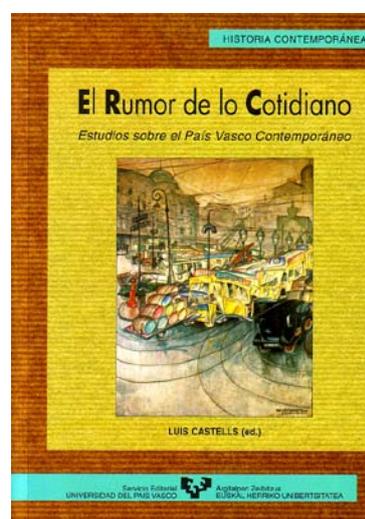


En L. Castells (ed.), *El rumor de lo cotidiano, Estudios sobre el País Vasco contemporáneo*, Bilbao, UPV-EHU, 1999, pp. 159-182

## Un episodio de “estilización” de la política antirrepublicana: la fiesta de San Francisco Javier de 1931 en Pamplona

Javier Ugarte Tellería (UPV-EHU)



Este breve artículo –primera aproximación de un estudio más amplio– quiere contribuir a esclarecer un proceso histórico poco tratado por nuestra historiografía al no haber sido apreciado hasta fechas recientes como tal problema histórico. Me refiero al proceso que condujo a una parte de la población española a entender –cuando no a apoyar resueltamente– una acción violenta contra la República en 1936 en términos de *guerra civil*<sup>1</sup>. Dos circunstancias (el protagonismo de los generales en julio de ese año y una deriva radical fulgurante en la primavera anterior, nunca expresada en términos electorales) han velado a los ojos del analista

---

<sup>1</sup> No es el caso de otras historiografías (la alemana, principalmente, pero también la de Austria, Italia, etc.), en las que se han preguntado por *cuáles* fueron los sectores de población que apoyaron a partidos ultranacionalistas que propugnaban ideologías de *guerra civil*, nazis, fascistas italianos, *Heimwehr* austríacos, etc., y por las *causas* que les llevaron a apoyarles en su “asalto al poder”. Véanse a título de ejemplo los trabajos de H.A. Winkler, Richard F. Hamilton, Michael Kater, Thomas Childers, Jürgen Kocka, B.F. Pauley, J. Petersen o S.U. Larsen. Sobre las ideologías de la *guerra civil* (que aquí se utiliza para referirse a los grupos del ultranacionalismo, y se hace como ideología orientada a propiciar un acto armado de un sector de la sociedad contra otro como única vía de hacer triunfar sus postulados políticos) puede verse el muy conocido y controvertido libro de Ernst Nolte, *La guerra civil europea, 1917-1945*, México 1994.

aquella progresión. Sin embargo, la deriva se produjo<sup>2</sup>. Sentada esta premisa, las preguntas que se plantean son múltiples: ¿quiénes apoyaron esas posturas autoritarias y violentas?, ¿por qué?, ¿desde cuándo se dio aquella deriva?, ¿cómo se produjo?<sup>3</sup> No es que aquel estado social tenso de la primavera de 1936, como ya se dijo en su día<sup>4</sup>, preludiara la guerra (ni el éxito electoral de Hitler en 1932, su acceso al poder al año siguiente), pero no es menos cierto que la radicalización era extrema ya antes de julio y muy extendida la ideología de *guerra civil* –lo que no ocurría en 1931; a pesar de estar ya formulada como veremos–.

Ciertamente son muy variadas las razones de una progresión de las ideologías violentas en esos años; y en una geografía humana tan diversa como la española, especialmente complejas. Existen, sin duda, razones de gestión y toma de decisiones en el ámbito del Estado; otras están en el plano de la economía y la estructura social (la objetiva y la incorporada)<sup>5</sup>. Lógicamente, los cambios y el estado de incertidumbre producido en toda Europa por la desaparición con la Gran Guerra del universo extraordinariamente sólido e íntimamente coherente del siglo XIX, del llamado “mundo burgués”, y las tensiones generadas entre las viejas élites por la pérdida de poder a causa de los procesos de democratización e interés por lo social (de los que la propia República española era muestra sobresaliente) estuvieron en el origen de todo ello. Y, naturalmente, aquellas ideologías de la *guerra civil* que tanto éxito tuvieron en toda Europa y los grupos que las sustentaron.

De modo que para responder de modo cabal a estos interrogantes deben contemplarse elementos de estructura, pero hacerlo desde la comprensión de la praxis de los sujetos (entendiendo que la relación estructura/praxis va en ambos sentidos); saber de los modos de vida y percepciones de la realidad de una época, pero detectar las experiencias de las gentes y el modo en que éstas transformaron sus comportamientos y se hicieron acción. Saber, además, de la determinación de ciertas individualidades o colectivos más o menos reducidos para empujar la historia en cierta dirección.

---

<sup>2</sup> En otro lugar he tratado de mostrar la movilización social que se dio en torno a esa fecha y las condiciones en que se produjo. Véase J. Ugarte, *La nueva Covadonga insurgente. Orígenes sociales y culturales de la sublevación de 1936 en Navarra y el País Vasco*, Madrid 1998.

<sup>3</sup> Existen importantes trabajos sobre las elecciones de 1933 (W.J. Irvin, 1991) y 1936 (Tusell y otros, 1972), como lo señala S.G. Payne («Antecedentes y crisis de la democracia», en S.G. Payne y J. Tusell, *La guerra civil. Una nueva visión del conflicto que dividió a España*, Madrid 1996. Sin embargo, tal vez por el equívoco historiográfico señalado en el texto, no se trata de indagar seriamente en los antecedentes inmediatos del conflicto bélico. Sólo últimamente comienzan a aparecer trabajos que contemplan esta variable (v.g. J. Gil Pecharrmán, *Conservadores subversivos. La derecha autoritaria alfonsina, 1913-1936*, Madrid 1994).

<sup>4</sup> S. Juliá, «El fracaso de la República», *Revista de Occidente* 7-8, 1981.

<sup>5</sup> Manuel Azaña (*Causas de la guerra de España*, Barcelona 1986, pp. 23-25) señala, con acierto, esos elementos de estructura. Pero hay quien es crítico con su propia gestión en los temas religiosos, militares y sociales (elementos de gestión). Los términos de estructura objetiva e incorporada son, como se sabe, de Bourdieu y su teoría de la acción.

Explicarlo en su globalidad es pues arduo. En este estudio no se aspira, claro, a una explicación global (y aún menos siendo, como es, un simple adelanto). Pero sí se contempla como marco referencial: aquél desde el que parte esta reflexión y hacia donde tiende.

Aquí me limito a indagar en los orígenes inmediatos de la guerra. Más en concreto, trato de adelantar una pequeña historia de la comunicación en un mundo en que la imagen era esencial y el discurso se expresaba antes como escenificación y gesto que como palabra. Trataré, pues, del modo en que cierto discurso autoritario y de *guerra civil* ya formulado en 1931<sup>6</sup> pero no operativo hasta 1936, logró transformarse en imagen alegórica y llegó a conectar con el *ethos* local; del modo en que se transmitió y fue recibido por la población. Examinaré cómo se “estilizó” aquella política hasta impregnar las experiencias de las gentes y transformarse en acción<sup>7</sup>.

Un escenario en que aquel proceso fue más diáfano fue el de la capital de Navarra, Pamplona, donde la derecha insurgente dispuso de medios materiales, institucionales, culturales y sociales óptimos para ensayar su estrategia. Pamplona era, por lo demás, una de tantas ciudades de provincia que componían la España de la época<sup>8</sup>. De modo que el modelo de comunicación –con las debidas variantes

---

<sup>6</sup> Desde los días de 1931 (ya en las municipales de abril) existió un colectivo reducido y bien localizado (derecha autoritaria, luego RE, y radicales carlistas, apoyados por la Iglesia; cierta clase media conservadora vinculada a la élite nacional en unión con sectores radicales y utopistas) que construyó su discurso (la España esencial y católica) de modo incompatible con la República que venía, lo expresó en términos dramáticos (“nación en estado de emergencia”) y legitimó cualquier resistencia frente a ella (movilización de la “masa nacional”, situación de *guerra civil*) apelando para ello a la España esencial del siglo XVI, la mitografía carlista del XIX. Ya pudo observarlo Shlomo Ben-Ami (*Los orígenes de la Segunda República española. Anatomía de una transición*, Madrid 1990, pp. 249-258, 316 y 422-423), de quien son estas palabras: «La trágica división social y política de España, que en un periodo de cinco años iba a minar la Segunda República y que culminó en una horrible guerra civil, no se inició como ha indicado la mayoría de los historiadores, después de la proclamación de la República. Esta famosa “polarización” había estado claramente presente desde que Primo de Rivera presentara al rey su dimisión»; y muestra extensamente su observación (que yo mismo he podido confirmar, tal vez en actitudes aún más contundentes y difundidas, para los casos vasco y navarro; J. Ugarte, *El continuum rural-urbano de Navarra y el País Vasco, el carlismo y la movilización antirrepublicana de 1936*, Tesis doctoral dirigida por el Dr. Juan Pablo Fusi, Vitoria, UPV, 1995, pp. 535-576).

