

NAVARRISMO POP

RICARDO FELIÚ



En la editorial Katakarak hemos decidido apostar por las licencias Creative Commons, por eso los puedes copiar y difundir libremente los libros que publicamos. Aunque pensamos que es la mejor herramienta para difundir la cultura, por desgracia, no todos nuestros libros son CC, aunque sí la gran mayoría del fondo de la editorial.

En el momento actual, las tecnologías permiten que la copia privada de archivos digitales se pueda realizar a coste cero, lo que supone un gran gran avance para la difusión y para el acceso más democrático a la cultura. Sin embargo, los libros han tenido costes para poder estar disponibles gratuitamente en formato digital. Ha sido necesario el trabajo de muchas personas y la inversión de dinero en la compra de derechos, traducción, diseño, maquetación y edición.

Por eso, te sugerimos que hagas una donación para poder seguir impulsando la producción de textos que luego sean libres.

Ricardo Feliú

NAVARRISMO POP

Ricardo Feliú

NAVARRISMO POP



katakrah

librosak

Título original: *Navarrismo pop*

Autoría: **Ricardo Feliú Martínez**

Licencia original: **Creative Commons**

Diseño de portada: **Koldo Atxaga Arnedo**

Edición y maquetación: **Katakarak Liburuak**

Kale Nagusia 54-56 / Calle Mayor 54-56

31001 Iruñea-Pamplona

editorial@katakarak.net

www.katakarak.net

@katakarak54

Primera edición: **Noviembre de 2017**

«Lan honek Nafarroako Gobernuaren dirulaguntza bat izan du, Kultura, Kirol eta Gazteria Departamentuak egiten duen Argitalpenetarako Laguntzen deialdiaren bidez emana. / Esta obra ha contado con una subvención del Gobierno de Navarra concedida a través de la convocatoria de Ayudas a la Edición del Departamento de Cultura, Deporte y Juventud».

Nafarroako
Gobernua



Gobierno
de Navarra



Este libro tiene una licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional.

Está permitido copiar, distribuir, ejecutar y exhibir libremente esta obra sólo con fines no comerciales.

No está permitido distribuir trabajos derivados basados en ella.

ISBN: 978-84-16946-02-0

Depósito legal: NA 2617-2017

Impresión: **Gráficas Alzate**

ÍNDICE

NOTA DE LA EDITORIAL	11
----------------------------	----

1	
NAVARRISMO POP	15

2	
SAN FRANCISCO JAVIER POP	27

3	
SOBRE EL MITO FORAL: A LA SOMBRA DEL MONUMENTO A LOS FUEROS	49

4	
ENTRE TORREONES Y CAMPANARIOS: ESPACIO, IDENTIDAD Y NAVARRISMO	81

5	
LO NAVARRO: EL MITO DE LA ARCADIA FORAL	103

6	
DE LAS GLORIAS DEPORTIVAS: UN APUNTES SOBRE EL C.A. OSASUNA Y UNA CODA PARA MIGUEL INDURAIN	121

7	
APUNTES FINALES	147

BIBLIOGRAFÍA	157
---------------------------	------------





NOTA DE LA EDITORIAL

Navarre shall be the wonder of the world
William Shakespeare, 1595

Quienes habitamos esta tierra nunca habríamos imaginado que Shakespeare estaba siendo irónico cuando decía que Navarra sería el asombro del mundo. Pero la realidad es tozuda, y día tras día se nos impone. Navarra no va a ser el asombro del mundo, no. El mundo, más bien, se comporta con una sana indiferencia con respecto a lo que pasa en este terruño. No toca aquí hacer una historia documentada de este distanciamiento entre Navarra y el mundo. Sin embargo, sin ánimo de buscar la exactitud científica, podríamos decir que uno de los hitos de esta separación fue el momento de la publicación, allá por 1979, de la obra *Navarra es Navarra* de Jaime Ignacio del Burgo. Podemos reconstruir la escena como una pelea de pareja, donde el mundo le dice a Navarra: «Ya está bien, no te aguanto más. ¡Pelma!».

Podemos entender el presente libro como una indagación sobre esa ruptura, sobre cuándo la

invocación de lo navarro se volvió cansina. Pero también podemos ir más allá, y descubrir entre las páginas que siguen toda esa historia de algunas estrategias políticas que han construido y utilizado la identidad navarra para su provecho. Esta segunda lectura, menos de novela romántica pero no carente de intrigas, es la que nos permite entender el origen de muchos lodazales en los que se encuentra inmerso lo navarro, y por ende, desgraciadamente, quienes vivimos ahí.

Así, veremos cómo se construye el *navarrismo*, en tanto ideología política que utiliza el imaginario de lo navarro para determinados intereses. Veremos cómo la búsqueda de la hegemonía por parte de las élites de esta tierra ha pasado por una operación simbólica, cultural y política, por la que lo navarro ha quedado asociado a una serie de valores y a un imaginario político determinado. Y veremos cómo esa utilización torticera e interesada ha servido siempre al mantenimiento del *statu quo*, o como se diría en jerga marxista, a un proyecto de clase.

Este proyecto de las élites (suma de proyectos, más bien) ha pasado por diversas épocas y ha navegado por distintas aguas. En el caso de los últimos años, los del ciclo inmobiliario y su crisis, el proyecto navarrista ha sido el paraguas para auténticos despropósitos, como la utilización de millones de euros para la construcción del auditorio de Javier, con capacidad para 1200 personas y un uso real de una semana al año, o la historia de los trapicheos con la deuda a Hacienda de Osasuna.

En todo caso, más allá de los ejemplos concretos, lo que nos parecía interesante a la hora de publicar esta obra era esa operación por la cual mirando los árboles podamos ver el bosque. Los capítulos que componen el

libro, auténticos fogonazos que iluminan los hitos del *navarrismo*, van dibujando a carboncillo la imagen de un proyecto de hegemonía cultural de las derechas navarras. Un proyecto popular, *pop*, y al mismo tiempo clasista.

Quien no lea este libro, o no escuche algún resumen del mismo, se arriesga a caer en el infierno navarrista, donde sus mejores exponentes estarán esperando con una versión en tapa dura de los Fueros, o del Amejoramiento.

¡Infieles!

Pamplona-Iruñea
Noviembre de 2017

1

NAVARRISMO POP

La celebración del Día de Navarra en 2015 tuvo unos tintes diferentes a los usuales para *Diario de Navarra*. No eran buenos tiempos para el principal órgano de expresión del *navarrismo*. La crisis de la prensa escrita le estaba pasando factura y el periódico no acertaba con el modelo de negocio más adecuado, en un escenario dominado por una dispar oferta informativa digital en donde una gran parte de los contenidos son gratuitos. Además, se atisbaba en el horizonte una reducción de ingresos debido a los cambios de criterio en el reparto de la publicidad institucional por parte del Gobierno de Navarra y su capacidad de influencia en las instituciones forales había mermado. Y por si eso fuera poco, antiguos redactores del rotativo de Cordovilla le estaban haciendo la competencia por la derecha.¹

En esos momentos de cambios e incertidumbres, *Diario de Navarra* se alzó como baluarte en la festividad

1 Nos referimos a los periodistas Pablo Ojer y Ignacio Murillo en el medio *navarra.com*. Desde el ámbito del carlismo tradicionalista teníamos ya al veterano *navarraconfidencial.com*.

Del Día de Navarra para defender los principios más ortodoxos del *navarrismo*, regalando la bandera de la Comunidad Foral con la compra del periódico y publicando diversos reportajes sobre el origen y la evolución de los símbolos oficiales de Navarra y encendidos artículos de opinión. En todos ellos se apelaba a la unidad de todos los navarros en torno a los símbolos oficiales de Navarra,² a la defensa de los valores cristianos (encarnados en la figura de San Francisco Javier), aunque se admitiera el respeto a quienes «no piensan como nosotros»³ (pero que nunca serán considerados como navarros/as de verdad). Por último, también se vinculaba la navarritud con el bienestar material.⁴ A pesar de todo, la profecía de Jaime Ignacio del Burgo,⁵ lanzada en 2014, se había hecho realidad: si los partidos políticos que hasta ese momento habían estado gobernado Navarra desde la Transición (PSN y UPN) no se regeneraban, las fuerzas

2 «La bandera de Navarra no es solamente patrimonio de los edificios públicos en los que ondea de forma habitual. Es el símbolo que une a todos los navarros» (*Diario de Navarra*, 28 de noviembre de 2015).

3 «Esa es la realidad del Día de Navarra, un día que nos debe servir para saber de dónde venimos, dónde estamos y dónde queremos ir. Reconociendo nuestra historia, que guste mucho, poco o nada, está vinculada al cristianismo. Como lo están los símbolos que nos representan, como el escudo y el himno de Navarra. (...) El 3 de diciembre debe ser un día para reafirmarnos en nuestras raíces, creencias y voluntades y respetar a los que no piensan como nosotros. Debe servir también para buscar nuestro reflejo en el navarro más universal de todos los tiempos, San Francisco Javier» (Catalán, Alberto, «San Francisco Javier y Navarra», *Diario de Navarra*, 3 de diciembre de 2015, pág. 16).

4 «Buenas ocasiones serán las próximas fiestas patrióticas, el Día de Navarra y el Día de la Constitución, para celebrar nuestra condición de navarros y españoles europeos, así como, sobre todo, nuestra condición esencial de seres humanos del siglo XXI, privilegiados por nuestros derechos y deberes reconocidos, y por nuestro bienestar general», Arbeloa, Víctor, «Saber elegir», *Diario de Navarra*, 2 de diciembre de 2015, pág. 14.

5 60 minutos-Sentimiento navarro, Euskal Telebista, 2014. [disponible online en <https://www.youtube.com/watch?v=yw2f-NUyEwU>] (minuto 23:04-23:23).

políticas vasquistas y de izquierdas alcanzarían la mayoría parlamentaria.

¿Cómo podríamos definir el *navarrismo*? En el mundo académico encontramos diferentes etiquetas como *navarrismo* foral,⁶ *navarrismo* franquista⁷ o *navarrismo* españolista (en oposición a un *navarrismo* vasquista). En todo caso, todas ellas tienen la concepción de Navarra como una comunidad singular, dotada de un régimen jurídico propio (los Fueros) pero dentro de España. Sin embargo un error habitual es considerar esa idea como algo relacionado necesariamente con una ideología conservadora. Desde sus primeras formulaciones a finales del siglo XIX hasta la década de los treinta del pasado siglo, la principal tesis del *navarrismo* era compartida (por diferentes motivos y con disímiles argumentaciones) por sectores tradicionalistas pero también socialistas y liberales. Entonces, ¿qué tiene de particular el *navarrismo* que acabará siendo la cultura política hegemónica después de la Guerra Civil? Que se constituye como ideología que entronca con la tradición del pensamiento conservador español, con algunos elementos particulares que le separan de otros regionalismos surgidos a lo largo del último cuarto de siglo XIX y principios del XX.

El *navarrismo* ha sido estudiado fundamentalmente desde la perspectiva de la historia social y política. Sin embargo, es un fenómeno que desborda lo estrictamente político y cuyas dimensiones antropológicas, culturales y sociológicas apenas han sido analizadas con atención. Desde esa ausencia nace

6 García-Sanz, Ángel; Mikelarena Peña, Fernando, «Españolismo, vasquismo y navarrismo foral», *Historia y política* nº 2, 1999, pp. 83-122

7 Leoné Puncel, Santiago, «Jesús Basiano, el pintor de Navarra», en Larraza, María del Mar (ed.) *De leal a disidente: Pamplona 1936-1977*, Editorial Eunate, Pamplona, 2006, pp. 115-149.

este libro cuyo objetivo es indagar sobre el proceso de invención, significación y resignificación de una iconosfera que ha devenido representación dominante de lo navarro.

A partir de este planteamiento surge un segundo interrogante: la relación del *navarrismo* con la cultura popular. La historia del *navarrismo* no se configura en un vacío sino dentro de un contexto sociohistórico y sus bases sociológicas nos remiten al grupo social que ocupaba, a lo largo del siglo XIX y principios del XX, las posiciones dominantes de la estructura de poder que controlaba los Ayuntamientos y la Diputación Foral, a través de redes clientelares y caciquiles. Ahora bien, si partimos de la tesis de que su visión concreta de Navarra y de lo navarro ha sido asumida por una parte importante de la sociedad navarra, como algo natural y obvio, lo que cabe preguntarse es exactamente cómo ha ocurrido esto. Dicho de otra manera, cómo el *navarrismo* ha intentado crear una cultura popular acorde con sus principios ideológicos. Más allá de los debates en donde se separan implícitamente la cultura baja y de la alta, lo popular de lo elitista,⁸ donde de una manera más o menos implícita la cultura popular tiene un estatus de inferioridad, en nuestro caso vamos a considerar un proceso de creación de una cultura popular desde la élite, intentando crear un orden social total, que chocará con la manifestaciones surgidas desde lo popular. Esto es lo que hemos etiquetado como *navarrismo pop*.

Nuestra mirada se ubica en un terreno intermedio entre la sociología, la antropología y los estudios culturales,⁹ al poner el foco de atención en la relación

8 Street, John, *Política y cultura popular*, Madrid, Alianza, 2000, pág. 21.

9 Véase al respecto: Hall, Stuart, «Notes on Deconstructing 'the Popular'», en

entre la cultura popular y las estructuras de poder de una sociedad. De esta manera, cualquier análisis debe considerar el proceso de configuración de la cultura popular, los valores y creencias que se ponen en juego y los actores implicados en el proceso, en el marco de análisis en donde las relaciones de poder tienen un peso fundamental, bien en el marco de las relaciones de clase, bien en las luchas por el estatus y el prestigio social.

Desde estas consideraciones, nuestra principal hipótesis de trabajo es la siguiente. El *navarrismo* es, ante todo, una ideología identitaria que se configura fundamentalmente en el marco de unos conflictos (políticos, sociales, culturales y normativos) protagonizados por los grupos sociales controlaban los espacios de poder de la sociedad navarra, cuyo proceso de cierre tiene lugar después de la Guerra Civil dando lugar a una cultura política de corte tradicionalista, reaccionaria y con influencias de los movimientos totalitarios que ese momento dominaban el continente europeo.

Pero a la hora de deconstruir el *navarrismo* nos encontramos con las siguientes dificultades. En primer lugar, no todos los elementos que conforman la iconosfera navarrista se configuran al mismo tiempo y de la misma manera, sino que hay un proceso en donde las aportaciones originales se entremezclan con elementos preexistentes y compartidos con otras culturas políticas. En segundo lugar, a pesar de que el *navarrismo* adquiere carta de naturaleza frente al surgimiento del nacionalismo vasco, su imaginario se fue construyendo a partir de temas, mitos y símbolos en parte compartidos con el vasquismo¹⁰ pero resignificados de un modo

Samuel, R. (ed.) *People's History and Socialist Theory*, Londres, Routledge, 1981, pp. 227-240.

10 Iriarte López, Iñaki, «Euskaros, nacionalistas y navarristas. Ideologías del pacto y la agonía de Navarra», *Revista Internacional de Estudios Vascos*, nº 44, 1999, pp. 51-

diferente. Por eso gran parte de los debates y polémicas sobre las esencias de Navarra tienen un peculiar aire de discusión familiar.

Tal y como veremos en los capítulos siguientes, hay diferencias entre el proceso de invención navarrista de San Francisco Javier, la configuración del mito foral a través de la Gamazada y el despliegue de discursos identitarios en relación a la exaltación historicista del Viejo Reyno de Navarra. Por esa razón, cada uno de esos aspectos merecen una análisis particular. En todo caso, existe un sustrato común que los vincula. Una parte notable de los iconos, símbolos y narrativas, tanto textuales como visuales van a ser compartidas con una gran parte del vasquismo¹¹ y el tradicionalismo (aunque las tramas discursivas en relación a los mismos serán diferentes) y sus bases sociales, culturales, ideológicas y normativas serán similares (en donde la religión, el conservadurismo y lo identitario tiene un peso fundamental). Esto nos remite, en último término, a que unos y otros formaban parte de la buena sociedad de Pamplona. Tal como señala el sociólogo francés Pierre Bourdieu, los grupos dominantes tienden a imponer su definiciones de lo legítimo, del sentido común, no solamente en el campo de la política sino

68.

11 A lo largo del siglo XIX se crea un discurso institucional propio en el que se aunarán los símbolos, relatos y mitos de lo poco que quedaba del reino de Navarra (tras la entrada en vigor de la Ley de 1848) con el pensamiento liberal. Todo ello en el contexto de la crisis foral de la década de los setenta del siglo XIX. Resultado de ese particular momento es la decoración del Salón del Trono en el Palacio de Diputación y sobre todo la adopción de la figura de la «matrona» como una alegoría de Navarra; una matrona que tiene como guía el conocimiento/sabiduría, que se asienta en una tierra fecunda pero que está abierta al progreso (representado con la llegada del ferrocarril y con la representación de edificios industriales que se funden en un paisaje natural. Completan la escena La estatua de los Fueros (en recuerdo de la Gamazada) y la bandera de Navarra (1910).

fundamentalmente en el ámbito de lo simbólico. Por esa razón si bien el conflicto político se articula con el control de las instituciones y el aparato del Estado, lo central son las luchas simbólicas, es decir aquellas que tienen lugar en el ámbito de la cultura (lenguaje, simbólicos, representaciones).¹²

Desde sus orígenes el *navarrismo* ha vivido una serie de cambios y mutaciones que son necesarios conocer ya que, de una u otra manera, afectan al proceso de creación de un *navarrismo pop*. Podemos establecer cuatro momentos claves. El primero es el origen del *navarrismo* como cultura política. Este tiene lugar en el último tercio del XIX, y se desarrollará de acuerdo a un marco determinado por tres elementos: los debates entre las diferentes posiciones fueristas que aparecen en el contexto de la crisis foral del último cuarto del siglo XIX (que se articulan alrededor de los debates sobre la naturaleza de la ley de 1841), la Gamazada (1893-1894) y las polémicas sobre la identidad vasca o española de Navarra que tienen lugar en los años veinte y treinta del pasado siglo. Esos debates y polémicas giran alrededor de la nostalgia y la mistificación del viejo reino medieval, debilitado por el espíritu centralista de la España que surge de la Constitución de Cádiz. Sin embargo, tras los acontecimientos de la Gamazada, la nueva amenaza serán los deseos voraces de anexión por parte de un nacionalismo vasco recién nacido. En este movimiento, no solo se considerará a España la garante de los fueros, sino que, remontándonos unos siglos, se dejará de lado la tesis de la conquista de Navarra para hablar de la necesaria anexión a la Corona

12 Bourdieu, Pierre, «La représentation politique. Éléments pour une théorie du champ politique», *Actes de la recherche en Sciences Sociales*, nº 36-37, 1981, pp. 3 y ss.

de Castilla en 1512 (dada la situación de guerra civil que vivía el Reino de Navarra). La ley de 1841 pasará de ser considerada una imposición por la cual se pasa de Reino a provincia a ser interpretada como un pacto entre iguales (aquí nace la teoría del pacto que será dominante hasta la actualidad). En último término, sentirse navarro será considerado una forma especial de ser español.

El segundo momento se produce cuando el *navarrismo* se convierte en el discurso dominante por parte de una gran parte de las élites políticas y sociales navarras a finales de la década de los veinte, incorporando a su trama discursiva elementos del pensamiento reaccionario europeo y del tradicionalismo español. La II República es vista y vivida como una amenaza no solo política sino también metafísica; una representación de todos los males que amenazan al orden natural de las cosas en lo religioso, institucional y cultural. La Guerra Civil supone la rúbrica que conllevara que el *navarrismo* se convierta en la ideología hegemónica de las instituciones forales. De la nostalgia romántica por los tiempos pasados se pasa a la exaltación triunfalista. La espada y la fe, castillos y monasterios; todo esto aderezado con estereotipos sobre el genio y carácter navarro, contruidos desde una mirada urbana y clasista, rebozante de esencias religiosas y tradicionalistas que tiene su corazón en los pueblos y villas.

El tercer momento, clave, se produce a finales de la década de los cincuenta cuando la hegemonía del *navarrismo* empieza poco a poco a debilitarse debido a los cambios económicos y sociales que producen a raíz de la industrialización. Se trata de aunar la ideología del modelo desarrollista con ese imaginario de la Navarra rural como espacios en donde se conservan

las esencias identitarias del pueblo navarro (frente al mundo urbano considerado como un lugar peligroso para moral y las buenas costumbres). Pero además, la hegemonía del *navarrismo* también estaba amenazada por la creciente importancia de movimientos y organizaciones políticas, sindicales y sociales que cuestionaban la naturaleza misma del régimen franquista. El *navarrismo* es leído como ideología tradicionalista, ultraconservadora y vinculada con el franquismo por parte de importantes sectores sociales ubicados ideológicamente desde la izquierda hasta el centro derecha de corte liberal y el nacionalismo vasco. Todo símbolo o discurso navarrista, ya fuera textual o visual, aunque hubiera sido integrado y naturalizado con relativo éxito, era considerado como un epifenómeno del franquismo, como algo reaccionario. De esta manera, parte de la iconosfera navarrista será puesta en tensión al ser utilizada durante los debates políticos, tanto por parte de los medios de comunicación (en especial *Diario de Navarra*) como por los partidos políticos.¹³ El resultado de esas luchas, en las que no pocas veces se pasaba de lo simbólico a lo real, serán los intentos de adaptación a los nuevos tiempos. Durante la década de los ochenta el *navarrismo* vive sus horas más inciertas pero también las más paradójicas. A pesar de haber perdido espacios de poder institucional, fragmentado en varios partidos (más por las luchas y ambiciones personales que por diferencias ideológicas) y a pesar de ser cuestionado y contestado desde espacios sociopolíticos plurales, diversos y complejos, había logrado que parte de su iconosfera y sus tramas discursivas formarían parte de la cultura popular.

13 Esto se evidencia claramente en dos espacios: el del humor gráfico y el de los carteles electorales.

El cuarto y último momento se inicia con la llegada a la presidencia del Gobierno de Navarra de Miguel Sanz (UPN), tras la breve periodo del gobierno tripartito formado por Partido Socialista de Navarra (PSN), Convergencia de Demócratas de Navarra (CDN) y Eusko Alkartasuna (EA). Con un PSN prácticamente fuera de juego y a pesar de estar en minoría en el Parlamento, Sanz empieza un proceso de reinención del *navarrismo* en cuatro ámbitos: político, institucional, social y cultural. Se inicia una política lingüística en donde el euskera es equiparado a una lengua extranjera, cualquier manifestación vasquista (tanto en el plano político como en el cultural) es relacionada con ETA, se rompen relaciones institucionales con la Comunidad Autónoma Vasca (CAV), etc. El momento más importante será el que va desde 2003 hasta 2011. En estos años, UPN obtiene los mejores resultados electorales de su historia y, gracias al acuerdo de gobierno con CDN, tiene la mayoría absoluta *de facto* en el Parlamento. Durante ese tiempo, el *navarrismo* vuelve a vivir un momento de gloria y esplendor. Sus anhelos en recuperar la hegemonía perdida se plasman en diferentes ámbitos. Se aprueba la Ley de Símbolos (2003), el Gobierno de Navarra subvenciona publicaciones sobre el euskera cercanas al libelo y sin ninguna validez científica, se organizan eventos como la celebración del centenario de la Gamazada, el V Aniversario del nacimiento de San Francisco Javier, la manifestación Fueros y Libertad de 2007 o las exposiciones sobre los Fueros y Navarra. Sin embargo, no se producen nuevas aportaciones intelectuales al *navarrismo* y las tramas discursivas serán idénticas a la ya establecidas décadas atrás. Como en los años sesenta, el turismo volverá a ser un instrumento a través del cual se reactiven las apelaciones al más rancio (a)historicismo. A pesar de la marca que se crea en esos años (Reyno de Navarra) se presenta dentro de una supuesta modernidad

construida a base de lemas publicitarios y estrategias de *marketing*, en realidad esconden una visión esencialista de la historia y la sociedad navarra. Todas estas manifestaciones del *navarrismo* más exaltado y carpetovetónico, sin ninguna pretensión de construir un *navarrismo* del siglo XXI, hacen más que evidente la búsqueda desesperada por legitimar un orden social, económico, político y cultural que excluye a importantes sectores de la sociedad navarra.

2

SAN FRANCISCO JAVIER *POP*

La figura de San Francisco Javier es un espacio de lucha entre diferentes tramas discursivas identitarias en Navarra desde principios de siglo XX y cuyos ecos llegan hasta la actualidad en polémicas puntuales en la prensa escrita. El proceso de invención del santo navarro se produce alrededor de tres ejes: el biográfico, el simbólico (que tiene su expresión en la mistificación de un lugar físico: el Castillo de Javier)¹⁴ y en la creación de un ritual *ad hoc* (la «Javierada»). Uno de los mejores modelos que nos ayudan a deconstruir esos discursos lo encontramos en los trabajos de investigación del historiador Santiago Leoné.¹⁵ Su tesis principal es que en todo lo que se ha escrito sobre San Francisco de Javier se encuentra un *discurso genealógico* (origen familiar; los valores que se transmite de padres a hijos), un *discurso etnográfico* (vinculación y representación de una cultura en clave identitaria) y un *discurso*

14 El análisis del Castillo de Javier se realizará en el capítulo cuarto, ya que merece una atención aparte.

15 Leoné, Santiago, «La construcción de San Francisco Javier (1880-1941)», *Sancho El Sabio* n° 13, Pamplona-Iruñea, 2000, pp. 77-112.

histórico. Todo ello será la base para la elaboración de argumentos que serán confrontados por el *navarrismo* y el vasquismo a lo largo de todo el proceso de invención del personaje que se cierra en 1936, momento en el que San Francisco Javier se convierte en la máxima expresión del nacionalcatolicismo en Navarra.

A partir de este momento, convertido en uno de los pilares del *navarrismo*, la figura de Francisco de Javier deja de ser elemento de disputa o de interpretación. Solamente hay un relato posible, en lo religioso, en lo moral y en el político. Esta construcción se mantendrá prácticamente sin fisuras hasta mediados de la década de los cincuenta, cuando desde dentro de la Iglesia se producen movimientos que intentan eliminar, o por lo menos reducir, los significados políticos que el franquismo y el *navarrismo* habían asociado a la figura de Francisco de Javier.

El proceso de invención navarrista de San Francisco Javier

A finales del siglo XIX la figura de San Francisco Javier empieza a ser reivindicada por miembros de la Asociación Euskara¹⁶ al considerarlo como uno de los mejores ejemplos del genio vasco-navarro. Sin embargo, en esa interpretación el elemento central será la religión, entendida como un símbolo de la catolicidad de Navarra frente a los intentos de laicización de los gobiernos liberales y, más concretamente, el de la Diputación Foral, que había dejado de participar en los

16 La Asociación Euskara fue una sociedad cultural fundada en Navarra en 1877 por Juan Iturralde y Suit cuyo principal objeto era la recuperación de la cultura vasca. Aunque entre sus objetivos no estaba la participación en la vida política del momento, gran parte de sus miembros se declaraban fueristas y favorables a la unión con las provincias vascas.

actos religiosos del 3 de diciembre (festividad del copatrón de Navarra) organizados por el obispado y la Archicofradía de San Francisco Javier. Esta decisión se revoca en 1916.

En 1922 se celebró el III Centenario de la canonización del santo navarro, momento en el que se produjo una nueva resignificación gracias a la obra del jesuita Francisco Escalada. Al elemento religioso (en contra de los liberales) se le añade la imagen de «héroe misionero navarro» que es completada por el abogado, ex-diputado foral y político tradicionalista Joaquín Beunza. En el marco de los actos programados por la Junta organizadora del III Centenario, imparte una conferencia el 9 de abril en el Teatro Gayarre titulada «San Francisco Javier ante la Historia». En la misma, además de disertar sobre la dimensión religiosa y misionera del santo (como manifestación y símbolo del pietismo católico navarro), añadía que «Navarra era el centro de una España interpretada por un designio de catolicidad imperial y activa en defensa de la unidad de la patria española y de la Iglesia».¹⁷ Esta imagen es la que será utilizada por parte de los sectores conservadores, tradicionalistas y reaccionarios en sus movilizaciones contra la II República. Su primera puesta en escena tuvo lugar en 1931 cuando la Comisión Gestora de la Diputación (nombrada desde el Gobierno de Madrid y formada por socialistas y republicanos) decide de nuevo no participar en los actos religiosos del 3 de diciembre. Durante el transcurso de las celebraciones se hacen diversas apelaciones a la figura del santo (siguiendo el argumento

17 Mikelarena, Fernando, «La versión de San Francisco Javier del navarrismo de derechas durante la República y el Franquismo», *El Blog de Fernando Mikelarena*, 3 de diciembre de 2012 [disponible online en: elblogdefernandomikelarena.blogspot.com.es/2012/12/la-version-de-san-francisco-javier-del.html. Última consulta: 4 de noviembre de 2017].

construido por Joaquín Beunza) pero con un nivel de beligerancia mucho mayor. Al final de los actos religiosos una gran manifestación se dirige con la intención de quitar la bandera republicana de la fachada del actual Palacio de Navarra, produciéndose incidentes de diversa gravedad.

La construcción de la figura de San Francisco Javier se cierra definitivamente en 1936 cuando se le considera como símbolo del bando vencedor y nexo de unión entre la cruz y la espada, dentro de una interpretación de la Guerra Civil como una *Cruzada*. Tal como señala el historiador Fernando Mikelarena, después de la Guerra Civil «San Francisco Javier sería repetidamente enarbolado como símbolo por el bando vencedor de la contienda».¹⁸ De este modo, no es extraño que en el fresco pintado por Ramón Dolz en la cúpula del Monumento a los Caídos, edificio erigido para albergar los restos de Mola y Sanjurjo, la representación del santo evangelizando a pueblos infieles sea «la imagen central (...) que sirve de nexo unión de la Navarra guerrera y la Navarra misionera en una interpretación teleológica de la historia de Navarra como un combate eterno por la religión y por la patria».¹⁹

De lo patriótico a lo popular: el caso de la *Javierada*

La manifestación de religiosidad popular más importante que se celebra anualmente en Navarra es la peregrinación hacia el Castillo de Javier que tiene lugar durante los dos primeros fines de semana del mes de marzo para celebrar la Novena de la Gracia en honor a San Francisco Javier. No existen datos fiables sobre

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

la asistencia real a este evento religioso y no deja de ser llamativo que una celebración de ese tipo apenas haya sido objeto de investigaciones y estudios académicos (dejando a un lado las obras de carácter piadoso y propagandístico). De este modo, no sabemos a ciencia cierta ni el número real de participantes, ni sus perfiles sociológicos. En los últimos años el Arzobispado siempre hace la misma estimación (50.000 personas), cifra que en realidad es más un deseo que una realidad. Si tomamos como referencia los datos del Arzobispado y los de la Policía Foral, en los últimos cinco años (2017 – 2012), la asistencia media rondaría las 29.000 personas aproximadamente.

Lo interesante de la *Javierada* es que se trata de un ritual en donde las tramas discursivas que construyen la figura de San Francisco Javier en 1936 se materializan de una manera muy concreta. Sin embargo, ese proceso de (re)invención por parte del *navarrismo* de un ritual como manifestación de un sentimiento religioso-patriótico, nacional-católico, que surgía del corazón mismo del pueblo navarro, tendrá sus problemas y dificultades.

