

“ESA CIUDAD MALDITA, CUNA DEL CENTRALISMO, LA BUROCRACIA Y EL LIBERALISMO”: LA CIUDAD COMO ENEMIGO EN EL TRADICIONALISMO ESPAÑOL*

Francisco Javier Caspistegui Gorasurreta

I

Durante mucho tiempo, el tópico ha señalado la radical oposición entre campo y ciudad dentro del tradicionalismo y, especialmente, dentro del carlismo, probablemente su manifestación más caracterizada. La imagen montaraz y trabucaire de estos fenómenos históricos ha mostrado una pervivencia considerable desde sus orígenes:

“En España las ideas liberales se hallan confinadas a los ricos, que desean la mayor independencia posible para sus propias ciudades, con el fin de establecer en ellas una aristocracia del dinero, y a una minoría de la clase baja que vive en las grandes ciudades, la que espera ansiosamente tiempos de anarquía y confusión, no sólo como un escalón para sus ambiciones, sino también para satisfacer sus pasiones brutales. A esto se oponen los campesinos, que son todos carlistas y forman la gran masa del pueblo, los únicos que han retenido el sello del carácter español y quienes, cuando se les excita todavía, muestran destellos de su antiguo espíritu independiente y enérgico”¹.

Y, aunque el tópico se ha mostrado falso, es evidente que desde las filas del tradicionalismo se asumió como cierto y creó un discurso de rechazo violento hacia lo urbano que se manifestó en muy diversos fenómenos, como el ruralismo, una literatura costumbrista en la que se pintaba un idílico mundo rural frente a las perversiones de la ciudad, o una crítica de las diversiones y de los centros de ocio. El propio título de la comunicación, las palabras de un carlista en una novela reciente², muestra cómo el tópico sigue asumido, aunque sea como lugar común. Todo ello no hizo sino enriquecer un imaginario, una representación colectiva, cuya base real era muchas veces inexistente.

Para empezar, conviene insistir en la noción de tradicionalismo. Por un lado, es un concepto genérico que contiene rasgos específicos en cada una de las circunstancias en que se aplica. En sentido amplio, tradición es una referencia permanente al pasado, positiva, pues de esa fuente tradicional se deriva la posibilidad de una enseñanza y una ejemplaridad en el presente. Hasta aquí, no deja de ser la valoración del pasado en sí mismo, sin elementos añadidos³. Un paso más allá es el que confiere a esta idea el valor político-social que encontramos en el tradicionalismo, para el que la tradición es el pasado que tiene la virtualidad de convertirse en futuro⁴. Ya no se trata sólo de la valoración positiva del pasado, sino de su conversión en herramienta de conformación del porvenir, de elemento con el que construir la sociedad venidera. La tradición, en este sentido, deja de ser una mera colección de restos

* Esta comunicación forma parte del proyecto “Modernización económica y cambio social en Navarra, 1939-1975. Un intento de comparación”, patrocinado por los departamentos de Educación y Cultura y Presidencia del Gobierno de Navarra. Quiero agradecer la ayuda de Santiago Leoné, Álvaro Baráibar, Carlos Chocarro e Ignasi López i Trueba.

1. HENNINGSEN, C.F., *Campaña de doce meses en Navarra y las provincias Vascongadas con el general Zumalacárregui*, San Sebastián, Ed. Española, 1939 (ed. orig. 1836), p. 4.

2. MIRALLES, Josep, *Los heterodoxos de la causa*, Huerga y Fierro, Madrid, 2001, p. 52.

3. SHILS, Edward, *Tradition*, Londres, Faber & Faber, 1981. Puede verse también: Massimo Mastrogregori (ed.), *Il potere dei ricordi. Studi sulla tradizione como problema di storia*, Storiografia, 1998, p. 2.

4. PRADERA, Víctor, *El Estado nuevo* Madrid, Cultura Española, p. 25.

supervivientes para convertirse en un factor que incide en el presente y puede cambiar el futuro. Radicalizando aún más la importancia de la tradición llegaríamos a lo que el profesor Gonzalo Redondo ha definido como tradicionalismo cultural, por el cual todo se subordina a la tradición⁵.