<sup>7</sup> Utilizo el término en un sentido plástico y abierto a partir de la idea de Max Weber (ver v.g.. *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. Así los signos y la liturgia, los salmos y las imágenes exhiben el ser religioso, el cosmos alegórico en que cada elemento remite al creyente al todo de su credo a través de mil concretas conexiones alegóricas. La iglesia católica creó un extenso universo alegórico ya en la Edad Media (Huizinga), pero especialmente con el barroco (J. Daniélou, *El misterio de la historia. Ensayo teológico*, San Sebastián 1957; original, París 1953, pp. 172-191). En los años de entreguerras nos encontramos, por lo demás, en el tiempo del «poder del pensamiento mítico» en la política (E. Cassirer, «La tecnica dei nostri miti politici moderni», en *Simbolo, mito y cultura*, Bari 1981, p. 246).

<sup>8</sup> Manuel Iribarren (*Una perspectiva histórica de la guerra de España (1936-1939)*, Madrid 1941) decía, probablemente con razón, que «Navarra, si bien atesora tesoros artísticos

locales, uno de los rasgos propios de la España del tiempo– puede extenderse a otras partes del territorio español. En Pamplona se combinan, así, nitidez en el proceso (por lo evidente de sus imágenes) con un aceptable grado de universalidad del modelo de comunicación en relación a otras ciudades de provincia españolas. Y la historia (como otras ciencias del hombre) es en buena medida eso: capacidad de ver elementos generales a partir de hechos concretos y locales.

\*\*\*

Si julio de 1936 conoció en Pamplona a una ciudad festivamente volcada con los voluntarios (requetés en su gran mayoría) que marchaban al frente sublevados contra la que consideraban República impía, o si en febrero de ese año el Bloque de Derechas había arrasado en la capital (con un 63,5% de todos los votos emitidos frente a un 28% del Frente Popular; sobrepasando, además, el 50% en todos y cada uno de los distritos<sup>9</sup>), las cosas no siempre habían sido así.

En abril de 1931, a pesar de que –a diferencia de lo ocurrido en general en España–, dinásticos, católicos independientes, carlistas e integristas (el PNV quedó momentáneamente fuera) se unieron y ganaron las municipales en una primera vuelta (17 frente a 12 concejales), en una segunda, el 31 de mayo de ese año (el PNV las había impugnado), las perdieron. Quince fueron los concejales republicano-socialistas que compusieron la mayoría en la primera corporación municipal pamplonesa –frente a 14 derechistas–<sup>10</sup>. Su alcalde, Mariano Ansó, abogado, discreto autor teatral y ministro con Negrín en 1937, representaba, por lazos de amistad y familiares, cultura y tradición, a la Pamplona genuinamente liberal y republicana<sup>11</sup>. Su elección causó una verdadera conmoción en la vida local. La derecha reaccionó a través de su prensa *Diario de Navarra* y *El Pensamiento Navarro*. Pero aquella reacción era aún palabra, sólo palabra.

En las elecciones generales de junio de 1931, la izquierda volvió a ganar en Pamplona (que no en Navarra, demarcación del distrito); y ahora lo hacía aún más sustantivamente. La candidatura republicano-socialista obtuvo en la capital más de un 52% de los votos frente a un 46% de la Candidatura Católico-Fuerista (eso que en esta ocasión sumaba el voto del PNV). Los republicanos habían logrado una buena presencia en el segundo Ensanche, predominado en Errotazar, la Rochapea (antigua zona de huertas, extramuros, en proceso de industrialización), en el sur de

---

muy apreciables, no es ningún museo de época, y podría catalogarse justamente como la región representativa de nuestra clase media»

<sup>9</sup> Con la salvedad de las Secciones de la Estación y Rochapea, de población obrera “nueva”, e influencia socialista (M. Ferrer Muñoz, *Elecciones y partidos políticos en Navarra durante la Segunda República*, Pamplona 1992, pp. 472-478)

<sup>10</sup> J.J. Virto Ibáñez, *Las elecciones municipales de 1931 en Navarra*, Pamplona 1987, pp. 110, 137-139 y 144-146.

<sup>11</sup> En agosto de 1934 Tomás Mata Lizaso recuperaría la alcaldía para la vieja élite (había sido alcalde entre 1922 y 1923) al perder la izquierda tres concejalías por un problema de incompatibilidades; pero ya eran otros tiempos.

la Navarrería y el norte de San Cernín (dentro de la ciudad vieja), y desde luego en el semi-cinturón obrero de la Tejería o la Estación del Norte (con un 79% en este último)<sup>12</sup>. Pamplona se republicanizaba, lo que alarmaba lo suyo a la élite local, que nunca antes se había visto cuestionada<sup>13</sup>.

Aquella alarma se vio confirmada y acentuada tras la pérdida de la Diputación Provincial el mismo mes de abril (con las correspondientes prerrogativas en múltiples instituciones provinciales –y en los ayuntamientos– que ello implicaba): a pesar de los esfuerzos ante el ministro Miguel Maura del diputado carlista Ignacio Baleztena y el nacionalista Manuel Irujo para que Navarra (como «Cataluña y Vizcaya») recibiera un trato de “región histórica” (manteniendo, con ello, a la Diputación electa durante la Restauración), su gestión fue rechazada<sup>14</sup>. Había que *republicanizar* Navarra (se entendía en Madrid y en la Pamplona liberal). De ahí que el gobernador nombrara una Gestora Provincial compuesta por un socialista (Constantino Salinas, médico de Alsasua, que ocupó la Vicepresidencia de edad), cuatro republicanos (Rufino García Larrache, propietario de Pamplona; David Jaime, administrador de la cooperativa de vinos de Tafalla; Benito Munilla, propietario de San Adrián; y Luis Soriano, abogado de Tudela), un monárquico (José M<sup>a</sup> Fernández Piérola, industrial de los Arcos) y un carlista (Amadeo Marco, propietario y alcalde de Navascués). Este último no llegó a participar en la primera sesión en señal de desafección, hasta que dimitió en diciembre de ese año. Con aquellos nombramientos (y el nuevo ayuntamiento de Pamplona) entraba a gobernar la provincia gente nueva, gente de las nuevas clases medias formadas en Pamplona y los centros comarcales al calor de los nuevos servicios que comenzaban a introducirse en los años treinta. Gente que había heredado la cultura laica y progresista del republicanismo navarro (personificada en ese momento por Serafín Húder en la vieja generación y por Mariano Ansó, alcalde de Pamplona, en la nueva). Se producía así, también en Navarra la *circulación de élites* que Shlomo Ben-Ami observara para toda España<sup>15</sup>.

Porque, aunque pervivía el mito (hecho *ethos* ciudadano) de que Pamplona era como una gran familia unitaria, una comunidad “solidaria” regida por normas del bien común y de solidaridad interior, la ciudad había comenzado también a desagregarse.

---

<sup>12</sup> Ver A.M. Serrano Moreno, «Los resultados de las elecciones a Cortes Constituyentes de 1931 en el municipio de Pamplona: un análisis espacial», *Príncipe de Viana* Anejo 10, 1988, pp. 463-464.

<sup>13</sup> Sobre la continuidad de la élite pamplonesa, J. Ugarte, *El continuum...*, pp. 204-286. Cuando Basilio Lacort (liberal anticlerical) intentó la renovación cultural fue expulsado de la “comunidad” de Pamplona (aún la ciudad se veía en términos unitarios), e, incluso, excomulgado (A. García-Sanz, «Nuevas noticias sobre Basilio Lacort, sus empresas periodísticas y “La Pelea”», y «“El Pamplonés”. Seminario satírico defensor de los intereses del pueblo (1915-1919)», *Príncipe de Viana*, Anejo V).

<sup>14</sup> A pesar de que excepcionalizaba el caso navarro (art. quinto), el Decreto de Alcalá Zamora se reservaba la elección de ésta (como las otras españolas). Ante esto, la Diputación electa dimitió en pleno el 20 de abril. Ver *El Pensamiento Navarro* (en adelante, *EPN*), 22 y 25 abril 1931.

<sup>15</sup> En esos términos interpreta el cambio de 1931 para España Shlomo Ben-Ami, *Los orígenes...*, p. 232).

Progresivamente los colectivos sociales se veían como grupos completos en sí mismos: la vieja élite del Crédito Navarro y el *Diario de Navarra*, que se coincidía en el Casino y en el Kutz; la nueva clase de constructores enriquecidos; clero, funcionarios, militares; población enriquecida de almacenistas, tenderos, pequeños industriales, dueños de talleres que servían a una provincia cambiante y tendían a ubicarse en el nuevo Ensanche; viejos y nuevos trabajadores asalariados, unos en la ciudad vieja (norte del burgo de San Cernín, sur de la Navarrería o las calles de San Nicolás) y otros en los nuevos barrios de la Estación, Errotazar, Tejería o la Rochapea, en las afueras; todos comenzaban a verse como grupos diferenciados, como clases frente a otros colectivos contrapuestos y singulares también. A pesar de que la imagen dominante era aquella unitaria –y seguiría siendo, y aún, se sobrepondría–, Pamplona era ya «cantonalismo político y fraccionamiento de ‘burgos’ ideológicos», como, en acertado juego de expresiones locales, lo describiera José María Jimeno Jurío<sup>16</sup>.

Pamplona era en 1931 una de tantas ciudades de provincia españolas en las que la vieja urbe decimonónica venía dando paso lentamente a una más dinámica e integrada en las nuevas actividades económicas o de cultura de la gran megalópolis moderna. Un mundo que no gustaba a la vieja élite local y exasperaba a algunas nuevas culturas políticas autoritarias que avanzaban soluciones drásticas que traspasaran la modernidad existente en aras de una nueva utopía (que en algunos, los carlistas, se veía como herencia mítica y utopía retrospectiva).