La *Javierada* tiene en realidad tiene dos nacimientos: el real y el oficial. El real tiene lugar el 10 de marzo de 1940, cuando excombatientes de la Guerra Civil (que un año antes habían creado La Hermandad de Caballeros Voluntarios de la Cruz) salieron de Pamplona con destino al Castillo de Javier para dar gracias por «haber salido incólumes de los lances de la guerra y para implorar su protección sobre España entera».²⁰ No fueron los únicos. Desde varias localidades navarras se organizaron peregrinaciones llegando a confluír, según la prensa local, unas 5000 personas en la misa solemne

²⁰ *Diario de Navarra*, 10 de marzo de 1940, pág. 3.

del 11 de marzo en Javier.²¹ Tal como señala Santiago Magdalena, «la *Javierada*, peregrinación contemporánea al castillo de San Francisco Javier (...), es una buena muestra de la actualidad, no ya tanto de viejas tradiciones lineales, sino de la creación de nuevos comienzos de unión sobre crisis o amenazas citadas».²² ¿Qué amenazas eran esas? Pues todas aquellas que destruían «las estructuras sociales autóctonas o la integridad misma del territorio (en el fondo –fueros y costumbres– y en la forma –provincialidad regional española–)»²³ y que se encarnaban en el contubernio judeomasónico, el comunismo/socialismo y el nacionalismo separatista. La religión es empleada como un medio a través del cual lograr la cohesión social en torno a un proyecto social y político concreto a través de dos procedimientos. Por un lado, mediante el control, por parte de los poderes eclesiásticos y políticos, de toda expresión de religiosidad popular (como las romerías) que pudieran ser discordantes con el régimen franquista, consecuencia de lo cual se dio un proceso de ocupación de los espacios públicos a través de celebraciones nacionalcatólicas de todo tipo. Por otra lado, creando nuevos actos y rituales sin apenas raigambre popular en donde el objetivo era la exaltación del régimen.

El nacimiento oficial tendrá lugar un año después. No hay acuerdo en cuántas personas acudieron, 360 personas según la hoja parroquial de la diócesis de Navarra (*La Verdad*) y 200 personas según *Diario de Navarra*.²⁴ En todo caso, lo más relevante es la vin-

21 *Diario de Navarra*, 12 de marzo de 1940, pág. 1.

22 Martínez Magdalena, Santiago, «Geografías, itinerarios y espacios sagrados en Navarra. Su proyección extraterritorial durante la postguerra española», *Vasconia* nº 33, 2003, pp. 63-89.

23 Martínez Magdalena, Santiago, *op. cit.*, pág. 70.

24 *La Verdad*, 2 de marzo de 1941, pág. 1–*Diario de Navarra*, 9 de marzo de 1941, pág. 1.

culación de la nueva romería con la Guerra Civil. Por ejemplo, Agustín Azcona, miembro de la Hermandad de Caballeros de la Cruz y testigo de la partida de los peregrinos, compara en *El Pensamiento Navarro* del 9 de marzo de 1941, «la marcha de esos mozos navarros al Castillo de Javier con la marcha que años antes tuvieron que realizar hacia los campos de batalla en la Guerra Civil».²⁵ Es el momento en el que el obispo de Pamplona, Marcelino Olaechea Loizaga²⁶ crea el término *Javierada*, vinculándola directamente con el espíritu del bando vencedor de la guerra: «¿No os parece, peregrinos, que el 19 de julio de 1936 fue una gigantesca y providencial *Javierada*?».²⁷ No está de más recordar que Marcelino Olaechea es también el creador del término *Cruzada* para a la Guerra Civil.

25 Arregui, José Miguel, «Javierada versus Marcha a Javier. Historia de una polémica», *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, nº 71, 1998, pág. 9.

26 Marcelino Olaechea es uno de los actores claves de la Guerra Civil en Navarra pero también un personaje controvertido. Nace en Barakaldo el 9 de enero de 1888, ingresa en los salesianos en 1901 y es ordenado sacerdote en 1912, siendo destinado a varios colegios salesianos. El 9 de noviembre de 1935 es nombrado obispo de Pamplona. En sus primeras intervenciones como cabeza de la Iglesia en Navarra defiende la idea de que la Iglesia no debería intervenir en política. Sin embargo, una semana antes del fallido golpe de estado (que daría lugar a la Guerra Civil) muestra públicamente su adhesión a las fuerzas políticas conservadoras y antirrepublicanas. Aún así, los días 17 y 18 de julio no da su adhesión a los golpistas y no asiste a la misa organizada por *Diario de Navarra* en la plaza del Castillo. Esto supone enfrentamientos con el carlismo y los militares. Sin embargo, a principios del mes de agosto su actitud cambia radicalmente pasando a apoyar de manera activa a los golpistas. Así, durante el verano de 1936, a pesar de conocer las represalias y asesinatos que se estaban cometiendo por toda Navarra, no interviene. Durante el resto de la Guerra Civil su papel se limita a solicitar el cese de los asesinatos.

27 Esta cita es bastante esclarecedora y se la debemos a la labor de investigación de José Miguel Arregui, ya que no está recogida en los artículos de la prensa local sino en un libro escrito por Santos Beguiristáin (*Pasó haciendo el bien*, Pamplona, Aramburu, 1946) donde se recogen las homilias y pastorales del obispo Olaechea durante su episcopado en Pamplona.

En las siguientes ediciones, el peso de la Hermandad de Caballeros Voluntarios de la Cruz en la organización y desarrollo de la peregrinación a Javier fue desplazándose a favor de Acción Católica, dirigida por el sacerdote Santos Beguiristáin. Los miembros de ambas organizaciones van cada uno por su lado. Mientras que los de Acción Católica salían hacia Javier desde Sangüesa a las doce de la noche para escuchar misa a la madrugada, los de la Hermandad iniciaban su marcha hacia la Basílica del Castillo a las ocho de la mañana para celebrar la misa a las diez y media. Incluso, en 1950-1951 y 1956-1957 peregrinaron en domingos distintos.²⁸ ¿A qué se debía esto? Lo más probable es que la raíz del problema no estuviera tanto en sutiles diferencias ideológicas sino en una soterrada lucha por el poder sobre la peregrinación que finalizó con el abandono de Navarra por parte de Olaechea tras ser nombrado arzobispo de Valencia en 1946. De hecho durante los años 40 y 50 el término *Javierada* apenas se empleaba ni por la prensa local ni por el Boletín Oficial de la Diócesis de Tudela y Pamplona.²⁹ Por otra parte, para finales de la década de los cuarenta el número de asistentes empieza a menguar.

En 1947 es nombrado un nuevo obispo, Enrique Delgado Gómez, pero no será hasta 1956 cuando en una carta pastoral que dirija a la juventud utilice el término *Marcha a Javier* como alternativa a la *Javierada*.³⁰ Ambos términos van a condensar significantes diferentes sobre la peregrinación a Javier. Mientras que en el primero se apela a aquellos elementos más religiosos y piadosos (eliminando cualquier connotación

28 Arregui, José Miguel, *op. cit.*, pág. 12 y nota 19.

29 *Ibid.*, pág. 11.

30 *Boletín Oficial de la Diócesis de Pamplona y Tudela*, Marzo de 1956, pág. 46.

política o referencias a la Guerra Civil), en el segundo se seguirá haciendo referencia a la *Javierada* como una suerte de continuación de la *Cruzada*. Tal como expresa José María Pemán en su visita a Javier en 1958, «las *Javieradas* son como los sanfermines ideológicos y religiosos de este pueblo, que ha pasado la vida corriendo delante de todos los toros físicos y mentales, y sigue corriendo delante de todos los desmayos y desilusiones de la hora presente, con este ímpetu de la *Javierada* que viene a ser una suma de las impaciencias de Javier y de las impaciencias de Navarra».³¹

Una pequeña grieta se había abierto en el camino. Mientras que *El Pensamiento Navarro* (Comunión Tradicionalista de Navarra) empleaba sobre todo el término *Javierada*, *Diario de Navarra* utilizará el de *Marcha a Javier*. Según interpreta José María Arregui, el director de *Diario de Navarra* (José Javier Uranga) sintonizaba con la tesis defendida por el director del Secretariado de las Marchas a Javier (Javier Oyarzun) «en el sentido de que había que despolitizar la Marcha deslingándola de todo tipo de banderas e instintivos y encabezándola únicamente con la cruz».³²

En medio de estas discusiones por el control simbólico del ritual, la peregrinación a Javier estaba viviendo una metamorfosis que reflejaba los cambios sociológicos que poco a poco se iban produciendo en la sociedad navarra. El primero era el incremento de la presencia femenina. En 1960 se realiza un primera convocatoria oficial de la *Javierada* femenina en la que se indicaba que las mujeres solamente podían ir desde Sangüesa, pero la norma era incumplida sistemáticamente. En 1967 el obispo tuvo que escribir un mensaje

31 Citada en Arregui, José Miguel, *op. cit.*, pág. 13.

32 Arregui, José Miguel, *op. cit.*, pág. 15, nota 35.

específicamente dirigido a las peregrinas díscolas: «no traten de emular el esfuerzo físico de los hombres, sino emular su fervor. Nos duele que no obedezcan y vayan a pie desde sus pueblos o desde Pamplona. Javier no les pide esto. Prefiere la elegancia y la delicadeza de su piedad». ³³ Sea como fuere, las palabras del obispo no fueron lo suficientemente convincentes. De hecho, se estaba generando una situación en donde las fuerzas vivas de la época veían como algo amenazante la configuración de un espacio femenino que se escapaba a los dispositivos de control masculino existentes.

Por otro lado, el fervor y la devoción ya no eran la única motivación para ir a Javier. A partir de los años sesenta y setenta, los cambios sociales y las aparición de estilos de vida relacionados con una sociedad más urbana acaban influyendo en la *Javierada*. De esta manera, empezaba a ser habitual ver estampas en donde se entremezclaban penitentes con pesadas cruces al hombro, excursionistas, nostálgicos supervivientes de las primeras *Javieradas* que la evocaban con banderas, insignias y cantos, personas que acudían porque era una tradición (es una cosa de toda la vida) o que apelaban a lo identitario (una afirmación de ser navarro), conformando un espacio diverso y popular sobre el cual las autoridades eclesiásticas y políticas iban perdiendo el control. De las manifestaciones unitarias de virilidad patriótica y de las adhesiones inquebrantables a unos principios navarristas, se estaba pasando a un ritual convertido en un acto social a medio camino entre lo religioso y lo lúdico. Sin embargo tendremos que esperar hasta la década de los ochenta para que esto se evidencie con fuerza, siendo motivo de diver-

³³ *Ibid.*, pág. 8, nota 30.

sas sanciones y condenas por parte de las autoridades eclesiásticas.³⁴

En todo este proceso llama la atención una paradoja. Si el término *Marcha a Javier* era la denominación oficial y el empleado por parte de la prensa local y de las autoridades eclesiásticas, a través del cual se intentaba eliminar todo elemento político para enfatizar solamente la dimensión religiosa de la peregrinación, ¿por qué se recupera la palabra *Javierada* en los setenta? No tenemos una respuesta clara a esta importante cuestión. Lo único que podemos plantear son algunas hipótesis de trabajo. La primera sería que el término *Javierada* se acabó imponiendo porque era el más usado por parte de los peregrinos y peregrinas que acudían al Castillo de Javier, «sin ver en ella connotación de tipo político, entre otras cosas, porque la mayoría de ellos desconocían –como en la actualidad– el origen de la palabra. Por eso les parecía extraño el cambio de denominación y, sobre todo, la insistencia por parte del Secretariado de las Marchas a Javier en hacer desaparecer el término *Javierada*».³⁵ En todo caso, hay más hipótesis a considerar. Una de ellas tiene que ver con los cambios generacionales. Desde finales de la década de los cincuenta se fueron incorporando a la peregrinación personas nacidas después de 1940, y cuyo único conocimiento del ritual lo obtenían a través de los recuerdos, sensaciones y emociones de sus familiares. No podemos olvidar la

34 Un ejemplo de estos cambios sociológicos es que ya en 1960 nos empezamos a encontrar algunos artículos y cartas al director en la prensa navarra protestando y denunciando las transformaciones que se estaban produciendo en la peregrinación anual al Castillo de Javier: «Todos hemos querido siempre que la marcha a Javier no sea una romería, ni una marca deportiva, sino que sea un caminar peregrino y penitencial», *El Pensamiento Navarro*, 3 de marzo de 1960, pág. 3.

35 Arregui, José Miguel, *op. cit.*, pág. 16.

importancia y centralidad, todavía a día de hoy, de la institución familiar en Navarra, en su dimensión de cohesión y de control social. En ese contexto, la *Javierada* se presenta como un evento con una carga emocional importante, despojado de discurso político como de historia, cuya narrativa apela a una visión conservadora de la vida, a un orden social que es visto por sus protagonistas como algo natural. Tal como manifestó en 1966 el periodista José María Pérez Salazar: «*Javierada* porque se llamó siempre así, porque es una palabra viva, está en el alma del pueblo y es reveladora, en suma de nuestro carácter».³⁶ Lo que no se dice es exactamente los rasgos de ese carácter. De todas maneras, las apelaciones a la *Cruzada* van quedando reducidas a los discursos de los veteranos de guerra (que más que ideológicos descansaban en la nostalgia por los tiempos pasados), a *El Pensamiento Navarro* y a algunos artículos de opinión en *Diario de Navarra*. Quizá sea esta la razón para entender por qué, en la década de los setenta, aquellos sectores de la élite eclesiástica navarra, de la prensa local y de parte de la élite política navarra (sobre todo la vinculada con la tecnocracia franquista) que habían intentado marcar distancias con el término *Javierada*, dieron su brazo a torcer justamente por la aceptación popular del término (eliminado toda connotación original). De este modo, tanto el Boletín Oficial de la Diócesis de Pamplona y Tudela como *Diario de Navarra* (sobre todo a partir de 1976) empezarán a utilizar indistintamente los dos términos. Pero, sin duda, el momento clave es el nombramiento de José María Cirarda como nuevo obispo en 1978. Si bien parece que recibió indicaciones por parte del Secretariado de las Marchas para utilizar

³⁶ *Ibid.*, pág. 16.

la denominación oficial *Marcha a Javier* a partir de la década de los ochenta la abandonará definitivamente por *Javierada*.

El santo en la cultura popular: entre la novela juvenil, los tebeos y el *merchandising*

En la configuración de los análisis sobre el proceso de construcción de la figura de San Francisco de Javier se suele centrar la atención en los debates que tienen lugar entre las élites intelectuales y políticas del momento, bien en la prensa local, bien en los artículos y/o libros de carácter biográfico o histórico, en el contexto de la configuración del *navarrismo*. Sin embargo, otros tipos de productos culturales dirigidos al público en general, más concretamente el juvenil e infantil, no han recibido la misma atención cuando estos han sido vías para construir una imagen popular del santo mucho más poderosas y persistentes. Lo más interesante es que a la hora de conquistar el corazón infantil el principal instrumento utilizado por el *navarrismo* han sido los manuales y los libros escolares. En el ámbito de lo lúdico, el *navarrismo* se ha movido siempre con torpeza.

En la actualidad existen más de doscientas biografías sobre San Francisco de Javier que nos permiten visibilizar la dimensión de la pugna sobre el relato de su vida. Xavier Añoberos establece una propuesta de clasificación de estas según criterios temáticos, personales, idiomáticos y cronológicos. Establece una diferenciación entre las biografías escritas por personas que conocieron a San Francisco Javier, las elaboradas por los que visitaron los lugares por donde anduvo el santo navarro, las biografías inspiradas en otras anteriores, las basadas en investigaciones históricas,

las biografías escritas con objetivos divulgativos, las biografías escritas por mujeres, las obras escritas por autores navarros, las noveladas, las obras escritas en euskera, las biografías publicadas en formato cómic.³⁷

De todas ellas encontramos varias novelas dirigidas al público juvenil-infantil. Son obras escritas con un lenguaje claro y sencillo, con profusión de elementos visuales. La más antigua es *Vida popular de San Francisco Javier* (1921) escrita por Schurhammer y con dibujos de R. E. Keple; un éxito de ventas en la época. La siguiente fue *San Francisco Javier*, publicada por la editorial catalana Molino en 1946, escrita por Antonio Aragón con ilustraciones de Lozano Olivares.

La producción de estas obras se extiende ininterrumpidamente hasta 1989 de la mano de distintas editoriales. La mayoría de los textos tienen finalidad catecumenal y sus historias, algunas escritas con trazos gruesos, combinan lo hagiográfico con las aventuras exóticas, en donde se entrecruzan el estilo piadoso de la vida de los santos con las novelas de Emilio Salgari.

Pero también hay una poco conocida hagiografía javierana dentro del mundo de los tebeos y de obras que, sin llegar a ser propiamente cómics, se podrían englobar dentro de esa categoría. En 1942 se publica en Buenos Aires un texto con este formato del que desconocemos la autoría del guión y dibujos.³⁸ Este formato lo retoma en 1956 la editorial barcelonesa Símbolo en la serie Héroes de las misiones y lo continúa Ediciones Domingo Savio en 1960 con la colección Héroes de la Virtud.

37 Añojeros Trias de Bes, Xabier, «La vida de un santo contada a través de los siglos», en V.V.A.A., *San Francisco Javier en las artes. El poder de la imagen*, Pamplona, Fundación Caja Navarra-Gobierno de Navarra, 2006, pp. 50-73.

38 *Ibid.*, pág. 69.

Existe también una única película de dibujos animados sobre San Francisco de Javier; *Francisco Javier y el tesoro perdido del samurái*. Dirigida por Fernando Uribe en 1992 y producida por la compañía norteamericana CCC of America, empresa que durante finales de los ochenta y principios de los noventa publicó varias películas de animación de contenido religioso dirigido al público infantil.

En todo caso, todos estos productos de la literatura popular son claramente disruptivos con la figura de Francisco de Javier que se construye desde el *navarrismo* en tanto que priorizan la dimensión religiosa (desde una perspectiva evangélica y universalista), eliminando cualquier elemento político e identitario vinculado con la *Cruzada* y con el nacionalcatolicismo. Quizás por esa razón estas obras apenas tuvieron eco y difusión por estos lares.

Un segundo escenario que el *navarrismo* no ha podido controlar son los *souvenirs* relacionados con San Francisco Javier. Y eso que, a raíz de las primeras peregrinaciones a Javier, se abre en 1942 la primera tienda con recuerdos de Javier en donde se empieza a vender todo tipo de objetos relacionados con la imaginería del santo: estatuillas, dedales, llaveros, imanes para neveras o el salpicarero del coche y hasta abanicos con el rostro del santo.

Esta diversidad de objetos (cuya evolución es un indicador de los cambios sociales que se producen en Navarra) no es más que la versión contemporánea de las estampas y postales que habían proliferado desde el siglo XIX. Al igual que en la construcción de la biografía del santo, en la imaginería también se produce una pugna. Si prestamos atención a todos esos elementos lo que llama la atención es que la imagen

más reproducida de San Francisco Javier no será la encargada por la Diputación en 1922 al pintor Elías Salaverría, ni tampoco la que construye el *navarrismo* y el nacional-catolicismo (representada en el fresco de los Monumento a los Caídos), sino la pintada por el jesuita oscense Martín Coronas Pueyo (1862–1928)³⁹ y que en la actualidad está en la Casa de Ejercicios de la Compañía de Jesús en Javier. Y cabe pensar que los jesuitas fueran los primeros interesados en establecer un férreo control sobre el imaginario visual de Francisco de Javier. Quizás la explicación podría estar en el giro que se produce en Navarra a finales del siglo XIX (momento en el que figura de Francisco de Javier empieza a ser reivindicada también por la Asociación Euskara) y, sobre todo, en la década de los años veinte, cuando se empieza a consolidar la interpretación de San Francisco Javier como símbolo de la catolicidad y del ser navarro.

El contrapunto navarrista:

San Francisco Javier como espectáculo (turístico)

En la década de los sesenta para Jaime del Burgo, Director de Turismo, Bibliotecas y Cultura Popular, el turismo abría un marco de posibilidades que iba más allá de lo económico. En pleno desarrollo del modelo de «sol y playa», la oferta turística de Navarra debía ser otra. En un principio el público potencial al que iban dirigidas esas políticas era el formado por aquellas personas que pasaban por Navarra pero que no se quedaban. Conforme fue avanzando la década el público objetivo acabo siendo la misma sociedad navarra, tanto los inmigrantes que habían acudido a trabajar a la

39 Alvira Banzo, Fernando, «Martín Coronas, pintor», *Prensas Universitarias de Zaragoza*, Zaragoza, 2006.

Comunidad Foral (desconocedores de la idiosincrasia propia de Navarra) como los oriundos, en especial los jóvenes. Sus estilos de vida les llevaban a no preocuparse por la riqueza monumental, histórica, artística y etnográfica de Navarra y, lo que es más importante, estaban abandonando las prácticas piadosas que daban sentido al ser navarro y su ocio casaba mal con la moral y las buenas costumbres. Frente a las lamentaciones del tradicionalismo, los sectores navarristas relacionados con los principios de la tecnocracia franquista vieron en el turismo una vía para adaptar los principios navarristas a los nuevos tiempos a través del ocio y la utilización de los medios de comunicación de masas. Urgía una reinención de la *communitas* navarra acorde a los nuevos tiempos a través de la utilización de los medios de comunicación de masas pero que mantuviera las esencias del *navarrismo*.

El Castillo de Javier será el lugar elegido para la realización de un evento particular cuyo objetivo era estimular el turismo religioso e intentar que otro tipo de público acudiera a la cuna de San Francisco Javier. Era el Espectáculo de Luz y Sonido. A diferencia de los nuevos eventos que se crean por esos años, inspirados en el más rancio tradicionalismo y neomedievalismo, como como el Misterio de Obanos (1965), el Espectáculo de Luz y Sonido se presentaba con un formato moderno, diferente y novedoso. Por lo menos en lo formal. El guión literario lo escribió José María Pemán,⁴⁰ con el Padre Recondo Iribarren como asesor histórico. El re-

40 El mismo que en la peregrinación a Javier de 1958, con una prosa densa y exaltada, había elogiado la participación de Navarra en la *Cruzada Nacional*, utilizando los sanfermines como figura retórica para destacar el importante papel que, a su juicio, el pueblo navarro había jugado en la historia en contra del marxismo, el liberalismo, la reforma protestante y la Ilustración.

sultado final fue un texto pesado, donde se mezclaba la religiosidad de campanario con el sentimentalismo propio de los dramas radiofónicos de la época. Lo sorprendente es que la composición musical fuera responsabilidad de Cristóbal Haffner, uno de los más importantes músicos españoles de la segunda mitad del siglo XX y miembro de la denominada Generación del 51.⁴¹ Era un auténtico maridaje entre la modernidad y el tradicionalismo.

En todo caso, el Espectáculo de Luz y Sonido se presentó como un intento de modernización de la imagen de San Francisco de Javier con el Castillo como lienzo sobre el que dibujar esta nueva reinvenición. Se estrenó en 1963 y los primeros años fueron un éxito; las empresas de turismo organizaban viajes para acudir al evento.⁴² Sin embargo, poco a poco fue languideciendo. Se continuó representando durante los meses de verano hasta la mitad de la década de los ochenta, momento en el que espectáculo se había convertido en un acto a medio camino entre la nostalgia tardofranquista y lo kisch. Un buen ejemplo de como encaraba el *navarrismo* los primeros años de la democracia.

Un santo para el siglo XXI (reinenciones y centenarios)

En 3 de diciembre de 2006 se celebró el V Centenario del nacimiento de Francisco Javier. Para festejar

41 Grupo de compositores que incorporaron a sus creaciones las diferentes corrientes de la vanguardia musical del momento como el dodecafonismo, las técnicas electroacústicas, etc.

42 Por ejemplo, la empresa *Viajes Vincit* publicitaba en la prensa local durante los meses de agosto y septiembre de 1963 viajes para acudir al espectáculo (*Hoy lleva a Luz y Sonido en Javier*) anunciaba un viaje con salida de Pamplona a las 19:30 h. y regreso a las 22:00 h. / *Hoy y todos los días para ver las maravillas de las maravillas*

tan magno acontecimiento, el Gobierno de Navarra creó una Comisión organizadora formada por el Consejero de Cultura de Turismo-Institución Príncipe de Viana, el Arzobispado, representantes de la Compañía de Jesús, el Ayuntamiento de Javier, los consejeros de Administración Local, Obras Públicas y Transportes, y Comunicaciones junto con la Directora General de Turismo y Promoción del Gobierno de Navarra. El objetivo de esta comisión era organizar y gestionar todas las actividades y exposiciones que tuvieron lugar durante la celebración del centenario. En total fueron casi 13 millones de euros de dinero público destinados a obras de restauración y reformas del Castillo de Javier y alrededores, a la construcción de un equipamiento religioso cultural polivalente y a la celebración de diversos eventos culturales (exposiciones, congresos, conciertos, etc.). Solamente la Compañía de Jesús se embolsó un tercio de todo el presupuesto (destinado a las obras realizadas en el Castillo). La construcción del Auditorio costó casi un millón y medio de euros. En plena bonanza económica, no parecía un gasto excesivo. Sin embargo, existía un serio problema relacionado con la falta de control. Tal como señala, de manera muy diplomática el informe de fiscalización de la Cámara de Comptos, «hubiera sido más adecuado para una mejor gestión y control de los fondos públicos utilizados, un mayor grado de implicación de la Administración Foral en la planificación, seguimiento y control de las obras y gestionar el conjunto de las actuaciones, obras y actos culturales, con un programa presupuestario único, dotado de objetivos e indicadores específicos».⁴³ La

43 Cámara de Comptos, *Informe de fiscalización sobre el V Centenario del nacimiento de San Francisco Javier*, Pamplona-Iruñea, Febrero de 2008 [disponible online en: <http://camaradecomptos.navarra.es/imgx/informes/ToDo0806.pdf>. Última consulta: 4 de noviembre de 2017].

mala coordinación entre los departamentos, la gestión basada en la externalización a través de sociedades públicas y las dificultades para el control parlamentario de las actividades que se estaban realizando dieron como resultado un caso más de mala gestión de los recursos públicos.

Mientras esto tenía lugar, en las páginas de opinión de *Diario de Navarra* y *Diario de Noticias* se reabrió el viejo debate sobre si San Francisco Javier era navarro o vasco, tomando como *casus belli* su lengua materna poniendo en juego las principales tramas discursivas y significados que en relación a la figura del santo estaban en liza desde principios del XX. Era como el eterno retorno a una discusión interminable.

Tanto los actos, eventos y la restauración del Castillo del Javier como los debates en la prensa local fueron aprovechados para un intento de actualización de la figura de Francisco de Javier desde el *navarrismo* que, en realidad, no aportaba nada nuevo. Pero a diferencia de lo que había ocurrido en Navarra más de medio siglo atrás, esas tramas discursivas sonaban ahora como un eco del pasado. En realidad, las posibilidades de una reinención eran limitadas. Todos los intentos de insertar la interpretación navarrista en la cultura popular habían fracasado excepto en la creación de la *javierada* y vincular esta con un sentimiento identitario, como una manifestación del ser navarro. Paradojas de la vida, será el Partido Socialista de Navarra, en su etapa en el Gobierno de Navarra el que presente una ley en 1985 por la cual el Día de Navarra sea el día de San Francisco Javier (apelando a la tradición y la costumbre para rejocigo de la platea navarrista). Pero la gestión y custodia de la iconosfera relacionada con el santo así como los espacios tan sig-

nificados como el Castillo de Javier estaba controlada por la Compañía de Jesús, estableciendo una frontera simbólica que el *navarrismo* no podía atravesar.

Todavía en 2009, el Gobierno de Navarra, en plena resaca de centenarios y eventos, se planteó su recuperación del Espectáculo de Luz y Sonido, llegando a realizarse algunos ensayos a los que asistieron los alcaldes de la zona, empresarios y el por entonces Consejero de Cultura, Juan Ramón Corpas. La intención era potenciar el turismo (una vez más) hacia el Castillo de Javier.⁴⁴ El objetivo real era dar un uso a las costosas inversiones realizadas para festejar el V Centenario del nacimiento de Francisco de Javier (sobre todo el Auditorio). Sin embargo, los versos de Pemán tronaban extemporáneos y excesivos en la explanada del castillo en mitad de la noche, incluso para los oídos más navaristas. El proyecto se canceló.

44 Navarra Confidencial «Javier pretende actualizar el tradicional espectáculo de «Luz y Sonido» del castillo», 12 de junio de 2009 [Disponible online en: www.navarraconfidencial.com/2009/06/12/javier-pretende-actualizar-el-tradicional-espectaculo-de-luz-y-sonido-del-castillo/#. Última consulta: 4 de noviembre de 2017].

3

SOBRE EL MITO FORAL: A LA SOMBRA DEL MONUMENTO A LOS FUEROS

La referencia a los Fueros es una constante en la vida política navarra. Si bien nadie discute el significado mismo, las interpretaciones sobre su significado son objeto de duras polémicas. Haciendo una síntesis, los principales relatos en pugna son los siguientes. El primero es el navarrista según el cual, una vez finalizada la I Guerra Carlista y firmado el Tratado del Convenio de Vergara, Navarra llega a un pacto con el Estado para el mantenimiento del régimen foral. Este queda recogido en la Ley confirmatoria de los fueros del 25 de octubre 1939 y en la Ley de 16 de agosto de 1841 por la que se aprueba la adecuación al marco constitucional español de los Fueros de Navarra. Dado que se considera un pacto entre iguales, esta norma es denominada como la Ley Paccionada. Se consigue preservar el régimen foral navarro, eliminado en las Cortes de Cádiz (1812), basado en derechos originarios e históricos cuyo origen esta en la Edad Media, cuando Navarra era un reino. Esta primera interpretación considera que la Ley de 16 de agosto de 1841 no supone

un privilegio para Navarra, sino una forma especial de formar parte de un proyecto político más grande como es la nación española, tesis que se recoge con claridad en la expresión «Navarra foral y española».

Desde posiciones vasquistas se construye un segundo relato que niega el carácter paccionado de la ley de 1841. Así, esta ley es leída como una norma impuesta que elimina las instituciones originarias y propias de Navarra, la cual pasa a ser una provincia con algunas particularidades pero sin capacidad real de autogobierno. Esta interpretación defiende, por tanto, la tesis de la *reintegración foral plena*; es decir, la vuelta al estatus anterior a la Ley de 1841.

Existen otros relatos que tienen un menor arraigo. Todos ellos comparten el objetivo de la eliminación de los Fueros, bien porque son una rémora del Antiguo Régimen que impide una organización territorial racional del Estado y suponen un trato diferencial y privilegiado en relación con el resto del país (tesis del liberalismo centralista), bien porque son una semilla que puede dar lugar a movimientos secesionistas que conlleven la independencia de España (visión defendida por algunas familias políticas del franquismo, sobre todo la falangista).⁴⁵

A lo largo de la historia habrá momentos en que esas tramas discursivas sobre los fueros se entremezclan, dando lugar a mutaciones y algunas curiosas variaciones. Por ejemplo, durante la Transición, los sectores navarristas más reaccionarios y tradicionalistas se moverán entre el lema de «Navarra foral y española» y la reivindicación de la *reintegración foral plena*, para defender la no asunción de los cambios políticos-institucionales que se estaban

45 Baribar Exteberria, Álvaro, «Una visión falangista de la foralidad navarra», *Gerónimo de Uztariz*, nº 22, Pamplona-Iruñea, 2006, pp. 9-37.

produciendo y así seguir controlando los principales mecanismos y redes de poder que tenían en la Diputación su principal nodo. Un sector del vasquismo también defenderá la tesis de la *reintegración foral* aunque dentro de una trama discursiva diferente a la navarrista mientras que una parte no pequeña de la izquierda abertzale apostará por la derogación de los fueros al ser leídos como una herencia del franquismo y un impedimento para la construcción de la nación vasca.