A partir de estas reflexiones de partida podrían hacerse toda un serie de matizaciones. Por ejemplo, las que obligarían a distinguir la tradición en singular de las tradiciones en plural, que Eric Hobsbawm y Terence Ranger definen como prácticas gobernadas por reglas y rituales simbólicos que tratan de inculcar valores y normas de comportamiento mediante la repetición, lo que implica continuidad con el pasado⁶. Otra cuestión: ¿Estamos ante sinónimos cuando hablamos de tradición y pasado? Evidentemente no. La tradición implica selección, implica criterio, lo que, a este nivel, implica olvido. La tradición es lo superviviente, el resultado de la aplicación de una selección más o menos consciente; lo contrario, en definitiva, a la memoria sin lagunas del borgiano Funes el memorioso. Funes supone el pasado, es decir, la totalidad de lo ocurrido. Por otro lado, hay que tener en cuenta que el tradicionalismo no ha sido el único sistema de pensamiento —y acción— que ha defendido el valor del pasado en su configuración. El historicismo reivindica la centralidad de la historia en la explicación del presente, pero, a diferencia del tradicionalismo, su propuesta no supone finalismo, sino más bien reivindicación del pasado.

En cualquier caso, el tradicionalismo es un fenómeno multiforme, una trama de significados diversos entre los que puede incluirse una buena parte de la derecha española contemporánea. Esto, por un lado, facilita la búsqueda de referencias a las que incluir entre el repertorio de un sistema ideológico tan amplio como variado pero, por otro lado, complica su compartimentación al impedir una identificación diáfana de sus posibles integrantes. Otra dificultad que lo caracteriza es la de su longevidad. Dos siglos de vida, el XIX y el XX, muestran una variabilidad de circunstancias que a veces impide reconocer sus facetas pese a la voluntad de continuidad que manifiestan⁷. En este mismo sentido, incluso el propio fenómeno urbano se transforma considerablemente en esos dos siglos. La España de comienzos del XIX era una sociedad básicamente rural, pero desde la segunda mitad del XX estamos ante un mundo mayoritariamente urbano. Por todo ello, la identificación de las ideas que el tradicionalismo nos muestra sobre la ciudad se enfrenta a una variabilidad que es preciso considerar en este análisis que se pretende diacrónico.

II

El tradicionalismo antiliberal español no tiene por origen un pensamiento original y específico. Surge como reacción frente a la Revolución Francesa y, por lo tanto, su contenido se caracteriza por la búsqueda de respuestas frente a la amenaza que para sus planteamientos supone el nuevo panorama ideológico. Uno de los elementos centrales de esa novedad era la pretensión de superar desde bases nuevas el Antiguo Régimen. La idea de progreso, basada en la razón, habría de constituir el fundamento de todo el entramado. Sin embargo, y como es obvio, la novedad no puede darse aislada de la experiencia previa y, así, se utilizó el análisis histórico para la justificación de ese progreso, para la

5. *Historia de la Iglesia en España 1931-1939, I, La Segunda República, 1931-1936*, Madrid, Rialp, 1993.

6. *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996 (1ª 1983) p. 1. Distinguen también la tradición de la costumbre y de la rutina, pp. 2 y 3.

7. CANAL, Jordi, *El carlismo. Dos siglos de contrarrevolución en España*, Madrid, Alianza, 2000, pp. 14-25.

demostración de la necesidad del proceso de mejora constante que llevó a su más alto grado de perfección a la época en la que vivía cada uno de los autores.

Por ello, una de las bases para el pensamiento del tradicionalismo español la encontramos en el movimiento contrarrevolucionario francés. Desde fines del siglo XVIII observamos diversos ejemplos de literatura polémica frente a los escritos de los más connotados ilustrados. Las referencias a la que denominaban “falsa filosofía” se repitieron y comenzaron a mostrar ejemplos significativos. Quienes más argumentos difundieron en la contrarrevolución española fueron Louis de Bonald, Joseph de Maistre y Félicité de Lamennais. Así como entre los revolucionarios el argumento anticlerical se convirtió en un eje fundamental, para los contrarrevolucionarios lo religioso era el elemento clave.

