radicales. Frente a ella, éstas (CT, Renovación Española, Falange Española y de las JONS), desde una posición minoritaria, se plantearon, francamente, la demolición de la República a favor de un *Estado orgánico* (Mosse) por la fuerza. Lo hicieron desde una posición minoritaria, pero con el aval de importantes medios de prensa (*ABe*, *La Gaceta del Norte*, etc., que tuvieron un papel variante en el tiempo). Y eligieron como medio para transmitir su discurso, para comunicarse con su público, aquel que les resultaba más favorable y para el que habían generado una notable sensibilidad en los años decisivos de 1900 a 1920: el catolicismo militante y la idea de una España católica atacada por tenebrosas fuerzas extranjeras. Contaban ahora, además, con una parte de la jerarquía (Segura y Múgica) y la gran mayoría de la clerecía.

<sup>52</sup> Ver, J. ANDRÉS-GALLEGO, *Pensamiento y acción social de la Iglesia en España*, Madrid, 1984. Para los «dis gustos», enfrentamientos de interés en realidad, A. GARCÍA-SANZ, *Navarra...*, p. 73.

<sup>53</sup> El autor del texto lo ha visto en *El Golltilluum...*, pp. 535-567.

<sup>54</sup> *Los orígenes de la Segunda República española. Anatomía de una transición*, Madrid, 1990.

Esencialmente, pensando en el gran público, se centraron, casi de modo natural, probablemente no concertado (estaban habituados), en actos en principio habituales y ordinarios para los creyentes (de la esfera del *habitus*, dirían los sociólogos). Un acto entre tantos, más o menos esplendoroso, de la costumbre del lugar, coincidiendo con la festividad en honor del Santo Patrón, de la Semana Santa o la romería de alguna Virgen o Santo. O la simple desaparición de un crucifijo de la escuela. Dada la legislación ingenuamente anticlerical de la República, todos esos hechos, en principio neutrales de la liturgia eclesial, eran más o menos dificultados por la normativa vigente o las decisiones de los gobernadores civiles. Era suficiente aquella prohibición para que un acto, en principio inocuo, se convirtiera para el público en sistema de valores explícito, en elemento de identidad (*catulicidad* y *españolidad*) gratuitamente atacado por la República y gloriosamente valorizado por los radicales desde sus medios. Lo que era hábito y costumbre se convertía en *ethos* explícito de lo propio<sup>55</sup>. Un salto de calidad incuestionable. Pero una mutación que, sin embargo, se producía casi imperceptiblemente, de modo llamémosle *natural*. Finalmente, lo que eran potencialidades implícitas en aquella coyuntura se transformaban en acción política: se daba el paso decisivo que llevaría a convertir aquella situación en alegoría política; transformarla en un acto de *estilización* del discurso político para uso del antirrepublicanismo más básico: la República iba contra lo más esencial de las gentes contra su idiosincrasia y su modo consustancial de ser.

---

<sup>55</sup> Sobre el *habitus*, P. BOURDIEU, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Ginebra, 1972, p. 17. BOURDIEU al definirla estima que funciona como «matriz estructurante de las percepciones, los juicios y las acciones de los agentes», una estructura incorporada que subyace, condiciona pero es aún implícita, inconfesada para el agente. Sobre la idea de *ethos*, que no es aún (cosmovisión o ideología —lo que implicaría ya elementos cognitivos y existenciales—, pero sí un sistema de valores, de aspectos morales y estéticos, explícito, una actitud de un grupo ante sí y ante el mundo, ver C. GEERTZ, *Interpretación de las culturas*, Barcelona, 1987, p. 118. Utilizo el término *estilización* en un sentido plástico y abierto a partir de la idea de Max WEBER (ver v. gr., *La ética económica de las religiones universales. Ensayos de sociología comparada de La religión*, ahora en *Ensayos sobre sociología de La religión*, I, pp. 451 y 453). Las religiones con vocación universalista y de masas tienden a fijarse como *estilo*, a expresarse en términos de emoción artística estereotipada. En los años de entreguerras nos encontramos, por lo demás, en el tiempo del «poder del pensamiento mítico» en la política (E. CASSIRER, «La técnica dei nostri miti politici moderni», en *Símbolo, mito y cultura*, Bari, 1981, p. 246).