En todo caso, el principal debate que dura hasta la actualidad gira alrededor de los Fueros, pero no tanto de los Fueros en sí, sino de su interpretación, ya que se han convertido en un mito poderoso que atraviesa todo el espectro político navarro; «porque para todos, en algún momento, ha sido un símbolo, concepto vacío que cada grupo o partido llenaba discrecionalmente de contenido (...). Ha sido un mito porque políticamente constituía un significante sin significado político que ha afectado a la práctica totalidad de fuerzas».⁴⁶ De esta manera, a lo largo de las páginas siguientes, vamos a centrar la atención en el proceso de creación del mito y cómo este se cristaliza en un lugar de memoria como es el Monumento a los Fueros, cuyo devenir nos permitirá analizar el modo en el que el *foralismo oficial* intenta crear una cultura popular *ad hoc* que entra en tensión con diversas manifestaciones de *foralismo popular*.⁴⁷

46 Loperena, Demetrio, «El mito foral (1975–1987)», *Gerónimo de Uztariz*, nº 2, Pamplona-Iruñea, 1988, p. 59.

47 Los conceptos de *foralismo oficial* y *foralismo popular* se la debemos al historiador Ángel García Sanz-Marcotegui, a través de los cuáles analiza las manifestaciones populares de la Gamazada. Dada su operatividad los emplearemos para nuestro análisis. García Sanz Marcotegui, Ángel, «Insurrección fuerista de 1893. Foralismo oficial versus Foralismo popular durante la Gamazada», *Príncipe de Viana*, nº 49, Pamplona-Iruñea, 1988, pág. 661.

La creación de los Fueros como símbolo

Tras la aprobación de la Ley de 1841, los conflictos de Navarra con el Estado fueron constantes, aunque estos se agudizaron a raíz de la entrada vigor de la Constitución de 1876 y el inicio de una política centralizadora por parte del presidente del Gobierno de Cánovas del Castillo (que tuvo, entre otras consecuencias, la abolición de los Fueros en Gipuzkoa, Álava y Bizkaia). En ese escenario, «a la Diputación rara vez le interesó llevar demasiado lejos sus reivindicaciones, ante el temor de que las políticas centralizadoras de los sucesivos gobiernos»⁴⁸ pudieran derivar en un conflicto abierto cuya consecuencia fuera la desaparición del régimen foral navarro. Pero, ¿cuáles fueron las principales fuentes de polémica? En primer lugar todas aquellas cuestiones relacionadas con la aplicación del Convenio Económico.⁴⁹ El momento más delicado se vivió con la aplicación del Convenio de Tejada Valdosera (1877), con el que se intentaba que Navarra pagara los mismos impuestos y contribuciones que el resto del Estado. El segundo era la deuda que el Estado con muchos ayuntamientos navarros, por los suministros facilitados al ejército durante la III Guerra Carlista.⁵⁰ En tercer lugar estaban las desavenencias en todas aquellas cuestiones relativas a las competencias, relacionadas con la venta de bienes propios (desamortización de los bienes

48 Layana, Cesar, «Los Diputados a Cortes por Navarra ante la cuestión foral», en García Sanz-Marcotegui, Ángel (ed.), *Memoria e identidad*, Pamplona-Iruñea, UPNA, 2004, pág. 128.

49 Acuerdo basado en el principio de la potestad que tiene Navarra para establecer, regular y mantener su propio régimen tributario, de tal manera que se acuerda con el Estado la cantidad a aportar para el sostenimiento de las cargas generales del Estado y la armonización del régimen fiscal navarro con el español.

50 *Ibid.*, pág. 142.

comunales). En cuarto y último lugar, estaba el control de la gestión de los cupos de las quintas por parte de la Diputación.

Analizando con más detalle esos conflictos y cómo fueron abordados por la Diputación Foral, cabe hacerse la siguiente pregunta: ¿Se primaban realmente los intereses de Navarra? Para historiadores como Cesar Layana la respuesta es contundente: «aunque algunos beneficios de la autonomía administrativa fueran de carácter general, los diputados forales siempre los unieron al control exclusivo de la misma, como instrumento de poder y control de la provincia, y muy especialmente de sus ayuntamientos».⁵¹ Dicho de otra manera, la Diputación era el centro de gran parte de las redes clientelares, y era utilizada para la defensa de los intereses de esas élites.

Es en ese contexto cuando tiene lugar la Gamazada. Empleando un símil teatral, es una representación que tiene dos actos. El primero se inicia con el *casus belli* del conflicto que tiene su origen en el artículo 17 del proyecto de presupuestos generales del Estado que presenta el ministro de Hacienda Germán Gamazo, el 10 de mayo de 1893. El artículo en cuestión apunta que «El Gobierno usará inmediatamente la autorización que le otorga el art. 8º de la ley de 11 de julio de 1877 para aplicar a la provincia de Navarra las contribuciones, rentas e impuestos que actualmente rigen y los que por la presente ley se crean en las demás provincias del reino».⁵² Esto suponía, *de facto*, la eliminación de la autonomía fiscal y tributaria de Navarra, vulnerando tanto la Ley de 25 de octubre de 1839 confirmatoria de

⁵¹ *Ibid.*, pág. 137.

⁵² Citado en García Sanz Marcotegui, Ángel, «Insurrección fuerista de 1893. Foralismo oficial versus Foralismo popular durante la Gamazada», *Príncipe de Viana* nº 185, Pamplona-Iruñea, 1988, pp. 659-708.

los Fueros de Navarra y Provincias Vascongadas, como la Ley Paccionada de 1841.

El 16 de mayo la Diputación Foral de Navarra decide enviar a Cortes una nota de protesta contra el proyecto de ley, considerándolo un contrafuero, denunciando la unilateralidad de la decisión del Estado. Los siguientes días se sumarán a la nota de la Diputación el Ayuntamiento de Pamplona y otros muchos municipios. Mientras tanto, las fuerzas vivas⁵³ de la ciudad crean una comisión y organizan una manifestación de afirmación foral que tendrá lugar el domingo 28 de mayo. Debido al éxito de la convocatoria se produce la socialización masiva al rechazo de la orden de las Cortes; se vuelven a realizar manifestaciones y recogida de firmas por gran parte de los ayuntamientos navarros (107.000 durante el mes de junio). Así, en el mes de junio el Gobierno de España se echa para atrás y cambia el artículo de la discordia por otro en el que deja abierta la posibilidad de negociar todas aquellas cuestiones relativas a la recaudación (siempre y cuando esto no vaya en contra de los intereses generales del Estado). Hasta aquí el primer acto.

53 La relación de los miembros nos permite tener una fotografía sociológica de los círculos de poder social de la ciudad a finales de siglo XIX: el Presidente del Nuevo Casino (Fermin Iñarra), el Presidente del Círculo Carlista (Eugenio Mongelos), el Presidente del Círculo Tradicionalista (Gregorio Pérez), el Presidente del Orfeón Pamplonés (Miguel Echarr), el Presidente de la Sociedad Santa Cecilia (Joaquín Maya), de la Sociedad Veloz Club (Fermin Goñi y Eseverri), un representante de la industria (José Alzugaray), el director de *El Liberal Navarro* (Javier Arbizu), el director de *El Eco de Navarra* (Nicanor Espoz), un representante de *El Tradicionalista* (Gervasio Etayo), el director de *La Lealtad Navarra* (Donato Cumia), el director de *El Auxiliar* (Casiano Díaz), los vocales de la Junta Directiva del Nuevo Casino (Manuel Mañeru, Pedro Alonso, Dionisio Iturbide, Federico Corti). El listado se hizo público en *La Lealtad Navarra* el 28 de mayo de 1893 (Martínez-Peñuela, Araceli, *Antecedentes y primeros pasos del nacionalismo vasco en Navarra: 1978-1918*, Pamplona-Iruñea, Gobierno de Navarra – Dpto. de Educación y Cultura, 1989, pág. 33, nota 29).

El segundo acto empieza a principios de febrero de 1894. La Diputación Foral recibe una Real Orden solicitando una comisión negociadora que se reúna con el ministro de Hacienda Germán Gamazo. El 12 de febrero la Diputación Foral en pleno sale hacia Madrid.⁵⁴ El 14 de febrero tiene lugar la reunión en donde la Diputación expone su posición de no aceptar ni modificaciones ni nuevos impuestos que vulneren lo establecido en la Ley de 1841. Mientras tanto, en Pamplona, entre sus fuerzas vivas se elige una comisión para organizar el recibimiento a la Diputación que tendrá lugar en Castejón. A la misma son invitadas todas las entidades políticas de Navarra, los grupos fueristas del País Vasco y algunos centros regionalistas catalanes.⁵⁵ Esto tendrá una consecuencia importante en el escenario político navarro ya que se iniciarán los primeros contactos entre un sector del fuerismo navarro con los nacionalistas de Vizcaya, lo que dará lugar al surgimiento del nacionalismo vasco en Navarra.

Las crónicas periodísticas tildaron de excepcional el recibimiento que congregó entre 8.000 y 10.000 personas, según *El Eco de Navarra*, en una atmósfera cargada de un fuerte sentimiento fuerista, historicista y de exaltación de lo vasco, con discursos saturados de referencias raciales, étnicas y religiosas. Finalmente el Gobierno de España se echa para atrás definitivamente. Sagasta sustituye a Germán Gamazo por Amós Salvador, quedando el enfrentamiento cerrado en 1895.⁵⁶

54 Según la prensa de la época más de 20.000 personas se reunieron para despedirlos. También participó el Orfeón Pamplonés.

55 *Ibid.*, pág. 37.

56 Los motivos por los cuales el Gobierno español finalmente renuncia a seguir con sus planes centralistas para Navarra habría que buscarlos no tanto en la capacidad negociadora de la Diputación, sino en el temor a que se abriera un conflicto que se le escapara de las manos (los recuerdos de las pasadas guerras carlistas pesaban como un losa) en un

Hasta aquí los principales hitos cronológicos de evento. Otra cosa es el proceso a través del cual este se convierte en un mito a través de un proceso en donde se instala la tesis del particularismo y los intentos por parte de las élites navarras que desvincular la cuestión foral con los conflictos en torno a la lucha de clases cada vez más patente, sobre todo en el campo.

Referido a lo primero, si comparamos la Gama-zada con lo que ocurría en otras regiones españolas, se observa cómo la cuestión foral estaba presente en diversos movimientos regionalistas y protonacionalistas de la segunda mitad del siglo XIX,⁵⁷ en un momento en el cual el modelo de Estado está siendo puesto en tensión por una fuerza centrípeta y otra centrífuga. La primera está representada por el liberalismo centralista, que trata de eliminar cualquier vestigio de particularismo político e institucional con el objetivo de crear una cultura política propiamente española, con mitos, ritos y símbolos propios, expresada en una organización territorial uniforme y cuya unidad básica es la provincia. La fuerza centrífuga está compuesta por el conjunto de movimientos sociales y políticos regionales de corte tradicionalista y conservadora (encabezado por las burguesías locales) que no necesariamente plantean una ruptura con el Estado sino la configuración de un modelo plural, no centralista, en donde los fueros son considerados un ideal. Estos movimientos están protagonizados, en su gran mayoría, por las burguesías locales y élites ilustradas temerosas

momento de inestabilidad política derivada de los cambios de gobierno, el conflicto con Marruecos y la crisis en las colonias (la Guerra de Cuba estallará el 24 de noviembre de 1895).

57 Brinkman, Sören, «Monumentos contra el Estado Unitario», en García Sanz Marcotegui, Angel (ed.), *Memoria histórica e identidad*, Pamplona-Iruña, UPNA, 2004, pp. 65-88.

de perder el control sobre el entramado de poder político, económico y social. Navarra no es una excepción.

La segunda cuestión que compone el relato mítico de los fueros construido por las élites tiene que ver con que las polémicas derivadas de las diferentes interpretaciones de los Fueros, y más concretamente de la Ley de 1841, en el marco de un complejo espacio político navarro, formado por liberales, republicanos, carlistas, fueristas, etc. y un contexto socio-económico en donde el mundo rural está viviendo una crisis más que sobresaliente y empiezan a surgir las primeras industrias (y con ella un nuevo grupo social: la clase trabajadora industrial). Es en esta época cuando surgen conflictos en los que se mezclan aspectos tanto sociales como económicos, en donde la dimensión de clase tiene un peso fundamental. Además, las relaciones entre la Diputación Foral y los Ayuntamientos sufren fuertes tensiones relativas a la recaudación tributaria, la especial influencia de las redes clientelares en la política municipal, y las tensiones entre las comarcas de la montaña y la Ribera, entre Tudela y Pamplona. Todo ello lleva a una fuerte conflictividad que amenazaba la estabilidad del mapa político-administrativo y apuntaba a su posible fractura.⁵⁸

En este contexto, la Gamazada supuso una catarsis colectiva donde la comunidad se definió como un ente unitario para luchar contra un enemigo externo (el Estado), causante de todos los males políticos, sociales y económicos que amenazaban la existencia de Navarra. De esta manera Navarra «se construye (...) con arreglo al nuevo ‘espíritu’ de los fueros y bajo la guía de la Dipu-

58 Aliende, Ana, «Procesos de institucionalización e identidad colectiva. El caso de Navarra (1841-1936)», *Gerónimo de Uztariz* nº 13, Pamplona-Iruñea, 1997, pág. 173.

tación»,⁵⁹ de tal modo que todo aquel que cuestione los Fueros (más en concreto la Ley de 1841) se convierte, no solamente en un mal navarro, sino en un pecador portador de todo tipo de herejías. La Gamazada se torna así en un evento fundacional y las polémicas, interpretaciones y debates sobre la cuestión foral se desvanecen. Los Fueros pasan del campo de la historia (objeto de interpretación y debate) al religioso (los fueros son considerados como algo sagrado e intocable) y la Diputación se convierte en la autoridad suprema. Fueros, Diputación y Navarra se funden en comunión mística. Es el momento en el que la Diputación logra realmente institucionalizarse y reforzar su legitimidad, de tal manera que cualquier ataque a los Fueros o a la Diputación es considerado como una agresión a Navarra. Este es el relato construido por la prensa local navarra y por las élites sociales y políticas de Pamplona y Tudela, que conforman el *foralismo oficial*.

Sin embargo durante la Gamazada se van a producir una serie de acontecimientos que dan muestra de la existencia de un *foralismo popular* que desborda las presuntas manifestaciones populares creadas desde el *foralismo oficial* para legitimar sus posiciones. La lectura de la situación que se hacía desde sectores populares es vista como una amenaza por parte de la Diputación, los partidos políticos de la época (excepto los republicanos) y las fuerzas vivas de la época, temerosos de que la catarsis fuerista se escapara a su control. De esta manera, a pesar del «grandilocuente discurso oficial (...) durante la Gamazada, y a pesar de los constantes ofrecimientos de todos los bienes materiales e incluso de la vida, en principio la mayoría de las élites políticas

59 *Ibid.*, pág. 181.

navarras no estaban dispuestas a traspasar la legalidad en defensa de la llamada Ley Paccionada».⁶⁰

Durante el verano de 1893 se produjeron notables manifestaciones de *foralismo popular*. La Zona Media y la Ribera fueron escenarios de motines y alteraciones del orden público. Enfrentamientos de todo tipo (sobre todo en Tudela, Corella, Cascante, entre otras localidades) cuyo origen no estaba en la defensa mística de los Fueros sino en las consecuencias de la situación dramática del agro navarro, en los problemas sociales derivados de la crisis económica y en la penosa situación de los jornaleros. El conflicto más importante fue el levantamiento armado a principios de junio de 1893 protagonizado por Antero Señorena y José López Zabalegui (Puente La Reina-Obanos); este sí, único caso conocido de una sublevación fuerista propiamente dicha. Apenas duró tres días, pero alentó un gran temor entre las autoridades navarras y españolas a que el ejemplo prendiese como la pólvora en otras localidades. Aunque en la mente de algún representante carlista del *foralismo oficial* la posibilidad del uso de la fuerza para defender los Fueros y las instituciones forales no pasaba de ser un recurso retórico, para la prensa liberal, detrás de las acciones violentas estaba la mano del carlismo.

En todo caso, desde el *foralismo oficial* se descalificó cualquier hecho de esa naturaleza, ya que ponía en tela de juicio las redes de poder clientelares y caciquiles que configuraban la Navarra de la Restauración (en donde la Diputación era el centro de las mismas). Así, se intentó que los graves acontecimientos del verano de 1893 no fueran relacionados con la cuestión foral.

60 *Ibid.*, pág. 660.

De la catársis a la polisemia imposible: el Monumento a los Fueros

El Monumento a los Fueros es considerado como «el monumento conmemorativo navarro por excelencia».⁶¹ Al igual que la mayoría de los que se levantan por toda España durante el siglo XIX, surge de la tensión producida entre la aparición de los regionalismos y protonacionalismos y la necesidad de crear símbolos nacionales unitarios por parte del liberalismo.⁶² El Monumento a los Fueros no será el único sino más bien el último, el más tardío, de los intentos de crear hitos públicos, como construcciones marcadoras del tiempo y el espacio, inspirados «en el historicismo vigente en la época. Pocas obras más enraizadas en el contexto histórico, sociológico y cultural que la escultura conmemorativa representativa de hechos históricos o de personajes ilustres con lo que se identifica el espíritu colectivo (...) que en Navarra se enmarca ya en pleno siglo XX». En todo caso, el valor de esos monumentos no es tanto histórico como estético, ya que son marcadores de aquello que se quiere recordar, hacer perdurable en el marco de las relaciones de poder de la sociedad del momento.⁶³ En este sentido, se convierten en textos cuya lectura nos da claves para conocer y entender las mentalidades y las culturas políticas de una sociedad.

61 García Gainza, María Concepcion, «Presentacion» en Azanza, José Javier «El monumento conmemorativo en Navarra. La identidad de un Reino», *Panorama* nº 31, Pamplona, Gobierno de Navarra, 2003, pág. 7.

62 Brinkman, Sören, *op. cit.*, pág. 66. De esta manera tenemos Valencia (Jaume I), Barcelona (Rafael Casanova y Pau Claris), Zaragoza (Juan de Lanuza, Justicia mayor aragonés), Segovia (Juan Bravo), Vitoria (Mateo Moraza). Para profundizar en esta cuestión véase Reyero, Carlos, *La escultura conmemorativa en España. La edad de oro del monumento político 1820-1914*, Madrid, Cátedra, 1999.

63 Azanza, José Javier, *op. cit.*, pág. 10.

Los monumentos conmemorativos se convierten en significantes cuya vigencia estará siempre en relación con los procesos de resignificación. Lo contrario es el olvido y la irrelevancia.

Fue en las páginas de la prensa navarra donde se planteó la idea de elaborar algún tipo de construcción que fijara, tanto en el espacio como en la memoria, los hechos de la Gamazada. La primera propuesta de construcción de un monumento conmemorativo fue de Fiacro Iraizoz quien, de manera pasional y exaltada, manifestó la necesidad de construir un monumento que fuera más allá del mero recuerdo de la Gamazada y que se convirtiera en el símbolo mismo de los Fueros. En su argumento, lo religioso y lo civil se funden de tal manera que el fuerismo se convierte en una suerte de nueva religión civil que deberán seguir la generaciones futuras: «Un artístico monumento que al mismo tiempo sirva de ornato a la capital, sea, no ya suntuoso objeto de ostentación, sino el altar donde aprendan nuestros hijos a adorar, ante un emblema, las sagradas libertades de nuestras veneradas instituciones, cuyo culto debemos conservar con fe religiosa para enseñanza de nuevas generaciones y admiración».⁶⁴

La Comisión de notables de la ciudad, responsable de organizar las manifestaciones de afirmación foral del 28 de mayo y el 4 de junio, decide llevar adelante la propuesta de Fiacro Iraizoz. Para ello se designa una comisión compuesta por el presidente del Nuevo Casino (Fermin Iñarra), de la Asociación Euskara (Estanislao Aranzadi), Manuel Jimeno y los directores de los periódicos *El Eco de Navarra* y *El Liberal Navarro* (Nicanor Espoz y Javier Arbizu, respectivamente). A ellos se les suman Rafael Gaztelu (como representante de

64 *Ibid.*, pp. 24-25.

la Diputación), Fermin Roncal (en representación del Ayuntamiento de Pamplona) y el propio Fiacro Iraizoz. El primer paso fue buscar financiación y para ello se recurrió a la suscripción popular. La iniciativa fue un fracaso. En febrero de 1894 solo se habían recaudado 7.886 pesetas de la época y un año después la cifra era de 40.000 pesetas, muy lejos de poder sufragar el gasto presupuestado (125.000 pesetas). Esto obligó a solicitar a la Diputación y al Ayuntamiento de Pamplona apoyo y una revisión a la baja el coste del proyecto. Era una señal de que la situación económica del momento no estaba para muchas alegrías pero también de que era un proyecto que no nacía de una demanda popular sino desde los sillones de la buena sociedad de la ciudad.

A pesar de todo, las obras se iniciaron el 30 de octubre de 1895, aunque fueron paralizadas varias veces por falta de fondos. Tres años después, en 1898, surgieron diferencias entre la Diputación y el Ayuntamiento de Pamplona en relación con la dirección de obra. En 1903 se dio por finalizada la construcción pero realmente el monumento no se terminó hasta en 1905, con la colocación de cinco placas de bronce.

El proyecto arquitectónico fue encargado al arquitecto Manuel Martínez Ubago. En su concepción original el Monumento a los Fueros era una construcción en la que se mezclaban elementos arquitectónicos de diferentes estilos, siguiendo el gusto de la época, con escudos, símbolos y alegorías a través de los cuales se querían expresar los valores propios de Navarra. En el segundo cuerpo del monumento, en cada una de las caras están los escudos de las merindades históricas (excepto Baja Navarra), en la cara frontal que mira al Paseo de Sarasate encontramos el escudo de Navarra y en la zona superior izquierda, con un tamaño me-

nor y superpuesto, el escudo de Pamplona. Debajo de ambos se colocó un crismón, vinculando la religión cristiana de manera inseparable a Navarra, tanto en su pasado como en su presente (y futuro). En la base del segundo cuerpo encontramos cinco figuras que representan, de manera alegórica, la paz, el trabajo, la historia, el autogobierno y la justicia, recogiendo así los ejes discursivos de las tesis del fuerismo oficial. En la parte superior está la escultura en bronce de la matrona, como símbolo de Navarra. En un principio, el monumento estaba coronado por las esculturas de dos guerreros (uno de edad madura y otro joven) como símbolo de la pervivencia de los valores históricos y de las tradiciones pero esta idea fue desechada y sustituida por una matrona coronada en cuya mano derecha porta unas cadenas y en su izquierda sujeta un pergamino que representa los Fueros. A sus pies se encuentra un escudo y un turbante (una referencia directa a la Batalla de las Navas de Tolosa).⁶⁵

Las cinco placas de bronce que encontramos en el primer cuerpo tienen mensajes grabados que plasman las principales sensibilidades fueristas de la época, pero su distribución no es azarosa. Las placas escritas en castellano recogían, además del texto conmemorativo,⁶⁶ la versión historicista y jurídica de los fueros⁶⁷ desde el punto de vista de la tesis pactista,

65 Carmona, Félix, *op. cit.*, pp. 26-39

66 «Se erigió este monumento para simbolizar la unión de los navarros en la defensa de sus libertades, libertades aún más dignas de amor que la propia vida».

67 «La incorporación de Navarra a la Corona de Castilla fue por vía de unión principal, reteniendo cada reino su naturaleza antigua, así en leyes como en territorio y gobierno» / «Juraban nuestros reyes guardar y hacer guardar los fueros, sin quebrantamiento alguno, mejorándolos siempre y nunca empeorándolos, y que toda transgresión a este juramento sería nula, de ninguna eficacia y valor».

mientras que las dos placas en euskera hacían referencia a la identidad vasca del pueblo navarro desde un discurso que apelaba a lo inmemorial, los antepasados⁶⁸ y a la religión.⁶⁹ Quizás, para enfatizar esta idea, una de las placas fue escrita con supuestos caracteres ibéricos, una suerte de aberración histórica pero recordatorio del éxito que tuvo en su momento la teoría de la conexión entre el euskera y el íbero.

Probablemente, el contenido de los textos, sobre todo las referencias vasquistas, explique por qué nunca fue inaugurado. De la exaltación fuerista de 1893 no quedaban más que rescoldos y el contenido de las placas apelaba a una polisemia y a una diversidad ideológica (siempre dentro del marco del *foralismo oficial*) que en 1905 era vista como algo incómodo en plenas pugnas ideológicas e identitarias. Pero esos debates nunca fueron asumidos como propios por parte de los sectores más populares. Esto conlleva a que su abandono no fuera solo metafórico sino también real. Por ejemplo, en 1926 la prensa local denunciaba el estado de abandono del Monumento («renovamos la petición de que se limpie el monumento a los Fueros, que está lleno de mugre y con más hierba que en los glaciares de la Ciudadela»),⁷⁰ que fue contestada por el Ayuntamiento prometiendo una intervención urbanística en el emplazamiento, prologando el andén central del Paseo de

68 «Gu gaurko euskaldunok gure aitasaoen illezkorren oroipenean, bildu gera emen gure legea gorde naidegula erakusteko» («Los vascos de hoy, nos hemos reunido aquí en inmortal recuerdo de nuestros antepasados, para demostrar que queremos seguir manteniendo nuestra ley»).

69 «Gu euskaldunok beste jaun eztegu Jaungoikoa baizik, atzekoari ostatua ematen degu onirizkero baino eztegu nai aien uztarria jazan. Aditu ezazue ondo, gure semeak» («Los vascos, no tenemos más señor que Dios. Al extranjero le damos acogedora hospitalidad, pero no queremos soportar su yugo. Oídlo bien, hijos nuestros»).

70 *Diario de Navarra*, 7 de mayo de 1926.

Sarasate hasta encerrar en él la base del Monumento. La promesa fue elogiada por *Diario de Navarra*: «A este proyecto merece un aplauso (...) la espera de ver el fin desbrozado de hierbas parásitas y despejado de suciedad el monumento representativo de nuestra historia y grandeza».⁷¹ A pesar de esas apelaciones a la historia, el estado físico del Monumento acabó siendo una especie de símbolo para las fuerzas vivas navarras. Mientras que desde los años cuarenta se había iniciado una importante política de restauraciones de lugares emblemáticos para el *navarrismo* como el Castillo de Olite o el Monasterio de Leyre, nadie parecía acordarse del estado del Monumento a los Fueros. Así, en 1958, tuvo que ser restaurado de nuevo por parte de trabajadores del Ayuntamiento de Pamplona. La parte más dañada era la parte superior (la estatua) debido a los bombardeos que tuvieron lugar en Pamplona durante la Guerra Civil (y cuyos efectos todavía se pueden ver en la fachada principal del Palacio de Navarra) y los mármoles tuvieron que ser sometidos a un importante proceso de limpieza. Casi veinte años después, en 1979, se tuvo que intervenir de urgencia debido a algunos desprendimientos de diferentes partes de la construcción que tuvieron lugar en julio de 1978.

Lo paradójico es que frente a ese abandono físico, el Monumento a los Fueros se convirtió desde sus orígenes en un elemento icónico que ha sido utilizado en diferentes soportes como representación de Navarra. El modelo de referencia lo encontramos en la primera de las fotografías del monumento realizada por Galle en 1905. Su estructura compositiva es especialmente sugerente. En un primer plano tenemos al monumento pero detrás se encuentra el Palacio de Navarra. El

71 *Diario de Navarra*, 8 de mayo de 1926.

cuadro resultante es que ambos elementos aparecen juntos, de tal manera que la Diputación parece tutelar a los Fueros y, por extensión, a toda Navarra, colocándose así en el centro mismo del discurso navarrista. Atacar a la Diputación es atacar a Navarra. Frente a la polisemia, solamente cabe una interpretación: la que emana de la Diputación misma.

Esta representación se convierte en la oficial, entrando a formar parte del paisaje urbano pero también sentimental de la que se apropiará el *navarrismo*. Será reproducida en multitud de soportes (fotografías, postales, manuales escolares, portadas de libros, pósters, etc.), creando un lugar común en el imaginario popular como símbolo de Navarra. Pero ese consenso se rompe durante la Transición al ser utilizado por grupos de culturas políticas antagónicas dándose interesantes intentos de apropiación y de utilización partidista. Por ejemplo, durante la campaña política al Parlamento Foral de 1979, tanto Unión del Centro Democrático (UDC) como la recién nacida Unión del Pueblo Navarro utilizaron en su propaganda electoral la imagen de la Estatua de los Fueros⁷² como una manera de enfatizar su *navarrismo* frente al nacionalismo vasco.

Era como si la situación social y política de Navarra durante ese periodo y el hecho de que el *navarrismo* fuera abiertamente cuestionado, obligara a las élites navarras a despertar bruscamente de un dulce sueño, sobresaltadas ante la amenaza del nacionalismo vasco que, de manera silenciosa, había arrebatado «la esencia del alma navarra al conseguir cambiar la mentalidad de algunos navarros de origen y de muchos de

72 UPN volverá a utilizar la Estatua de los Fueros como portada de su *Boletín Informativo* (Octubre 1981) o como parte de la decoración y cartelería del IV Congreso celebrado en Febrero de 1993.

adopción (...). Hoy, todos esos navarros, los que ven con dolor cómo se han ido deteriorando en estos últimos años nuestras tradiciones e instituciones, confían (...) [que] vuelvan las aguas a sus viejos cauces». ⁷³ En último término, se trataba del pánico ante la posibilidad de perder sus posiciones de poder.

Aun así, a ninguna de las fuerzas políticas o sociales se le pasó por la cabeza cuestionar el monumento a los Fueros o representarlo en tono de chanza o caricatura. Debemos esperar hasta finales la década de los noventa para que, en la páginas de *Diario de Navarra*, un joven dibujante llamado Cesar Oroz elabore viñetas y chistes en donde la Estatua de los Fueros deja ser un elemento hierático a la sombra de la Diputación para tomar parte activa de los acontecimientos políticos y sociales del momento. Como ilustración, un tiempo después, tras el fracaso por obtener representación en la Cámara Foral por parte de Ciudadanos, que había defendido la eliminación de los Fueros, Cesar Oroz dibujó en su sección una tira donde se veía a la Estatua como responsable de la eliminación de Ciudadanos (poniéndolo al mismo nivel que Gamazo y UPyD).

Pero algunas de las representaciones de la Estatua de los Fueros fueron motivos de polémicas. En 2001 la Hacienda Foral de Navarra eligió como símbolo la Estatua de los Fueros evocando la creencia de que esta había sido sufragada por suscripción popular, con el esfuerzo de todos los navarros y navarras. Esto dio lugar a que *Diario de Navarra* publicara una editorial el 25 de abril titulada «Hacienda y el monumento» que finaliza con el siguiente párrafo: «La Hacienda foral (...) ha echado mano del monumento a los Fueros. Los

73 Sagaseta de Ilurdoz, M^a Dolores, «La integridad de Navarra», *Diario de Navarra*, 10 de mayo de 1979.

anuncios vienen a decir que ese fruto plástico de la Gamazada lo pagamos entre todos los navarros, símil perfecto para la contribución de la caja común. Es raro que no haya salido ningún historiador a precisar la verdad de esa construcción y decir quién pagó al final para que el monumento no se quedase a medio hacer». El guante es recogido por el historiador Ángel García Sanz con un extenso artículo en donde no solamente explica cómo la principal aportación económica la realizaron la Diputación Foral y el Ayuntamiento de Pamplona, sino también los muchos interrogantes que envuelven el proceso de construcción del Monumento.

La reinención del mito: entre la nostalgia, la Gamazada y la foralidad amenazada

El debate generado por el empleo de la Estatua de los Fueros por parte de la Hacienda Foral tiene más calado de lo que a primera vista parece ya que se produce dentro de un contexto en donde el *navarrismo* (a través de *Diario de Navarra* y de UPN) esta intentando recuperar la hegemonía social, política y cultural perdida desde la Transición pero con un argumentario sin apenas variaciones a lo escrito por Victor Pradera y Eladio Esparza ochenta años atrás. Y lo más importante, poniendo en juego unas tramas discursivas en donde se mezclaba el historicismo esencialista en relación con los Fueros con la evocación de la Gamazada, asumiendo como propios los discursos del *foralismo* oficial decimonónico y añadiendo las relecturas franquistas que describían la Guerra Civil como una nueva Gamazada contra el extraño a la comunidad, en lo ideológico y en lo espiritual. En este caso el peligro estaba representado por el vasquismo, como la encarnación misma

de todos los males y peligros que amenazaban a la comunidad inventada por el *navarrismo*.