\*\*\*

Pamplona –lo he dicho ya– no era capital de la palabra (ni oral ni escrita<sup>17</sup>), era aún un espacio para el gesto, la escenificación, la expresión teatral de las opiniones<sup>18</sup>. Lo era Pamplona y lo era buena parte de la España de los treinta. A partir de ahí, el rumor, el comentario corría de boca en boca y se creaba la *opinión social*<sup>19</sup>.

La llegada de la República en Pamplona fue escenificada por la gente sencilla como espontánea revuelta urbana de aires decimonónicos de “muchedumbres” situadas más allá de las fronteras de la *ciudad moral*, como un espontáneo e intuitivo

---

<sup>16</sup> Jimeno Jurío, *Historia de Pamplona*, Pamplona 1974, p. 301. Estos temas los he visto en *El continuum...*; sobre la Pamplona fragmentada en “burgos sociales”, pp. 519-535. Debo mucho para esta última parte a los trabajos de García-Sanz, Majuelo, Andrés-Gallego, Abascal, Arbeloa, Virto y Muñoz.

<sup>17</sup> Es Santos Juliá (*Manuel Azaña. Una bibliografía política*, Madrid 1990, p. 56) quien habla del Madrid republicano como de «la capital del discurso, del mitin, de la palabra hablada», y no del periódico o la palabra escrita.

<sup>18</sup> Lo decía a su manera Manuel Irujo (en carta de junio de 1931 a Ramón Vicuña), interesado, dada su situación, en introducir el matiz más racional de la palabra en la política navarra: «Los momentos en Navarra son de una absurda política de derechas ‘Viva Cristo Rey, sin más contenido de doctrina ni de acción’; o de izquierdas ‘Viva la República, aunque eso no diga nada concreto’» (cit. en Ferrer, *Elecciones...*, p. 283n).

<sup>19</sup> J.R. Corbin, «Insurrecciones en España: Casa Viejas, 1933, y Madrid, 1981», en D. Riches (comp.), *El fenómeno de la violencia*, Madrid 1988, pp. 56 y ss; J. Ugarte, *La nueva Covadonga...*, pp 11-18.

gesto ético y de justicia, de exigencia de presencia en la formación de la *opinión social*, lanzándose directamente a la calle (su escenario habitual), destruyendo los símbolos de su exclusión de la vida política y social. Por su parte, los tribunales de la libertad, los prohombres de la república, protagonizaron sucesivos actos cívicos de afirmación republicana.

La noche del 12 al 13 de abril hubo incidentes en la Plaza del Castillo y ante la sede del *Diario de Navarra* (periódico alfonsoino, considerado impulsor de las "maniobras" que, se decía, habían corrompido las elecciones municipales en la capital). La redacción fue asaltada por grupos de gente causando algunos destrozos. Hubo carga de la guardia civil a caballo. También se intentó el asalto del Círculo Carlista en la plaza del Castillo, pero allí debieron exhibir algún armamento porque pronto desistieron. El *Diario* acusó del asalto a los nacionalistas (autores de la impugnación de las elecciones), pero, en realidad, fueron grupos espontáneos que, dando vivas a la República (del mismo modo que dieron mueras a la monarquía, al Papa y al clero) se habían ido reuniendo en las mesas del Cuarto Distrito (Incendios), donde el bloque republicano-socialista obtuvo la victoria (y no los nacionalistas)<sup>20</sup>. A lo largo del día 13 fueron llegando noticias de los acontecimientos en el resto del país. De madrugada los republicanos, tras ver que la cartelera instalada en la redacción de *La Voz de Navarra* anunciaba un «posible cambio de régimen», comenzaron a tomar la calle en ambiente festivo, lanzando cohetes y formando una manifestación tras una bandera tricolor. Se cantaba la Marsellesa y se daban vivas a la República. Tras derribar el busto del general Sanjurjo en la plaza de la Ciudadela y destruir algunas placas de calles con nombres monárquicos, fueron disueltos por un retén de la guardia civil. Mientras tanto, en el gobierno militar, Germán Gil Yuste, a la sazón al frente de la plaza de Pamplona<sup>21</sup>, ponía en práctica las instrucciones recibidas desde Madrid: transferir el poder civil a los republicanos de la ciudad y reservarse todo el mando sobre la tropa y las fuerzas de orden.

Fueron Serafín Húder (ilustre republicano local, que tenía instrucciones de Lerroux de actuar si las cosas se complicaban) y un grupo de notables republicanos y socialistas (entre ellos Mariano Ansó y Corpus Dorronsoro), quienes se hicieron cargo del gobierno civil, la diputación y el ayuntamiento. Finalmente, al saberse en la tarde del día 14 de la salida del rey de España, se formó una gran manifestación que desembocó en la plaza Consistorial. Acompañaron a los manifestantes la banda municipal y algunas bandas militares. La emotividad del día y su tono festivo habían subido enormemente. Desde el balcón del Ayuntamiento, Sáez Morillas proclamaba «con entusiasmo delirante», la República, y un Serafín Húder emocionado recordaba que desde ese

---

<sup>20</sup> Los hechos pueden seguirse en los documentos del Archivo Histórico Nacional. Sección A: 60A; *EPN*, 14-16 abril 1931; *Diario de Navarra* (en adelante, *DN*), 14-16 abril 1931. En A. García-Sanz, *Republicanos navarros: Guillermo Frías Arizaleta*, Pamplona 1985, pp. 47-50. La descripción más detallada en J.J. Virto, *Las elecciones...*, pp. 115-119.

<sup>21</sup> Monárquico recalcitrante, posteriormente, sería miembro de la Junta de Defensa Nacional formada por Emilio Mola en Burgos los primeros días de la sublevación de 1936. Había mantenido contacto con Sanjurjo en 1932 y fue sancionado por sus manifestaciones de monarquismo en artículos de prensa.

mismo balcón su padre había proclamado la Primera República<sup>22</sup>. Por la noche hubo bailables en la Plaza del Castillo iniciándose la fiesta con el canto de la Marsellesa. Al día siguiente, 15 de abril, fue fiesta local por decreto de las nuevas autoridades. Hubo pasacalles, y comparsas de gigantes y cabezudos (uno de los gigantes, reproducción regia, fue desprendido de su corona y convertido en “ciudadano”). Por la noche, concierto y *zezenzusko* (toros de fuego).

Ese mismo día se celebraba paralelamente un banquete organizado por el Comité republicano de Pamplona. En la presidencia se habían instalado varios medallones con los nombres de Pi y Margall, Figueras, Castelar, Salmerón y Galán<sup>23</sup>. Toda una galería de honorables, un universo simbólico, que –salvo Galán, fusilado tras los sucesos de Jaca, como se sabe– reforzaba la evocación que Serafín Húder había hecho a la República de 1873 –una evocación, que por lo demás, será general en España<sup>24</sup>–.

Fue la escenificación de la revuelta popular de un lado, y del acto cívico de los tribunos de otro, en la más pura tradición decimonónica. De ese modo la nueva élite republicana (y los sectores populares que la apoyaban) representaba su poder recién adquirido (con el que aspiraba a dar un tono renovado a la vida ciudadana y una proyección de futuro) y su presencia en la plaza pública pamplonesa. Era su *estilo* político. Algo que, en ese juego de alegorías, implicaba valores de solidaridad y justicia, restitución social e igualdad para los desfavorecidos (amén del nuevo esquema institucional y legal que implicaba la República). Era el comienzo de innumerables actos que trataban de establecer socialmente aquellos valores en forma de recuperación de tierras, trabajo, justicia social, etc.<sup>25</sup>

Entre la vieja élite de Pamplona, el cambio de régimen produjo una gran conmoción, y reaccionó como si aquella hubiera sido una formidable calamidad para el país (era lo que habían venido augurando). «En esta hora... la más grave de todas las que ha vivido España –comenzaba *El Pensamiento* en tono apocalíptico–, ... [pedimos] a Dios que proteja a España y [hacemos] nueva protesta de nuestra fe inquebrantable en los principios que encarna nuestra Bandera». Con su «Augusto Caudillo Don Jaime» y a través de la Monarquía Tradicional, se juramentaban «por el triunfo y exaltación de la Iglesia Católica»<sup>26</sup>. El director del *Diario de Navarra* (hombre clave de la vida política y social de la capital), Raimundo García, *Garcilaso*, siempre más comedido y en general coloquial, escribía aquella vez con solemnidad: «con una emoción que la nerviosidad de

---

<sup>22</sup> Al parecer, aunque el padre de Serapio, Francisco Húder, fue el alcalde republicano de Pamplona en 1873, quien leyó el 16 de febrero la renuncia de Amadeo de Saboya y la proclamación de la República –con timbales y clarines– fue Bonifacio Carrasco (J. del Burgo, *Historia general de Navarra* (3 vols.), Madrid 1992, vol. III, p. 745).

<sup>23</sup> Ver fotografía reproducida en Virto (*Las elecciones...*, p. 119).

<sup>24</sup> J.M. Jover, *Realidad y mito de la Primera República*, Madrid 1991, p. 51

<sup>25</sup> E. Majuelo, *Lucha de clases en Navarra, 1931-1936*, Pamplona 1989.

<sup>26</sup> *EPN*, 14 abril 1931.

estas jornadas no deja expresar con soltura, señalamos esta fecha del catorce de abril como una de las más trascendentales de la Historia Contemporánea», aquella que quiebra el nervio de la patria<sup>27</sup>. Sin embargo, aún habrían de ver, como ha quedado dicho, su derrota en las elecciones generales de junio: carecían aún de una estrategia eficaz que enfrentarla a la fiesta y el *estilo* republicano que arraigaba en Pamplona.