Así ocurrió con la Festividad de San Francisco Javier (patrón de Pamplona y Navarra, por quien existía una gran devoción) de 1931 Y con los Sanfermines en los años de la República<sup>56</sup>. Otro tanto en 1932, tras fuertes tensiones en la localidad de Almonte, donde se organizó una Venida de la Virgen del Rocío, ceremonia que se organiza muy extraordinariamente (por sequías o desgracias varias), como acto de desagravio por haberse retirado los cuadros de la Virgen y del Sagrado Corazón del Ayuntamiento de Almonte el 28 de febrero de ese año<sup>57</sup>. Lo ocurrido con la supuesta aparición de la Virgen en Ezquioga (Guipúzcoa) es sobradamente conocido, y también su uso antirrepublicano<sup>58</sup>. En Sevilla, tras las limitaciones impuestas a la salida de las Cofradías en 1932, la Federación de Hermandades de Sevilla decidió suspender las Estaciones de las Cofradías ese año y los siguientes. El 85 por 100 del Consejo Directivo pertenecía a Acción Popular o a Comunión Tradicionalista<sup>59</sup>. En cada pueblo se organizó con gran ceremonial el traslado del crucifijo retirado por ley de las escuelas a la parroquia. Infinidad de actos religiosos fueron modificados o suspendidos por las leyes de la República. Todo ello unido a la quema de conventos e iglesias en mayo de 1931 y en 1936, hizo que la masa social católica se hallara decididamente contra la República<sup>60</sup> y en este tema, la iniciativa la llevaban los radicales de CT y RE -mientras que CEDA o PNV se sumaban como partidos católicos a los actos de desagravio religioso-o La cosa no era puro artificio. En un pueblo sevillano, Carrión de los Céspedes, la derecha local se hallaba profundamente dividida por la rivalidad entre dos Vírgenes locales<sup>61</sup>.

Finalmente, ante la grave crisis política que se vivió tras febrero de 1936, con una CEDA en demolición, la decantación hacia posturas

<sup>56</sup> Véase el texto del autor «Un episodio...».

<sup>57</sup> M. A. LÓPEZ TALLEFERI, *Las Venidas de Nuestra Señora del Rocío a la Villa de Almonte (1607-1998J*. Almonte, 1998, p. 74.

<sup>58</sup> Lo cuenta tíluy sucinta y claramente W. A. CHRISTIAN, Jr., «Las apariciones d'Ezquioga durant la II República. Religiositat popular», *L'Arc*, IIIIII. 204. 1996. Más complejo y en ocasiones prolijo *Las visiones de Ezkioga*, Barcelona, 1997.

<sup>59</sup> J. L. RUIZ y L. ÁLVAREZ REY, *Historia de la Iglesia de Sevilla*, pp. 777 ss., cil. en F. MORENO, *La antigua Hermandad de los Negros de Sevilla. Etnicidad, poder y poder (n 600 años de historia*. Sevilla, 1997 p.11911.

<sup>60</sup> 1.0 reconoce explícitamente alguien que luego evolucionó mucho: el cardenal Vicente Enrique y Tarancón (cil. en J. ANDRÉS-CALLECO y A. M. PAZOS, *La Iglesia...* vol. II, pp. 13-14).

<sup>61</sup> K. MEDINA, *Tiempo pasado*, Sevilla, 1971, pp. 46-47, cil. en A. LAZO, *Retrato de fascismo rural en Sevilla*, Sevilla, 1998, p. 13.

más extremistas de guerra civil (lo que Ucelay llama levantamiento plebiscitario) fueron mayorías entre las bases del catolicismo beligerante<sup>62</sup>. Y los militares esperaron a que así fuera (pero no es éste el momento de entrar en este tema).

También se realizaron otros actos de exaltación religiosa y mística carlista y martirial (como el del 14 de junio de 1931 en Pamplona) que dispusieron a muchos a favor de un acto de fuerza ya desde 1931. O se promovió la actividad de los jóvenes urbanos según las actitudes vitales y gimnásticas del momento, prendidos por «lo sublime» (Requeté y FE). Se ensayaron levantamientos generales, etc.<sup>63</sup>. Todo ello para la preparación de una fuerza paramilitar.