Respecto a la consideración que lo urbano tiene en este movimiento, es difícil establecer la inspiración directa o la fuente que provoca sus opiniones. Es evidente la existencia de referencias en los textos sagrados del Cristianismo en las que la ciudad, en general, aparece como elemento de refugio de conductas reprobables, mientras que el “campo”, en sentido también muy general, es la base y sustento de todo⁸. No hay que descartar que el modelo que estos textos supusieron o su interpretación anacrónica proporcionasen respaldo a los argumentos de los contrarrevolucionarios, especialmente a nivel popular. No creo que haya que obviar tampoco una utilización más o menos exacta del dualismo agustiniano, en el que la referencia a la ciudad terrena, de claro componente simbólico, podría vincularse al mundo urbano como representación de lo que el ser humano debiera superar para llegar a la ciudad divina. Como veremos en las páginas que siguen, ese dualismo se repite de forma habitual. Por otro lado, hay que tener en cuenta que el movimiento revolucionario que inspiró la respuesta tradicionalista se centró en las ciudades, y especialmente en una, París⁹. La ciudad se alzaba ya con la primacía cultural y económica desde la Ilustración¹⁰. Era, desde este punto de vista, tendencialmente republicana, por oposición al campo, monárquico. El auge de la gran urbe implicaba el declive del mundo rural, el arrastre de la población atraída por el brillo mundano. Esta imagen, repetida constantemente en la descripción del cambio demográfico del Antiguo al Nuevo Régimen, resulta palmaria en Bonald, que criticaba el abuso que suponía la profusión de reclamos que desertizaban el campo y hacía corruptos, ociosos y republicanos a quienes naturalmente eran monárquicos y virtuosos. Es evidente, en cualquier caso, que en ese mundo de la contrarrevolución, la imagen natural e idílica del hombre era rural, no urbana¹¹.

Hay en estas reflexiones una imagen histórica de la ciudad que relaciona el mundo del comercio, de la burguesía, con el propio origen de la restauración urbana medieval. Ese era el grupo social que los textos bíblicos vinculaban con la caída de las ciudades, con la traición a la Alianza. La ciudad era de los mercaderes, de los burgueses en definitiva, la nueva clase social emergente en la Edad Media, y triunfante al final del Antiguo Régimen. Con ella se impuso una nueva ideología política, que reivindicaba república frente a monarquía y a la que no era ajena esa floración urbana. Los principios del gobierno monárquico, natural en el mundo rural, se rompían en el mundo urbano, demasiado complejo para ser gobernado desde las formas tradicionales¹².

Estos principios en los que juega un papel fundamental el componente religioso, pero también el conocimiento directo de la revolución, la radical

8. Algunos ejemplos en Ez, 4; 8-11; 16; 22-24; 26-27; Mt, 27, 53; St, 4, 13-14; Ap 17, 4; 18, 16-19; 21, 9-27, 22, 1-5.

9. En diversas cartas Joseph de Maistre del año 1817 muestra una imagen contradictoria de París, inicialmente de rechazo, luego de rendida admiración, *Oeuvres complètes*, XIV (Correspondence, VI, 1817-1821), Lyon, Lib. Générale Catholique et Classique, Vitte et Perrussel, Éditeurs-Imprimeurs, 1886. Ginebra, Slatkine Reprints, 1979, pp. 88, 93, 113 respectivamente). El propio radicalismo revolucionario de los sans-culottes vendría a vincular aún más revolución y ciudad: Patrice Higonnet, “Sans-culottes”, en: FURET, François, y OZOUF, Mona, (dirs.), *Dictionnaire critique de la Révolution Française*, Paris, Flammarion, 1988, pp. 418-424.

10. MILLIOT, Vincent, “*Ville et développement*”, en: Michel Delon (dir.), *Dictionnaire Européen des Lumières*, PUF, Paris, 1997, p. 1091.

11. AMBROISE, Louis Gabriel, vizconde de Bonald, *Oeuvres Complètes*, XV, *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile, démontrée par le raisonnement et par l'histoire*, Paris, Adrien le Cleve, 1843. Ed. de Slatkine, Ginebra-París, 1982, pp.137-138 y *Oeuvres*, VI, *Pensées sur divers sujets et discours politiques*, Paris, Adrien le Cleve, 1817. Slatkine, Ginebra-París, 1982, pp. 5-6. En estos momentos, Bonald había vivido una segunda revolución, la de 1830, más profundamente urbana y parisina, más burguesa si cabe que la anterior, más liberal en lo ideológico y más precisa doctrinalmente que la de 1789. Además, ya para esos años comenzaban a fraguarse los elementos que habrían de estallar en 1848. Para De Maistre, la alienación de lo rural en lo urbano tenía mucho de criminal. *Consideraciones sobre Francia (1796)*, Tecnos, Madrid, 1990, p. 48.