En ese proceso serán claves tres momentos: la celebración del centenario de la construcción del Monumento a los Fueros (2003), la conmemoración del vigésimo quinto aniversario del Amejoramiento (2007) y, en ese mismo año, la manifestación «Fuero y Libertad. Navarra no es negociable».

a) El centenario del Monumento

El 27 de noviembre de 2003, Miguel Sanz inaugura una exposición conmemorativa que lleva el título «Pacto y Libertad» (uno de los lemas de la Gamazada), con la que se quiere recordar tanto el histórico evento, como el proceso de construcción del Monumento a los Fueros. Junto con la exposición (ubicada dentro de una carpa en el Paseo de Sarasate) se instala una estructura de dos elevadores de obra que permitía el ascenso de los visitantes hasta la parte superior del Monumento para poder ver, cara a cara, a la matrona de Navarra. La exposición estuvo abierta apenas dos semanas (hasta el 14 de diciembre) y en ella se podían ver doce paneles informativos, dos maquetas y dos recreaciones: una sobre las obras de cantería realizadas durante la construcción del Monumento, y otra en la que se evocaba el despacho de Gervasio Etayo (periodista del *El Tradicionalista* y uno de los cronistas de la Gamazada). Además, se exhibían diversos objetos como los estandartes utilizados durante la manifestación de 1893, un estuche de madera con las cadenas de Navarra, un busto en escayola con pátina de bronce de la reina María Cristina, o siete legajos cedidos por Patrimonio Nacional en los que constan las firmas de 107.000 navarros. Pero la parte que más atención suscitó en el público (además

del elevador) no fueron esos objetos con valor histórico sino un ordenador en el que comprobar si en el Libro de Honor de los Navarros estaba inscrito algún familiar.

En la exposición se podían diferenciar dos partes, una de carácter histórico, atendiendo al relato del *foralismo oficial* y una segunda en donde la la información y la redacción de los textos era un ejercicio de propaganda institucional desproporcionada. La dirección del evento era responsabilidad de la Dirección General de Comunicación del Gobierno de Navarra y el autor de los textos era Javier Félix Carmona, director del Servicio de Protocolo y Publicaciones.⁷⁴ En todo caso, las piezas con las que se construía ese relato ponían en juego todos los aspectos medulares del pensamiento navarrista.

Por un lado estaba la tesis del pactismo, formulada en clave esencialista e historicista: «El pacto no es solo un papel o una firma sino que tiene un significado muy profundo. Pacto significa lealtad y compromiso, significa rigor y solidaridad, y estas son virtudes innatas al pueblo de Navarra que nos han sido transmitidas de generación en generación y que dan sentido y vida a los

74 Félix Carmona es un actor clave en la elaboración de los discursos institucionales que se producen con los gobiernos de Miguel Sanz. Nació en 1956 en Pamplona, y se licenció en Ciencias de la Información en la Universidad de Navarra en 1978. En 1980 obtiene por oposición una plaza de técnico de Gabinete de Prensa de la Diputación Foral de Navarra (es considerado como el primer periodista que se incorpora a la Diputación). En 1983 fue nombrado jefe de Gabinete. Entre 1984 y 2003 fue director del Servicio de Comunicación del Gobierno de Navarra (Servicio de Prensa, Publicaciones y Relaciones Sociales). Entre 1999 y 2006 fue secretario de las Comisiones Interdepartamentales y Organizadora del Quinto Centenario del Nacimiento de San Francisco Javier. Entre 2003 y 2007 fue el director del Servicio de Protocolo y Publicaciones en la Dirección General de Comunicaciones del Gobierno de Navarra. En 2007 fue nombrado asesor institucional del Presidente del Gobierno de Navarra. En el momento de redactar estas líneas es director del Servicio de Proyección Institucional (Dirección General de Comunicación y Relaciones Institucionales).

Fueros de Navarra».⁷⁵ En segundo lugar, la tesis de la relación entre los Fueros y el progreso, que se construye a finales de la década de los sesenta por parte de aquellos sectores navarrista relacionados con la tecnocracia franquista (que llega a Navarra de la mano de Félix Huarte). Esta tesis entrará en colisión, en un principio, con aquellos sectores más tradicionalistas y no será hasta la década de los ochenta cuando se incorpore definitivamente al discurso navarrista. Pero con el cambio de siglo se incorpora un tercer elemento: el concepto de libertad, no tanto en el sentido en el que fue utilizado durante la Gamazada, ni siquiera tomando como referencia a los ideólogos del *navarrismo* como Jaime Ignacio del Burgo o Uranga (*Diario de Navarra*) sino remitiendo al vocabulario que la derecha española había construido en la década de los noventa, fruto del particular maridaje que se produce durante la fundación del Partido Popular en 1989, donde las corrientes liberales (en lo económico) se vinculan con otras influidas por el pensamiento neoconservador. Esto es indicador de las vinculaciones e influencias ideológicas de UPN con el conservadurismo español (no exentas de tensión, conflictos y contradicciones internas), de tal manera que la incorporación de nuevos elementos al discurso navarrista tienen su origen en los *think tanks* neoconservadores, grupos de presión o medios de comunicación conservadores ubicados en Madrid.

b) Aniversario del Amejoramiento

El 8 de marzo de 2007 tuvo lugar el acto conmemorativo del XXV del Aniversario de la LORAFNA,⁷⁶

⁷⁵ Carmona, Félix, *op. cit.*, pág. 64.

⁷⁶ Ley Orgánica de Reintegración y Amejoramiento del Régimen Foral de Navarra, también conocida como Amejoramiento del Fuero o LORAFNA. Entró en vigor el 6 de agosto de 1982, tras ser aprobada por las Cortes

convertido en una exaltación del *navarrismo*. En los discursos que se oyeron esa mañana en el Salón del Trono del Palacio de Navarra se podían detectar, sin mucha dificultad, los ejes argumentales clásicos. Carentes de rigor alguno, se escucharon las palabras del ex-presidente foral Juan Manuel Arza, en la necesidad de educar en la «verdadera historia de Navarra», sobre todo a los jóvenes para que se sientan orgullosos de ser navarros, denunciando la existencia de «grupos detractores» que quieren acabar con la LORAFNA y la amenaza que supone el nacionalismo vasco, en su conjunto y sin matizaciones, para la existencia de Navarra. Una vez más, para cohesionar a la comunidad es necesario inventarse enemigos terribles.

La nota historicista la puso el Presidente del Parlamento de Navarra, Rafael Gurrea, al señalar que ese acto era «un homenaje afectivo a cuantos ofrecieron su esfuerzo y generosa entrega para redactar un texto que recogiera los valores heredados de la historia de nuestro viejo Reyno», vinculando el progreso y bienestar económico y social a los Fueros mismos y cerrando con la tesis de lealtad de Navarra con España expresada en la frase «Navarra es una comunidad foral propia y diferenciada pero dentro de la nación española».

En el discurso de Miguel Sanz, además de ahondar en el historicismo, el pactismo, la tesis de la relación entre los Fueros y el progreso económico y la lealtad con España, se incorporó el esencialismo («Los Fueros (...) constituyen la esencia de nuestro ser histórico con más de un milenio de trayectoria»), mezclando un sistema político (democracia) con un ordenamiento jurídico concreto (el amejoramiento) en un razonamiento sin mucha lógica: «El Amejoramiento es democracia, pues-

to que sustenta toda la acción de las instituciones en la voluntad de los ciudadanos expresada libremente (...) no existe ninguna razón para achacar al Amejoramiento carencias democráticas». No está de más recordar que la LORAFNA nunca fue sometida a referéndum.

Por otra parte la estrategia discursiva empleada a la hora de referirse al vasquismo partía del empleo de la dialéctica de aliado/enemigo prestada directamente del pensamiento neoconservador y de las tesis del antagonismo político de Carl Schmitt (la sombra de Eladio Esparza es alargada). Esto permitía razonamientos tan pueriles como perversos al considerar, por ejemplo, que toda persona que esté a favor de la unión de Navarra con el País Vasco es sospechosa de ser amoral, de ser un hereje que debe ser neutralizado y expulsado de la comunidad. No es una cuestión política, sino moral, de buenos y malos navarros.

c) La reinención partidista de la Gamazada: entre el simulacro y la parodia

En plenas celebraciones del aniversario del Amejoramiento y a tres meses de las elecciones forales, en marzo de 2007 Pamplona fue el escenario de una de las múltiples campañas políticas y mediáticas contra el Gobierno de España, presidido entonces por José Luis Rodríguez Zapatero. Esta seguía la estela impulsada por organizaciones políticas, sociales, medios de comunicación, lobbies y *think tanks* conservadores o vinculados a la ultraderecha española. En este caso, el motivo fue la sospecha de que, durante las negociaciones del Gobierno de España con ETA, esta pusiera encima de la mesa como condición *sine qua non* la unión de Navarra con el País Vasco. Para sostener esa idea, ponía como ejemplo unas declaraciones de

Arnaldo Otegi (en donde vinculaba el fin del conflicto con la creación de un nuevo ente autonómico entre Navarra y el País Vasco) o la excarcelación de De Juana Chaos.⁷⁷ En esos momentos se estaba celebrando el juicio por el atentado del 11M y la teoría de la conspiración⁷⁸ estaba en su momento más álgido. El miércoles 28 de febrero, a los pocos días de las declaraciones de Otegi, el presidente del Gobierno de Navarra Miguel Sanz organiza una rueda de prensa urgente en la que denuncia el silencio del Gobierno socialista en relación con las declaraciones de Otegi, y se pregunta si tenía algún compromiso adquirido con Batasuna y ETA para unir Navarra al País Vasco, o para que Batasuna le diera apoyo para gobernar. Eran preguntas retóricas porque Miguel Sanz daba por hecho la existencia de un pacto entre PSOE y Batasuna, haciendo suyos los argumentos del PP, así como la línea editorial de los principales medios de comunicación conservadores. Al día siguiente, la noticia de la prisión atenuada a De Juana Chaos impulsa al Gobierno de Navarra a considerar que existe un acuerdo cerrado entre Gobierno y ETA. Mientras se producen múltiples protestas y concentraciones de todo tipo contra la decisión de Gobierno socialista, que tendrán su

77 Ignacio de Juana Chaos fue condenado a tres años de cárcel por delitos de amenazas por dos artículos publicados en el diario *Gara*. Al año y medio de cumplir condena se declaró en huelga de hambre y a principios del mes de marzo de 2007 su estado de salud era de extrema gravedad. Fue ingresado en el hospital Doce de Octubre de Madrid y el 1 de marzo fue trasladado al Hospital Donostia, donde abandonó su huelga de hambre. Finalmente cumplió el resto de la condena en su domicilio.

78 Por teoría de la conspiración del 11 M se consideran el conjunto de teorías que sostienen la existencia de una conspiración que busca ocultar a los autores reales del atentado del 11 M. Si bien una gran mayoría de los defensores de estas teorías sostienen la autoría de ETA. Estas teorías fueron defendidas por medios de comunicación como el *El Mundo* (que actualmente ya no sostiene). En la actualidad es sostenida por grupos y grupusculo de ultraderecha y en medios como *Libertad Digital*.

momento álgido en la manifestación organizada por el PP el sábado 10 de marzo.

El 4 de abril Batasuna presenta su propuesta Euskal Herri Berria en el pabellón Anaitasuna.⁷⁹ Entre sus ejes básicos se recoge la creación de una nueva autonomía (lo que suponía, *de facto*, reconocer el ordenamiento territorial español) formada por Navarra y País Vasco, en la que Navarra tuviera un estatus especial considerando su identidad histórica. Todo ese proceso debería ser aprobado por la mayoría de los ciudadanos y ciudadanas de los territorios implicados.

El 7 de marzo Miguel Sanz y su socio de gobierno Juan Cruz Alli (CDN), en el marco de la Comisión paritaria para el seguimiento del pacto UPN-CDN, se reunieron para convocar oficialmente una manifestación para defender a Navarra de cualquier injerencia externa. La decisión se había tomado en las ejecutivas de ambos partidos dos días antes. A los motivos que acabamos de señalar se sumaba un nuevo elemento: la demanda ciudadana. De esta manera el Gobierno de Navarra consideró conveniente canalizar la «voluntad mayoritaria» de la ciudadana en relación con el presente y el futuro de la Comunidad Foral, convocando a una manifestación el 17 de marzo.

Pero surgió una voz ligeramente disonante dentro del *navarrismo* y fue la de *Diario de Navarra*. En una editorial publicada el 8 de marzo titulada «Defender Navarra sí merece ir unidos», señalaba que «no será un concentración unitaria si antes no se remedian algunos argumentos empleados en la convocatoria. No negando razones para recordar el oscurantismo que

79 El Pabellón Anaitasuna es un gran pabellón deportivo en el que la Izquierda Abertzale ha celebrado tradicionalmente sus grandes mítines. Su aforo ronda las 3000 personas.

con respecto a Navarra emana desde el Gobierno de la Nación, el acto debería haber sido convocado con la generosidad de mirar para que todo el mundo tuviera cabida, y esa generosidad se hubiera entendido con un argumento sencillo: Defensa de la Identidad de Navarra». De una manera un tanto sutil, *Diario de Navarra* ya apuntaba la dimensión partidista de la convocatoria y sus consecuencias, pensando en PSN.

Sus sospechas fueron confirmadas. El 12 de marzo, la Junta de Portavoces del Parlamento de Navarra acordó apoyar la marcha con los votos de UPN y CDN mientras que el resto de los partidos votaron en contra. Para ese día ya se conocía el lema de la manifestación: «Fuero y Libertad. Navarra no se vende».

El 14 de marzo, *Diario de Navarra* vuelve a publicar una editorial («Una cita que no debe excluir a nadie») en donde, de una manera más clara y contundente que el anterior insiste en la importancia de la unidad apelando a las tesis navarristas pero reconociendo la existencia de intereses electorales de todos los actores implicados: «hay como nunca intereses electorales contrapuestos. Nadie puede dudar del papel desempeñado por los socialistas navarros en la negociación del Amejoramiento y en la defensa del régimen de esta Comunidad. Pero ayer no apoyaron la manifestación. La no asistencia de los socialistas es una fisura que no debería producirse cuando el fondo de la marcha no ofrece motivo de rechazo alguno ni debe entender de partidismos. Es decir, se trataría, se trata, de la defensa de una Navarra autonómica y diferenciada, con una Ley del Amejoramiento que se ha revelado como herramienta imprescindible de estabilidad política y desarrollo, lejos de apetencias anexionistas». Ese mismo día la ejecutiva regional de PSN decide no acudir a

la manifestación convocada por UPN y CDN, Fernando Puras pide a los militantes y simpatizantes del partido no acudir.

En Madrid, después de la marcha organizada por el PP el 10 de marzo en contra de la política antiterrorista del Gobierno socialista, la convocatoria del 17 se veía como una cita obligada para seguir desgastando al PSOE. De hecho, el mismo Miguel Sanz marca distancias, señalando que la manifestación de Pamplona no es una prolongación de la celebrada la pasada semana en Madrid. Pero sus aliados políticos del PP no lo estaban planteando así, de ahí la presencia en Pamplona de Mariano Rajoy, Jaime Mayor Oreja, Pío García Escudero, Eduardo Zaplana y Esperanza Aguirre, entre otros.

El ambiente que se respiraba entre los medios de comunicación conservadores y de ultraderecha dejaba pocas dudas al respecto: había que reconquistar Navarra de las oscuras y perversas intenciones de los socialistas y de los separatistas vascos. Parecían locuciones que apelaban a tiempos pasados.

Y llegó el día de la manifestación. El ambiente que se respiraba por el centro de la ciudad, los lemas que apelaban a la versión del *navarrismo* más identitario y excluyente (hijo legítimo del nacionalismo español más reaccionario), las banderas españolas en todas sus modalidades (tanto en su vertiente constitucionalista como en sus variantes con animales) y algunas banderas de Navarra hicieron pensar durante unas horas que Pamplona había retrocedido unas décadas atrás. Todo parecía recordar aquella manifestación que organizó la Diputación Foral presidida por Amadeo Marco en febrero de 1977 bajo el lema «Navarra foral y española». En último término fue el último acto de resistencia de la Diputación franquista frente a su democratización.

Salvando las distancias, parecía que la historia se repetía pero esta vez con objetivo electoralista y partidista.

Una de las fotos distribuidas por la agencia EFE al día siguiente de la manifestación parecía reflejar el subconsciente de más de un navarrista. Allí se veía cómo el escenario en el que se leyeron los discursos finales de la manifestación, se convertía en una suerte de barrera que separaba el Monumento a los Fueros de una masa humana que parecía que la iba a asediar. En todo caso, tanto en su planteamiento como ejecución, fue acto en donde (exceptuando el lema Fueros y Libertad) se hacía imposible apelar o evocar la Gamazada. No fue un acto de comunión sino de fractura social a través del cual se intentó hacer un ejercicio de reapropiación partidista de lo navarro. Lo más paradójico es que el *navarrismo* buscó alianzas con partidos y entidades que, en el fondo, consideraban a los Fueros un elemento extraño, arcaico, que debería ser eliminado.

Pero en ese momento, uno de los interrogantes era qué ganaban realmente UPN y CDN con todo lo que estaba ocurriendo. Los argumentos utilizados no tenían solidez. Todos los gobiernos habían negociado con ETA el tema de Navarra de una u otra manera, siempre había estado encima de la mesa y la propuesta de la izquierda abertzale no era nueva sino que formaba parte de una reivindicación histórica. Por otra parte UPN había obtenido, en las elecciones forales de 2003, los mejores resultados de su historia y, junto con CDN, tenían el control de todas las instituciones forales; gobernaba con comodidad el Ayuntamiento de Pamplona y era el partido político con mayor número de alcaldías. Además, los vientos económicos soplaban de manera favorable. A priori no tenía mucho sentido hacer una demostración de fuerza de semejante calado. Ahora

bien, el horizonte político a corto plazo no estaba claro. La aparición en la escena política navarra de una coalición de fuerzas vasquistas (NaBai), las previsiones que indicaban un incremento electoral de PSN y una pérdida de votos de CDN, hicieron que dentro de las filas del *navarrismo* cundiera una cierta inquietud. En el caso de que el apoyo de un CDN en declive no fuera suficiente, siempre se podría llegar a algún tipo de acuerdo con PSN (como en la legislatura de 1996-1999). Sin embargo el PSN de 2003 no era el mismo que el PSN de 1996 y dentro del partido había diversas voces que planteaban considerar otras alianzas. Lo que se estaba viviendo en esa primera semana de marzo podría tener como consecuencia una ruptura mucho más profunda entre UPN y PSN, aunque esta nunca tuvo lugar.

4

ENTRE TORREONES Y CAMPANARIOS: ESPACIO, IDENTIDAD Y NAVARRISMO

*Si prescindes de la política
y sus intereses guarda
el país feliz del mundo
será la hermosa Navarra*
Dionisio Ibarlucea, 1907

Como ya hemos ido planteando en los capítulos anteriores, un elemento central en el *navarrismo* es su historicismo esencialista e identitario. Aquí nos vamos a detener en cómo esas tramas discursivas se materializan en un espacio físico que se connota ideológicamente, creando lugares a través de los cuales se evoca y se recrea un pasado que, de una u otra manera, cierra el marco de posibilidades del futuro. Castillos, iglesias o monasterios son significados dentro de un relato en donde se apela a un pasado glorioso en lo civil y en lo religioso y cuyo momento áurico es la Edad Media, cuando Navarra era un reino. Así se configura una geografía sentimental, institucionalizada y normalizada por la Diputación Foral (principalmente a través de campañas turísticas como Empiece por Navarra y

de actividades de difusión cultural), por los medios de comunicación (en especial *Diario de Navarra*) y por los manuales escolares.⁸⁰ Y es en este punto en donde se observa una de los mayores éxitos del *navarrismo*.

Este proceso historicista no se inicia, sin embargo, en el ámbito del *navarrismo*, sino mucho antes, de la mano de iniciativas culturales surgidas al calor de los debates sobre la identidad navarra, en el contexto de la crisis foral del último tercio del siglo XIX. Una de las más importantes será la Comisión de Monumentos Históricos y Artísticos de Navarra. Aunque creada en 1844, será reinstaurada en 1865 como una entidad dependiente de la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando y de la Real Academia de Historia. Sus actividades se dirigían a proteger el patrimonio artístico abandonado y en ruinas a causa de «la desidia y el olvido de la sociedad navarra». Pero esta idea del Reino perdido y la necesidad de su recuperación (tanto física como emocional) no será un discurso exclusivo de la Comisión de Monumentos, sino que será una constante tanto en las obras de autores navarristas como de aquellos relacionados con otras sensibilidades políticas, como la Asociación Euskara.

La Asociación Euskara de Navarra nace en 1877 de la mano de Juan Iturralde y Suit. Tenía por objeto «conservar y propagar la lengua, literatura e historia vasco navarras, estudiar su legislación y procurar cuanto tienda al bienestar moral y material del país».⁸¹ Entre sus fundadores estaban personalidades del mundo

80 Para saber más: Soto Alfaro, Francisco, «La transmisión de la imagen de Navarra en la escuela: manuales escolares editados en Navarra. Siglo XIX y XX», en *Actas VI Congreso de Historia de Navarra*, Vol. III, Pamplona, Eunat, 2006, pp. 209-239.

81 *Estatutos de la Asociación Euskara*, Pamplona, Imprenta de Joaquín Lorda, 1878.

cultural y social de la época en Pamplona como Nicasio Landa, Florencio Ansoleaga, Estanislao de Aranzadi, Arturo Campión, Hermilio de Olóriz, Salvador Echaide, Aniceto Lagarde y Serafín Olave. Si bien la asociación, en un principio, no tenía como objetivo la actividad política, miembros activos de la misma sí tuvieron un papel clave en la vida política del momento a través de artículos y ensayos publicados en periódicos como *El Arga* (1879-1881) o *Lau Buru* (1882-1886).

El programa de la Asociación Euskara partía de una idea fundamental: considerar el euskera como un patrimonio de un pueblo (los euskaros), con características diferentes tanto en lo racial como en lo moral. El euskera se convertía así en el patrimonio más importante de un pueblo, de tal manera que la filología y la lingüística se convertirán en las vías a través de las que obtener testimonio y conocimiento de la historia de los vascos.⁸² No podemos perder de vista que este planteamiento es una manifestación de la influencia de la filología alemana, inspirada por el pensamiento romántico, en donde estudios lingüísticos son considerados la vía más idónea para conocer y recuperar el espíritu de los pueblos. Por otra parte, el espíritu de la Asociación Euskara no es una excepción en relación a lo que estaba ocurriendo en otras partes del Estado, donde comienzan los movimientos de recuperación cultural que se articulan alrededor del idioma; más concretamente en Cataluña (Renaixença) o en Galicia (O Rexurdimento).

Una vez finalizada la Guerra Civil se produce un cambio fundamental. El *navarrismo* se ha converti-

82 Iriarte, Iñaki, «Memoria, cultura e ideología», en Iriarte, Iñaki, *Tramas de identidad. Literatura y regionalismo en Navarra (1870-1960)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, pp. 57-59.

do en la cultura política hegemónica de Navarra y el discurso nostálgico que protagonizaba la Comisión de Monumentos o la Asociación Euskara se transmuta en euforia. Se deja de mirar al pasado con melancolía, y la victoria es interpretada como el inicio de un periodo glorioso en donde los abandonados monasterios y castillos deben recuperar su esplendor como una señal de grandeza de Navarra y de España.

Con ese espíritu, en 1940 se crea la Institución Príncipe de Viana, dirigida por Tomás Domínguez Arévalo, Conde de Rodezno, que tomaba el relevo de la Comisión de Monumentos. Esta institución inició una política de reconstrucción de edificios históricos que perseguía su reconversión en símbolos de la Navarra triunfante, que apelaba a su pasado belicoso y religioso como pilares fundamentales⁸³ del nuevo tiempo inaugurado por la *Cruzada*. Esta política de reconstrucciones de posguerra debe comprenderse como una «respuesta» a las denuncias formuladas por los autores euskaros a partir de 1870,⁸⁴ a partir del reconocimiento de la labor realizada por la Comisión de Monumentos o la Asociación Euskara. Por tanto, la labor de la nueva institución no se plantea tanto como una ruptura sino como una continuación con lo anterior, con dos elementos distintivos. El primero es la idea de restaurar la historia de Navarra, más allá de la recuperación física de las ruinas, a través de su divulgación, con el objetivo de que el pueblo navarro se reencuentre con

83 Caspistegui, Francisco Javier, «Cuando las piedras se convirtieron en patrimonio: la mirada arqueológica en la Pamplona de los siglos XIX y XX», *Revista de Historiografía*, nº 2, 2008, pp. 126-145; Caspistegui, Francisco Javier, «Navarra desde 1944: modernidades en conflicto» en Berruezo Albéniz, Reyes (coord.) *Iniciativas socioculturales en Navarra en la segunda mitad del siglo XX*, Pamplona, Institución Príncipe de Viana, 2010, pp. 23-77.

84 Iriarte, Iñaki, *op. cit.*, pág. 384.

su verdadera historia. El segundo consistía en destacar lo navarro como una manifestación especial y particular de la cultura «hispana». La restauración deviene catarsis, a partir de la cual reconciliarse con el pasado. De hecho, estas acciones no solo tendrán «como objeto los monumentos arquitectónicos (...)». También los fueros, el euskera, los bosques y el folclore son objetos de tentativas, más o menos esforzadas, de reconstrucción»,⁸⁵ aunque los tiempos, el interés y los recursos dedicados vayan a ser dispares. Es decir, esa idea de la reconstrucción apelaba a la recuperación de lo que consideraba como lo verdaderamente popular a partir de la identificación de las esencias mismas del pueblo (tanto en lo espiritual como en lo material, expresado a través del folclore).

La nostalgia del Viejo Reyno: el Palacio Real de Olite

A partir de 1941 se inicia la reconstrucción de multitud de edificios (en su mayoría religiosos) como los monasterios de Leyre, Irache, Iranzu y la Oliva, las iglesias de Ujué, Santa María de Sangüesa, San Pedro de Estella, Eunate, y se realizan además restauraciones parciales en la Catedral de Pamplona, en la de Tudela y en los Castillos de Olite y de Javier.

El caso de la restauración del Palacio Real de Olite ejemplifica bien el paso del concepto de ruina, presente en gran parte de las memorias e informes sobre el patrimonio histórico y artístico de la Comisión de Monumentos Históricos y Artísticos de Navarra, a la exaltación y recuperación de las grandezas de Navarra después de la Guerra Civil. Es una restauración física y

⁸⁵ Iriarte, Iñaki, *op. cit.*, pág. 386.

espiritual. Incluso los términos utilizados para referirse a ella dejan ver esto, al utilizarse indistintamente los términos castillo o palacio real para enfatizar en esa evocación romántica medievalista que domina la prosa y la lírica de los grandilocuentes y ampulosos discursos oficiales del momento.

La preocupación por el estado del Palacio Real de Olite está presente desde un primer momento en los trabajos de la Comisión de Monumentos. El 2 de julio de 1870 se presenta el informe con la evaluación del estado de conservación del Palacio⁸⁶ escrito por Juan Iturralde y Suit e ilustrado por Aniceto Lagarde. Es un documento histórico importante. Por un lado, permite hacerse una idea del estado del edificio pero, por otro, refleja fielmente el espíritu que reinaba en los trabajos de la Comisión de Monumentos, dominado por la queja por el estado de abandono y por la indiferencia de los autóctonos por el arte y la historia de Navarra. Al lamentable estado del edificio no solo se había llegado por avatares como guerras o incendios más o menos fortuitos, sino por acciones vandálicas cuyos responsables no eran otros que los habitantes y regidores de Olite. De tal manera que el Palacio Real de Olite se convierte en un testimonio de la decadencia del antiguo reino y del pueblo navarro. De esta manera se establece una comparación con una construcción mítica del pueblo navarro (elaborada por la burguesía urbana de Pamplona desde una mirada historicista y esencialista) que se contrapone a la compleja y difícil realidad económica y social de un gran parte de la sociedad navarra.

A pesar de las graves palabras de Iturralde y Suit, el Ayuntamiento de Olite estaba más acuciado por pro-

86 Iturralde y Suit, Juan, *Memoria sobre las ruinas del Palacio Real de Olite*, Pamplona, La Internacional, 1870, pág. 5.

blemas materiales que espirituales. Así, el 19 de enero de 1871 la Comisión de Monumentos se oficia para impedir que el ayuntamiento haga casas con materiales del Palacio. Es así como la Real Comisión Central de Monumentos Históricos y Artísticos decide proponer que el Palacio Real sea declarado monumento nacional y se ponga bajo la custodia de la Comisión de Monumentos Históricos y Artísticos de Navarra⁸⁷ para evitar su más que notable deterioro y su derribo para vender la piedra. En 1895 la Comisión de Monumentos Históricos y Artísticos de Navarra se dirige a la Diputación para que haga todo lo posible para evitar la desaparición del Palacio.

Con el cambio de siglo, las demandas por la reconstrucción del Palacio Real van en aumento, pero las trabas burocráticas y las gestiones se dilatan el inicio de las obras. No es hasta 1922 cuando la Real Academia de la Historia da su visto bueno a las obras en Leyre, Irache, Sangüesa y Olite. Mientras tanto, se van realizando obras de sostenimiento de las zonas más deterioradas en un contexto en el que la falta de recursos económicos parecía hacer inviable una restauración a fondo. Así, las obras se limitan a desescombrar y asegurar el edificio. Finalmente, en 1925 es declarado Monumento Nacional sin contar ni atender a la situación del Ayuntamiento de Olite.

Un par de años antes, en julio de 1923, la Diputación había convocado un concurso para la reconstrucción y conservación del Palacio Real de Olite que ganan los arquitectos José y Javier Yárnoz Larrosa.⁸⁸ En la memoria del proyecto, sostienen que el

87 Puy Huici, María, «Las comisiones de Monumentos históricos y artísticos con especial referencia a la Comisión de Navarra», *Príncipe de Viana*, nº 189, Pamplona-Iruñea, 1990, pág. 185.

88 En 1925 José Yárnoz será nombrado director de las restauraciones de

objetivo de la intervención no es solamente reparar lo existente sino restaurar la totalidad del edificio para «resucitar lo pretérito, reconstruir la historia para admiración de extraños y estímulos de propios».⁸⁹ De esta manera, restaurar no se entiende tanto conservar lo existente sino «reproducir para su perpetuación lo que antes hubo de merecedor de perdurabilidad»; es decir, dar materialidad en el presente a una visión romántica y mitificada del pasado. La cuestión fundamental era, por tanto, establecer los criterios que guiarán esa operación que se apoyará en los principios del movimiento de la Arquitectura Ecléctica, cuya tesis principal era que restaurar un edificio era restablecerlo a un estado completo, aunque el resultado final no fuera el mismo que el original.

Sin embargo las arcas forales no están para muchas alegrías. La falta de fondos y el peligro de hundimiento del Palacio Real obliga a que las primeras intervenciones estén guiadas por la urgencia. Inicialmente, se eliminan escombros para investigar mejor el Palacio y se consolidan aquellas partes que amenazaban pronta ruina como eran la Galería del Rey y, sobre todo, la torre de los Cuatro Vientos.

Hay que esperar hasta después de la Guerra Civil para que el proyecto de los hermanos Yárnoz se ejecute. Las obras del Palacio Real de Olite se van a concentrar en la Torre de los Cuatro Vientos, que se desmonta hasta sus cimientos para luego ser montada otra vez. A pesar de que no existían documentos que ayudaran a la reconstrucción del mirador gótico,⁹⁰ se utilizaron como

Príncipe de Viana y se convertirá en uno de los principales arquitectos del régimen, junto con Víctor Eusa.

89 Yárnoz Larrosa, José; Yárnoz Larrosa, Javier, *Memoria*, Boletín de la Comisión de Monumentos de Navarra, 1926.

90 Una síntesis de todas las acciones realizadas en el Palacio de Olite se

referencia unos grabados antiguos del Palacio Real de Tafalla realizados por Madrazo en su visita a Navarra, cuya inspiración historicista y romántica era más que notable. También se inicia la restauración de la Galería del Rey, desmontando la galería gótica y reponiendo las piezas que se habían perdido o sustituyendo aquellas desgastadas, tallando los capiteles y volviendo a montar la arquería en su lugar.