Por lo demás, más adelante, terminada la guerra y antes, cuando el Régimen de Franco recurrió a los actos de masas (aparte de la torpe parafernalia falangista), lo hizo abundando en este tipo de actos litúrgicos político/religiosos. Fueron nuestras «marchas de las antorchas». No ya en Navarra (donde he podido describir con detalle alguna de ellas). También en Sevilla, donde el 15 de agosto se celebraba la sublevación. Era la festividad de la Virgen de los Reyes, patrona de la ciudad, y la multitud invadía las calles para asistir a la procesión de la Virgen. La entera Sevilla de derechas se echó a la calle. Y «estalló en júbilo» cuando la bandera rojigualda sustituyó a la republicana en el balcón central del Ayuntamiento. Por la tarde, hubo toreo en la plaza de la Maestranza. Toreó Pepe el Algabeño, que rejoneó al estilo clásico andaluz. Así celebraba la media Sevilla sublevada la «liberación del dominio rojo» de prácticamente toda la provincia<sup>64</sup>: tradición y religiosidad. Múltiples liturgias fueron «restauradas» a partir de 1937 en la Semana Santa sevillana<sup>65</sup>. Lo mismo que lo fueron en los Sanfermines y en infinidad de festividades marianas y religiosas a lo largo y ancho de España. En 1947, llegaron varios predicadores jesuitas a un pueblo andaluz de tradición republicana para celebrar una Santa Misión de varios días. Era el modo de recatolizar España<sup>66</sup>. Y ésa

<sup>62</sup> Coincide, entre otros (p. ej., Lleixá), con esta rapidísima deriva, A. LAZO, *Retrato...*, p. 24.

<sup>63</sup> El autor del texto en *El Continente...*, pp. 645-657; y *La nueva Coradonga...*, pp. 276-290.

<sup>64</sup> A. LAZO, *Retrato...*, p. 11.

<sup>65</sup> I. MORENO, *La antigua...*, pp. 429-442.

<sup>66</sup> A.M. CALERO, «Prólogo» a G. DI FEBO, *La santa de la raza. Un culto barroco en la España franquista*, Barcelona, 1987. pp. 9-11.

fue la pauta dominante. Hechos similares se prodigaron en aquellas fechas por toda la geografía española.

Los carlistas eran, entre el colectivo de la derecha radical, los que se hallaban especialmente capacitados para liderar aquel proceso, que en buena medida lo habían concebido sus teóricos (de Vázquez de Mella a Víctor Pradera). Sin embargo, algunos de entre ellos, creían verdaderamente en todo esto (del mismo modo que los *squadristi* creían en la «revolución fascista»). Creían en que alumbraría una «nueva sociedad católica». De ahí (por lo de «nueva») que la desconfianza hacia el carlismo por parte del núcleo conservador propio en todos aquellos regímenes<sup>67</sup> (recuérdense las negociaciones con Mola) surgiera desde el primer momento. Fueron los primeros en ser desarmados y militarizados. A pesar de ello, los incidentes por recuperar el protagonismo que les arrebatában se multiplicaron. Algunos de una gravedad extrema que están aún por ser relatados. Fal Conde fue desterrado, y la dirección, hábilmente dividida, pues en ella había desde el integrista catalanista que describe Max Aub, al radical, el populista, el tradicionalista, el utópico, y el amante de lo bello y lo sublime, y, sobre todo, el conservador, como Rodezno o Esteban Bilbao. Ése fue el destino del carlismo tras la guerra: la división y la marginación de quienes no se avenían a lo resuelto en Salamanca.

## VII

Aquel levantamiento no se hubiera dado si cierto sector de las clases acomodadas no se hubiera visto afectado en sus intereses y si con la llegada de la República no se hubiera producido una clara pérdida de poder por parte de las élites provinciales.

Habitados a un intercambio directo de favores y a la gestión directa de sus asuntos con los centros del poder en Madrid (el gobierno y el rey), cabezas, a su vez de círculos importantes de poder en sus respectivos territorios, nunca se acostumbraron a una mediación democrática del poder político que filtraba radicalmente sus intereses. Esto, y la visión cruda de la conflictividad social, inevitable tras tantos años de quietud, les llevó a apostar por una vía autoritaria que desde los medios políticos (RE y CT; y en parte CEDA) se les ofrecía como viables.