\*\*\*

Pronto iban a cambiar las cosas. Una línea de actuación de las élites conservadoras y los radicales de la ciudad (grupos jaimistas integrados en la Comunión Tradicionalista) iba a iniciarse con el acto masivo de la Plaza de Toros de Pamplona de «afirmación católica y fuerista» el 14 de junio de 1931; una actividad orientada directamente a crear un estado de agitación de masas y un espíritu violento y místico de cruzada contra la República (origen directo del Requeté). Otra vía iría encaminada a recuperar las instituciones forales (estrategia que culminaría con el control de la Diputación en 1935)<sup>28</sup>. Y finalmente –y es lo que aquí nos interesa–, una tercera línea buscaría transformar el discurso autoritario y de *guerra civil* ya formulado, en imagen alegórica y concreta, fácilmente comprensible para la población, y en que todo perteneciera a una trama vital en la que cada pieza soportara las demás<sup>29</sup>. Y lo iban a hacer al *estilizar* el discurso antirrepublicano haciendo, para ello, un uso profano de la multiplicidad de actos cívico/eclesiales que formaban parte del calendario anual de los pamploneses.

A pesar de una larga tradición en ese sentido durante la Restauración, no siempre supieron (o pudieron) ver esa componente en aquellos actos. El mismo día 14 de abril de 1931, mientras se festejaba la proclamación de la República, llegaba a la ciudad, como cada año el lunes de Pascua, la imagen de San Miguel in Excelsis de Aralar para ser expuesta unos días en Pamplona. A su entrada a la ciudad se formó una nutrida procesión que recorrió las calles hasta la parroquia de San Nicolás. El 15 de abril se celebró la ceremonia en la Catedral, y al día siguiente fue despedido en la puerta de la Taconera por el Cabildo parroquial de San Nicolás y numerosos fieles. Fue un acto habitual de la Pamplona perenne que discurría por circuitos discretos, sin otra

---

<sup>27</sup> *DN*, 15 abril 1931.

<sup>28</sup> Algo he podido adelantar sobre estos puntos en *El continuum...*, pp. 643-680.

<sup>29</sup> Según el esquema alegórica y no simbólico que Johan Huizinga (*El otoño de la Edad Media*, Madrid, 1978, p. 291) describe para el final de la Edad Media.

connotación que la religiosa y la de la tradición<sup>30</sup>. La fiesta y la escena política esos días era de los republicanos<sup>31</sup>.

También el acto del 3 de diciembre (festividad de San Francisco Javier, patrono de Navarra) iba a formar parte en principio de la liturgia eclesial, sin otra pretensión política. Como cada año, también en 1931 el cabildo parroquial de San Saturnino en Pamplona preparaba las funciones (sermón con canto y misa solemne) en honor del Santo Patrón para ese 3 de diciembre. Ese año la incertidumbre respecto a los temas del culto era mayor. Sin embargo, dada la devoción al Santo, el párroco de San Cernín, don Juan Albizu esperaba que el público acudiera numeroso como otros años, al margen de la «variación de régimen político»<sup>32</sup>. Era una cuestión de hábito, formaba parte de la costumbre local, y los pamploneses, esperaba, serían fieles a su rutina litúrgico/festiva. Era también costumbre (veremos desde cuando y en qué circunstancias) que la Diputación Provincial acudiera en corporación a dicho acto.

Sin embargo, ese año la Gestora Provincial, consecuente con el espíritu con el que nació la República y de acuerdo con el artículo 26 de la nueva Constitución en trámite (artículo ya aprobado en el pleno del Congreso del 14 de octubre, y motivo del abandono de éste por parte de la minoría vasco-navarra), decidió no acudir a un acto que, como acto religioso que era, se estimaba ajeno a los poderes públicos. Fue motivo suficiente para que el *Diario de Navarra* apelara a la población, en su condición de “católicos y navarros”, a poner el máximo celo y ardor de la fe para que la solemnidad no quedara deslucida en una fiesta «que siempre ha resultado tan brillante en nuestra ciudad», y les pidiera que acudieran en masa a los actos de San Cernín. Aquella iniciativa fue secundada en primera instancia por el propio cabildo parroquial al animar a los feligreses para que «todos lo actos [transcurrieran] con el mismo o aún mayor esplendor que todos los años [anteriores], en consonancia con la grandeza del Apóstol de las Indias y la Fe de sus paisanos los navarros»<sup>33</sup>. Lo que iba a ser en principio un acto habitual y ordinario para los pamploneses (en la esfera del *habitus*, dirían los sociólogos), un acto entre tantos (más o menos esplendoroso) de la costumbre del lugar, de su religiosidad, acudir el 3 de diciembre a las solemnidades organizadas en honor del Santo Patrón, se convertía –merced a esta serie de decisiones y lecturas– en parte de un sistema de valores explícito, en elemento de identidad

---

<sup>30</sup> *EPN*, 15 y 17 abril 1931. Sobre la liturgia del acto, su simbología y devoción al Santo en Navarra, puede verse M. Arigita, *Historia de la imagen y santuario de San Miguel Excelsis*, Pamplona 1904; D. Baleztena y M.A. Astiz, *Romerías navarras*, Pamplona 1944: 207 y ss.; J.M. Lacarra, «Milagros de San Miguel Excelsis», *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra* 3, 1969; J. Arraiza, «Un "catecismo" del siglo pasado (1837) sobre San Miguel de Aralar», *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra* 56, 1990; y, especialmente, J. Caro Baroja, «El culto y la leyenda de San Miguel de Excelsis», hoy reproducido en *Príncipe de Viana* 206, 1995.

<sup>31</sup> No ocurriría otro tanto en julio de 1936, en que fue traído desde Aralar como “santo guerrero ... símbolo de lucha entre la Cristiandad y sus enemigos”, y exhibido ante una multitud enardecida tras haberse desatado la guerra. Ver J. Ugarte, *La nueva Covadonga...*, p. 184.

<sup>32</sup> *DN*, 27 noviembre 1931.

<sup>33</sup> *DN*, 26 noviembre 1931. El llamamiento del párroco de San Cernín en *EPN*, 3 diciembre 1931.

(*catolicidad y navarritud*) gloriosamente valorizado por los conservadores. Lo que era hábito y costumbre (con un sistema de valores implícito, claro, pero no consciente ni proyectivo), se convertía en *ethos* explícito de lo propio<sup>34</sup>. Un salto de calidad incuestionable. Pero una mutación que, sin embargo, se producía casi imperceptiblemente, de modo llamémosle *natural*, gracias a los antecedentes de cultura e identidad que, como veremos, tenía aquella solemnidad.

Finalmente, lo que eran potencialidades implícitas en aquella coyuntura se transformaron en acción: se dio 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. Ese paso lo dieron los alcaldes de Abárzuza, Las Améscoas, Estella, Puente la Reina y Baztán al convocar al resto de los alcaldes navarros a estar presentes en la función religiosa en honor al patrono y suplir de ese modo la ausencia de la corporación provincial<sup>35</sup>. Esta iniciativa había sido de la Comunión Tradicionalista y no fue, en principio, secundada por el resto del conservadurismo local. Sin embargo, el esmero (digno de mejor causa) y la publicidad que el gobernador civil Ramón Bandrés dio al gesto prohibiendo expresamente el acto con los alcaldes y sancionando a los promotores<sup>36</sup>, hizo el resto. Toda la derecha antirrepublicana (antes expectante, caso del *Diario de Navarra*), consideraban ahora que la Gestora había «roto con desagrado patente del país entero [Navarra], la *cadena de oro de una tradición secular enraizada en el corazón navarro* y basada en la página más brillante de la nómina gloriosa de sus hijos» (la cursiva es mía)<sup>37</sup>.

Ante la imposibilidad legal que los alcaldes tenían de convocar y acudir a la ceremonia (el gobernador les había conminado expresamente), asumieron la convocatoria los ex-diputados forales anteriores a 1931 (entre los que había dinásticos, carlistas y un nacionalista, Manuel Irujo). La representación corporada y oficiosa de la provincia quedaba así cubierta en la que quería reproducirse como fiesta religiosa solemne según el modelo habitual en Pamplona y en la vieja España.

---

<sup>34</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. Entre ambos, entiendo que hay una relación de doble sentido. Sobre el *ethos* de Pamplona a principios de siglo, J. Ugarte, *El continuum...*, pp. 198-253.

<sup>35</sup> Nota de prensa aparecida en *EPN* y *La Tradición Navarra* del 29 de noviembre de 1931. Es decir, por iniciativa del jaimismo y del integrismo (ya unidos en la Comunión Tradicionalista). El *DN* no dio cuenta de la convocatoria, sólo se hizo eco de los llamamientos del párroco y de Acción Católica, hechos con «motivos puramente católicos» (ver 1 diciembre 1931).

<sup>36</sup> *Boletín Oficial de Navarra*, 30 noviembre 1931. El gobernador estimaba que la convocatoria era una «violenta protesta contra la ... Corporación provincial», genuino representante de la República en la provincia (o en el Reino, dirán los desautorizados), incurre en desacato, y dice no estar dispuesto a admitir «excitaciones de esta naturaleza» en su jurisdicción

<sup>37</sup> *DN*, 1 diciembre 1931.