12. BONALD, *Oeuvres*, XV, p. 138. En esta línea, De Maistre criticaba el centralismo del modelo republicano, que suponía la exageración del poder de París. *Consideraciones*, p. 44, p. 115. En ese mismo sentido se expresaba Juan Vázquez de Mella al referirse a Madrid como “el cuerpo de la araña centralizadora que ha extendido su tela por todas las regiones, la gran colmena de zánganos que han hecho una profesión de no tener ninguna”. *Obras completas*, XV, Subirana/SELE, Barcelona/Madrid, 1932, p. 26. También su discurso en el Congreso el 30-VI-1916 en: *Obras completas*, XXVIII, Subirana/Fernando Fe, Barcelona/Madrid, 1942, pp. 351-357.

transformación del entramado tradicional en lo político e ideológico como en lo cotidiano, pasaron a formar parte del tradicionalismo antiliberal español, en el que lo religioso encontró un mayor respaldo, en buena medida por la lenta implantación de la revolución burguesa en nuestro país. Los teóricos tradicionalistas insistieron una y otra vez en el componente católico de España, elemento que le daba unidad y la constituía desde los tiempos más remotos. Uno de los integrantes de este variado mundo tradicionalista, Jaime Balmes, consideraba “cierto y evidente” que “antes de la Guerra de la Independencia, toda la nación española era sinceramente católica”. Esa situación había variado cuando él escribía:

“El estado de la Religión en España no es ciertamente el de los tiempos anteriores a 1808: treinta años de guerras, disturbios, revoluciones y reacciones; treinta años de circulación de libros y toda clase de escritos donde se enseña la incredulidad, no han podido menos de producir grave daño y alterar las costumbres religiosas de un número considerable de españoles”¹³.

Se preguntaba a continuación por los motivos de dicha situación y lo atribuía, por un lado, a la estancia de los franceses en España, con la difusión de folletos, periódicos y libros, que la restauración de 1814 no impidió. Por otro lado, a la situación política, que vio sucederse el Trienio Liberal, la Guerra Civil y la primera guerra carlista, en la que el retroceso religioso se incrementó. En este contexto,

“los mayores estragos han debido de experimentarlas las capitales más importantes, y los otros puntos donde ha sido más frecuente y activa la comunicación, pues que, así en aquéllas como en éstos, se han reunido las circunstancias a propósito para que las influencias dañinas pudieran obrar con más eficacia. Las ciudades de segundo orden, [...] las villas, los pueblos pequeños, las aldeas, han participado poco del contagio: la razón de esto es muy sencilla; el mal debía dimanar en gran parte de la lectura, y allí no se lee”¹⁴.

Además, añadía, la difusión de esas ideas en España no contó con propagandistas de altura, lo que habría limitado su alcance.

En otros textos Balmes comparaba al habitante de la montaña con el de la ciudad, centrándose en Cataluña. Consideraba que, en “lo tocante a ideas morales, [...] es muy superior el hombre de la montaña al habitante de las ciudades, y sobre todo si son populosas”. Y añadía: “En la vida de las grandes ciudades la naturaleza no entra, el arte la encubre o la transforma, por doquiera se descubre la mano del hombre. [...] Cosas muy poco a propósito para formarse viva idea del grandor colosal, de la magnífica prodigalidad, del sublime desorden de la naturaleza [...]”. Incluía también un aspecto relevante: la memoria, la capacidad de conservar la tradición, y afirmaba que el pueblo de las grandes ciudades carecía de ella: “Tan sólo lo que oyó o vio [sic] ayer, y esto para olvidarlo mañana; porque los objetos se le agrupan delante en confuso tropel, desfilan rápidamente ante sus ojos y le abruman y le distraen”; todo ello le daba “una susceptibilidad extrema para todo lo presente”. En cambio, el habitante de la montaña estaba integrado en la tradición, tenía memoria, arraigo: “Él sabe todo lo que sabe su padre, como éste sabía cuanto su abuelo, merced a las veladas en que, reunida la familia en torno de la lumbre de chimenea, escucha embelesada y con el mayor candor y docilidad las narraciones del canoso anciano cargado de años y de experiencia”¹⁵. Es significativo este texto por la transmisión familiar de las ideas, por la cohesión que implicaba este modelo ideal de organización social¹⁶. Además de