Conforme iba avanzado la obra se iba haciendo visible lo que ya se intuía en el proyecto. La restauración partía de una «recreación pintoresca» y de una «falta de criterio arqueológico en el respeto de los restos conservados, integrados y mimetizados con la obra nueva de forma excesiva»⁹¹ dentro de una evocación medievalista expresada en elementos arquitectónicos y decorativos neogóticos. De esta manera, de una ruina casi a punto de desaparecer, se inventa un castillo. En 1944 se inician las restauraciones del resto de las torres del Palacio siguiendo la misma filosofía. Así, la Torre de la Atalaya o de la Vigía se remata con una escalera circular con un antepecho de sillería, y se reconstruye el almenado del cuerpo cuadrangular.⁹² El resultado final será una de las imágenes icónicas del edificio que entran a formar parte del imaginario navarrista pero también del popular, donde el mensaje principal será claro: el reino de Navarra se ha levantado de sus ruinas para volver a los tiempos de antiguo esplendor.

Sin embargo la llegada a Navarra del desarrollismo franquista y la fractura que se produce dentro de las élites navarras hace que ese discurso imperial e histori-

puede encontrar en Gil, Leopoldo, «El Palacio Real de Olite: crónica de una obstinación», *Papeles del Partal: revista de restauración monumental*, nº 2, Barcelona, 2004, pp. 121-153.

91 Soraluze, José Ramón, *op. cit.*, pág. 275.

92 Gil, Leopoldo, *op. cit.*, pág. 138.

cista no sea compartido por todos, lo que lleva a tomar conciencia de la necesidad de actualizarlo y adaptarlo a los nuevos tiempos. De esta manera, mientras que los sectores más tradicionalistas seguirán utilizando una trama discursiva que apela a un historicismo esencialista, aquellos otros relacionados con la tecnocracia franquista tienen como objetivo que las nuevas generaciones sigan formando parte de la Navarra «auténtica». Y el Palacio Real de Olite fue un escenario en donde la tensión pero la posterior cohabitación de la mentalidad tradicionalista/integrista y la tecnocrática de las élites navarras se vio claramente reflejada.

Durante una visita a Navarra del Director General de Fomento de Turismo en 1963, este propone la posibilidad de construir un Parador Nacional en la parte del Palacio que, a juicio de José Estaban Uranga, secretario de la Institución Príncipe de Viana, era inviable reconstruir. No queda claro hasta qué punto eran ciertas las palabras del secretario o si el problema estaba en que esa reconstrucción suponía un problema de coherencia ideológico-estética. En todo caso, se considera que el Parador «podría ser un establecimiento de lujo para el gran turismo extranjero, que desea verse alojado en un viejo castillo español».⁹³ Con el mismo discurso historicista, se pasa de la exaltación del pasado recuperado, a su explotación turística. El 8 de marzo de 1963, la Diputación Foral (con el visto bueno de la Institución Príncipe de Viana) expresa su conformidad al Ministerio de Información y Turismo. Sin embargo, para llevar adelante el proyecto, el Ministerio plantea dos exigencias. La primera es la cesión gratuita del terreno (que pasará a ser propiedad el Estado) y el desalojo del edificio situado en el extremo derecho de la fachada

93 Gil, Leopoldo, *op. cit.*, pág. 149.

principal del Palacio y el claustro de la Iglesia de Santa María (que en realidad pertenecían a la Iglesia). La respuesta de José Esteban Uranga es todo un ejemplo de adaptación a los nuevos tiempos; está conforme con los trabajos de demolición, porque «van a permitir dejar en su primitivo estado el claustro gótico y la fachada de la Iglesia, maravilla del arte gótico de XIV» y además «parte interesante del Castillo-Palacio por su antigüedad, pero que, por el estado de destrucción en que se encuentra, no admite una fiel restauración».⁹⁴ En diciembre de 1964 se adjudican las obras del Parador, que se inaugura el 17 de octubre de 1966.

Para la década de los setenta el Palacio Real se había convertido en un espacio en el que la evocación medievalista y la exaltación patriótica se habían diluido, convertido en un objeto de consumo dentro de una lógica del turismo de masas, que incluía postales, carteles, recordatorios, etc. A pesar de que en las obras divulgativas editadas por la Diputación Foral (sobre todo en Temas de Cultura Popular), la Caja de Ahorros de Navarra o la prensa local todavía se observan referencias y evocaciones a un pasado glorioso, y aunque todavía en la Transición, UCD eligiera a Olite como escenario para su campaña electoral con el objetivo de enfatizar su navarritud (lo mismo que con la Estatua de los Fueros), una parte importante de la sociedad navarra era ya cada vez más refractaria a ese tipo de discursos.

En todo caso, a pesar de las importantes intervenciones, aún no se había decidido qué hacer con el edificio. Era un continente pero sin contenido. En un principio, en la década de los cuarenta, se había considerado la posibilidad de que el Palacio Real se convirtiera en un gran museo que albergara las glorias

94 *Ibid.*, pág. 151.

del patrimonio artístico e histórico navarro. Pero la idea se había desechado ya para cuando finaliza la restauración en 1974. Y la solución justamente no vino de profundizar en las esencias de Navarra, ni en evocación romántica de un pasado mítico sino en dejarse llevar por los aires de modernidad que atravesaban la Comunidad Foral en aquellos momentos. De esta manera en 1981, la Institución Príncipe de Viana crea el Festival de Olite, que en 1983 se convertirá en Festivales de Navarra. Este evento va creciendo y diversificando su oferta en años posteriores, aunque el punto de inflexión tiene lugar en 1985, cuando se abre la puerta a las vanguardias artísticas y la experimentación. En los noventa, los Festivales van cayendo en una indefinición como proyecto cultural hasta desaparecer al final de la década. En 1999 el Palacio Real de Olite se convertirá en la sede del Festival de Teatro Clásico.

Tendremos que esperar a 2005 para asistir a un proceso de resignificación navarrista realmente importante. El Gobierno de Navarra presenta la marca «Reyno de Navarra, Tierra de Diversidad». Se trata un ambicioso plan de promoción turística que busca fomentar diferentes aspectos de la Comunidad Foral como los sanfermines, el Camino de Santiago o el Pirineo siguiendo las últimas tendencias en el *marketing* turístico. Así, la imagen de Navarra se reinventa para su proyección externa, combinando elementos relacionados con la modernidad (energías renovables, eventos gastronómicos en bodegas de diseño) con aspectos que remiten a procesos que, en realidad, se habían iniciado casi cuarenta años antes, con un mundo rural convertido en escenario para las prácticas de ocio del mundo urbano. Todo ello aderezado con lemas que apelaban a lo auténtico y a lo genuino; es decir, al simulacro. En

esta operación, el Palacio Real de Olite será uno de los primeros lugares de Navarra donde se van a celebrar las fiestas medievales o mercados medievales, eventos sin ningún rigor histórico y cuyo objetivo no será otra que estimular el comercio artesanal. Del historicismo denso y grave del *navarrismo* más ortodoxo se pasa a otro historicismo de carácter lúdico, que nace directamente de la posmodernidad, y que enraíza con un imaginario creado por el cine y la televisión. Lo paradójico es que ambos se nutren de una invención romántica de la Edad Media. Por eso no sorprende que una revista de divulgación histórica como *Clio* asegure, en un reportaje titulado «Olite, castillo de cuento», que el Palacio Real había servido de inspiración para el Castillo de la Bella Durmiente de Disneyworld.⁹⁵ No sabemos si para sostener semejante afirmación la fuente de inspiración fue la Torre de las Tres Coronas (toda una invención neogótica sin fundamento alguno) o las fotos promocionales de la campaña «Reyno de Navarra». En todo caso, el resultado de esa reinversión que realiza el *navarrismo*, lejos de actualizar su imaginario a los nuevos tiempos lo convierte en un producto de consumo completamente inocuo (incluso pueril) para el mercado turístico.

El Castillo de Javier

A diferencia del Palacio Real de Olite, el Castillo de Javier no estuvo presente en los desvelos de la Comisión de Monumentos. De hecho la primera restauración fue realizada con capital privado y en el marco de la

95 «Olite, un castillo de cuento», *Clio*, nº 118, Madrid, 2011, pág. 93. En realidad, el referente a partir del cual se diseñó el castillo de la Bella Durmiente de Disneyworld es el Castillo de Neuschwanstein, situado al sur de Alemania, cerca de la frontera con Austria.

reinención de la figura de San Francisco de Javier en el ámbito fundamentalmente religioso. Esta restauración será la primera de varias que se realizan aprovechando alguna efeméride biográfica del santo navarro. Dicho de otra manera, la restauración física del castillo y la reinención del mito van de la mano, aunque sus bases argumentales no siempre serán las mismas.

El origen del Castillo de Javier se sitúa entre los siglos X y XI. En realidad era una torre, cuyas funciones eran de vigilancia y de comunicación, en torno a la cual se irán edificando elementos defensivos (muros, torres flanqueantes, etc.) para ir configurando un complejo que conformará el primer núcleo del castillo (siglo XII). Con la conquista de Navarra, en 1516, el Cardenal Cisneros ordena la demolición del castillo, pero esta no se cumplirá del todo, ya que solamente se eliminan los elementos defensivos (murallas, fosos, torres defensivas). Por los testimonios de las personas que participaron en esa operación, como el Duque de Nájera, podemos hacernos una idea de la estructura del Castillo en ese momento⁹⁶ y de su sistema defensivo, compuesto por dos murallas, dos torres redondas y otra torre delante del puente levadizo de la entrada. Una vez finalizado el derribo de esos elementos y el desmoche de las almenas y torres, la imagen del castillo se convierte en una casona hidalga y a su alrededor se va desarrollando un núcleo rural, el pueblo de Javier.

Prácticamente hasta 1886 el edificio se mantiene sin grandes modificaciones. En esos momentos era propiedad de doña María del Carmen Azlor-Aragón e Idiáquez, XIV duquesa de Villahermosa; ella será la persona

⁹⁶ Toda esa documentación está recogida en Escala, Francisco, *Documentos históricos del Castillo de Javier y sus mayorazgos*, Imprenta de Higinio Coronas, Pamplona, 1931.

responsable de tomar la decisión de realizar la primera restauración pagada con su fortuna personal. Hay que distinguir entre la restauración del Castillo (1892-1895) y la construcción de la Basílica (1896-1900), consagrada el 19 de junio de 1901. Tal y como apunta el historiador Santiago Leoné, esta restauración «no es únicamente una restauración arquitectónica sino también religiosa y social. Hay que devolver al castillo su pureza anterior para que vuelva a ser morada de una familia cristiana».⁹⁷ Por tanto, no se busca recuperar la estructura del edificio en su momento de máximo esplendor sino una restauración de corte espiritual. De hecho, la construcción de la Basílica va a suponer la destrucción de la zona del Castillo en donde la familia de San Francisco Javier hacía su vida cotidiana. La Duquesa donó tanto el Castillo como la Basílica a la Compañía de Jesús con una condición: que se



Facha sur del Castillo antes de la primera restauración (1885)

⁹⁷ Leoné, Santiago, *op. cit.*, pág. 105.

Para 1912, los jesuitas habían construido en Javier un centro para ejercicios espirituales, un colegio, una hospedería y una residencia para las Siervas de María. Y en esos momentos el discurso de la restauración espiritual se empieza a mezclar con elementos de corte patriótico militarista al poco tiempo de acabadas las obras, los cuales irán adquiriendo importancia con el paso del tiempo. En ese proceso, el edificio pasa de ser descrito como un espacio para la fe (aunque en su inauguración los discursos también tuvieran un tono patriótico y monárquico)⁹⁸ a ser considerado dentro de una trama discursiva en donde se combina lo religioso con lo guerrero. Por ejemplo, en la necrológica de Ángel Goicoechea publicada en el Boletín de la Comisión de Monumentos en 1920, se habla de esa relación entre la Basílica (religión) y el Castillo (militar); de «ese doble carácter [que] tuvo la Reconquista, la Cruzada española en que se distinguió Navarra, cuyos hijos conservan el brío y entereza de aquellos paladines medievales de la fe».⁹⁹

En 1952 (IV Centenario de la muerte de San Francisco Javier) se inicia la segunda restauración del Castillo en donde lo religioso queda subsumido dentro de un discurso en el que el Castillo es descrito como baluarte de la fe, como fortaleza y a la vez como repositorio de los valores esenciales de la patria expresados en la vida familiar y en el hogar. De esta manera, el objetivo de la restauración no será otro que devolver al Castillo su antigua fisionomía guerrera,¹⁰⁰ tomando en consideración

98 *Ibid.*, pág. 105.

99 Mérida, José Ramón, «D. Ángel Goicoechea y la Basílica de Javier», *Boletín de la Comisión de Monumentos de Navarra*, 1920, 2ª Época, Pamplona-Iruñea, pp. 99-100.

100 «Javier», *Enciclopedia Navarra*, Fundación Caja Navarra [Disponible online en http://www.encyclopedianavarra.com/?page_id=12148. Última consulta: 4 de noviembre de 2017].

el estado del edificio antes de la conquista de Navarra. Para ello se inicia una importante campaña arqueológica dirigida por el jesuita José María Recondo, que tendrá como resultado la recuperación de los fosos y de parte de las murallas del recinto exterior.



Castillo y Basílica después de la primera restauración.

Fuente: Archivo General de Navarra.

Recondo no perderá ocasión para arremeter contra la restauración de Ángel Goicoechea, la Duquesa de Villahermosa y apologetas de San Francisco Javier como el padre jesuita Francisco Escalada, al que define como un escritor dado a la fantasía en cuestiones históricas.¹⁰¹ De tal manera que, incluso en obras de divulgación sobre el Castillo de Javier, obvia la primera restauración¹⁰² en un intento de marcar distancias con todo lo anterior, y para ello utiliza una argumentación

101 Recondo, José María, «El castillo de Xavier», *Príncipe de Viana*, nº 67-68, 1957, pág. 35.

102 Tal como se puede ver en Recondo, José María, *El castillo de Javier*, Pamplona, Editorial Gómez.

científica y académica. Aunque su metodología de trabajo pudiera ser acorde con las técnicas arqueológicas de la época, su objetivo último es ideológico y entronca directamente con el mismo espíritu que las restauraciones del Palacio Real de Olite. Tanto es así que llega a denominar a sus trabajos no como restauración sino como contrarrestauración.

El resultado final será un edificio cuya imagen se incorpora a la iconosfera navarrista como uno de sus elementos centrales. Al igual que con el Palacio Real de Olite, la imagen del castillo, recuperado todo su esplendor (tanto físico como ideológico) será reproducido en soportes publicitarios de todo tipo (postales, folletos, etc.) sin apenas participación de la Diputación. Pudiera pensarse que esta considerase que el edificio era bien conocido. Sin embargo, esto no cuadra con los proyectos de turismo religioso que estaban encima de la mesa de Jaime del Burgo, director de la Dirección de Turismo, Bibliotecas y Cultura Popular. Quizás esa ausencia se deba al deseo por preservar su pureza espiritual e ideológica frente a los aires de modernidad que el turismo traía consigo. Pero esto tampoco casa con las obras de acondicionamiento y derribo de todas las casas adyacentes al Castillo que se realizaron en la década de los sesenta, justamente pensando en los visitantes, ni con el desarrollo de todo un merchandising religioso. Posiblemente la causa real de esa falta de interés hay que buscarla en el hecho de que todo lo relacionado con la iconosfera javeriana estaba controlado y gestionado por la Compañía de Jesús, no dejando espacio a la Diputación a participar de la misma.

El 3 de diciembre de 2005 se celebra el V Centenario del nacimiento del santo. Durante el año, el Gobierno de Navarra organiza diversas actividades.

El 2 de mayo de 2003 comienzan los trabajos de restauración, dirigidos por los arquitectos Antón López de Aberasturi y Fernando Pérez Simón, y que tendrán un coste total de 2,4 millones de euros. En la primera fase se afianzan los muros del edificio, que eran los elementos originales con mayor valor, y se desmontan aquellas piezas deterioradas para ser sustituidas por otras. En los trabajos arqueológicos de esta fase se hallan elementos originales de la primitiva construcción del Castillo, un fragmento del paso de ronda, piedras de apoyo del matacán que protegía la puerta de entrada del fondo del patio de armas y el solado de piedra de la capilla de San Miguel. La segunda fase comienza el primer semestre de 2004 y una de sus principales labores consiste en el saneamiento de los muros del polígono norte del Castillo, a los que se les da una nueva cimentación de hormigón. Durante esa operación se encuentra la llamada Roca de Javier, un hallazgo importante que permite hacerse una idea de la forma real de la estructura del Castillo, concebido y modificado en función de las características topográficas del terreno. A partir de julio de 2004 y durante el invierno de 2005 se levantan nuevas estructuras en el Castillo en madera de roble, dentro del recinto del Castillo Primitivo (Torre de San Miguel) y se eliminan las barreras arquitectónicas de acceso al edificio. Asimismo, se rematan los muros de sillería, recuperando la totalidad del paso de ronda del castillo primitivo, y se excava el suelo de la Basílica. Ahí se descubren los cimientos de la parte del Castillo en la que había nacido Francisco de Javier. Por último, se renueva la instalación eléctrica y el sistema de calefacción.

En un principio, las acciones realizadas tenían como objetivo el avance en la investigación arqueológi-

ca, la restauración y el mantenimiento, sin que hubiera pretensión de afectar a la fisionomía del Castillo como tal. Sin embargo, en la nota de prensa enviada por el Gobierno de Navarra informando de la reapertura del Castillo, se desvela la trama discursiva que caracterizará a los textos institucionales durante todo el evento: «Por último, se han eliminado (...) hasta donde ha sido posible, las barreras arquitectónicas, lo que hace posible el acceso de personas con discapacidades a espacios que hasta ahora les estaban vetados; se han instalado nuevas redes eléctricas y calefacción para favorecer el confort de los visitantes y se ha montado un nuevo museo, notablemente mejorado, con el objetivo del convertir el Castillo, tanto en un lugar de atractivo cultural como de culto religioso, en el oratorio y la capilla del Santo Cristo».¹⁰³ Es decir, el Castillo se convierte en un texto en el que se entremezclan lo laico (apelación a la historia y la cultura) y lo religioso (la cuna de San Francisco Javier) de una manera ambigua, no pudiendo identificar donde acaba una cosa y empieza la otra.

Esta idea entronca con la práctica llevada a cabo desde los años sesenta por la Iglesia Católica y, sobre todo, por la Compañía de Jesús. Esta última había convertido el Castillo de Javier en un lugar de turismo religioso, más allá de las Marchas a Javier o *Javieradas*, sin la participación directa de la Diputación Foral que se empieza a implicar a partir de 1967, cuando la Dirección de Turismo, Bibliotecas y Cultura Popular inicia la campaña Empiece por Navarra, cuyo objetivo era que los navarros y navarras conocieran el patrimonio histórico y artístico de su tierra. Esa dimensión turística más laica está desde el principio

103 «El Castillo de Javier abre sus puertas después de las obras de restauración con un museo sobre la vida de San Francisco», Nota de prensa del Gobierno de Navarra, 28 de octubre de 2005.

fuertemente lastrada por todos los discursos identitarios navarristas, tanto historicistas como religiosos, de los que no se logrará zafar del todo. Ni siquiera durante las celebraciones del V Centenario. De esta manera, al igual que ocurría con el Palacio Real de Olite, se incorporan nuevos elementos a la trama discursiva construida alrededor del Castillo de Javier con algunas variaciones sobre el tema principal que se recogen dentro de la marca turística Reyno de Navarra. Sin embargo, a diferencia de lo ocurre con el Palacio Real de Olite, el caso del Castillo de Javier es más exitoso al lograr combinar lo religioso y lo laico de una manera más inteligente. Tal como se puede observar en un anuncio de la campaña «Navarra. Maneras de vivir», esa ambigüedad entre lo religioso y lo laico queda claramente recogida en el lema «Vive la huella de Javier». De esta manera, el Castillo de Javier se convierte en un objeto de consumo turístico tanto religioso como cultural aunque cualquier referencia a una *communitas* identitaria se diluyen hasta desaparecer.



Castillo de Javier en la actualidad.

5

LO NAVARRO: EL MITO DE LA ARCADIA FORAL

Ante todo y por encima de todo soy navarro. Eso manda mucho, pero manda muchísimo, porque ser navarro es un modo de ser de algo diferente, que es Navarra. Yo así lo siento y eso obliga a mucho. Siempre uno tiene que tener en cuenta cuando va por ahí que tiene que dejar el pabellón navarro muy alto. Lo más alto posible.

Alfredo Landa.

Entrevista en Canal 4. 16 de junio de 2008.

Hasta ahora nos hemos detenido en ver cómo el *navarrismo* construye una narración ideológica e identitaria a partir de tres ejes principales (la foralidad, el historicismo y la religión-tradicionalismo), dando cuenta de los dispares resultados a la hora de crear una cultura popular *ad hoc* y de los problemas de adaptación que tiene, fundamentalmente, a partir de los cambios que se producen en la sociedad navarra desde finales de la década de los cincuenta. No es difícil entrever que ese relato se ve atravesado por un *ethos* que define el carácter del pueblo navarro con unos rasgos específicos y únicos. Lo que vamos a intentar ver es cómo esos valores que definen al pueblo

navarro según el *navarrismo* en realidad forman parte de la manera de ver y entender el mundo por parte de las élites navarras.

Antes del nacimiento del *navarrismo* existían dentro de los sectores intelectuales de la buena sociedad discusiones sobre si existía un carácter navarro único o bien había dos formas de ser casi antagónicas: la de los habitantes de la Montaña y la de los de la Ribera. Pero esto no es un debate que solamente tenga lugar en Navarra. En casi todos los países europeos podemos ver cómo, durante la Edad Moderna, las clases ilustradas construyen una diferenciación entre una supuesta cultura específica de las zonas montañosas que se contrapone con la de las llanuras.¹⁰⁴ En nuestro caso, el texto que más va a influir en los discursos decimonónicos sobre la existencia de un supuesto genio navarro aparece recogido en el Diccionario Geográfico-histórico de España (1802).¹⁰⁵ Ahí se refiere al pueblo navarro como alegre, franco, amante de su país y sus costumbres, limpio y aseado, honrado y trabajador, con un fuerte sentimiento de pertenencia a una comunidad (sobre todo cuando está fuera de Navarra).¹⁰⁶ Casi medio siglo después, Ramírez Arcas, en su *Itinerario Descriptivo* utilizará palabras similares pero también recoge algunos defectos como el abuso de alcohol, de los «manjares crasos», así como la alta tasa de delincuencia y el contrabando. Pedro Madoz también asumirá esos defectos en 1861, pero los confrontará con la idea de que el navarro es un pueblo generoso, re-

104 Burke, Peter, *La cultura popular en la Europa Moderna*, Madrid, Atalaya, 1997, pp. 71 y ss.

105 Iriarte, Iñaki, *Tramas de identidad. Literatura y regionalismo en Navarra 1870-1960*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, pp. 362-382.

106 *Diccionario Geográfico-histórico de España*, Real Academia de la Historia, Madrid, Tomo II, pág. 62.

ligioso, franco y noble, reproduciendo gran parte de lo escrito en el Diccionario de 1802.¹⁰⁷ Además, identificará la existencia de dos tipos diferentes en costumbres y carácter: el montañés y el ribero. Esta tesis no era novedosa. Ya otros autores, desde el siglo XVIII, ya habían dado cuenta de las diferencias existentes en el interior de Navarra, pero sus límites geográficos eran difusos y variaban de una obra a otra. Incluso algunos de ellos hacían referencia a la Zona Media como un espacio de clasificación problemática en tanto que era descrita como un territorio donde se producía una mixtura de caracteres que tenían su ejemplo más acabado en la figura del habitante de la Cuenca de Pamplona.

En líneas generales, todos esos textos combinaban las descripciones físicas con las morales y, en su mayoría, consistían en la «exaltación de los montañeses y la minusvaloración de los riberos».¹⁰⁸ Haciendo una síntesis, el montañés es retratado como un ser reservado, trabajador, sobrio, de estrictos valores morales, religiosos y de costumbres piadosas. Representa la esencia primigenia y vasca del viejo reino, la manifestación más pura del ser navarro. En cierta medida la montaña es imaginada como la reserva étnico-espiritual de Navarra. Por otro lado, tenemos a los habitantes de la Ribera que son descritos como personas abiertas, irreflexivas, francas, de gustos y gestos alegres, dadas a los excesos en la comida, bebida y el juego. Sobre ellos se proyecta una sombra de impureza y de mestizaje.

Entre los escritores vasquistas y navarristas no se observan grandes diferencias. Una de las pocas excepciones la encontramos en Arturo Campión, cuya

107 Nadal y Gurrea, en 1866, y Mañe y Flaquer, en 1878, también utilizarán la cita del Diccionario de 1802 para describir el carácter navarro. Iriarte, Iñaki, *op. cit.*, pág. 363.

108 Iriarte, Iñaki, *op. cit.*, pág. 370.

mirada será algo más sutil que la de sus coetáneos al considerar tanto los aspectos negativos como positivos de los montañeses y de los riberos. Se trata de una voz que, con sus sesgos y prejuicios, resulta algo disonante con las dominantes en su época, impregnadas de referencias y descripciones que rozan el racismo. Por ejemplo, el Conde de Rodezno llega a vincular a los montañeses con Europa y a los riberos con África. «En la montaña se encuentra el vasco con todos sus virtudes y todos sus defectos; en la ribera hay una raza de hombres emprendedores, inteligentes y trabajadores, pero la psicología es beduina y cabileña».¹⁰⁹

No podemos perder de vista que estas descripciones son publicadas en libros y en artículos de prensa por parte de personas que formaban parte de una élite ilustrada y que pertenecía a la buena sociedad navarra. Entonces, ¿a qué público se dirigían? Considerando que para finales del siglo XIX y principios del XX un tercio de la población navarra era analfabeta, el público potencial era la burguesía que, en su mayor parte, residía en Pamplona. Este grupo social presenta unos rasgos particulares en comparación con la burguesía de ciudades próximas como Bilbao o Vitoria. A lo largo del siglo XIX adquieren poder económico por medio de la adquisición de bienes comunales y el control del territorio gracias al control de la Diputación Foral y la creación de redes clientelares y vínculos con las oligarquías y caciques locales.¹¹⁰ Ideológicamente eran liberales por

109 Domínguez Arévalo, Tomas, *La propiedad privada en Navarra y un informe sobre la reforma tributaria*, Imprenta de Juan Pueyo, Madrid, 1932, pág. 6.

110 Véase al respecto: Mina, Mari Cruz, *Fueros y revolución liberal en Navarra*, Alianza Editorial, Madrid, 1981. En relación a la desamortización foral, una buena introducción se puede encontrar en Lana, José Miguel, «La desamortización foral (1834-1861)», *Iura Vasconiae*, nº 1, pp. 437-452.

el beneficio que ello reportaba a sus intereses económicos, y gran parte de ellos también eran foralistas, en tanto que la Ley de 1841 les permitía el control político y económico de Navarra. A pesar de definirse como liberales en lo económico, desde el punto de vista normativo se regían por principios y valores tradicionales.

Hasta poco después del derribo de las murallas, la mayoría de la población de Pamplona residía en el Casco Viejo. En un espacio tan reducido convivían en un mismo espacio físico (que no social y simbólico) una minoría burguesa (rentistas y de los negocios), representantes de la jerarquía eclesiástica, miembros del ejército, una pequeña clase media formada por profesionales liberales (sobre todo abogados y médicos), comerciantes y pequeños empresarios con el pueblo llano. El paisaje urbano estaba caracterizado por la presencia del mundo agrícola, de lo militar y lo levítico, y prevalecía una cultura local, considerada como propia y diferenciada (...) con sus valores, liturgias y lugares simbólicos (...) y los Sanfermines como fiesta y liturgia de encuentro comunitario».¹¹¹ Y desde el último tercio del siglo XIX tenemos las primeras noticias del surgimiento de un nuevo grupo social (clase obrera) que vive alrededor de la estación de ferrocarril, a extramuros de la ciudad.

El derribo de las murallas (1908-1915) y la construcción del II Ensanche no supusieron una ruptura o cambio social real. Prácticamente se mantuvieron los mismos espacios simbólicos en donde el corazón de la ciudad era la Plaza del Castillo. La composición y estructura de las élites apenas sufrieron modificación. Los valores tradiciones estaban por encima de cual-

111 Ugarte, Javier, *La nueva Covadonga insurgente*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998, pág. 167.

quier transformación aunque en el paisaje urbano se fuera dibujando con elemento tan novedosos como avenidas, parques y plazas. Se trataba de una ciudad que se «representaba a sí misma como una gran familia armoniosa (...) Esta era, por entonces, una autoimagen dominante».¹¹² La buena sociedad habitaba el presente mirando al pasado, en una continuidad y permanencia de los viejos valores que rechazaban el cosmopolitismo y la mentalidad innovadora. Esto condujo, entre finales del siglo XIX y principios del XX, a la idealización del pasado, a la exaltación de lo propio y a una mirada recelosa a todo lo foráneo, aunque sin negar las nuevas posibilidades que ofrecía el progreso y el desarrollo económico (del cual esta élite participaba de una manera activa). La pervivencia de los valores tradicionales y su diálogo con la modernidad nos podía parecer que daban un modelo único y singular, aunque en realidad era el dominante en gran parte de las capitales de provincia españolas.¹¹³

Dentro de ese espacio entre la tradición y la modernidad dentro de la buena sociedad de Pamplona cohabitaban dos concepciones del mundo rural y vinculado con ello dos maneras de entender las diversas manifestaciones de la cultura popular. La primera tenía su origen en el pensamiento liberal ilustrado y en el mito del progreso según el cual el mundo rural era dibujado como un espacio tosco, inculto, lleno de peligros, terreno natural de bandidos y carlistas mientras que la ciudad era un espacio ordenado, urbanizado, educado y culto. Así, lo rural y también lo popular se concebían como el otro extraño, objeto de desprecio y desdén, al que se debe civilizar. La segunda visión abordaba el mundo

112 *Ibid.*, pág. 168.

113 *Ibid.*, pág. 168.

rural desde una perspectiva romántica y esencialista, idealizando la vida tradicional como una encarnación en el presente de una visión mitificada del pasado, en donde el progreso es visto con recelo, en tanto elemento disolvente de un orden social estable y cerrado.

La burguesía de Pamplona irá abandonando el imaginario liberal ilustrado (aunque no del todo) conforme empiece a percibir que su posición de poder está amenazada por las consecuencias sociales de la modernidad y el progreso (la aparición de los primeros conflictos sociales protagonizados por una proto-clase obrera, el surgimiento de movimientos socialistas, anarquistas y republicanos). Lo rural (y por ende lo popular) será resignificado, convirtiéndolo en el lugar en donde residen las esencias más puras de los valores tradicionales. En cierta medida, la burguesía de Pamplona se termina dejando influir por «una corriente de neorromanticismo esencialista (...) que representó una voluntad de vuelta a los ‘orígenes naturales de la nación’». ¹¹⁴ Así, el surgimiento del *navarrismo* y del *vasquismo* tiene lugar dentro de un grupo social en donde lo pintoresco, el costumbrismo y lo castizo tienen un papel clave en la representación más pura de una comunidad ideal que guarda la esencia de los valores relacionados con el ser navarro.

Uno de los espacios donde esto se ve con claridad es, por ejemplo, en las tarjetas postales. Es un producto que a principios del siglo XX solo era reservado accesible a una minoría si bien, de manera paulatina, el coste se irá abaratando creando «nuevos circuitos populares

114 Ugarte Tellería, Javier, «Pamplona, toda ella un castillo y más que una ciudad, ciudadela», en García-Sanz Marcotegui, Ángel, *Memoria histórica e identidad. En torno a Cataluña, Aragón y Navarra*, Pamplona-Iruñea, UPNA, 2004, pág. 181.

de difusión de imágenes»,¹¹⁵ dado que estarán al alcance de la mayoría de la población en mayor medida que la prensa o las revistas ilustradas. Casi se podría decir que es una de las primeras manifestaciones de la cultura de masas. En todo caso, las postales no solo nos permiten tener información de la evolución histórica de una sociedad, sino también nos ayudan a reconstruir los imaginarios de los sectores sociales que las consideraban objetos dignos de ser coleccionados.