---

<sup>67</sup> Ver M. BLINKHORN (ed.), *Fascist (U)of Conservatives*, Londres, 1990 y otros.

Para ello debían contar con partidos de encuadramiento, como era especialmente el carlista y utilizar sus redes de influencia para favorecer la movilización. Lo consiguieron. En los primeros días de la guerra, donde había un secretario de ayuntamiento falangista, salían falangistas, tras un hacendado carlista, aparecían los requetés. Y tras todos ellos, un núcleo de radicales convencidos de poder hacer surgir al *caballero cristiano* tras el derramamiento de sangre.

Sin embargo, pronto fueron apartados del poder, como he dicho. Y, a pesar de episodios de gran dureza, como los producidos en la Plaza del Castillo de Pamplona en 1945<sup>63</sup>, y algún otro en Sevilla, y a pesar de su continuidad familiar y de tradición (Montejurra), nunca el carlismo volvió a tener la trabazón social que tuvo en el XIX Y de nuevo en los treinta en que fue expresión de un sentido general de época. Sólo el núcleo duro que había recibido una tradición vivencial del carlismo permaneció fiel a él<sup>64</sup>.

Por lo demás, de acuerdo con el pensamiento concreto de la época, no pocos de los voluntarios de 1936 esperaban algún tipo de recompensa a su esfuerzo de guerra. Es lo propio en una relación clientelar: el cliente debe sumar esfuerzos en el momento preciso, pero el patrono deberá compensarle con un favor o un regalo. Muchos de los excombatientes encontraron su compensación con algún puesto en la guardia civil, alguna licencia de bar, la plaza de chófer de algún coronel o un puesto de trabajo para él o para sus hijos en alguna industria. Ninguno de éstos siguió al núcleo duro en sus veleidades de posguerra<sup>70</sup>.

El *asalto al poder* hispano fue el más duradero junto con el portugués. Hubo tiempo para que el régimen cambiara de faz. El carlismo, a pesar de su protagonismo inicial, luego fue derrotado en la coalición de poder y jugó un papel subalterno. Pero todo aquello tuvo que ver con lo ocurrido en la Europa del momento. Si los niños germanos jugaban

---

<sup>63</sup> Ver A. VILLAMEVA, «Los incidentes del 3 de diciembre de 1945 en la Plaza del Castillo de Pamplona», *Príncipe de Viana*, núm. 212, 1997.

<sup>64</sup> Sobre este núcleo, «Experiencia de guerra, memoria e historia. Requetés de 1936», presentado en el VI Seminari d'Hist(oria) del Carlisme, Solsona marzo de 2000, de próxima publicación.

<sup>70</sup> Ello no quita para que su agonía fuera larga y puedan rastrearse a través de ella sus tradiciones. Lo ha hecho con precisión F. J. CASPITEGI en su *El naufragio de las ortodoxias. El carlismo, 1862-1977*, Pamplona, 1997. Y desde la perspectiva del poder, que es la más fértil, J. M. TUOMAS, *Falange, guerra civil, franquismo: FET y de las JONS de Barcelona en els primers anys de règim franquista*, Barcelona, 1992.

en los recreos a defender el Alcázar imitando a Moscardó y sus falan-  
gistas <sup>71</sup>, los hispanos jugaron en más de una ocasión a ser Rommel  
en el desierto o un nazi salvando al país de comunistas.

### VIII

Queda, finalmente, comentar, si bien someramente, los elementos  
de transmisión entre el carlismo decimonónico y el carlismo del  
siglo xx <sup>72</sup>.

Muchas veces se ha comentado la existencia de largas tradiciones  
familiares, sagas que, de padres a hijos, han transmitido el afecto por  
la causa que luego lo han preservado en sus casas a través de múltiples  
relatos u objetos simbólicos. Sin embargo, habiendo algo de esto en  
algunos casos —además de los abundantes relatos magnificados de  
las últimas guerras—, especialmente en el núcleo duro, buena parte  
de la dirección carlista se iba acercando a ese Inundo sin que anteriores  
generaciones en su familia hubieran pertenecido al carlismo. Y, por  
el contrario, no pocos hijos de carlistas o excarlistas alimentaron opciones  
conservadoras. Por lo demás, muchos de los miembros de la Comunión  
o del Requeté se consideraban antes tradicionalistas que propiamente  
carlistas. Es decir, depositarios de un peso de experiencia antes que  
afines a una causa dinástica con sus símbolos y estandartes (lo que  
para otros era sagrado). En el siglo xx, aunque para muchos era una  
comunidad de vida (y hay muchos testimonios de ello: «yo no soy  
carlista, he nacido carlista», etc.), para otros era una comunidad de  
adhesión voluntaria.