13. “La religión en España”, *El Pensamiento de la Nación*. Periódico religioso, político y literario, p. 5, miércoles, 6-III-1844, p. 65. En: *Obras Completas*, VI, BAC, Madrid, 1950, pp. 440, 439 respectivamente.

14. *Ibidem*, p. 67; p. 442. La idea de la complejidad la recoge en *Obras completas*, V, BAC, Madrid, 1949, p. 293.

15. Las citas de *Obras Completas*, V, pp. 898, 899-900, 900, respectivamente.

16. Cf. CASPISTEGUI, F. J. y PIÉROLA, Gemma, “Entre la ideología y lo cotidiano: la familia en el carlismo y el tradicionalismo (1940-1975)”, *Vasconia*, p. 28 (1999) pp. 45-56; CANAL, Jordi, “La gran familia. Estructuras e imágenes en la cultura política carlista”, en: CRUZ, Rafael y PÉREZ LEDESMA, Manuel (eds.), *Cultura y movilización en la España contemporánea*, Madrid, Alianza, 1997, pp. 99-136.

ello, el campesino que describía era trabajador, no se encontraban mendigos y, de hallarlos, eran ajenos a esas tierras¹⁷. Son pueblos, en definitiva “que viven en la actualidad como vivieran hace siglos sus antepasados, sin que hayan cambiado sustancialmente ideas y costumbres al través de los tiempos”¹⁸. Sin embargo, con un realismo del que en muchas ocasiones carecen otros tradicionalistas, advierte Balmes la llegada de la industria y con ella, la certeza de un cambio de costumbres¹⁹.

Aunque menos explícito, otro de los tratadistas del tradicionalismo español, Juan Donoso Cortés, mostraba su relación con este pensamiento en el que la ciudad se identificaba con lo menos positivo:

“Para el mundo pagano la sociedad y la ciudad eran una cosa misma. Para el romano la sociedad era Roma; para el ateniense, Atenas. Fuera de Atenas y de Roma no había más que gentes bárbaras e incultas, por su naturaleza agrestes e insociables. El cristianismo reveló al hombre la sociedad humana; y como si esto no fuera bastante, le reveló otra sociedad mucho más grande y excelente, a quien no puso en su inmensidad ni términos ni remates. De ella son ciudadanos los santos que triunfan en el cielo, los justos que padecen en el purgatorio y los cristianos que padecen en la tierra”²⁰.

La ciudad era centro del paganismo y lugar de exclusión de una parte de la sociedad, recuperada por el cristianismo, aunque, en este caso, mostrara a su vez una ciudad más allá de esa terrena de la que, incluso en sus limitaciones, se hacían eco los paganos. Estamos de nuevo en la imagen de las dos ciudades, la terrena y la celeste, valorizada la primera frente al exclusivismo pagano de las grandes civilizaciones antiguas, pero colocada en segundo lugar frente a la divina, objetivo último del cristiano. No deja de ser una utilización simbólica, pero cargada del matiz negativo de su paganismo primigenio; la ciudad sería el centro de una concepción doblemente limitada, tanto por su exclusión del resto de la sociedad, como por su lejanía de la correcta interpretación de ésta, que no es otra que la cristiana. Es evidente que, en estos autores, la utilización de la ciudad no era sino un elemento, y no el más importante, en su construcción de la imagen cristiana de la sociedad enfrentada a la que el Nuevo Régimen, en sus múltiples manifestaciones, trataba de imponer. En ese sentido, la ciudad recibió la carga de una representación negativa a lo largo de los tiempos, con especial insistencia en el período revolucionario iniciado en 1789 y que continuó en los siglos XIX y XX.