En el caso de las postales relacionadas con Navarra se observa que el modo de representación dominante es el costumbrismo, jugando con el tipismo y la fantasía. Si bien hay autores que apuntan que ese tipo de productos estaban dirigidos a turistas extranjeros,¹¹⁶ es más probable que la representación de escenas «populares» sirvieran para reflejar y al mismo tiempo reforzar el imaginario construido por la burguesía y de las clases medias urbanas en donde el mundo rural era dibujado a medio camino entre la mirada romántica (la invención de un mundo rural idílico y exótico) y la ilustrada (lo arcaico y primitivo). Representan bien esta ambivalencia algunas colecciones de postales como Tipos Nacionales (editada por Romo y Füsell) o Tipos del País, Costumbres del País.

También encontramos postales con una intencionalidad etnográfica más cercana a la mirada ilustrada al mundo rural, en donde la fotografía se convertía en una herramienta que permitía una aproximación científica al objeto que se quería representar.

En este momento aparecen las grandes colecciones de Tipos Españoles editadas por Juan Laurent

115 Guereña, Jean Louis, «Imagen y memoria. La tarjeta postal a finales del siglo XIX y principios del siglo XX», *Berceo*, nº 149, Logroño, 2005, pág. 44.

116 *Ibid.*, pág. 54.

Minier, uno de los más notables fotógrafos del siglo XIX. En ellas se hace un repaso a las estampas rurales de las provincias. En la Serie B encontramos algunas postales dedicadas a Navarra, con pocas diferencias entre la representaciones de distintos estereotipos de la provincia, aunque lo más llamativo es que tampoco tienen grandes diferencias con la representación de los tipos de Bizkaia. Se ve claramente la sobrerrepresentación, lo impostado, el escaso rigor y la gran inventiva a la hora de realizar las fotos.

Estas imágenes evidencian la necesidad de representar la particularidad de Navarra jugando con el tipismo. Es en ese momento cuando se adopta la vestimenta roncalesa como sinónimo de lo exótico y particular de Navarra. De hecho vamos a encontrar una gran cantidad de postales sobre trajes regionales (dibujos en su mayoría) en donde la vestimenta típica del Valle del Roncal será el modelo a seguir. Habrá algunas que sigan fielmente el modelo, como la cromolitografía de Luis Labarta de principios de siglo titulada «Mujer de Navarra». Ahora bien, habrá otras en donde se observan interpretaciones más libres y creativas, cambiando los colores y parte del atuendo, e incluso no faltarán algunas que incluso representen un escudo de Navarra inexistente, de fondo azul celeste y con unas cadenas formando una estrella.

A día de hoy, no está claro cómo se convirtió el vestido de roncalesa en el traje típico de Navarra. A la espera de estudios que profundicen en esa cuestión, podemos realizar unos apuntes. La primera referencia la encontramos en un cuadro de Juan de la Cruz (1777) que copia un cuadro del siglo XVII que poco tiene que ver con el modelo que conocemos en la actualidad. En

el libro *Colección de trajes de España (1825-1832)*¹¹⁷ se publican cuatro ilustraciones relacionadas con Navarra: dos de labradores y dos dedicadas al Roncal. En estas últimas, observamos que el traje masculino tiene una estructura y elementos que no van a diferir mucho de las representaciones actuales, pero en el caso del traje femenino, aparece un tocado que recuerda a un turbante (al igual que en el cuadro de Juan de la Cruz) aunque el traje sea menos recargado y más sobrio. La siguiente referencia la encontramos en el plano de Navarra publicado en 1850 por Francisco Boronat y Satorre. En los motivos decorativos ubicados en la parte superior del mapa se observa que en el centro no está el escudo de Navarra sino el de Pamplona, acompañado por un roncalés y una roncalesa representada con la cabeza descubierta, peinada con dos trenzas que le caen por la espalda con un lazo negro al final de las mismas y con la pechera engalanada de ricos y coloridos motivos y complementos. Este será el referente que se utilizará de aquí en adelante. El resto de los motivos que los acompañan son un conjunto de alegorías de la historia, la guerra, la victoria y de la patria, pero también del arte, de la ciencia, del conocimiento, de la medicina y del progreso (representado por el ferrocarril y una fábrica), conformando una iconosfera que nos remite al pensamiento liberal ilustrado.

La aldea amenazada

Siguiendo con la tesis del historiador Javier Ugarte en su análisis sobre las bases sociales y culturales

117 Carrafa, Juan; Ribelles y Helip, José, *Colección de trajes en España*, Madrid, Calcografía Real, 1825-1832.

de la sublevación de 1936 en Pamplona,¹¹⁸ en la década de los treinta del pasado siglo la aldea conquista a la ciudad. A partir de ahí, para el *navarrismo* hegemónico la aldea es considerada, dentro de los parámetros del pensamiento tradicionalista e identitario, como una especie de Arcadia, un lugar en donde los principales valores morales y religiosos del régimen toman cuerpo. Así, toda la literatura franquista y «la cultura popular de inspiración oficial (...) trataba de remachar la imaginaria rural de una tierra de la que incluso se llegaba a afirmar que ni siquiera sufría delincuencia».¹¹⁹

Sin embargo a partir de finales de la década de los cincuenta, con el desarrollo de una sociedad menos agraria, más industrial y urbana, empiezan a aparecer las primeras fisuras de esa Arcadia Foral. Es importante destacar que en Navarra la migración interior no tendrá como consecuencia una ruptura con lo rural. Un buen número de las personas que venían de otros pueblos a trabajar a Pamplona regresaban a sus localidades de origen durante los fines de semana y festivos. El éxodo rural era un viaje de ida y vuelta. En el fondo la ciudad empezaba a invadir la Arcadia por la puerta de atrás.

Por otra parte, en ese imaginario ruralista construido por el *navarrismo* se produce otro cambio importante durante el franquismo. Si hasta los años treinta, la montaña era considerada como la reserva espiritual de Navarra, a partir de los años cincuenta los habitantes de la montaña empiezan a desaparecer, a difuminarse, convirtiéndose en un espacio para la etnografía y en un escenario para el ocio dominical urbanita. La sede de la Arcadia Foral abandona los pro-

118 Ugarte Tellería, Javier, *op. cit.*

119 Caspistegui, Francisco Javier, «Historia oral, inmaterial e intrahistoria en la recuperación de la memoria colectiva de la Navarra rural», *Gerónimo de Ustáriz*, nº 23-24, Pamplona, 2008, pp. 209-218.



Borlen sea hoo
el que las vides pienden...



Que n'can tan guapa sea
(canta) sea de moliagala...



Osaba cogemos paca
y trigo bastante menos...



Las carreteras van llenas
y se llena el mundo a pie...



A Peralla voy mañana
por si quiero montar algo...

no proceso de reinvencción del *navarrismo* por parte de los sectores tecnocráticos de las élites navarras fuera objeto de atención. Un ejemplo lo encontramos en la vigencia de la imaginario navarrista más tradicionalista lo encontramos en el nº 19 de *Temas de Cultura Popular* titulada «Expresiones del alma popular», escrita por el escritor tudelano Victoriano Bordonaba.

120 Para profundizar más en estas cuestiones véase Iriarte, Iñaki, *Saltus y ager vasconum. Cultura y política en Navarra (1870-1960)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998.

Fuente: Navarra. *Temas de cultura popular* n° 19.

En las páginas centrales de la publicación se recoge un montaje fotográfico que deviene en una perfecta síntesis de los ejes fundamentales en torno a los cuales se articula el imaginario de la Arcadia Foral: una estricta división de género (en donde el hombre está vinculado a la actividad física, el trabajo y el esfuerzo mientras que la mujer se relaciona con lo pasivo, la fecundidad y el reposo), la religiosidad y la piedad popular (cuya máxima expresión es la *Javierada*), el pueblo como principal espacio social de referencia y,

en el centro, una foto de unas espigas de trigo como representación de la agricultura como vinculación a la tierra. Todo ello es una composición equilibrada, bien ordenada, sin elementos disruptivos que pudieran recordar que la sociedad navarra estaba cambiando o los conflictos y luchas sociales existentes que estaban detrás de bucólicas y pastoriles estampas.

Desde la consciencia de que el desarrollo de la sociedad urbana suponía un riesgo real para esa comunidad imaginada, surgieron diversas iniciativas a medio camino entre el lirismo evocador, el romanticismo y la urgencia que tenían como objetivo rescatar y salvar los restos de la cultura material e inmaterial de un mundo rural en transformación. A diferencia del espíritu inicial de instituciones como Príncipe de Viana que, a principios de la década de los cuarenta, tenía como objeto la restauración de la grandeza originaria del pueblo navarro (siempre dentro de los parámetros ideológicos del *navarrismo* y siempre y cuando fueran acordes con el mito de la Arcadia Foral), dos décadas después nos vamos a encontrar diversas iniciativas que, desde planteamientos académicos, no van a cuestionar los elementos de fondo de la construcción navarrista. Dentro del ámbito académico serán muy relevantes los trabajos realizados desde la etnografía, en donde tendrá un papel fundamental el Padre Barandaráin y el Grupo Etniker (a través de la Cátedra de la Cultura Vasca de la Universidad de Navarra). Desde el ámbito institucional serán claves la revista *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, editada por el Institución Príncipe de Viana. Un gran número de los trabajos e investigaciones etnográficas de esos años fueron realizados por sacerdotes (casi la mitad de los autores de *Temas de Cultura Popular* eran miembros de la Iglesia). Su papel consistió, sobre

todo, en una labor de documentación de todo aquello que era considerado como expresiones del alma popular, pero a la vez ajustando su interpretación dentro de un marco ideológico que ignoraba cualquier elemento disruptivo. Aunque también hubo ocasiones en las que directamente se inventaban tradiciones, tomando como fuente de inspiración leyendas relacionadas con el Camino de Santiago. Es el caso del Misterio de Obanos, obra de Santos Beguiristáin y Manuel Iribarren, que recibió todos los parabienes de la Diputación y del Ministerio de Turismo.

En todo caso, para principios de la década de los setenta en el *navarrismo* se vivía una situación que rozaba lo esquizofrénico. Esto se reflejaba en las páginas de *Diario de Navarra* o en *Temas de Cultura Popular*, donde se vivía entre la exaltación de la Arcadia amenazada y la defensa del progreso bien como algo inevitable (es el ritmo de los tiempos), bien como algo necesario (Navarra no puede quedar atrás). La combinación de estos elementos dará lugar a una fragmentación de la trama discursiva navarrista sobre el genio navarro con momentos delirantes. Un ejemplo de eso se vivirá con la película *Cita en Navarra*. En realidad esta película fue un fallido intento de conciliar esos dos discursos, de crear una síntesis a partir de la tesis sostenida por Jaime del Burgo, como Director de Turismo, Bibliotecas y Cultura Popular de la Diputación Foral, según la cual el turismo se convertía en un espacio de posibilidades que permitía conciliar la aldea con la ciudad, el pensamiento tradicionalista con el desarrollismo.

La película fue dirigida por José Grañena con guión de Jaime del Burgo y fue estrenada oficialmente el 16 de abril de 1970, dentro del programa de actos de los premios del Concurso de Embellecimiento de Pueblos

y Conjuntos Urbanos. La película fue recibida con una cierta frialdad e incluso desdén por parte de los medios locales.¹²¹ No contentaba ni a unos ni a otros y su paso por la cartelera fue un tanto errático, pasando de una sala a otra con escaso éxito de crítica y menos de público. Tras su breve vida por las salas comerciales, *Cita en Navarra* inició una segunda vida siendo exhibida en una silva variada de actos, jornadas y semanas culturales. Hay quién ha visto en esta película una respuesta navarrista a la película *Ama Lur* (Nestor Basterretxea y Fernando Larruquert, 1968), obra considerada punto de partida de la filmografía vasca contemporánea, y la verdad es que hay elementos que justifican la sospecha. Una de las frases promocionales de *Ama Lur* («Un canto emocionado al País Vasco») es plagiada en los anuncios publicitarios de *Cita en Navarra* («Un canto emocionado a Navarra»). Las dos empiezan a rodarse el mismo año (1966) pero *Ama Lur* sufrirá la censura del ministro de Información y Turismo Manuel Fraga Iribarren que exigió, para otorgar la licencia de exhibición, «la retirada de varios planos del ‘Guernica’ de Picasso que acompañaban a los atxo-ta-tupinak de Luzaide y la supresión del plano final del Árbol de Gernika nevado (...)». Exigió además que se citara por lo menos tres veces la palabra «España» a lo largo del film.¹²²

Las dos películas parten de una intención muy similar: intentar modernizar un discurso identitario (vasquista en su caso, navarrista el otro). Sin embargo, la gran diferencia es que *Ama Lur* apuesta claramente por la vía del arte (en donde la influencia de Jorge

121 Pérez Ollo, Fernando, ««Cita en Navarra», para navarros ausentes», *Diario de Navarra*, 17 de abril de 1970, pág. 24.

122 Roldán Larreta, Carlos, «Amalur», *Auñanendi Eusko Entziklopedia*, Eusko Media Fundazioa, 2008 [Disponible online en: www.euskomedia.org/aunamendi/9525. Última consulta: 4 de noviembre de 2017].

Oteiza es fundamental), dando como resultado una obra que vale la pena revisitar (más allá de sus planteamientos políticos). En sentido contrario, *Cita en Navarra* se ha convertido, con el paso del tiempo, en claro ejemplo de película *kistch*, sin valor cinematográfico alguno, y que hace sonrojar hasta al navarrista más conspicuo.

De una manera progresiva, el imaginario rural y las tramas discursivas de corte tradicionalista asociadas serán cuestionadas desde dos ámbitos. Uno, es el representado por el sector de la élite navarra que se había configurado al calor del desarrollismo franquista más preocupada en ir preparando su salida política que en mantener un edificio que poco a poco se iba cayendo a cachos. Elaboran una renovación del discurso político del *navarrismo* en donde se sigue incidiendo en el historicismo y en los Fueros como pilares básicos, dejando en un segundo plano cualquier referencia de carácter étnico o culturalista del pueblo navarro. El segundo es algo paradójico. Movidos por la misma preocupación por salvar con urgencia las diversas manifestaciones de la cultura popular, surgen diversas iniciativas desde sectores sociales vinculados o relacionados con el vasquismo cultural que, partiendo de la trama discursiva del *navarrismo* en relación al concepto de la aldea, crean una nueva narrativa que se apropia de algunos de esos elementos, los moderniza y los pone en relación con los movimientos y organizaciones sociales (por ejemplo la recuperación del euskera) conformando un espacio de lucha y resistencia antifranquista (y por ende contra el *navarrismo* hegemónico).

6

DE LAS GLORIAS DEPORTIVAS: UNOS APUNTES SOBRE C.A. OSASUNA Y UNA CODA PARA MIGUEL INDURAIN

*De tu blusa y tu bandera,
fuerte y rojo es el color
de tu blusa y tu bandera,
como el roble montañés
y el vino de la Ribera
vibra en ti Navarra entera
en donde quiera que estés.
Himno de Osasuna.
Los Iruñako.*

De tu blusa y tu bandera

Diversas manifestaciones relacionadas con la cultura de masas como el cine, la radio, la televisión, el teatro de variedades o los espectáculos deportivos llegaron a Navarra en fechas no muy diferentes a las registradas en otras capitales de provincia aunque su difusión en el territorio se vio limitada por dos factores. Por un lado, porque eran actividades relacionadas con la vida urbana y, por otro, por la concienzuda pluma

de los censores eclesiásticos, militares y civiles, cuya sensibilidad tradicionalista y reaccionaria saltaba a las primeras de cambio. Una reacción que también tenía una naturaleza clasista, ya que para algunos sectores la democratización de formas de entretenimiento cuyo público era inicialmente la burguesía o la aparición de nuevas prácticas y gustos cuyo protagonistas eran los sectores populares, eran leídas como una amenaza a un orden moral y social. Era frecuente que las élites intelectuales del momento salieran en defensa de un arte superior frente a lo popular (como algo sucedáneo del verdadero arte, algo impuro y efímero).

La pregunta es si estas manifestaciones de la cultura de masas van a ver interpretadas en el marco de los debates sobre la identidad navarra y en el proceso de configuración del *navarrismo* o bien van a ser ignoradas. La cuestión resulta importante por ello hemos hecho referencia a cómo desde el *navarrismo* que intenta crear una cultura popular propia que encarne su principios y valores. Por tanto, ¿qué pasa en esas situaciones en donde las prácticas sociales en relación al ocio entran en los sectores populares y van adquiriendo mayor relevancia?

Intentaremos abordar la cuestión considerando el mundo del fútbol y más concretamente el caso de Osasuna. Inicialmente la asistencia a espectáculos deportivos y culturales, así como la práctica deportiva, estaban reservadas a una minoría, aunque esto se fue reduciendo rápidamente con el paso del tiempo.¹²³ Un caso paradigmático es el del Club Tenis Pamplona, fundado en 1918. Desde su creación ha sido un lugar de encuentro para la élite de la ciudad y espacio para la práctica de deportes selectos. Sin embargo, tal como

123 Caspistegui, Francisco Javier; Leoné, Santiago, *op. cit.*, pág. 57.

señalan los historiadores Caspistegui y Leoné, también existía una práctica deportiva autóctona en la que el «interés para el posible espectador estaba situado en la traslación lúdica de la actividad cotidiana, en el reto y el desafío, en asumir con otra mirada el peso de lo cotidianamente necesario».¹²⁴ Mientras que para la buena sociedad pamplonesa el deporte se vinculaba con el tiempo libre, para los sectores populares el modelo era «deporte-trabajo». Algo que fue perdiendo valor en el mismo momento que se convirtió en objeto de exhibición y espectáculo.

La pelota vasca comparte con el fútbol el hecho de formar parte de los principales eventos deportivos de la ciudad (sobre todo tras la construcción del Euskal Jai en 1909). Aunque tenemos noticias de que en 1907 existía el Pamplona Foot-Ball Club, no podemos perder de vista que al principio es una actividad minoritaria y reducida a los miembros de las buenas familias de la ciudad que pronto comenzará a arraigar en sectores más humildes, debido a tres factores: la importancia que tenía en el País Vasco (siendo Gipuzkoa una de las más probables vías de entrada del fútbol en Navarra), la apuesta por el fútbol como herramienta pedagógica realizada por el concejal del Ayuntamiento de Pamplona Leoncio Urabayen (el deporte como una actividad para mejorar la salud de los jóvenes pamploneses) y las consecuencias del desastre de la participación española en las Olimpiadas de Amberes de 1920, que es interpretada por la prensa de la época como una señal de la decadencia de la raza que únicamente podía ser solventada a través de la práctica deportiva. Así, el fútbol y la pelota son vistas como prácticas que ayudarían

124 Caspistegui, Francisco Javier; Leoné, Santiago, *op. cit.*, pág. 59.

a recuperar la fuerza originaria del pueblo navarro,¹²⁵ y el deporte empieza a ser algo más que ocio y diversión para una parte del nacionalismo vasco y la clase media alta liberal de la ciudad.

Un indicador de la popularidad que va adquiriendo el fútbol se observa en el espacio que ocupa en la prensa local (*El Pueblo Navarro*, *El Pensamiento Navarro* y sobre todo *Diario de Navarra*), en la aparición de las primeras revistas deportivas (*Navarra Deportiva*, *Los Deportes*) y en la creación de equipos de fútbol en otras localidades navarras a lo largo de la década de los veinte.¹²⁶ Desde posiciones tradicionalistas y navarristas, el fútbol es considerado un esnobismo, una práctica extraña frente a deportes tradicionales como la pelota: «si queremos hacer en el deporte de la pelota afirmación españolista volvamos a los tiempos en que al empezar todo partido los jugadores juraban ante la cruz de Cristo al comenzar la lucha, ser leales y nobles y poner de su parte cuando pudieran para alcanzar el triunfo».¹²⁷ Desde *Diario de Navarra*, Raimundo García «Garcilaso» defiende la práctica de la fútbol entre la juventud navarra porque, a diferencia del cine (que fomenta el individualismo y los valores amorales), este es la mejor manera de enseñar las virtudes de la disciplina y la jerarquía social. Pero el fútbol también se podía leer como una metáfora del parlamentarismo. En todo caso, una demostración del éxito del fútbol era justamente su carácter polisémico, es decir, se convierte en objeto de diferentes interpretaciones y lecturas por parte de las culturas políticas del momento.¹²⁸ En ese contexto

¹²⁵ *Ibid.*, pp. 71-76.

¹²⁶ *Ibid.*, pp. 77-77.

¹²⁷ Gillis, Fernando, «El juego de la pelota», *El Pueblo Navarro*, 17 de abril de 1924.

¹²⁸ Caspistegui, Francisco Javier; Leoné, Santiago, *op. cit.*, pág. 83.

social y político nace Osasuna, de la unión de los entidades deportivas: Sportiva y New Club. Si bien no hay documentos que certifiquen el nacimiento oficial, todo parece apuntar a que fue a finales de octubre de 1920 en el Café Kutz (hoy en día desaparecido), situado en la Plaza del Castillo, entre el Café Iruña y el Pasadizo de la Jacoba.

Los conflictos deportivos pronto se tornaron en polémicas políticas. Osasuna era apoyado por el *El Pueblo Navarro*, órgano de expresión de los liberales navarros y cuyos lectores pertenecían a una clase media alta urbana con un nivel cultural elevado,¹²⁹ mientras que su principal rival futbolístico en la ciudad, La Deportiva era defendida por los sectores carlistas a través de *El Pensamiento Navarro*. Los principales conflictos políticos entre unos y otros se trasladaron al campo de fútbol. Estas polémicas domésticas se fueron diluyendo a la misma velocidad que Osasuna se convertía, gracias a sus éxitos deportivos, en el principal club de fútbol de Pamplona y, en poco tiempo, de Navarra. Es en este momento cuando se crea la Federación Navarra de Fútbol como consecuencia del deseo de hegemonía de la Federación Gipuzkoana en Navarra. Consecuencia de estas luchas, se empezará a articular un discurso por el cual Osasuna comenzará a identificarse con Navarra. A pesar de la preeminencia de esa identificación, esto ocurre a finales de los años veinte del siglo pasado, y podemos afirmar que esta identificación está consolidada en la década de los treinta, considerada como la primera edad de oro de Osasuna.

Estará en primera división entre 1934 y 1935, llegando a semifinales de la Copa del Rey. En ese

129 Osés Larumbe, Elena, «La Voz de Navarra, un periódico vasquista», *Príncipe de Viana*, nº 184, 1988, pp. 415-435.

momento ostenta ya la representación de toda Navarra. El estilo de juego de Osasuna se identifica con el carácter navarro, en donde el «juego científico» y la técnica queda superado por la voluntad por ganar, el esfuerzo y ardor guerrero. Es aquí donde se construye la idea de que «se podía jugar a fútbol a la navarra», lo cual tiene relación directa con la victoria de los discursos navarristas, relacionados con el concepto de tradición. La tradición podía incorporar elementos novedosos pero siempre «desechando la importación de elementos ajenos por completo a lo propio».¹³⁰ Por tanto, las tramas discursivas sobre Osasuna, bien referidas al equipo como a su estilo de juego, son considerados epifanías de lo navarro y se articulan en dos ejes en la fuerza, el vigor y la energía, y por otro lado en la nobleza, la lealtad, la valentía, el entusiasmo, el sacrificio, etc. La combinación de ambos hacía que el club triunfase, mientras que su ausencia conllevaba derrotas deportivas, fracaso y humillación.¹³¹

De esta manera Osasuna es identificado con unos valores navarros que superan las diferencias entre la Montaña y la Ribera, poniendo sobre la mesa valores profundos y ancestrales que comparte toda la comunidad. No es solo el concepto de cohesión sino también el de compartir una historia idealizada (el Viejo Reino de Navarra) y unos símbolos (el color rojo de las camisetas y el de la bandera de Navarra). De tal manera que se puede decir que, en la década de los treinta, las gestas deportivas de Osasuna son narradas con un lenguaje completamente navarrista.

Pero hay otras interpretaciones. Desde el nacionalismo vasco, aunque se comparte la idea de que

130 *Ibid.*, pág. 200.

131 *Ibid.*, pág. 202.

el juego de Osasuna es una manifestación del genio navarro, se incorpora algo más: la hermandad vasco-navarra. Este elemento será compartido, en momentos puntuales, por el tradicionalismo (*El Pensamiento Navarro*) y por el navarrismo (*Diario de Navarra*), aunque conforme se acerca la Guerra Civil es una fraternidad que desaparecerá.

No hay investigaciones que nos permitan identificar los posibles cambios en la trama discursiva navarrista sobre Osasuna durante el franquismo. En todo caso, cabe especular que una vez convertido en la cultura política hegemónica, su interés por el fútbol (así como por toda manifestación de masas, más allá de las propiamente religiosas o patrióticas) fuera más bien escaso. Por otra parte, la errática trayectoria deportiva del equipo dejaba poco margen para la exaltación patriótica. A pesar de que en la temporada de 1957-1958 Osasuna quedara quinto en la clasificación de la Primera División (ganando al Real Madrid o al Barcelona), será sobre todo un equipo de Segunda División. De hecho, en la temporada 1962-1963, después de dos temporadas en Primera, descendió y no volvió a la Primera División hasta 1980-1981 (para descender a la categoría de plata en la temporada 1994-1995).

El escaso interés que las élites navarras franquistas tenían por el deporte en general, y por el fútbol en particular, lo encontramos en las publicaciones divulgativas editadas por la Diputación Foral como por ejemplo *Temas de Cultura Popular*, en las que solo hallaremos referencias a la economía rural de supervivencia, como la caza o la pesca, convertidas en actividades de ocio y deportivas. También son importantes las referencias al montañismo, el excursionismo y la espeleología, consideradas como actividades que

permiten abandonar la estresante vida urbana y descubrir lugares recónditos de la geografía foral (y por ende las esencias del viejo reino).

En la Transición, sin embargo, la convulsa situación política volvió a situar a Osasuna en el centro de debates identitarios, con tramas discursivas similares a las utilizadas cuarenta años antes. El tono y el estilo habían cambiado, pero los elementos de fondo seguían siendo los mismos. En la temporada 1979-1980 *Diario de Navarra* polemiza sobre la navarritud de Osasuna. La polémica comienza con una carta publicada el 9 de septiembre, días después de que Osasuna perdiera su primer partido frente al Levante. La imagen que dio en el campo no debió ser muy buena, porque a juicio de los autores de la epístola «no hay jugadores, no ya para subir a Primera, ni siquiera para mantenerse». La clave era que si se quería aspirar a tener éxitos deportivos, se debía dejar a un lado el mito de la navarrización, es decir, «si se quiere que nuestro equipo tenga alguna vez aspiraciones de ascenso, hay que cambiar de política, trayendo jugadores con garantías, realmente consagrados, se gaste el dinero que se gaste».¹³² Las respuestas a esta carta no se hicieron esperar.¹³³ En las mismas se planteaba la idea de apostar por los jugadores de la cantera, aunque no queda claro si esta tesis era el resultado de la escasez de recursos económicos del club o una apuesta por jugadores locales. En todo caso, el debate que se vive en la sección de Cartas al Director de *Diario de Navarra* reabre el viejo debate entre el

132 Turrillas, José Luis; Larumbe, Carlos; Zalba, Felipe; Garayoa, Miguel; Purroy, José María, «No a esta navarrización de Osasuna», Cartas al director de *Diario de Navarra*, 6 de septiembre de 1979. En la misma línea está la carta de José Miguel Lizarra, «Sobre la navarrización de Osasuna», *Diario de Navarra*, 18 de septiembre de 1979.

133 Vitas, Ceferino, «Sí a la navarrización de Osasuna», Cartas al director de *Diario de Navarra*, 12 de septiembre de 1979.

fútbol científico y la importancia de la técnica (visto como algo ajeno, no propio de estas tierras) y el fútbol como manifestación del carácter navarro encarnado en los jugadores y en un estilo de juego (arrojo, pasión y entusiasmo). Pero hay un elemento nuevo, sutil pero importante. Ahora el debate se da entre un modelo que prioriza los éxitos deportivos (los resultados) dentro una lógica tecnocrática (tanto en la gestión del club como en la organización del estilo de juego) frente a otro que apuesta por los jugadores locales, como si esto fuera una garantía de que estos, por ciencia infusa, encarnasen los valores que se consideran genuinos de la tierra. Esto es la navarridad. Lo que no se pone en cuestión es el papel de Osasuna como representante de Navarra. En un momento en el que el fútbol se ha consolidado como un fenómeno de masas, Osasuna es reconocido como la representación de los valores y sentimientos propiamente navarros.

Unos meses después, con el ascenso de Osasuna a primera división a finales de los años setenta, encontramos en la prensa navarra una formulación mucho más clara y nítida de la continuidad de las tramas discursivas sobre Osasuna, a la vez que se registran algunos intentos de incorporarlo a las polémicas políticas del momento. En plena euforia por el ascenso, José Javier Uranga Santesteban «Olarra», director de *Diario de Navarra* entre 1962 y 1990 publicó en su columna de opinión Desde el gallo de San Cernin, un artículo titulado «Osasuna»¹³⁴ en el que recogía las contradicciones de un *navarrismo* que buscaba conectar con aquellas manifestaciones populares y de masas que había ignorado durante décadas, en un momento en que empieza a ser abiertamente cuestionado desde otras culturas

¹³⁴ *Diario de Navarra*, 10 de junio de 1980, pág. 32.

políticas y va perdiendo su espacio de hegemonía. En el texto, Olarra parte de dos objetivos generales. El primero es la necesidad de convertir a Osasuna en un elemento de cohesión social de toda la sociedad navarra considerando su dimensión lúdica y evasiva. «Creo como Osasuna, como antídoto, como sedante, como expansión del ciudadano apretado y sometido al trabajo; Osasuna dominical. (...) Entre los problemas que vivimos, el fútbol -y más nuestro Osasuna- es y tiene que ser una evasión, una manera de pasar la tarde aburrida y gris del domingo de invierno y además apasionadamente». El fútbol como el opio del pueblo. El segundo consiste en lograr que Osasuna se convierta en la representación de un *navarrismo* entendido como una afirmación de un nosotros comunitario. «Osasuna (...) es también una comunidad de intereses en ganar a quien sea, de ponernos por encima, porque somos los mejores» de una manera auténtica y genuina. «Nunca como en el fútbol, porque nadie reúne tanta gente, se expresan mejor los sentimientos primarios, pero auténticos de la comunidad».

Vuelven a ponerse sobre la mesa los elementos discursivos sobre la conexión entre Osasuna y una forma identitaria específica y excluyente: la navarra. Así, el club es reivindicado como expresión del carácter navarro y representación del conjunto de la sociedad navarra, que va más allá de la política o del ámbito ideológico. «Frente a la teoría marxista de móviles prioritariamente económicos (como en el capitalismo), el aliento de los osasunistas constituye un romanticismo desinteresado de banderas y símbolos, de equipo que va adelante. Y, lo que es más esencial, de coincidencias y hermandad. No cuenta la política ni los sentimientos». En un tiempo de profundos cambios

y conflictos sociales, Osasuna se convierte para el *navarrismo* en el medio para volver a rearticular una nueva arcadia comunitaria.