El acto se preparó con detalle. No habrían de faltar los elementos de coreografía, dramatismo ambiental, escenografía, ropaje o rito (según el modelo barroco y jerárquico de la Iglesia) que evocaran un gran acto de comunidad (pues de eso se trataba), con toda la solemnidad y emotividad que se esperaba de los *días grandes* del año<sup>38</sup>. Se constituyó una Directiva organizadora del acto (en coordinación con el Cabildo); se preparó una capilla musical (compuesta por unas cien voces procedentes en su mayoría del Orfeón Pamplonés) que ensayó con regularidad; se eligió como misa cantada la del padre Vicente Goicoechea por ser una obra «sobradamente conocida»<sup>39</sup>, lo que permitiría la participación de una «gran núcleo de voces que cant[aran] con absoluta seguridad», creando el requerido sentimiento de comunidad y emotividad; se organizó la disposición de los bancos y los partícipes (las “autoridades” en lugar preferente); el predicador, los celebrantes, coro, organistas, adoración de la reliquia; se hizo la completa coreografía del acto, que culminaría con un himno popular. Y, dado que la Comisión Gestora (nuevo reproche a las autoridades constituidas) se habían negado «expresamente» a financiar el acto, se organizó la colecta, encabezada por los señores ex-diputados que convocaban el acto –como correspondía de acuerdo con el lugar preeminente que ocupaban en la comunidad–.

El primer éxito de los convocantes fue dar al día un aire festivo (era jueves y hábil a efectos laborales): cerraron los centros oficiales y docentes, el comercio y las oficinas. Sólo se trabajó en algunas obras, donde la influencia de socialistas y anarquistas era apreciable<sup>40</sup>. Todas las iglesias de la capital celebraron misa mayor y estuvieron concurridas como en los días de fiesta; muchos fieles comulgaron. En varias casas del vecindario se dispusieron “colgaduras” propias de las fiestas mayores de la ciudad. «El aspecto, en general, fue el de un día festivo, y de fiesta grande», decía el *Diario de Navarra*. Y, aun siendo parte interesada, la descripción no debió estar muy alejada de lo que realmente ocurrió: la inercia de la costumbre acompañó, sin duda, a los convocantes. La parroquia de San Cernín fue llenándose desde bastante antes de las once de la mañana (hora del acto). El público ocupaba, además de los bancos situados en la nave, todas las capillas, tribunas, escaleras interiores y pasillos, incluido el presbiterio del altar de Nuestra Señora del Camino. Hubo quien, ante la afluencia, tuvo

---

<sup>38</sup> Sobre algunos aspectos de la *fiesta comunitaria* puede verse E. Gil Calvo, *Estado de fiesta*, Madrid 1991.

<sup>39</sup> *EPN*, 1 diciembre 1931. El padre Vicente Goicoechea (1854-1916), máximo representante en su tiempo de la música sacra española, estaba vinculado a Navarra a través del Orfeón Vasco-Navarro que creara en Valladolid –él era de Aramayona, Alava–. Tiene tres misas; probablemente se interpretó la *Misa in honorem Immaculatae Conceptionis*, la más conocida de las suyas.

<sup>40</sup> Desconocemos lo que pudieron hacer los pequeños talleres (probablemente se sumaron a la fiesta con los comercios a los que muchos de ellos estaban unidos), o la fábrica de zapatos Hermanos López, la Gran Tejería Mecánica o en la zona de la Estación. En todo caso, muchos consideraron que el día era festivo en toda Navarra, como se preocupó de recordar con una nota de prensa Acción Católica: incluso para los funcionarios, aclaraba, pues la nueva ley de la función pública no era efectiva hasta el 1º de enero.

que quedar en las calles adyacentes (San Saturnino, Mayor y Ansoleaga) sin poder entrar.

Convocada la comunidad, quedaba la escenificación de aquella confraternización, su expresión gestual según las pautas ceremoniales de esplendor y jerarquía propias de los actos cívico/religiosos que salpicaban la liturgia anual de la Iglesia en ciudades como Pamplona. Las “autoridades” (que suplían simbólicamente a la Diputación) fueron congregándose en la sacristía. A las once se inició el acto. Desde la puerta de la sacristía el *cortejo* salía con solemnidad a los sones de la Marcha de las Cortes de Navarra. Lo encabezaba el Cabildo parroquial ataviado con la indumentaria y los objetos litúrgicos de las grandes solemnidades. Tras él, las “autoridades” que pasaron a ocupar el presbiterio del altar<sup>41</sup>. Formaron el cortejo de “autoridades” –en este orden– los dos gestores provinciales no republicanos (Amadeo Marco y Fernández Piérola), los diputados a Cortes por la Coalición Católico Fuerista<sup>42</sup> (entre los que se encontraba el futuro *lehendakari* José Antonio Aguirre, diputado por Navarra y Vizcaya, mientras excusaba su asistencia por enfermedad Rafael Aizpún, el que luego sería cabeza de la Unión Navarra, partido vinculado a la CEDA), veinte ex-diputados (dinásticos, carlistas y el nacionalista Manuel Irujo; tres más excusaban su asistencia por enfermedad) organizados por Merindades, la Comisión Permanente de Alcaldes de Vizcaya y la de Guipúzcoa<sup>43</sup>. Dispuesta jerárquicamente la comunidad (altar, presbiterio y nave) se iniciaba el acto.

El brillo, la capacidad evocadora y emotiva del acto dependía en buena medida de su parte musical. La conocida Misa Cantada de Vicente Goicoechea cumplió ese papel. Fue oficiada por el párroco e interpretada por la Capilla musical formada para la ocasión y dirigida por Gregorio Alegría (organista de San Lorenzo). Remigio Múgica (director durante años del Orfeón Pamplonés y hombre popular en la ciudad) fue uno de los solistas. Al órgano les acompañó Bonifacio Iraizoz (compositor de obras menores y organista de San Cernín). Al finalizar la misa se formó de nuevo el cortejo con la Marcha de las Cortes de Navarra, y, como era costumbre, se dio a adorar –comenzando por las “distinguidas personalidades”– la reliquia de San Francisco mientras el público cantaba el himno del Santo compuesto por Iraizoz. Cualquier asistente hubiera hablado de la “hermosura” del acto.

El mensaje era diáfano: la católica comunidad pamplonesa, a su propio estilo, según le dictaba la tradición, se había congregado para homenajear al Santo que mejor representaba su carácter y su ser ancestral: San Francisco Javier. Y lo había hecho a

---

<sup>41</sup> Faltaron los maceros y el acompañamiento oficial de la Diputación, que añadía solemnidad al acto. Pero lo perdido en institucionalidad se ganaba en exaltación de lo propio y en lo que aquello tenía de apelación popular y acto político/religioso volitivo. Estamos, sin duda, ante la moderna movilización de masas –ya ensayada en la Restauración– amparada en una estructura litúrgica tradicional.

<sup>42</sup> Coalición que agrupaba a toda la derecha local (incluido el PNV). Luego se transformó en el Bloque de Derechas, con la exclusión del PNV.

<sup>43</sup> Todo ello cabe entender en el marco de la alianza del PNV con CT y la campaña de los alcaldes a favor del Estatuto de Estella, que no ha sido aún debidamente explicada.

pesar y en contra de la voluntad de la recién estrenada República, cuya nueva legalidad laicista parecía querer ir contra el ser más íntimo de Navarra. Si toda aquella escenografía de alegorías no era suficiente para evidenciarlo por sí, el orador de aquella mañana (otra pieza más, él mismo, de la representación: el predicador que cada año hacía el panegírico del Santo) lo hizo explícito en su plática. El predicador elegido en esta ocasión (el mismo de veinte años atrás, como se encargó de recordar el propio orador) fue el canónigo magistral de la Metropolitana de Burgos, el pamplonés (otro rutina del ceremonial) Félix Arrarás, «quien rayó a la inmensa altura a que nos tiene acostumbrados» –diría la prensa empleando las palabras al uso en estos casos–, «con elocuente, vibrante y navarrísima palabra», este «navarro ilustre», que habló de las «acciones, sublimadas por el heroísmo, de San Francisco Javier». El fue quien con «verbo fluido, cálido y elocuente cantó a San Francisco Javier y sus glorias misionales, ensalzó las *virtudes de la raza* y encomió los *sentimientos piadosos y religiosos del pueblo navarro*» (la cursiva es mía)<sup>44</sup>. Aquél era el núcleo del discurso que con gran eficacia se presentaba como rechazado por la República al prohibir un acto consustancial con el propio ser de Navarra.

Como todo gesto alegórico tenía multitud de resonancias de las que esos días se hizo eco la prensa. La comunidad, rota por la República (dividida en realidad ya en diversos burgos sociales que los conservadores y radicales no reconocían), se recomponía en el espléndido acto en homenaje al Santo «Javier, sangre de nuestra sangre, gloria de nuestro pueblo, prototipo de la raza», diría el padre Armisen en *El Pensamiento*<sup>45</sup>. Porque el Santo (con quien se identificaba la gente llana de Navarra) venía a simbolizar a la Provincia, a Navarra. Y «no honrarte a ti, Santo Patrono de Navarra –añadía–, es despreciar la Iglesia, y con Ella la Historia de nuestro pueblo». Historia en la que el Santo había representado la «síntesis prodigiosa de este espíritu misionero y castrense de Navarra», según lo veía Eladio Esparza unos años después<sup>46</sup>. Era el momento de resaltar la unidad esencial entre la católica Navarra y el destino de la Iglesia; de resaltar el agravio que la República infringía a aquella comunidad al despreciar la asistencia a la solemne celebración. «Navarra, la católica Navarra –que es como decir, la casi totalidad de sus habitantes– salta hoy de gozo», decía el sacerdote Blas Goñi<sup>47</sup>. Y pedía «al gran Iluminador del Oriente, que no permita jamás que la Fe de tus hijos sufra el menor eclipse, a pesar de tanta propaganda escrita y hablada contra Cristo y su Iglesia». El entreveramiento entre lo navarro y lo católico, lo religioso y lo político era constante. «¡Magnífica mañana la de este 3 de diciembre de 1931 –escribía exultante el órgano jaimista–, en que toda la Provincia, ante los altares de sus templos, rindió homenaje de cariño y adoración al que llevó el nombre de su pueblo triunfante

---

<sup>44</sup> *EPN*, 1, 2, 3 y 4 diciembre 1931. *DN*, 4 diciembre 1931.