Antonio Aparisi y Guijarro, siguiendo en la estela de lo mencionado para Donoso Cortés, señalaba de nuevo el simbolismo de las dos ciudades, pero insistiendo en el enfrentamiento y en la identificación de una con el cristianismo y de otra con la revolución. No hay que olvidar que en el momento en que Aparisi escribe, se está procediendo a la unificación italiana. En ese contexto, el elemento central de la polémica fue la situación de los Estados Pontificios, el reducto de poder temporal del Papado. La llamada “cuestión romana” supuso una referencia simbólica de considerable relevancia en el enfrentamiento entre catolicismo y revolución al que se vinculó el conflicto ideológico. Una manifestación del mismo fue la reutilización del dualismo agustiniano y, a un nivel más genérico, una identificación de la ciudad con la revolución, con el mal. Roma, de alguna manera, vendría a ser la Ciudad Eterna, la representación simbólica en la tierra de la Jerusalén celeste, la Ciudad Divina de San Agustín²¹. La protección frente al mal va a ser física, las barreras que la naturaleza opone y que contagian a quienes la habitan:

17. “Mientras dura la luz del día es tiempo de trabajo, y al entrar en una aldea no encontraréis a ningún hombre apto para trabajar”, *Obras completas*, V, pp. 901-902. Véanse también BONALD, *Oeuvres*, VI, p. 6; GARCÍA SANCHIZ, Federico, *Del robledal al olivar. Navarra y el carlismo*, San Sebastián, 1939, p. 59 y 61; NOCEDAL, R., *Obras*, I, Discursos, I, Madrid, Fortanet, 1907, p. 252; APARISI Y GUIJARRO, A., *En defensa de la libertad*, Madrid, Rialp, 1957, p. 274; MINGUIJÓN, S., *La crisis del tradicionalismo en España*, Zaragoza, Tip. de P. Carra, 1914, p. 63. Son referencias a mundos tradicionales, ajenos a la corrupción del nuevo contexto, idealizados y localizados en geografías muy específicas o, incluso insertas en ese nuevo ámbito, con una llamativa superioridad moral sobre sus coetáneos novedosos. Da la impresión de que existe una imposibilidad física de que puedan producirse hechos moralmente reprobables, algo que muchas investigaciones sobre la criminalidad de esos territorios desmienten categóricamente.

18. BALMES, *Obras Completas*, V, p. 902. Esta continuidad de siglos, inmóvil como la tierra que los acoge, se aprecia también en Henningsen, que habla de los “sencillos campesinos no contaminados por la corrupción que durante el siglo pasado ha enervado a los habitantes de las ciudades. Independiente y de espíritu elevado, el labrador español, aislado de las masas reunidas, entre las cuales todas las revoluciones de costumbres y de ideas para mejorar o para empeorar se abren paso tan rápidamente, ha permanecido el mismo, o muy poco cambiado, de lo que era hace siglos”, Campaña, pp. 2-3.

19. BALMES, *Obras Completas*, V, p. 903.

20. Ensayo sobre el Catolicismo, el Liberalismo y el Socialismo, Lib. I, cap. IV (1851); en *Obras Completas*, II, BAC, Madrid, 1946, p. 374.

21. Así se manifiesta el Discurso de Aparisi y Guijarro en la Sociedad Literaria Católica La Armonía el 3-XII-1864. *Obras*, II, Discursos políticos y académicos, Madrid, Imp. de la Regeneración, 1873, p. 553: “el revolucionario [...] que vive y se agita en todas partes, háse reconcentrado [...] y levantado con satánica soberbia frente a frente de Roma, la Ciudad Eterna, y mira a Aquél ante quien todos nosotros doblamos la cabeza con amor y con respeto, ansioso de acometerle, y si tanto pudiese, de derribarle, con la amenaza insensata de herir en el Pontífice a la Iglesia, y en el rey a todas las potestades legítimas del mundo”.