La década de los noventa supuso para Osasuna el fin de una etapa importante en su historia, con el descenso a Segunda División en la temporada 1993-1994 y la dimisión de Fermín Ezcurra ese mismo año. Su figura será evocada nostálgicamente por una gran parte de la sufrida afición osasunista. La utilización de la trama discursiva navarrista a la hora de analizar el comportamiento deportivo en el terreno de juego, o para enjuiciar la labor del cuerpo técnico y del equipo directivo, se convierte en algo recurrente. Por ejemplo, el 10 de mayo de 1994, dentro de un año convulso para Osasuna, 25 clubs filiales rinden homenaje a Fermín Ezcurra, en un acto en que se intenta destacar su «osasunismo, *navarrismo* y la acertada gestión económica y deportiva» durante la etapa como presidente.¹³⁵ Sin embargo, aquí *navarrismo* seguía haciendo referencia al uso de jugadores de la cantera.

Fermín Ezcurra es sustituido por Javier Garro, vicepresidente y mano derecha de Ezcurra hasta la convocatoria de nuevas elecciones en junio de 1994. El día en que Garro gana las elecciones, Osasuna descendía a Segunda División. Un año después, con la celebración del 75 aniversario del nacimiento del club rojillo, en la mirada nostálgica hacia la época de Ezcurra no había referencias identitarias explícitas; su gestión económica y deportiva se describía como austera y honesta en «no gastar más de lo que se ingresaba o invertir en patrimonio a modo de instalaciones, dotaciones deportivas y en activos financieros en forma de jugadores de

135 «Homenaje a Ezkurra», *Diario de Navarra*, 11 de mayo de 1994, pág. 50.

casa».¹³⁶ No obstante, de manera indirecta se apelaba al discurso del *navarrismo* (lo local es siempre mejor que lo que viene de fuera, y el binomio austeridad-honestidad como algo propio del carácter navarro).

A partir de 1995, Osasuna se convertirá en un territorio de lucha política durante las elecciones a la presidencia del club, interpretada en clave partidista. De este modo, en 2002 la elección de Patxi Izco (con vínculos de amistad con el presidente del Gobierno de Navarra Miguel Sanz) fue visto como una maniobra en contra de Javier Miranda, cuyas decisiones y gestos hacia el fomento del euskera fueron desaprobados abiertamente por el Gobierno de UPN. Esta etapa coincide con «la entrada en vigor de la Ley Bosman y la supresión del derecho de retención que mermaban la capacidad competitiva de los clubes de cantera».¹³⁷ Con la llegada de Patxi Izco a la presidencia del club en 2002 se inicia una política de gastos en donde los números rojos aumentan de manera descontrolada. El equipo directivo entra en la lógica y en la forma de funcionamiento de los clubes de primera división del momento, basada en la especulación a partir de la compra y venta de jugadores con precios millonarios, contratos de entrenadores estrella, derechos de retransmisión de los partidos, especulación urbanística o solicitud de créditos utilizando como aval el patrimonio del club, etc. El resultado fue la generación de una deuda con Hacienda que llegaría a los 53 millones de euros en 2014,¹³⁸ con el beneplácito del Gobierno de

136 Ariztona, «El estilo de Ezcurra», *Diario de Navarra*–La Semana Navarra, 16 de abril de 1995, pág. 35.

137 Intxusta, Aritz; Sola, Ramón, «CAN y Osasuna, las dos caras de un mismo hundimiento», *Gara*, 22 de febrero de 2015.

138 Un buen resumen de cómo llega Osasuna a generar esa deuda lo tenemos en Sola, Ramón, «Osasuna–UPN, connivencia falta», *Gara*, 14 de marzo de 2015 y Sola, Ramón; Intxusta, Aritz, *op. cit.*

Navarra. Para justificar este trato de favor tributario, UPN y CDN ponen en juego las tramas discursivas navarristas. No era la primera vez que ocurría. Ya fueron planteadas por UPN en el debate parlamentario sobre el proyecto de Ley Foral presentado por el Gobierno de Navarra el 6 de febrero de 2003, por el que se aprobaba el otorgamiento de un aval al C.A. Osasuna, momento en el que el club tiene una deuda de 20 millones de euros con la Hacienda Foral. En ese debate parlamentario, el Consejero de Economía y Hacienda, Francisco Iribarren Fentanes, consideró que Osasuna es la institución deportiva con mayor proyección externa, además de un fenómeno social, prestigiosa gracias a la seriedad que tradicionalmente han tenido sus juntas directivas, la deportividad de sus jugadores y la fidelidad de sus aficionados. También expondrá que Osasuna supone una ilusión para todos los ciudadanos navarros y un estímulo para la práctica deportiva de nuestros jóvenes. Por estos motivos, el Gobierno consideró que su obligación era facilitar que Osasuna recuperase la estabilidad financiera perdida en los últimos años.¹³⁹ En último término era una acción estratégica, en tanto el club era considerado una tarjeta de presentación de Navarra al exterior.

Pero no fue UPN sino Juan Cruz Allí, de CDN, quien evidenció el *navarrismo* subyacente en el discurso del Consejero, poniendo encima de la mesa lo identitario: «Nos mueven a apoyar esta iniciativa dos hechos básicamente. El primero es lo que el Club Atlético Osasuna significa dentro de la sociedad navarra, como exponente de la sociedad navarra (...) como uno de los elementos de la identidad navarra, un elemento

139 *Diario de Sesiones del Parlamento de Navarra*, nº 87. Sesión nº 75, del 6 de febrero de 2003, pp. 18-19.

identitario que es compartido y que supera las divisiones propias de una sociedad plural y diversa». Según ese argumento Osasuna era un aglutinador que permite restablecer los lazos comunitarios de una sociedad fragmentada y dividida tanto en lo social como en lo político, que permite construir un nosotros en torno al cual proyectarnos hacia al exterior. De este modo, tener un club fuerte en lo económico permitiría «seguir defendiendo (...) los colores de Navarra, los colores de Pamplona, en definitiva esa imagen que en el resto de España tiene como el club de Navarra y, como digo, como uno de los elementos de identificación. Hoy la identificación para la mayoría de la sociedad española y la mayoría de la sociedad navarra es más el Club Atlético Osasuna que los partidos políticos».¹⁴⁰ De esta manera, apoyarlo económicamente era una apuesta por defender una imagen externa que representase a toda Navarra. No era una cuestión deportiva sino política.

El resto de partidos políticos representados en el Parlamento de Navarra votaron en contra de la concesión del aval. La sospecha del carácter electoral de la ley (faltaban apenas tres meses para la celebración de las elecciones forales y municipales), la falta de información en relación al uso del aval por parte de la directiva osasunista, la preocupación por la existencia de trato de favor consecuencia de los vínculos políticos y simpatías entre Miguel Sanz y la presidencia del club y el deliberado apoyo al deporte de élite en detrimento del deporte de base fueron las razones esgrimidas.

Pero el momento clave tendrá lugar dos años después. Osasuna llega a la final de Copa del Rey en la

140 *Diario de Sesiones del Parlamento de Navarra*, nº 87. Sesión nº 75, 6 de febrero de 2003, pág. 21.

temporada 2004-2005, queda en cuarta posición en la liga y en 2006-2007 alcanza la semifinal de UEFA. Parecía que el viento soplaba a favor aunque la realidad era otra: una plantilla que suponía un altísimo coste, una deuda acumulada de unos 30 millones y el impago sistemático de las obligaciones con Hacienda.

En plena euforia osasunista, el Gobierno de Navarra decide subvencionar a Osasuna a través de un convenio, que suponía cambiar del tradicional nombre el estadio, Sadar, por el de Reyno de Navarra. En un principio, la propuesta venía del equipo directivo de Osasuna hacia el Gobierno de Navarra, a cambio de 1,5 millones de euros. El acuerdo tendría una vigencia de tres años. El logotipo de Reyno de Navarra también estaría en la equipación deportiva de los jugadores. Para Osasuna la operación era vital, en tanto que con la cantidad recibida podría cubrir la amortización del crédito de 188 millones avalado por el Gobierno de Navarra. El Gobierno de Navarra lo veía como una operación de *marketing* incluyendo a Osasuna dentro de la marca creada como distintivo del nuevo plan de turismo. Pero este hecho tenía una connotación simbólica importante para una parte de los socios del club, que leían este cambio como la evidencia de la pérdida de independencia frente al Gobierno de UPN. En último término era una gran victoria del *navarrismo*.

La publicación de la noticia genera una gran polémica entre los socios y socias de Osasuna¹⁴¹ que pronto pasa de lo estrictamente deportivo a lo político.

141 El primer medio de comunicación en informar del convenio firmado entre Osasuna y el Gobierno de Navarra fue *Diario de Navarra* (30 de julio de 2005). A partir de ese momento, la sección de cartas al director de ese medio y de *Diario de Noticias* se convirtió en un hervidero de cartas en contra del cambio de denominación apelando a la historia de Osasuna y a la tradición.

Izquierda Unida y Aralar publican un comunicado oficial donde consideran la operación como un derroche de dinero público. También se posiciona la Federación de Peñas en contra del cambio de denominación. Vista la situación, la Junta Directiva decide convocar una asamblea extraordinaria de los socios compromisarios para mediados del mes de agosto. El día seis del mismo mes, Miguel Sanz publica una carta en *Diario de Navarra* dirigida a Patxi Izco, donde se muestra molesto por la polémica y sorprendido por la convocatoria de la asamblea en tanto que entendía la existencia de un acuerdo con la Junta Directiva.

El 16 de agosto se celebra la asamblea extraordinaria¹⁴² que apoya mayoritariamente la propuesta del cambio de nombre. En la defensa de la iniciativa estará Patxi Izco, acompañado por los directivos Juan Pascual, Miguel Archanco, Fernando Vera, José Manuel Purroy, el gerente del club Ángel Vizcay y el responsable de comunicación Carlos Mangado. Izco explica a los socios el proceso de negociación con Miguel Sanz, criticando con dureza la participación de agentes externos al club, a los que acusa de manipular y tergiversar los hechos, utilizando un «deporte tan magnífico como es el fútbol, vehículo de unión por encima de las diferencias ideológicas».¹⁴³ En todo caso, las señas de identidad de club se veían comprometidas.

142 Según los estatutos de Osasuna, la asamblea general está integrada por la Junta Directiva, los cien socios más antiguos, los expresidentes (siempre que su mandato haya sido superior de un año y sigan siendo socios de Osasuna), y treinta y tres representantes por unidad de milla de socios elegidos por el sistema sufragio libre, igual, directo y secreto. El Defensor del Socio tendrá voz pero no voto en la asamblea.

143 «Sí al Reyno de Navarra», *Diario de Navarra*, 17 de agosto de 2005, pág. 42. El resultado de la votación fue 221 síes, 89 noes, 5 abstenciones, 1 voto nulo.

No fue el primer conflicto severo dentro del club. La desaparición con nocturnidad y alevosía de la mascota *Rojillo* (cuyos restos aparecieron en un contenedor), el cambio de escudo, la ruptura de relaciones con el Athletic de Bilbao, la mal disimulada afición de Izco al Real Madrid y la sensación de que las decisiones que realmente afectaban al club se tomaban en función de los intereses de la Presidencia del Gobierno de Navarra habían caldeado el ambiente. Y el conflicto acabó en el Parlamento de Navarra. En el mes de diciembre Eusko Alkartasuna (EA) presentó una moción en contra del acuerdo entre Osasuna y el Gobierno de Navarra. Los principales argumentos tanto a favor como en contra apenas variaban en relación a los sostenidos dos años antes. La sospecha de que el convenio fuera en realidad una subvención a dedo a Osasuna y la crítica a la apropiación del símbolo de Osasuna generaron un debate en el que Carlos García Adanero (UPN) apeló a la teoría de la conspiración: «si las conclusiones hubieran dicho que esto se llama Iruña capital de Euskal Herria, ¿Eusko Alkartasuna qué habría hecho? Pues defender aquí absolutamente lo contrario; y ese es el problema, y ya está, todo lo demás es palabrería, al final lo que les molesta una vez más es esto del Reyno de Navarra y no Iruña capital de Euskal Herria».¹⁴⁴ La única manera que tenía UPN de argumentar su postura (con la abstención de CDN) consistía en la activación de lo identitario a través del discurso antivasquista. Carlos García Adanero intentaba desplazar la atención de las graves acusaciones de subvencionar de manera directa a un club deportivo de élite sin justificación alguna. Cualquier acción, propuesta o denuncia que pudiera venir de las fuerzas políticas vascas estaba movida por unas

144 *Diario de Sesiones*, nº 55, 15 de diciembre de 2005, pág. 82.

intenciones de fondo que siempre eran las mismas: la destrucción de Navarra y su anexión a Euskadi.

A pesar del patrocinio del Gobierno de Navarra y los ingresos económicos de la brillante temporada 2006-2007, la falta de control por parte de la Hacienda Foral de la deuda de Osasuna llevada a cabo con el beneplácito de los altos cargos del Gobierno de Navarra y de los consejeros Francisco Iribarren (1999-2007) y Álvaro Miranda (2007-2012), y la nefasta gestión en el traspaso de jugadores y en la contratación de entrenadores estrella, dieron como resultado que la deuda de Osasuna continuara aumentando. El descenso a segunda división (con la pérdida de ingresos por los derechos televisivos), el cambio de política en 2011 por parte de Hacienda en relación con la deuda, los impagos del Osasuna a proveedores y jugadores y las acusaciones de compra de partidos, hicieron que en 2014 la situación fuera inviable.

En ese contexto, otra vez a unos meses de unas elecciones forales, PSN y UPN presentan una proposición de ley foral en el Parlamento de Navarra, apoyada por el PP, en la que se establecen las condiciones para concesión del aplazamiento de las deudas tributarias y la reestructuración de la deuda para Osasuna. Por su parte, NaBai presenta otra alternativa en la que incide en investigar la responsabilidad del Gobierno de Navarra en relación a los impagos tributarios de Osasuna. El debate resulta especialmente tenso, ya que la propuesta de ley no establecía instrumentos de control reales de la deuda y no partía de un informe técnico que permitiera conocer la situación económica real del club. Ante tales acusaciones por parte de la oposición, tanto UPN como PSN y PP activan de nuevo el discurso navarrista apelando a una metafísica del sentimiento

osasunista que se ve atacada por un vasquismo que permite ayudas económicas a la Real Sociedad y al Athletic de Bilbao. Se ponía de nuevo en acción la teoría de la conspiración, junto con el discurso del miedo (si el club desaparece, la deuda no se podrá cobrar). Así, Carlos García Adanero manifiesta que «UPN no quiere que Osasuna desaparezca. Osasuna, evidentemente, no es algo normal, es un ente, es mucho más. Otros dicen que son más que un club; Osasuna sí es más que un club, en esta tierra es un sentimiento. Te puede gustar más o menos, pero lo es».¹⁴⁵ La postura de PSN, defendida por Roberto Jiménez, pondrá en juego el discurso de la cohesión y la representación que de Navarra hace Osasuna en el exterior: «es el club más grande tenemos en Navarra. Osasuna es sentido por la gran mayoría de los navarros y de las navarras (...). En cuanto a lo racional, es una de las imágenes más importantes que tiene Navarra, que se proyecta en el exterior, en España, es evidente, por medio de la liga, y cuando tenemos ocasión de salir, en Europa, en menos ocasiones de las que nos gustaría».¹⁴⁶

Osasuna se había convertido en un juguete roto por las ambiciones por la falta de responsabilidad y el mal de hacer de unos y otros. No solamente era la utilización partidista del club sino su fagocitación por parte del ejecutivo de Miguel Sanz, preocupado por el control e influencia del Gobierno de Navarra en todos aquellos espacios sociales, económicos e institucionales que cuestionaban los intentos de convertir al *navarrismo* en la cultura política hegemónica de la Comunidad Foral.

¹⁴⁵ *Diario de Sesiones del Parlamento de Navarra*, nº 100, sesión nº 72, 27 de noviembre de 2014, pág. 68.

¹⁴⁶ *Ibid.*, pág. 69.

El caso de Miguel Indurain

Miguel, Miguel Indurain

hijo ilustre de Villava

llevas por el mundo entero

el nombre de tu Navarra

Himno de Miguel Indurain.

José Luis Del Burgo, 1992.

En 1991, mientras Osasuna vivía todavía su momento más dulce, un joven ciclista villavés entra en la escena pública ganando de manera espectacular el Tour de Francia. Hasta ese momento, su nombre era conocido por sus familiares, allegados y los aficionados al ciclismo que seguían con interés y pasión una brillante trayectoria deportiva. Su nombre era Miguel Indurain.

Aunque en lo que al sentimiento navarrista se refiere, el caso de Miguel Indurain es muy diferente al de Osasuna. Como fenómeno de masas, su duración fue corta, solamente cinco años (1991-1996) en un momento en el que el *navarrismo* vivía un momento de *impasse*. En su dimensión política, Unión del Pueblo Navarro acababa de firmar el pacto con el recién nacido Partido Popular, por el que este se integraba dentro del partido regionalista y desaparecía del escenario navarro. El mismo año en que Miguel Indurain gana el primer Tour, UPN accede a la Presidencia del Gobierno de Navarra por primera en su historia, con un presidente portador un discurso más abierto, posibilista y pragmático que el del sector histórico del partido (Jesús Aizpún) y de los representantes con más solera del *navarrismo* (como Jaime Ignacio del Burgo). Sin embargo, como veremos, Indurain es un buen ejemplo de cómo

en los intentos de crear una figura de referencia navarrista puede fracasar en aquellos casos en donde la trama discursiva no está en sintonía ni con el momento social ni con el personaje.

En torno a la figura de Indurain, la prensa local fue creando una narración que tenía dos ejes básicos: su carácter (tímido, callado, buena persona) y sus excepcionales cualidades físicas, que daban lugar a un particular estilo de correr. Él siempre evitó cualquier polémica pública; se trataba de una persona celosa de su vida privada y reservada, tenaz, poco interesada en la política, de firmes creencias religiosas, con una visión conservadora del mundo (derivada del medio social y familiar en el que se había criado). Solamente hubo un intento, por parte de *Diario de Navarra*, de significar a Indurain dentro de la trama discursiva navarrista, cuando el comentarista deportivo José Javier Garayoa, *Boliche*, durante el homenaje a Indurain tras su segunda victoria en el Tour, lo comparó con Francisco de Javier. «Un aficionado me dijo: 'Lo que está haciendo Miguel Indurain es comparable con lo que hizo San Francisco Javier'. Y es verdad, porque desde entonces no había nacido un embajador del nombre de Navarra como Indurain».¹⁴⁷

Diario de Navarra no hizo una política activa para convertir a Indurain en un referente navarrista hasta 1996, año en que el Tour llegaría a Pamplona. Todo apuntaba a que era el momento ideal. Efectivamente. Ese año *Diario de Navarra* publicó, en siete entregas, un libro titulado *Miguel Indurain. Veinte años de ciclismo en Navarra*,¹⁴⁸ en el que se realizaba un repaso biográfico

147 «En la plaza de su pueblo», *Diario de Navarra*, 29 de julio de 1992.

148 V.V.A.A., *Miguel Indurain. Veinte años de ciclismo en Navarra*, Pamplona, Diario de Navarra, 1996.

y un análisis exhaustivo de su carrera deportiva hasta el Tour de 1996.

Lo más interesante de ese documento no es tanto el apartado dedicado a la biografía deportiva del corredor villavés, sino el relato hagiográfico que va desde su infancia y juventud, recogida de una manera diáfana en el apartado Las ocho raíces de un campeón.¹⁴⁹ En él se describe este periodo desde la mirada de la aldea, desde una óptica tradicionalista, según la cual los éxitos de Miguel Indurain no son consecuencia de su trabajo y esfuerzo personal, sino del hecho de no haber traicionado los valores de una Navarra que resiste, contra viento y marea, a la modernidad. De esta manera, el texto es una defensa de esos valores expresados cinco ámbitos: la familia, la tierra, la vocación, la religión y la comunidad.

El concepto de la familia se construye a partir de una estricta división de género, en donde el espacio de lo íntimo y el de los afectos es la casa, descrita como refugio y territorio de la mujer en su papel de madre, cuidadora y educadora, que transmite a las próximas generaciones los valores éticos y religiosos través del rezo diario del rosario.¹⁵⁰ «En toda familia unida la madre busca su felicidad haciendo felices a los demás y este impulso vital han respirado todo los que han vivido en el hogar Indurain-Larraya». En ese lugar, tanto físico como espiritual, en donde radica el secreto del éxito. «La casa para un campeón como Miguel Indurain es el mejor trofeo que le infunde energías inexplicables en las adversidades y serenidad en los triunfos». Pero la familia, para el *navarrismo*, no solo está formada por ese núcleo básico representado por la casa sino que se

149 *Ibid.*, pp. 8-9.

150 *Ibid.*, pp. 14-15.

concibe como una red de lazos extensos que abarca diferentes puntos del territorio, configurando una red que articula el mundo rural.

Las referencias a la tierra apelan, en primer lugar, a la relación con las actividades agrícolas de la familia paterna y materna, descritas como algo que va más allá de lo económico y de lo laboral. Tienen un cariz religioso, que vincula a las personas física y emocionalmente con el territorio. «Las ataduras de la tierra son irrompibles y el labrador trata de entender, cada año, el milagro de la naturaleza y de las cosechas». Las faenas agrícolas se convierten en un acto de resistencia a lo urbano, que engulle los valores metafísicos y espirituales propios de mundo agrícola. «Villava (...) ha sido engullido por el urbanismo. Pero el campeón sigue fiel al campo».

En segundo lugar se produce un desplazamiento en el discurso que pasa de lo familiar a lo local (Villava) y de ahí a Navarra. «Demuestra con su trabajo, con su forma de ser y su carácter una fidelidad a su lugar de nacimiento, Villava y a su tierra, Navarra». De tal manera que el éxito se produce gracias a la vinculación a unos lugares concretos, a los lazos que le atan a la tierra y no tanto al resultado de un trabajo personal («el arraigo con una tierra suele ser un factor de verdad con uno mismo»).

La tercera clave es la religión, a través de su relación con lo íntimo y con la familia, de la conexión con las manifestaciones de religiosidad popular de la aldea y de la santificación a través de los éxitos deportivos. «Los patronos o patronas de los pueblos navarros se veneran por los ciudadanos y muchos pensamientos se transforman en plegarias. Plegaria son los maillots

conseguidos por Miguel Indurain con deportividad, sacrificio y trabajo en equipo».

El cuarto eje es la idea de la comunidad, encarnada en el equipo a través del cual se disuelven los intereses particulares para lograr un bien común que es la victoria. «El equipo significa para Indurain la unión que proporciona, en la paz y el competición, el triunfo».

Y por último está el concepto de vocación, unido a la idea del destino. El hecho de que Miguel Indurain se dedicase profesionalmente al ciclismo estaba ya escrito de antemano, siendo la escuela el lugar donde tuvo lugar la llamada. («La escuela (...) sirvió para que Indurain descubriera su vocación y siguiera su destino»). La metáfora religiosa es más que evidente. Pero el autor va más allá. Aunque se narre lo poco que le gustaba estudiar a Indurain, en realidad eso no tiene importancia, porque poseía una inteligencia natural para la que el sistema educativo no estaba preparado. «Si instruido, como recuerda Hebbel, es aquel que posee lo que necesita para desenvolver su actividad porque lo restante no sirve de nada, Indurain representa un conjunto de inteligencia y de voluntad admirables».

Era evidente que el texto era una exageración. El mismo Miguel Indurain, en las entrevistas donde hablaba de temas personales y biográficos, de un modo sencillo y austero, hacía visible lo extemporáneo del relato construido por *Diario de Navarra*. Además, su particular estilo en el ciclismo, basado en el control, la técnica, la frialdad, en dar el golpe justo en el momento apropiado y en ser un hábil estratega, casaba mal con la épica romántica y con el discurso navarrista.

Sin embargo su acto más disruptivo tendrá lugar cuando el dos de enero de 1997 anuncia su retirada como profesional. Por si hubiera alguna duda, su refe-

rencia al ciclismo como una profesión más que como un deporte¹⁵¹ terminaba de eliminar cualquier posibilidad de mitificación. Indurain pronto estará fuera de la escena pública salvo para eventos deportivos relacionados con el ciclismo. Poco después se crea la Fundación Miguel Indurain, una entidad privada cuyo objetivo era el desarrollo del deporte de alto rendimiento en Navarra a través de ayudas y subvenciones, y cuyos tres socios fundadores son el Instituto Navarro de Deporte y Juventud, la CAN y la Cámara de Comercio. Incluso en este momento, la participación de Miguel Indurain es testimonial, a pesar de que ser presidente honorario de la fundación. Durante la celebración del primer acto oficial de la misma, no hubo nada que apelara al *navarrismo*, sino un llamamiento a las empresas para que donasen dinero. El mismo Indurain era muy consciente de ello, afirmando que ponía ahí su nombre porque tenía «tirón entre las empresas», y con el objetivo de que «junto al trabajo que se desarrolle, se animen a invertir un poco en el deporte (...)». Es la primera vez que estoy en una fundación y no tengo mucha idea de cómo va a funcionar, pero pongo mi nombre y lo que pueda aportar para ayudar al deporte»¹⁵². Cuando a finales de la década de los noventa se inicia el intento del *navarrismo* de reconquistar el poder político, social, cultural e institucional perdido, ni el gobierno de Miguel Sanz ni *Diario de Navarra* podrán hacer de Indurain un mito navarrista. Ya es demasiado tarde.

151 Gutiérrez, Juan, «Miguel Indurain: 'Hace diez años cumplí un sueño'», *AS*, 5 de julio de 2001 [Disponible online en http://ciclismo.as.com/ciclismo/2001/07/05/mas_ciclismo/994284003_850215.html. Última consulta: 4 de noviembre de 2017].

152 «Miguel Indurain presidió el primer acto oficial de la fundación que lleva su nombre», *Diario de Navarra*, 1 de octubre de 1998.

7

APUNTES FINALES

Indagar en la historia y en la sociología cultural de una comunidad es un ejercicio fascinante pero lleno de riesgos, ya que es alta la posibilidad de quedarse ensimismado contemplando la belleza de los árboles en vez de intentar ver el bosque. Por esa razón, aunque a lo largo de nuestro viaje hemos dejado tenido que dejar muchas cosas por el camino, es el momento de hacer una síntesis y abordar los dos principales interrogantes que nos formulábamos al inicio de este ensayo. La primera, ¿cuáles son los rasgos fundamentales que definen al *navarrismo* como un cultura política? Para ello partimos de una definición más o menos general del *navarrismo* como una ideología que concibe a Navarra como una comunidad con un régimen jurídico propio (los Fueros) pero que forma parte de España. A partir de esta idea hemos querido ir más allá para identificar qué otros elementos entran en juego, identificando tres: el historicismo (la apelación a un pasado mítico), el derecho (los Fueros) y tradicionalismo (expresado en el plano normativo, donde la religión tiene un peso fundamental).

Ahora bien, hemos incorporado al análisis cómo se incorpora y evoluciona cada uno de esos elementos dentro de la trama discursiva navarrista así como las bases sociológicas del mismo. Por esa razón nuestra exposición ha intentado seguir un esquema en el que hemos identificado cuatro momentos clave: la configuración del *navarrismo* (1900–1930), el *navarrismo* como cultura política hegemónica (1930–1980), la crisis del *navarrismo* (1980–1995) y el intento del *navarrismo* de recuperar la hegemonía perdida (1995–2015). Las fechas son más o menos orientativas ya que varían en función del elemento analizado. En su origen, las bases sociológicas tanto del *navarrismo* como del *vasquismo* fueron las mismas: una burguesía urbana de Pamplona que junto con una pequeña clase media formada por profesionales liberales, altos funcionarios, comerciantes y pequeños empresarios conforman la buena sociedad de la capital de Navarra. Ellos dieron al *navarrismo* y al *vasquismo* (junto con las autoridades religiosas y militares) un sustrato conservador y tradicionalista, y fueron los responsables de crear el mito de la Arcadia Foral, según el cual es en el mundo rural donde radican los valores morales y espirituales del pueblo navarro (que en realidad eran los valores de ese grupo social). Esta tesis, de corte romántico y esencialista, se mantuvo en el discurso navarrista hasta prácticamente la Transición cuando el sector de la élite navarra cuyas bases ya no enraizaban tanto en ese mundo sino en la tecnocracia franquista abandona definitivamente ese mito. Lo paradójico de este proceso (que en realidad arranca poco a poco desde finales de la década de los sesenta) es que una parte de esa trama discursiva de la de la Arcadia Foral será resignificada y modernizada por iniciativas que surgen dentro del *vasquismo* cultural que a la vez está

dialogando con movimientos sociales, culturales y políticos cuyo elemento común era la lucha antifranquista. Y es aquí donde opera una de las mayores derrotas simbólicas del *navarrismo*, al ser identificado por sectores cada vez más importantes de la población como una cultura política propia del franquismo. Lo interesante es que en ambos casos la recuperación de tradiciones o de danzas populares se narran apelando a la urgencia por la desaparición de las manifestaciones más puras y auténticas del ser navarro (frente al desarrollo de la vida urbana), en unos casos en una trama discursiva de corte romántico/esencialista y en otros a través de un discurso científico (etnografía y antropología).

En este punto nos formulamos la segunda gran cuestión: ¿fue capaz el *navarrismo* de crear una cultura popular propia, *ad hoc*, acorde a los elementos que lo articulan como cultura política? La respuesta es que sí, el *navarrismo* articula un conjunto de valores, creencias y actitudes expresados tanto en la cultura material como inmaterial a partir del cual inventa una comunidad: el pueblo navarro, aunque para ser más exactos habría que hablar de un pueblo navarrista. Es una sociedad sin conflictos sociales y políticos, donde reina la paz, donde todos sus miembros comparten una misma mirada sobre el mundo y se rigen por los mismos principios éticos, morales y religiosos. De tal manera que cualquier elemento disruptivo del mismo es considerado un elemento ajeno, extraño que debe ser apartado porque no solamente se considera un peligro social sino también moral.

Sin embargo todo esto empieza a fracturarse a partir de los años cincuenta como consecuencia de los cambios en la estructura económica de Navarra (con la configuración de un tejido industrial). La llegada de la tecnocracia y del desarrollismo franquista va a suponer

cambios en la composición de la estructura de poder (aunque sin cuestionar el orden social y político). Es en ese momento cuando aparece en escena un actor cuya influencia será determinante en la historia reciente de la Comunidad Foral: la Universidad de Navarra, obra corporativa del Opus Dei, que nace primero como instituto universitario en 1952 (con el nombre de «Estudio General de Navarra») y como universidad propiamente dicha a partir de 1960. Su papel es clave porque asume la tarea de crear cuadros que garanticen una base sólida sobre la que asentar las transformaciones socio-económicas. Será una de las principales instituciones de referencia ideológica para el desarrollismo franquista.

Pero los cambios no solo se refieren a las élites sino al conjunto de la sociedad en donde el capitalismo tradicional del primer período del franquismo será sustituido por otro basado en el consumo de masas o en un neocapitalismo de consumo, cuya base económica-tecnológica es la industrialización. La organización, la filosofía del control-gestión, los principios científico-técnicos y la fuerza de trabajo se van a configurar como los principales recursos productivos.¹⁵³ Espacios como la Cuenca de Pamplona se configuran como importantes centros en el desarrollo industrial, siendo el destino principal de los movimientos migratorios, primero intraprovinciales y más tarde interprovinciales. Ya hemos apuntado como, en ese momento, una parte de las élites navarras se debatían entre la necesidad de modernizar la estructura económica y unos principios ideológicos que podrían etiquetarse como de conservadores antimodernos. Pero el diseño y ejecución de políticas de transformación económica plantearon una oposición entre aquellos sectores sociales que advertían

153 Echeverría, Javier, *La movilidad social en España*, Madrid, Istmo, 1999.

de los peligros que la industrialización. En realidad, no solo era el temor a que la arcadia rural se desvaneciese entre el humo de las chimeneas y el desarrollo de la vida urbana, sino también era el miedo a perder el control social y político de Navarra. En ese contexto se plantea la cuadratura del círculo entre tradición y modernidad pero intentando mantener la Arcadia Foral. En síntesis, que las chimeneas de las fábricas nunca deberían ser más altas que los campanarios de las iglesias rurales y las torres de los castillos, espacios referenciales para el *navarrismo* más tradicionalista. El ruido metálico de los ingenios industriales no debería acallar el predecible devenir de la sociedad rural, piadosa y autárquica.