<sup>45</sup> L. Armisen en *EPN*, 3 diciembre 1931.

<sup>46</sup> E. Esparza, *Nuestro San Francisco Javier*, Pamplona 1941, p. 111. De hecho el propio Francisco –con su amigo Iñigo López de Recalde, Ignacio de Loyola– participaba de aquella idea caballerisca de formar parte de los ejércitos celestiales (según lo presenta con maestría el mismo Ranke) y veía su misión en la tierra en esos términos militares propios de su origen caballeresco.

<sup>47</sup> *EPN*, 3 diciembre 1931.

por todo el mundo!». Era el ritual y la simbología barroca de la iglesia puesta al servicio de una identidad: la de la Navarra católica. A aquella propuesta se adhirieron los diputados de la minoría vasco-navarra, señores Pildáin, Picavea, Oriol, Basterrechea, Leizaola, Horn y Oreja<sup>48</sup>.

\*\*\*

Luego el sosiego fue roto; la armonía quebrada. La solemne ceremonia representaba la disposición de la Pamplona conservadora y “bien pensante”. Pero a la altura de 1931 había ya sectores radicalizados y organizados con el jaimismo (que ya el año 1930 daba muestras de una renovada vitalidad en sus actos públicos.) Terminada la función, una amplia manifestación se desplazó hasta el Palacio de la Provincia «en son de enérgica, pero correcta protesta, por haberse inhibido en esta fiesta popularísima». Allí unos jóvenes subieron al balcón donde colgaron la bandera de Navarra mientras los manifestantes daban vivas a la Navarra católica y a San Francisco Javier. Fue ése un momento de gran tensión, pues, desde la Plaza, hubo silbidos y otros vivas. Provenían de la “otra Pamplona”, la que en ese momento gobernaba el ayuntamiento y la Diputación, y que también había comenzado a congregarse. Los manifestantes que llegaban de San Cernín cantaron «el ‘Guernikako Arbola’ y la ‘Marcha de San Ignacio’». Tras aquello hubo numerosos incidentes entre manifestantes de ambos signos y la fuerza pública. Finalmente todos se disolvieron. Fue en ese momento cuando, entre el gestor provincial García Larrache, el alcalde de la ciudad y varios concejales, retiraron la bandera de la balconada (utilizando, cual “alborotadores”, una escalera, a la que se subió un joven) para que finalmente ésta fuera rasgada y quemada. Los ánimos estaban exaltados entre las gentes de la izquierda, pero el concejal socialista Corpus Dorronsoro les invitó a disolverse, tras prometer que la autoridad sabría hacer cumplir con las leyes laicas a «estas derechas recalcitrantes».

No perdieron la ocasión los jaimistas para resaltar que las autoridades habían permitido que se desgarrara con saña y se quemara la que era «expresión más alta de nuestros sentimientos y de nuestros anhelos regionales»: la bandera de Navarra<sup>49</sup>.

Aquél, que había sido un día «brillante y navarrísimo», se rompía por causa de ‘la política’ (curiosa conclusión), se dijo al día siguiente. Supuestamente la politización la había provocado la Gestora al no acudir al acto religioso. Y aunque el periódico carlista hablaba de “la gente”, en ese sentido totalizador, al referirse a los manifestantes que habían marchado sobre la Diputación, las escenas frente al Palacio, en la Pamplona de los gestos, aparecían como alboroto, algarabía, en la que se desacreditaban todos los participantes. Los sectores conservadores no gustaban del enfrentamiento callejero. Aquello era cosa de los jaimistas (hubo nueve detenciones: Antonio Lizarza, Blas Inza, Manuel Cabasés, etc.) quienes, aún participando del *ethos* local, eran depositarios de otra tradición: la del “espíritu carlista” del pasado siglo, la que asumió la mística de la

---

<sup>48</sup> EPN, 4 diciembre 1931.

<sup>49</sup> EPN, 3 diciembre 1931.

cruzada (componente fundamental en aquel movimiento contra la República). Otra de las estrategias que condujo a julio de 1936, pero en la que aquí no entraremos.

\*\*\*

Si aquel acto, y otros como éste, resultaron tan eficaces fue gracias a que actuaban a partir de poderosas resonancias del pasado recreadas en la cultura local durante el cambio de siglo, a la existencia de un sistema de valores explícito que actuaba como telón de fondo y en el que se leían los gestos hechos durante la República. Desde los años de la Restauración en términos genéricos, pero especialmente desde 1900 (fecha de la excomunión del liberal Basilio Lacort<sup>50</sup> y de la manifestación de desagravio ante el Obispado), y 1906 y 1910 (multitudinarias manifestaciones católicas en Pamplona), fechas más bien simbólicas antes que reales al hablar de la gestación de estados de conciencia colectiva, se desarrolló entre las clases medias de Pamplona cierta cultura 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. Era una cultura, un *ethos*, que siendo *profano*, de hombres 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, y que, viviendo en un mundo cambiante de nuevas economías y modos de vida (a los cuales se adherían resueltamente), se decía *genuinamente católica y expresamente tradicionalista*. Se había desarrollado una nueva idea de *navarridad* construida desde la “afirmación de la fe” (dado que ésta ya no era “connatural” a sus vidas y creencias), y del gesto de la “nostalgia” ante un pasado que se había ido y se proyectaba ahora como ideal recuperable. La idea de la catolicidad navarra era antigua y sus prácticas ininterrumpidas desde mucho antes. Pero no pasaban, hasta entonces, de ser formas de religiosidad tradicional, parte del *habitus* local. Ahora, a principios de siglo, se recuperaban como *cultura profana* con un uso político evidente.

Aquella cultura impregnó desde las instituciones a la vida asociacional, de las formas arquitectónicas a la ciencia arqueológica local, de la cultura plástica a la literatura o la música, de la alta cultura a la divulgación y el entretenimiento. Un modo de ver las cosas que conectaba, por otro lado, con la visión que de éstas tenía la que en otro lado he llamado *cultura castiza* extendida en toda España. Un mundo de valores y símbolos eclesiales que resultaba muy comprensible para la gente llana (sobre todo en el ámbito rural) que entendía aún su 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

---

<sup>50</sup> Impulsor del periódico *El Provenir Navarro*, republicano, liberal y decidido defensor de la plena secularización de la vida pública en Navarra sin descrédito de la religión como actividad privada. Puede verse la «Carta de Basilio Lacort al Obispo de Pamplona», del 16 de febrero de 1901, tras haber sido excomulgado; reproducido en J.M. Lecea, *La Vieja Navarra y la Nueva Navarra*, Pamplona 1973, pp. 195-203. Y también A. García-Sanz, «Nuevas noticias sobre Basilio Lacort, sus empresas periodísticas y ‘La Pelea’», *Príncipe de Viana*, Anejo 5, 1986.

religión formaban parte de lo mismo. La configuración de ese nuevo *ethos* merece en sí mismo un estudio específico (y a él he dedicado alguna atención ya en otra parte)<sup>51</sup>. Aquí sólo me referiré al caso del santo de Javier y su liturgia.

Los antecedentes históricos del culto a Francisco de Javier (1506-1541) en Navarra se remontan al siglo XVII. En 1621 (su beatificación es de 1619) fue designado por la Diputación del Reino como patrono de Navarra. Al año siguiente, 1622, fue canonizado por Gregorio XV junto con San Ignacio, San Isidro, San Felipe Neri y Santa Teresa de Jesús<sup>52</sup>; todos ellos de gran significación para la posterior cultura tradicionalista española. Sería en las Cortes de Navarra de 1624 cuando se ratificó aquella decisión. Hubo grandes solemnidades en esas fechas en Pamplona (como ocurrió en 1622 en el Madrid barroco de los Austrias) y se hizo la promesa de dotarle del culto debido. Fue así como la Diputación acordó (11 de julio de 1624) celebrar anualmente con solemnidad de Corte la fiesta del Santo en la iglesia que la Cía. de Jesús tenía en la ciudad (donde se habían instalado en 1578), asistir en corporación y sufragar los gastos generados por la ceremonia (lo que ya había hecho con gran boato en 1622, con motivo de la canonización). Hubo un momento de discordia (1647-1657) en que el Ayuntamiento de Pamplona y el Cabildo Catedral quisieron hacer valer la primacía de San Fermín como patrón de Navarra (frente a los Jesuitas). Sin embargo, el patronazgo quedó consolidado con el nombramiento, a propuesta del Virrey, de ambos santos igualmente principales del reino navarro en 1657, acudiendo la Diputación a ambas Misas en días sucesivos. En 1767 la Diputación acordaba trasladar varias funciones religiosas a la Iglesia de San Saturnino, entre ellas, la del Santo de Javier. En 1782, siguiendo el acuerdo de las Cortes del Reino del año anterior, decidía celebrar en esa Iglesia la Novena de la Gracia que en enero se consagraba a San Francisco Javier (y de fuerte raigambre en los lugares y pueblos de Navarra)<sup>53</sup>.