Probablemente la transmisión del ideal carlista a las nuevas élites  
de clase media local enriquecidas en los años de la Restauración y  
dañadas con la República, haya sido más bien en forma de acervos  
culturales que en forma directa como ideario o adhesión emotiva y  
personal a la causa. Y digamos que los «expertos», los sacerdotes que  
sistematizaban ese acervo se acercaban antes al mundo de la creación  
(literatura o plástica) que al del pensamiento (sin menoscabo de los  
Vázquez de Mella o los Pradera). Aparte de las imágenes creadas por

<sup>71</sup> G. GRASS, «1937. Nuestros juegos en el recreo», en *Mi siglo*, Madrid, 1999,  
pp. 155-157.

<sup>72</sup> Estos (comentarios me han sido inspirados por conversaciones con Jesús MILLÁN,  
si bien es claro que soy yo solamente el responsable de lo que aquí se dice.

la prensa católica, siempre pintoresquistas y amables respecto del viejo mundo y del mundo rural, tal vez autores como Pedro A. de Alarcón, José María Pereda o Palacio Valdés, o el paisajismo en pintura y cierta producción costumbrista y ruralista, la producción zarzuelera, etc., haya conectado bien con ciertos valores que han permanecido en la tradición carlista. Éstos serían su antiestatismo (teñido siempre de antiliberalismo) que le llevó a tener serios problemas con el estatismo del franquismo de Serrano Suñer y de los propios militares y falangistas; una idea de una defensa de una posición adquirida, de un estatus inamovible, y que los nuevos tiempos (ahora los de la República) cuestionaban en forma de pérdida de poder en el entramado del Estado; una idea del orden autoritario de corte paternalista que los nuevos tiempos no admitían, y, finalmente, el logro de un equilibrio idealizado del mundo real a través del orden moral de la religión. Tal vez, José María Pereda<sup>73</sup>, un tiempo diputado carlista, con sus *De tal palo tal astilla* (1879), *El sabor de la tierra* o *Pedro Sánchez* (1885), idealizaciones del mundo rural con exaltación de la recóndita aldea, de la región, del campo primigenio castizo y puro, frente a la ciudad ulcerada por el liberalismo y la vida moderna, tuvieran esa capacidad transmisora a la que aludo. Todo es equilibrio en la idílica vida comunitaria de la aldea frente al desorden del que nace la República. Una tergiversación intencionada de un mundo cambiante que Pereda conocía bien. Aquellas élites provinciales arrumbadas por la República, se acercaban a la derecha radical y al carlismo en busca precisamente de esa idealización nostálgica del viejo y entrañable mundo perdido que un Pereda había recreado.

Esto no obsta para que las ideas sistemáticamente elaboradas impregnen a sectores de la *intelligensia*. Obviamente. Así, en 1948, en el centenario de las revoluciones europeas de 1848, los intelectuales de *Arbor* (núm. 41, 1949) leían las palabras de Donoso Cortés como grandes profecías: tras el caos social de 1917-1923 y 1930-1939, en 1936 las falanges católicas se habían enfrentado solas frente al socialismo en lucha definitiva y decisiva. Y lo habían derrotado<sup>74</sup>. Tal vez Donoso tuviera algo de profeta. No desde luego la gente de *Arbor*.

Pues bien, el carlismo fue una parte en ese magma de la derecha radical (con larga tradición en este caso) que creció en España y en Europa durante los años treinta.

---

<sup>73</sup> Sobre esto puede verse A. GARRIDO MARTÍN, *Favor e iñijfr'elcill. Caciquismo y vida idílica en Cull'ij'el (1902-1923)*, Santander, 1988, pp. 193-100.

<sup>74</sup> Citado en J. ANDRÉS-GALLEGO y A. M. PAVOS, *La Iglesia...*, vol. I, p. 180.