Todos estos cambios, por tanto, van a afectar directamente a la construcción de lo popular realizada por el *navarrismo* unas décadas atrás. Era evidente que el hiato entre lo inventado y la realidad empezaba a ser insalvable, más todavía cuando los hijos e hijas de la Arcadía foral tenían que ir a la ciudad para poder subsistir. Esa iconosfera construida y reproducida alrededor de San Francisco Javier, la historia o los Fueros empezaban a mostrar signos de desgaste. Ese intento de modernizar el *navarrismo* tendrá lugar en tres áreas: jurídico-normativa (Compilación del Fuero Nuevo),¹⁵⁴ política¹⁵⁵ y socio-cultural, en donde la reinvención de

154 Entre 1960 y 1973 un grupo de juristas (entre los que se encontraban Jesús Aizpún, el futuro fundador de UPN) apoyados por la Diputación y la Universidad de Navarra van a realizar una profunda revisión del Fuero General de Navarra que dará lugar a la «Compilación del Fuero Nuevo» que en 1973 se será aprobado como ley por Francisco Franco (Ley 1/1973 Bases jurídicas del derecho privado de Navarra). En ese contexto, en 1969 se acuerda un nuevo convenio económico entre Navarra y el Estado.

155 En 1972 Jesús Aizpún fundó el partido político «Unión Navarra» en donde estaban representadas gran parte de las fuerzas vivas de Navarra (tanto económicas como políticas) y cuyo ideario fundamental se centraba en la idea de preservar un «navarrismo integral». Sin embargo

la cultura popular navarrista (adaptar la comunidad inventada a los nuevos tiempos manteniendo aquellos elementos que la cohesionaban y le daba una unidad) era crucial. Para ello se va a actuar en tres ámbitos: el turismo, la publicación de obras divulgativas sobre Navarra y la educación (a través de los libros de texto). A partir de la década de los sesenta la Diputación Foral, Caja de Ahorros de Navarra, Caja de Ahorros Municipal de Pamplona y *Diario de Navarra* inician una serie de publicaciones dirigidas al gran público en donde lo visual tendrá un peso relevante. Dejando a un lado el caso de las cajas, tanto la Diputación como *Diario de Navarra* justifican su actuación en el temor de que los navarros/as olviden su historia, tradiciones y cultura por la irrupción de prácticas sociales modernas relacionadas con el ocio: los guateques, el consumo de música moderna, los nuevos espacios de diversión como salas de fiesta, pubs y discotecas (a los que, por cierto, solamente podían acceder de manera continua ciertos segmentos de la población económicamente bien situados), la influencia creciente de la televisión tanto en el ámbito urbano como en el rural (a través de los teleclubs) y la actividad cultural que se desarrollaba en espacios como los cines club. Sin embargo todo ello podía ser asumible si se controlaba adecuadamente. En todo caso, antes de aceptar que la sociedad navarra estaba cambiando de creencias,

los intereses personales de protagonizar el proceso de transición tuvieron como resultado la desaparición de Unión Navarra. En 1975, el navarrismo político se fragmentó en el Partido Demócrata Liberal (Jesús Aizpún), Socialdemocracia Foral de Navarra (Jaime Ignacio del Burgo y Rafael Gurrea) y Alianza Foral Navarra (Amadeo Marco). Esta situación inquietó a las autoridades, no tanto por cuestiones ideológicas sino estratégicas, ya que podía suponer un problema en el diseño de transición de las élites del franquismo, que apostaban por un cambio de régimen controlado (aperturismo). Esos temores se dispararon en parte cuando en 1977 Jesús Aizpún, Jaime Ignacio del Burgo y Rafael Gurrea se integraron en UCD.

valores y actitudes, se prefería pensar que se había producido un abandono por parte de los oriundos del país (llevados por los cantos de sirena de la vida moderna) mientras que a las personas que estaban acudiendo en masa a trabajar en la industria desde otras regiones españolas había que educarlas y formarlas sobre la historia, cultura y tradiciones navarras.

El turismo se convierte en una apuesta de los sectores de la tecnocracia franquista cuya persona clave en Navarra será Jaime del Burgo. Si bien al principio las fuerzas vivas del *navarrismo* lo veían como una excentricidad, para finales de la década de los sesenta fue visto como una oportunidad, no tanto económica sino para reevangelizar la sociedad navarra en los principios del *navarrismo*, la oportunidad de volver a crear comunidad. Y esto se condensaba, en palabras de Jaime del Burgo, en «El turismo de la curiosidad, del arte y de la fe tiene también sobrados alicientes para visitar nuestro viejo Reino, en el que una de las características más acusadas es precisamente la de que no se hallan concentrados los monumentos, los paisajes, ni siquiera la historia, en un pueblo o ciudad determinado, sino que aparecen por doquier, en una u otra comarca, en una u otra carretera, en uno u otro punto o lugar aislado. (...) Porque Navarra –lo hemos dicho siempre– es una estupenda paradoja. El contraste y la impresión de algo auténtico, distinto, vario e insólito que salta a cada vuelta del camino. La puerta de España durante tantos siglos que fue Navarra, ofrece en su reducida geografía todas las variantes que se dan en el ámbito peninsular».¹⁵⁶

En cierta medida, antes de la creación de la Dirección de turismo ya se habían hecho algunas políticas en

156 Del Burgo, Jaime, *Evolución del turismo en Navarra*, Pamplona, Dirección de Turismo, Bibliotecas y Cultura Popular, 1978, pág. 9.

esa dirección, con el arreglo de los edificios singulares y las restricciones a las acciones urbanísticas en su entorno («Instrucciones de Protección Estética», 1964) o los concursos de embellecimiento de los pueblos que empiezan en 1965, acciones a través de las cual se premiaba la adecuación del paisaje rural al modelo acorde con la Arcadia rural tan querida por los sectores tradicionalistas. Todo esto en un contexto en donde había un cierto temor a que la modernidad se pudiera colar en las grietas en las representaciones de los espacios sagrados del *navarrismo* (Castillo de Javier, Monasterio de Leyre, el Palacio Real de Olite, etc.), modificando sus densos significantes. Ante las dificultades para encontrar ideas originales a finales de 1966 se convoca un concurso de carteles turísticos, y otro sobre lemas publicitarios para Navarra. El primero quedó desierto otorgándose un accésit a Rafael Bozano Gallego (redactor gráfico de Arriba España) por su fotografía «Viejo Reino»,¹⁵⁷ a Carlos Ciganda por el cartel «Roncalesa», a Agustín Echenique por «Campos» y a Francisco Espinosa por «Surcos». Los títulos en sí mismos, ya son toda una declaración de principios.

En julio de 1967 se inició la campaña «Empiece por Navarra» que tenía como objeto «dar a conocer su propia tierra de las diversas comarcas».¹⁵⁸ Era una apuesta decida por el turismo interior pero el objetivo no era tanto el ocio en sí sino la formación y la educación de una sociedad que, a juicio de las autoridades, desconocía Navarra. Para tal fin se organizaron excursiones, en donde la Diputación sufragaba la mitad del precio. Entre 1967 y 1978 se organizaron 594 excursiones (con 18 rutas diferentes) y participaron 29.030 personas.¹⁵⁹

157 Esta fotografía será utilizada para cartelería y folletos turísticos relacionados con Olite

158 Del Burgo, Jaime, *op. cit.*, pág. 35.

159 *Ibid.*

Pero tan importante como el conocimiento de los castillos, monasterios o edificios singulares o monumentos conmemorativos eran los valores asociados a ellos, valores definidos por un *navarrismo* en crisis. Dicho de otra manera, era un intento de educar a una sociedad que vivía un proceso de cambio social y de tensiones socio-políticas que afectaban a las esencias mismas de un *navarrismo*. Esa mezcla de tradición y modernidad, esos intentos de adaptar a los nuevos tiempos los principios fundamentales del *navarrismo* se reflejaron en los textos e imágenes de los folletos y los carteles turísticos.¹⁶⁰

El otro gran instrumento fue el educativo. Si bien a finales de los años sesenta Diputación empezó a incluir en los currículums escolares temas relacionados con Navarra, no fue hasta la década de los setenta cuando se editen manuales de texto específicamente dedicados a la historia, geografía y arte de Navarra. Fue en ese momento cuando «Empiece por Navarra» se transformó en un programa de excursiones escolares por toda la geografía navarra que fueron eliminadas cuando el PSOE gana las elecciones forales de 1983 y decide dar un golpe de timón a la política educativa que se estaba realizando en esos momentos.

160 En abril de 1967 se convocó un segundo concurso para carteles turísticos. Los resultados fueron desastrosos. El premio se declaró desierto (por segunda vez), porque ninguna de las setenta obras presentadas reunía las condiciones exigidas por el jurado. En vista de los resultados obtenidos, la Dirección de Turismo inició una serie numerada de fotografías con temas turísticos. Para 1978 se habían publicado 15, que se han convertido en parte de la cultura popular gracias a su abundante representación en multitud de medios escritos y audiovisuales aún en la actualidad: Cripta del Monasterio de Leyre, Portada de Santa María de Sangüesa, Río Esca – Valle del Roncal, Valle del Baztán, Roncesvalles, roncaldeses, Valle de Salazar – Ezcaró, Lodosa (secado de pimientos), Bardenas Reales, Castillo de Olite, Monumentos a los Fueros - Diputación Foral (Pamplona), Barrio de Alzate – Vera de Bidasoa, Iglesia de Eunate, Catedral de Tudela, Claustro de San Pedro – Estella.

BIBLIOGRAFÍA

El *navarrismo* intentó recuperar su hegemonía durante el periodo de 1996-2015, con Unión del Pueblo Navarro en el Gobierno de Navarra. Para ello activó, resignificó e intentó actualizar gran parte de su trama discursiva identitaria de una manera agresiva no solo contra el vasquismo político sino contra también el cultural. Pero los intentos de reinventar una nueva *communitas* foral estaban destinados al fracaso en una sociedad que poco se parecía a la sociedad de cincuenta años atrás. Y no era difícil detectar el cinismo en las apelaciones forales de muchos de aquellos y aquellos que durante esos años medraron social, económica y políticamente al calor de los gobiernos de UPN. El corazón del *navarrismo* estaba vacío, hueco, sin contenido alguno. Ni la *Javierada*, ni Osasuna, ni los Fueros (que como texto sagrado no es una lectura muy popular) servían como instrumentos para refundar al pueblo navarro en pos de su destino (marcado por el *navarrismo*). Se pasa del historicismo a la historia convertida en objeto de consumo turístico y de simulacros. Los símbolos institucionales

no son compartidos por toda la sociedad y los valores religiosos se convierten en un arma arrojadiza por parte de aquellos sectores navarristas más ultramontanos y reaccionarios, que ven cómo su Arcadia foral solo vive en las fotos amarillentas de un álbum carcomido con el paso del tiempo.

- Aguirre Baztán, Angel; Arbeloa, Víctor Manuel; Floristán Samanes, Alfredo; Martín Duque, Angel J. (1998) *La identidad de Navarra*, Barcelona, Ediciones Bardenas.
- Aguirre, José Miguel (1998) «Javierada versus Marcha a Javier. Historia de una polémica», *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, 71, Pamplona.
- Aliende Urtasun, Ana (1997) «Procesos de institucionalización e identidad colectiva. El caso de Navarra (1841-1936)», *Gerónimo de Uztariz*, 13, pp. 167-186.
- (1999) *Elementos fundantes de la identidad colectiva navarra. De la diversidad social a la unidad política (1841-1936)*, Pamplona: Universidad Pública de Navarra.
- Álvarez Barrientos, Joaquín (1998) *Costumbrismo andaluz*, Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Alvira Banzo, Fernando (2006) *Martín Coronas pintor*, Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza
- Andrés-Gallego, J. (2003) *Navarra. Cien años de historia. Siglo XX*. Pamplona: Diario de Navarra.
- Andueza Unanua, Pilar (2006), «La Vera Effigie de San Francisco Javier: la creación de una imagen post-tridentina», en *VVAA San Francisco Javier en las artes El poder de la imagen*, Pamplona: Fundación Caja Navarra-Gobierno de Navarra, pp. 96-119.
- Añoveros Trias de Bes, Xabier (2006) «La vida de un santo contada a través de los siglos» en *V.V.A.A. (2006) San Francisco Javier en las artes. El poder de la imagen*, Pamplona, Fundación Caja Navarra-Gobierno de Navarra, pp. 50-73.
- Aranzadi, de Telesforo; Ansoleaga, Florencio (1915) *Exploración de cinco dólmenes del Aralar*, Pamplona: Imp. Provincial.

- Arregui, José Miguel () «*Javierada versus Marcha a Javier. Historia de una polémica*», *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra* 71, Pamplona, pp. 1-18
- Azanza, José Javier (2003) «El monumento conmemorativo en Navarra. La identidad de un reino», *Panorama* 31, Pamplona: Gobierno de Navarra-Institución Príncipe de Viana-
- Baraibar Etxeberria, Álvaro (2000) «Una visión falangista de la foralidad navarra», *Gerónimo de Ustariz*, 22, Pamplona, pp. 9-37.
- (2010) *Historia y memoria de los símbolos de Navarra*, Pamplona: Pamiela.
- Benito Urraburu, José Luis (1993) *Indurain. Corazón de ciclista, Ciclismo a Fondo-Dorleta S.A.*
- Beriain, Josetxo (1998) *La identidad colectiva: vascos y navarros*, Alegia: Haranburu-UPNA.
- Brinkman, Sören (2004) «Monumentos contra el Estado Unitario» en García Sanz Marcotegui, Angel (edit.) *Memoria histórica e identidad*, Pamplona: Universidad Pública de Navarra. pp. 65-88.
- Bordonaba Castell-Ruiz, Victoriano (1968) «Expresiones del alma popular», *Temas de Cultura Popular* 19, Pamplona: Diputación Foral de Navarra. Dirección de Turismo, Bibliotecas y Cultura Popular.
- Burke, Peter (1997) *La cultura popular en la Europa Moderna*, Madrid: Atalaya.
- Busquet, Jordi (2008) *Lo sublime y lo vulgar. La «cultura de masas» o la pervivencia de un mito*, Barcelona: Editorial UOC.
- Cánovas, Carlos (1989) *Apuntes para una historia de la fotografía en Navarra*, Colección Panorama, Pamplona: Gobierno de Navarra.
- (2012) *Navarra-Fotografía*, Pamplona: Gobierno de Navarra.

- Carmona Salinas, Javier Félix (2003) *Pacto y libertad. Exposición conmemorativa del centenario del monumento a los fueros*, Pamplona: Gobierno de Navarra. Dirección General de Comunicación.
- Caspistegui Gorasurreta, Francisco Javier (1996) «Entre la curiosidad y la aprensión: las otras miradas» en Martín Duque, Angel (dir) *Signos de identidad histórica para Navarra. Tomo II*, Pamplona: Caja de Ahorros de Navarra, pp. 483-494.
- Capistegui, Francisco Javier; Walton, John K. (2001) (Edit.) *Guerras danzadas. Fútbol e identidades locales y regionales en Europa*, Pamplona: EUNSA.
- Capistegui, Francisco Javier; Leoné, Santiago (2001) «Espectáculos públicos, deportes y fútbol en Pamplona (1917-1940)» en Capistegui, Francisco Javier; Walton, John K. (Edit.) *Guerras danzadas. Fútbol e identidades locales y regionales en Europa*, Pamplona: EUNSA.
- Caspistegui Gorasurreta, Francisco Javier; Erro, Carmen (2005) *De agrícola a industrial: Navarra, 1939-2001*, Pamplona: EUNSA.
- Capetegui Gorasurreta, Francisco Javier (2008) «Cuando las piedras se convirtieron en patrimonio: la mirada arqueológica en la Pamplona de los siglos XIX y XX» *Revista de Historiografía*, 2, pp. 126-145.
- Capistegui, Francisco Javier (2010) «Navarra desde 1944: modernidades en conflicto» en Berrueto Albéniz, Reyes (coord.) *Iniciativas socioculturales en Navarra en la segunda mitad del siglo XX*, Pamplona: Institución Príncipe de Viana, pp.23-77.
- De la Torre Campo, Joseba; García-Zuñiga, Mario (2002) «Hacienda foral y crecimiento económico en Navarra durante el siglo XIX» en Lana Berasain, José Miguel (coord.), *En torno a la Navarra del siglo XX*:

- veintiún reflexiones acerca de sociedad, economía e historia, Pamplona: Universidad Pública de Navarra, pp. 213-236.
- Del Burgo, Jaime (1978) *Evolución del turismo en Navarra*, Pamplona: Diputación Foral de Navarra. Dirección de turismo, bibliotecas y cultura popular
- Diario de Navarra (1996) Miguel Indurain. 20 años de ciclismo navarro. Pamplona: Diario de Navarra.
- Domínguez Arévalo, Tomás (1947) «Una fecha memorable» en *Príncipe de Viana*, 26.
- Domeño Martínez de Morentin, Asunción (2011) «Una aproximación a la fotografía y a los establecimientos fotográficos de la Pamplona del siglo XIX», *Príncipe de Viana*, 254, pp. 337-365.
- Echeverría Zabalza, Javier (1994) «Antecedente de la Navarra actual. Algunos elementos sobre la estructura social de Navarra de los dos primeros tercios del siglo XX», *Gerónimo de Uztariz*, 9/10, pp. 31-54.
- Escribano Zardoya, Francisco (1968) «La Ribera de Navarra Gambrá», Navarra. *Temas de Cultura Popular* nº 10, Pamplona: Diputación Foral de Navarra. Dirección de Turismo, Bibliotecas y Cultura Popular.
- Fernández Gracia, Ricardo (2006) «San Francisco Javier patrono. Imágenes para el taumaturgo de ambos mundos» en *VVAA San Francisco Javier en las artes El poder de la imagen*, Pamplona: Fundación Caja Navarra, pp. 154-199.
- Flamarique, Pedro María; Urroz Royo, Julián, C. (1968) «La jota navarra», Navarra. *Temas de Cultura Popular*, 7, Pamplona: Diputación Foral de Navarra. Dirección de Turismo, Bibliotecas y Cultura Popular.
- Gambrá, Rafael (1968) «El Valle del Roncal, Navarra», *Temas de Cultura Popular*, 27, Pamplona: Diputación

- Foral de Navarra. Dirección de Turismo, Bibliotecas y Cultura Popular.
- García Gainza, Maria Concepcion (2003) «Presentacion» en Azanza, Jose Jacier, El monumento conmemorativo en Navarra. La identidad de un Reino, Panorama, 31 Pamplona: Gobierno de Navarra.
- García-Sanz Marcotegui, Angel (1988), «La insurrección fuerista de 1893. Foralismo oficial versus foralismo popular durante la gamazada», *Príncipe de Viana*, 185, pp. 659-708.
- (2004) *Memoria histórica e identidad. En torno a Cataluña, Aragón y Navarra*, Pamplona: Universidad Pública de Navarra.
- (2012) *La identidad de Navarra. Las razones del navarrismo (1866–1936)*, Pamplona: Gobierno de Navarra. Departamento de Cultura, Turismo y Relaciones Institucionales.
- García-Sanz Marcotegui, Angel; Mikelarena Peña, Fernando (1999) «Españolismo, vasquismo y navarrismo foral: cambios y persistencias en la interpretación de la identidad navarra hasta 1936», *Historia y política: ideas, procesos y movimientos sociales*, 2, pp. 83-122.
- García-Sanz Marcotegui, Ángel; Mikelarena Peña, Fernando; Iriarte López, Iñaki (2002) *Historia del navarrismo (1841–1936)*, Pamplona: Universidad Pública de Navarra.
- Garrués Irurzun, Josean (2002) «Luces y sombras en la industria de una región agraria: Navarra entre finales del siglo XIX y mediados del XX» en Lana Berasain, José Miguel (coord.) (2002) *En torno a la Navarra del siglo XX: veintiún reflexiones acerca de sociedad, economía e historia*, Pamplona: Universidad Pública de Navarra, pp. 159-178.

- (2006) «Del lento despertar de la empresa industrial navarra y el acelerado tránsito al capitalismo gerencial» en García Ruiz, José Luis; Manera Erbina, Carlos Pablo (coord.) *Historia empresarial de España: un enfique regional en profundidad*, Madrid: LID Editorial Empresarial, pp. 173-210.
- Gembero Ustarroz, María (1996) «Una expresión musical para la Comunidad Foral: el Himno de Navarra» en Martín Duque, Angel (dir) *Signos de identidad histórica para Navarra*, Tomo II, Pamplona: Caja de Ahorros de Navarra, pp. 291-294.
- (1996) «Navarra, tema de composición musical para propios y extraños» en Martín Duque, Angel (dir) *Signos de identidad histórica para Navarra*, Tomo II, Pamplona: Caja de Ahorros de Navarra, pp. 407-422.
- Guerendain, Pio (2005) *Cincuenta años de fotografía*, Pamplona: Agrupación Fotográfica y Cinematográfica de Navarra.
- Guereña, Jean-Louis (2005) «Imagen y memoria. La tarjeta postal a finales del siglo XIX y principios del siglo XX», *Berceo*, 149, pp. 35-38.
- Ibáñez Ursúa, Carmen, «Ya falta menos!!!!» en Carmen Ibáñez Ursúa (Blog), 9 de junio de 2015 [Disponible online en <https://carmeniursua.wordpress.com/2015/06/09/ya-falta-menos/>. Última consulta: 4 de noviembre de 2017].
- Iriarte López, Iñaki (1999a) «Euskaros, nacionalistas y navarristas. Ideologías del pacto y la agonía en Navarra», *Revista Internacional de Estudios Vascos*, 44, pp. 51-68.
- (1999b) «El pueblo de las ruinas: Metáforas en torno a la decadencia y reconstrucción de Navarra», *Sancho El Sabio: Revista de cultura e investigación vasca*, 10, pp. 11-26.

- (2000) *Tramas de identidad. Literatura y regionalismo en Navarra (1870–1960)*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- Iribarren, Manuel (1968) «El paisaje», *Navarra. Temas de Cultura Popular*, nº 16, Pamplona: Diputación Foral de Navarra. Dirección de Turismo, Bibliotecas y Cultura Popular.
- Iturralde y Suit, Juan (1870) *Memoria sobre las ruinas del Palacio Real de Olite*, Pamplona: La Internacional.
- Jimeno Jurio, Jose María (1974) *Historia de Pamplona*, Pamplona: Editorial Aranzadi-Ediciones y Libros, S.A.
- Lana Berasain, José Miguel (coord.) (2002) *En torno a la Navarra del siglo XX: veintiún reflexiones acerca de sociedad, economía e historia*, Pamplona: Universidad Pública de Navarra.
- José Miguel (2004) «La desamortización foral (1834–1861)», *Iura Vasconiae*, 1, pp. 437–452.
- Lana Berasain, José Miguel; Iriarte Goñi, Iñaki (2006) «La cuestión comunal: entre prescripción y perpetuación: algunos hitos en el caso navarro» en De Dios, Salustiano; Infante Miguel-Motta, Javier; Robledo Hernández Robledo, Ricardo; Torijano Pérez, Eugenia (coord.) (2006) *Historia de la propiedad: costumbre y prescripción*, Salamanca, pp. 689–714.
- Larrazza Micheltorena, María del Mar (coord.) (1995) *La Gamazada. Ocho estudios para un centenario*, Pamplona: EUNSA.
- Layana, Cesar (2004) «Los Diputados a Cortes por Navarra ante la cuestión foral» en Sanz-Marcotegui, Ángel García (edit.) *Memoria histórica e Identidad*, Pamplona: Universidad Pública de Navarra.
- Leoné Puncel, Santiago (1998) «Francisco de Javier como texto legible (1880–1922)» en *Mito y realidad en la Historia de Navarra. Actas del IV Congreso de*

- Historia de Navarra*, 14-17 de septiembre de 1998, Vol. 2, Pamplona, pp. 81-94.
- (1999) «¿Cómo escribir la identidad de Navarra? De la historia a la metahistoria», *Gerónimo de Uztariz*, 14-15, pp. 9-17.
 - (2000) «La construcción de San Francisco Javier (1880-1941)», *Sancho El Sabio* 13, pp. 77-112.
 - (2002) Los Fueros de Navarra como lugar de la memoria, San Sebastián: Fundación para el Estudio del Derecho Histórico y Autonómico de Navarra.
- Loperena Rota, Demetrio (1988) «El mito foral (1975-1987)», *Gerónimo de Uztariz*, 2, pp. 55-60.

López Hurtado, Mariana (2013) *La tarjeta postal como documento*, Tesis doctoral. Madrid: Facultad de Ciencias de la Documentación. Universidad Complutense de Madrid.

López Goñi, Irene (2003) «La “Sección de fomento de Vascuence” de la Diputación de Navarra (1957-1972): Génesis y actuación», *Gerónimo de Uztariz*, 19, pp. 49-73.

Maase, Kaspar (2016) *Diversión ilimitada. El auge de la cultura de masas (1950-1970)*, Madrid: Siglo XXI.

Majuelo, Emilio (1989) *Luchas de clases en Navarra (1931-1936)*, Pamplona: Gobierno de Navarra. Departamento de Educación y Cultura. Departamento General de Cultura – Institución Príncipe de Viana.

Martínez Madgalena, Santiago (2003) «Geografías, itinerarios y espacios sagrados en Navarra. Su proyección extraterritorial durante la postguerra española», *Vasconia*, 33, pp. 63-89.

- (2004) «La 'religiosidad popular' como elemento caracterizador en el folklore de la Ribera tudelana de Navarra», *Zainak*, 26, pp. 579-605.
- Martínez Peñuela, Araceli (1989) *Antecedentes y primeros pasos del nacionalismo vasco en Navarra: 1978-1918*, Pamplona: Gobierno de Navarra. Departamento de Educación y Cultura.
- Mendiola Gonzalo, Fernando (2002) «Entre los viejos y los nuevos moldes: cambio social y político en Pamplona y su comarca (1951-1981)», *Gerónimo de Uztariz*, 17/18, pp. 221-250.
- Mendaza Clemente, David (1994) «Cambio en la estructura de clases y procesos históricos en Navarra y Zaragoza (1960-1980)», *Gerónimo de Uztariz*, 9/10, pp. 55-74.
- Michelena, María del Mar (dir) *De leal a disidente: Pamplona 193-1972*, Pamplona: Eunote, pp. 115-149.
- Mikelarena, Fernando (2012) «La versión de San Francisco Javier del navarrismo de derechas durante la República y el Franquismo», *El Blog de Fernando Mikelarena*, 3 de diciembre de 2012 [Disponible online en <http://elblogdeferandomikelarena.blogspot.com.es/2012/12/la-version-de-san-francisco-javier-del.html>. Última consulta: 4 de noviembre de 2017].
- Mina, María Cruz (1981) *Fueros y revolución liberal en Navarra*, Madrid: Alianza Editorial.
- Moreno, Víctor (2012) *Variaciones temáticas sobre la Javierada*, Pamiela Etxea, 4 de marzo de 2012 [Disponible online en <http://www.pamiela.com/bloga/?p=2316>. Última consulta: 4 de noviembre de 2017].

- Montellano, Francisco; Burlingame, Charles (1998) *La época de oro de las postales en México*, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Moya Valgañón, Carlos (1984) *Señas de Leviatán: Estado nacional y sociedad industrial en España, 1936-1980*, Madrid: Alianza Editorial.
- Ollaquindia, Ricardo i Sinués M. (1982) Pamplona. 100 años de carteles de las fiestas y ferias de San Fermin 1882-1981, Editoria: Impresor Gráficas Navarra.
- Quintanilla Martínez, Emilio (1996) *Recuperación institucional del patrimonio histórico en Martín Duque, Angel (dir) Signos de identidad histórica para Navarra*. Tomo II, Pamplona: Caja de Ahorros de Navarra, pp. 331-342.
- Réau, Louis (2000) *Iconografía del arte cristiano. Iconografía de los santos Tomo 2*, Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Recondo Iribarren, José María (sin fecha) *El castillo de Javier. Siglos, documentos y piedras*, Pamplona: Editorial Gómez.
- (1967) «San Francisco Javier», *Temas de Cultura Popular*, 1, Diputación Foral de Navarra,
- Reyero, C (1999) *La escultura conmemorativa en España. La edad de oro del monumento político 1820-1914*, Madrid.
- Riezu Boj, José Ignacio (2012) «El traje regional roncalés en documentos notariales del valle de Roncal», *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, 87, pp. 155-212.
- Romera Gutiérrez, José María (1996) «Festivales de Navarra, un espacio cultural en transformación», *Navarra y la Caja en 75 años*, Pamplona, pp. 268-269.

- Paredes Alonso, Francisco Javier (1997) *Félix Huarte, 1896–1971: un luchador enamorado de Navarra*, Barcelona: Ariel.
- Pena López, Carmen (2012) *Territorios sentimentales. Arte e identidad*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- Puy Huici, María (1990) «Las comisiones de Monumentos históricos y artísticos con especial referencia a la Comisión de Navarra», *Príncipe de Viana*, 189, pp. 119–210.
- Sánchez-Prieto, Juan María (2008) «Escritura y releitura de la historia: El problema del continuum de identidad en Navarra», *Sancho El Sabio*, 29, pp. 115–134.
- (2011) «Cultura política y drama social: Navarra como representación», *VII Congreso General de Historia de Navarra. Vol. 2–Príncipe de Viana*, 254, pp. 317–335.
- (2013) «La construcción simbólica de los fueros en Navarra», *Historia Contemporánea*, 47, pp. 437–470.
- Serrano Pardo, Luis (1987) «Tarjetas postales costumbristas. Entre el tópico y la fantasía», *Temas de antropología aragonesa*, 3, pp. 235–254.
- Sola Alayeto, Antonio (1972) *Navarra. Geografía e Historia. Vol I. Sus tierras*, Pamplona: Editorial Gómez.
- Soria Goñi, Javier (2008) *Tarjetas postales de Pamplona (1901-1930)*, Pamplona: Ona Industrias Gráficas.
- Soria Goñi, Javier; Corpas, Juan Ramón; Echagüe López, Miguel (1996) *Postales de Pamplona*, Pamplona: Caja de Ahorros Municipal de Pamplona.
- Soraluce, José Ramón (2006-2007) «La transformación romántica de la arquitectura militar», *Abrente*, 38-39, pp. 257–278
- Stuart, John (2000) *Política y Cultura Popular*, Madrid: Alianza Editorial.

- Tanco Lerga, Jesús (1972) *Navarra. Geografía e Historia*. Vol. II *Sus Hombres*, Pamplona: Editorial Gómez.
- Ugarte Tellería, Javier (1998) *La nueva Covadonga insurgente*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- Ugarte Tellería, Javier (2004) «Pamplona, toda ella un castillo y más que una ciudad, ciudadela» en García-Sanz Marcotegui, Ángel *Memoria histórica e identidad. En torno a Cataluña, Aragón y Navarra*, Pamplona: Universidad Pública de Navarra.
- Urrastabaso Ruiz, Unai (2014-2015) «Historias legales e identidades modernas: el surgimiento de los nacionalismos en los territorios históricos del Reino de Navarra, Provincias Vascongadas y Estado de España», *Gerónimo de Uztariz*, 30/31, pp. 135-153.
- Vazquez de Prada, Mercedes (2005) «Navarra en los años sesenta: el marco histórico de la industrialización», en CASPISTEGUI, F.J. y ERRO, C. (Dirs.): *De agrícola a industrial: Navarra 1939-2001*, Pamplona: EUNSA, pp. 13-42.
- VVAA (1996) *Postales de Pamplona*, Pamplona: Caja Municipal de Pamplona.
- VVAA *San Francisco Javier en las artes. El poder de la imagen*, Pamplona: Fundación Caja Navarra.
- Zubiaur Carreño, Francisco Javier (1996) «El sentimiento del paisaje navarro a través de sus pintores» en Martín Duque, Ángel (dir) *Signos de identidad histórica para Navarra*. Tomo II, Pamplona: Caja de Ahorros de Navarra, pp. 423-444.