Aquellas celebraciones tuvieron una suerte diversa en el convulso siglo XIX (en 1837 la Diputación suprimía expresamente la Novena al Santo en San Cernín), de modo que a la altura de 1900, los actos religiosos y civiles habían tomado caminos separados. En cualquier caso, habían perdido la suntuosidad de Corte barroca que tuvieran en sus orígenes. Por una parte se celebraba la función de la Iglesia, y, por otra, estaban los actos de la Diputación en honor del Santo Patrono de Navarra. En la capilla de los Claustros de la Catedral consagrada a San Francisco, el Obispo de la Diócesis oficiaba una misa menor a las 7:30. A las diez de la mañana, en San Cernín, la Archicofradía de San Francisco Javier organizaba una

---

<sup>51</sup> J. Ugarte, *La nueva Covadonga...*, pp. 315-339, y *El continuum...*, pp. 198-353.

<sup>52</sup> Martín Gelabertó («Culto de los santos y sociedad en la Cataluña del Antiguo Régimen (s. XVI-XVIII)», *Historia Social* 13, 1992, p. 20) subraya el carácter *nacional* de estos santos que habrían sido canonizados a instancias de la monarquía de los Austrias como forma de consolidar su posición central en el gobierno de los Reinos que incluía su monarquía.

<sup>53</sup> Para todo esto puede consultarse J.M. Azcona, *Bibliografía de San Francisco Javier*, Pamplona 1952; A. Pérez Goyena, *La santidad en Navarra: santos beatos y personas insignes en santidad del pueblo navarro*, Pamplona 1947, pp. 24-30; J.J. Salcedo Izu, *La Diputación del Reino de Navarra*, Pamplona 1969 y 1974, 2 vols., vol. I, pp. 212 y ss.

Tercia, seguida por la Misa Solemne con sermón (siempre por algún clérigo natural de la provincia o el propio párroco). Por su parte, los diputados provinciales y los funcionarios acudían a la misa que se celebraba en la capilla del Palacio Provincial en honor del «esclarecido hijo de Navarra y Apóstol de las Indias». Hacia el día 2 ó 4 (pues el 3 era inhábil), la corporación –ahora sí, siguiendo un viejo uso– celebraba un pleno hacendístico dedicado habitualmente a aprobar los presupuestos municipales del año siguiente<sup>54</sup>. El acto religioso se había separado del más estrictamente civil.

La figura del Santo comenzó a ser reivindicada de nuevo a finales del XIX en el contexto del legendarismo romántico y localista con tintes eruditos; de un modo similar (aunque con menor fuerza, naturalmente) a como en Francia se hizo con Juana de Arco, convirtiéndola allí en símbolo de la unidad nacional francesa (desde Michelet, Péguy a Maurras; hasta ser canonizada en 1920). En este caso se asociaba el Santo al carácter navarro y la proyección del Reino en el mundo (y se apelaba a textos como los de Juan de Huarte, subprior de Roncesvalles, que en 1614 lo citaba entre las *excelencias* del Reino de Navarra). Ya en 1882, Paulino Gil Bardaji le incluía en su *Memoria acerca de los hombres célebres de Navarra...*, el literato fuerista Juan Iturralde y Suit escribía «Una visita al Castillo de Javier», Claudio Otaegui, compositor de la balada *Beotibar*, le dedicaba el poema «San Francisco Javierko Indietako apostulari alabanzak», premiado en el certamen literario celebrado en Pamplona en 1882, y la revista *Euskal-Erria* le dedicaba sus páginas<sup>55</sup>. Serían los antecedentes (aún muy minoritarios en Navarra) del *revival* javierista del segundo decenio del siglo XX. Porque el acto masivo (religioso/patriótico, le llamaba el diario *Lau Buru*) de 1886 en Javier, a donde acudieron en peregrinación gentes de todas las Merindades en acción de gracias, especialmente desde Pamplona, con estandartes y repique de campanas («la nobleza con los plebeyos», decía *Lau Buru*), fue antes un acto de religiosidad tradicional y expresión de un *ethos* tradicional, corporado y jerárquico, que una manifestación de la nueva cultura de las clases medias navarras.

Las cosas comenzaron a cambiar en 1907 (en diciembre de 1906 se había producido la gran manifestación católica en Pamplona contra la Ley de Asociaciones que el gobierno quería aplicar a las comunidades religiosas). A la Misa Solemne que anualmente se celebraba el 3 de diciembre en San Cernín acudió, para darle brillo, la Capilla de Música de la Catedral, se celebraron misas rezadas cada media hora y se dio a adorar la reliquia del Santo durante todo el día. En 1909 se reanudó la “tradicional procesión” (sin ninguna tradición con aquella composición) en la que tomó parte el señor Obispo, el ayuntamiento de Pamplona y el Cabildo catedralicio. En 1911 se organizó el que podría considerarse antecedente inmediato

---

<sup>54</sup> Competencia de la Diputación Provincial recogida en la Ley de 1841. Antiguamente la Sesión del día 3 se empleaba para aprobar las libranzas.

<sup>55</sup> Véase para todo esto J.M. Azcona, *Bibliografía...* Una discusión periférica a lo que aquí interesa en S. Leoné Puncel, «Francisco de Javier como texto legible (1880-1922)», en *Mito y realidad en la historia de Navarra (IV Congreso de Historia de Navarra)*, Pamplona 1998

de la “Javierada”<sup>56</sup>. Estuvo impulsado desde el *Diario de Navarra* (su director *Garcilaso* firmaba en primera y a toda plana la crónica «De Sangüesa a Javier») y organizado por una Comisión de notables de Pamplona (entre ellos Fermín Istúriz, profesor de la Escuela de Artes y Oficios, bibliotecario de *La Avalancha* y futuro concejal de Pamplona). La compañía Irati cedió un tren especial en el que se trasladaron hasta Sangüesa, allí comieron perdices, cordero asado y postres, y marcharon en excursión a Javier. El *Diario* quiso, sin éxito, reeditarlos en 1912.

Pero el hecho decisivo (amplificado por las celebraciones de 1922, como veremos) se produjo en un pleno de la Diputación Provincial en 1916. En él se acordó «reponer el acuerdo del Reino del 2 de agosto de 1622» y restablecer la Sesión Solemne con Marcha a San Saturnino en corporación. Inmediatamente, *Garcilaso* se apresuraba a decir: «¡San Francisco Javier vela por Navarra! ... Por eso su patria, representada por la Excma. Diputación Foral y Provincial, le festeja hoy con solemne culto en demostración del amor intenso y perdurable que profesa a su insigne y preclaro hijo»<sup>57</sup>. La decisión combinaba la exaltación nostálgica del pasado con una resuelta expresión de catolicidad asociado todo ello al sentir propio de Navarra y a su carácter esencial. Se repuso el acto, y se repuso en todo su boato de Corte barroca. La corporación acudió en carruajes, precedida por los maceros que vestían el traje confeccionado para el centenario de las Navas de Tolosa (acto, como se sabe, lleno de simbolismo para la mitografía navarra y española). A partir de esa fecha –también por acuerdo de la Diputación–, el acto estaría solemnizado por el Orfeón Pamplonés, que ese año interpretó la Gran Misa en Do de Gorriti y el Credo de Eslava (dos autores del lugar). Y a continuación, a modo de broche, se celebró en el Palacio de la Provincia un Banquete oficial (ostras de Marennes, langosta, etc., así hasta trece platos, cinco reservas de vino francés, varios postres, café, etc.), con “mesa del servicio a la francesa” (abundante, sobrecargada, dispendiosa), al gusto aristocrático, frente al nuevo gusto burgués (discreta, sutil, ordenada)<sup>58</sup>.

La ceremonia de 1931 tenía un modelo al que referirse directamente (pues se reprodujo sin variación desde 1916 hasta 1930).

---

<sup>56</sup> *DN*, 3 diciembre 1911. La “Javierada” se organiza anualmente desde 1941, en que el obispo Olaechea la instituyó. Fue organizada por la Hermandad de Caballeros Voluntarios de la Cruz –en terminología decimonónica al gusto de la época–. Ver el discurso de Marcelino Olaechea en E. Esparza, *Nuestro San Francisco...* A aquella empresa de convertir a Javier en un «centro de espiritualidad más grande que Lourdes y Fátima», proyectó sin duda excesivo, contribuyó uno de los representantes más genuinos del empresariado local de la posguerra, el constructor Félix Huarte, quien consideraba a San Francisco «el más navarro y el más universal de todos los navarros y uno de los santos más grandes de toda la cristiandad» (citado en J. Paredes, *Félix Huarte. Fuentes históricas*, Madrid 1993, p. 297, quien recoge amplia documentación al respecto, pp. 299-337). Sobre el debate Javierada/Marcha a Javier, puede verse J.M. Arregui, «Javierada versus Marcha a Javier. Historia de una polémica», *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra* XXX-7, 1998.

<sup>57</sup> *DN*, 3 diciembre 1916.

<sup>58</sup> M.-N. Stourdze-Plessis y H. Strohl, «El conocimiento del comedor», en J. Duvignaud (comp.), *Sociología del conocimiento*, México 1982.

En 1917 comenzó a publicar sus trabajos hagiográficos y de tono erudito (al modo del padre Georg Schurhammer; los dos biógrafos oficiales del Santo en la Cía de Jesús) el padre Francisco Escalada (sacerdote jesuita, párroco de Javier desde 1915, archivero y cronista del Castillo) quien popularizó su imagen de héroe misionero y navarro ilustre<sup>59</sup>.

La imagen de San Francisco Javier quedó definitivamente fijada entre la población de Pamplona (y de toda Navarra) el año 1922, año en que se celebró el Centenario de la canonización del Santo. Difícilmente se encontrará otro estereotipo humano que sea tan persistentemente divulgado y de forma tan variada durante todo un año como lo fue la figura de San Francisco Javier a lo largo de 1922. *La Avalancha*, órgano quincenal ilustrado de la Biblioteca Católico-Propagandística le dedicó monográficos y artículos durante todo el año. Siguieron su ejemplo el *Boletín de la Comisión de Monumentos Históricos y Artísticos de Navarra*, la revista *Euskariana*, y todos los diarios de la ciudad. Los más afamados escritores e intelectuales de la ciudad (Arturo Campión, Julio Altadill, Eladio Esparza, y un extensísimo etcétera) escribieron o hablaron de él. Se comenzaron obras eruditas (como la *Bibliografía* de José María Azcona); se erigieron monumentos; se organizaron ciclos de conferencias<sup>60</sup>. El obispado declaraba obligatorio en todas las parroquias de la Diócesis el rezo de la Novena de la Gracia, que, como se sabe, estaba consagrada a San Francisco.

Era el año, por lo demás, en que se terminaba la primera villa en el nuevo ensanche de Pamplona (que sólo en 1915 había logrado derribar sus murallas). Era el año en que comenzaba a edificarse la Pamplona más moderna: la del nuevo urbanismo. La imagen del Santo renovada se formaba con la nueva Pamplona, aunque se apelara a la historia y a la tradición.

Pero los actos masivos por excelencia de ese año de 1922, aquellos en los que participó una buena parte de la población, fueron la llegada de las reliquias de San Francisco en el mes de julio (el “brazo” del Santo y un Crucifijo de su propiedad), y los celebrados a lo largo de septiembre: el Primer Congreso Nacional de la Unión Misional del Clero, que reunió a buena parte de la jerarquía eclesiástica española en Pamplona (con lo que ello implicaba en orden a la solemnidad de la situación); la Peregrinación Oficial a Javier en la que intervino el propio rey Alfonso XIII, congregando verdaderas multitudes y dando brillo a todos los actos; y la Procesión Cívico/Religiosa en Pamplona en la que se exhibieron las reliquias en una multitudinaria y solemne Procesión. Para entonces las reliquias habían sido llevadas en un marcha ritual por todas y cada una de las cabezas de Merindad de Navarra,

---

<sup>59</sup> Su obra más divulgada ha sido *San Francisco Javier y su Castillo*, Pamplona 1917. Tiene, además, numerosísimos escritos y fue promotor de Javier y la Javierada.

<sup>60</sup> La más notable de las cuales, organizada por la Junta Organizadora del Centenario de la Canonización, en la que intervenía directamente la propia Diputación, puede verse en J. Altadill, «Del Centenario de la Canonización de San Francisco Xavier», *Boletín de la Comisión de Monumentos Históricos y Artísticos de Navarra* XIII, 1922.

incluida la de la llamada Ultrapuertos, San Juan de Pie de Puerto (la parte del viejo Reino de Navarra que era territorio francés). La asociación y alegoría entre todo lo navarro y San Francisco Javier era así completa y poblada de poderosas evocaciones.

Quien mejor expresó aquel vínculo que se pretendía entre el Santo y cierta visión de Navarra (en una tradición histórica cantrabrista, pro-castellana y española<sup>61</sup>) fue el diputado y abogado de la ciudad Joaquín Beunza en la conferencia que pronunció en el Teatro Gayarre en abril de aquel año de 1922: «San Francisco Javier es ante la Historia el más genuino representante del genio de Navarra», titulaba la prensa al día siguiente<sup>62</sup>. La sala se hallaba llena y con gran presencia de autoridades. Habló del hijo de familia navarra, de sus virtudes misioneras, de caridad y martirio, temeroso de Dios pero resuelto, humilde pero con innato orgullo; y le describió como síntesis entre San Francisco de Asís y Domingo de Guzmán «por su alta alcurnia y su excelsa humildad». Navarra, geográficamente pequeña, estaba llamada a realizar grandes empresas, prosiguió. Si para los enemigos de la Iglesia, Navarra era fanática (aunque incluso para ellos fuera laboriosa, honrada e hidalga), para los amigos, Navarra «es el país más religioso del mundo, el país de la piedad; pero es aún más que eso, porque su característica es la acción; es el país de los Soldados de la Cruz». Navarra, decía, perdió su independencia por sus divisiones intestinas y la intervención exterior. Y, si había logrado su unidad en el interior de España, era porque «la significación de España en el siglo XVI es la defensa de la Religión de Cristo y los defensores de la Cruz». De ahí que esa misión religiosa fuera lo que le diera su genio y su unidad también a España. El abrazo entre Ignacio y Javier simbolizó la unión entre Navarra y Castilla para ser España. Pero recordad, decía, Sancho el Mayor dividió su reino entre León, Castilla, Navarra y Aragón. Navarra y sus reyes nunca fueron imperialistas (cedió incluso Guipúzcoa a Castilla); su única ambición fue siempre religiosa. Y en este punto sí, «el único imperialismo que vierte y practica [Navarra] es el de la Cruz». «Navarra tiene dos símbolos –concluía–; uno de piedra y otro de carne que son Leyre y San Francisco Javier»<sup>63</sup>. A continuación animó a todos a seguir la norma del Santo y, con ello, dio fin a su charla, por la que fue largamente ovacionado. Terminada ésta, el Orfeón Pamplonés y un sexteto interpretaron el Himno a San Francisco Javier de Joaquín Larregla y letra de Alberto Pelárea.

Había quedado establecido el arquetipo: San Francisco, Navarra, era el núcleo de una España que se justificaba en su catolicidad. Y no era aquélla una catolicidad cualquiera, sino una catolicidad imperial y activa en defensa de aquella

---

<sup>61</sup> Ver al respecto A. Floristán Imizcoz, «Reflexiones sobre una identidad nacional a mediados del siglo XVI. Los orígenes del Reino de Navarra», en *Mito y realidad en la historia de Navarra...*

<sup>62</sup> *DN*, 11 abril 1922.

<sup>63</sup> El monasterio de San Salvador en Leyre es, como se sabe, panteón de los primeros monarcas de Navarra y principal punto de devoción y donaciones de sus dinastías reales.

unidad y en defensa y expansión de la Iglesia: eran soldados de la Cruz, habían sido, como San Francisco, elegidos para aquella misión.

Había pues material en el que apoyarse cuando en 1931 los pamploneses fueron convocados en la iglesia de San Saturnino. Ese era el mundo de cultura, el mundo referencial sobre el que se había construido el ceremonial del 3 de diciembre de 1931.

\*\*\*

Entiendo que a través de contemplar elementos de estructura y hacerlo desde la comprensión de la praxis de los sujetos, de detectar las experiencias de las gentes y el modo en que éstas transformaron sus comportamientos y se hicieron acción, de saber de la determinación de ciertos colectivos más o menos reducidos para empujar la historia en cierta dirección, puede extraerse una comprensión más cabal de las situaciones históricas, saber más razonablemente de sus “*por qué*”.

Thomas Childers (utilizando otra perspectiva de la aquí empleada) ha mostrado la importancia que tuvo para el éxito del NSDAP en Alemania el discurso que ese partido hizo, un discurso cargado de argumentos premodernos y del lenguaje del corporativismo (el lenguaje de la *Berufsstand*), tan arraigado en la clase media alemana y en su retórica nacional. Ha mostrado la importancia de la comunicación (la propaganda) en la movilización política y el asalto al poder organizado por los nazis<sup>64</sup>.

También en este caso parece una hipótesis razonable pensar que si la sublevación antirrepublicana arraigó tan fuerte en Pamplona (habría que estudiar el tema en otras ciudades de provincia), fue –entre otras cosas, como he dicho más arriba– por el éxito logrado por esta estrategia de comunicación que transformó el discurso autoritario y de *guerra civil* que ya había sido formulado en 1931, en imagen alegórica y concreta, fácilmente comprensible para la población e identificada como “lo propio agredido”. Porque logró conectar con el *ethos* tradicionalista, historicista e identitario, mal avenido con la modernidad, de las clases medias de Navarra. Y a través de la *estilización* de la política (es el caso de la festividad de San Francisco Javier aquel 3 de diciembre, pero lo fue también de los Sanfermines), del uso profano de la multiplicidad de actos cívico/religiosos y festivos que formaban parte del calendario anual de los pamploneses, a través del acercamiento al *habitus* local, socializarla entre una parte muy importante de la población como un gesto resuelto en defensa de la catolicidad y la navarritud supuestamente puestas en peligro por la República. Y utilizarla, finalmente, como argumento en el *asalto al poder* de julio de 1936.

---

<sup>64</sup> «The Social Language of Politics in Germany: The Sociology of Political Discourse in the Weimar Republic», *The American Historical Review* 95-2, 1990.