“Penetrad en un pueblo donde la palabra de Dios reine en los corazones de los hombres, donde el respeto a la majestad de las glorias pasadas y la veneración a los cabellos blancos de nuestros padres sean una especie de religión. Aún quedan de éstos en nuestra España; montañas altísimas parece que estorban la entrada al cólera moral que se ceba en las entrañas de las grandes ciudades. Pues bien: no se necesita fuerza física para conservar el orden en estos pueblos, lo cual dimana de que sobreabunda en ellos la fuerza moral... Hay un hombre a quien se llama párroco, y a quien se venera como al hombre de Dios [...]; hay un hombre a quien se llama alcalde, el cual se respeta como a representante del rey [...]. ¿Y quién pensaría siquiera en desafiar su autoridad? El pueblo escandalizado daría un grito y lo confundiría, porque los hombres respetables por su honradez, por sus canas, rodean al párroco y al alcalde, y los jóvenes, cuando ven de lejos a esos hombres, están acostumbrados a ponerse en pie, y a escuchar en silencio cuando hablan”²².

Una ampliación del campo semántico en torno a la idea de revolución, pecado, maldad o república, es la que lo lleva al territorio del parlamentarismo. Vázquez de Mella, probablemente el más destacado e influyente de los teóricos del tradicionalismo en el tránsito del XIX al XX, atribuía los males de España a ese motivo al afirmar que “en la misma proporción en que el parlamentarismo crece, el pueblo mengua, el apogeo del liberalismo parlamentario sería el nihilismo nacional”²³.

Es significativa la mención a la situación moral de las ciudades, especialmente de las grandes, y su consideración como enfermedad, un recurso también repetido en otros autores. Por ejemplo, Félix Sardá y Salvany habla de un posible contagio de liberalismo que ataca a los católicos y frente al que éstos han de defenderse²⁴. Aunque en su crítica al liberalismo no hacía mención explícita a la ciudad, sí que se refería a aspectos que, caracterizando al liberalismo, no dejaban de ser familiares en el discurso del tradicionalismo que vengo mostrando. Así, hablaba de las causas que impulsaban ese pensamiento en la sociedad e incluía en ello la corrupción de las costumbres. Ya no estamos ante el teórico, sino ante el analista social, ante quien identifica los peligros y los difunde para tratar de ponerles remedio. Esa corrupción de costumbres incluía la lascivia y la obscenidad de espectáculos, libros, cuadros y costumbres públicas y privadas. “El resultado es infalible: de una generación inmunda, por necesidad saldrá una generación revolucionaria”²⁵. Es un reflejo indirecto de esa atribución de responsabilidades a la ciudad como lugar de difusión de depravación, donde ésta tiene mayor posibilidad de asentamiento y consolidación.

En esta línea, muchos autores insisten en los cambios que están teniendo lugar en su época con la industrialización de algunas zonas del país y, en ellas, con el desarrollo de la cuestión obrera. Ya mencionábamos las referencias que Balmes hacía a la industrialización y sus problemas. En ese sentido, la serie de seis artículos que dedicó al auge de Barcelona ofrecía una visión más positiva de la ciudad, aunque destacase también los problemas que el desarrollo industrial provocaba, llegando a afirmar sí, ante los inconvenientes de éste, no “hubiera sido más provechoso a la humanidad y al buen orden de las sociedades que el mencionado desarrollo no hubiera sido tan repentino”. Y esto lo advertía ante la constatación de la “degradación de los espíritus que tan de bulto se presenta allí donde no se piensa en otra cosa que en producir riquezas, esa espantosa inmoralidad que se desenvuelve en los grandes centros manufactureros”²⁶. Una consecuencia de esta situación era la del crecimiento de la población manufacturera, como él la denominaba, mucho mayor en la ciudad que en el campo. Lo justificaba señalando que en el campo, el agricultor había de hacerse con los medios para su trabajo, con las tierras y la casa, mientras

22. “El énfasis es mío”. APARISI Y GUIJARRO, A., *Obras*, I, Biografía, pensamiento y poesías, p. 154. Cabría destacar la oposición entre el orden en los pueblos, fruto de su fuerza moral, y “[u]na ciudad en revolución es toda clamor y desorden; diríais que el pueblo está en turbulenta posesión de la soberanía... ¡Error gravísimo! Los que la tienen realmente son uno, cinco o diez hombres, los más audaces del pueblo o los más influyentes”, *Obras*, I, p. 166.

23. *Obras completas*, XV, p. 27. Esto afectaría también a la sede del parlamentarismo: Madrid. Vid. nº 12

24. Utiliza también los términos tisis maligna, gangrena, peste o infección. *El liberalismo es pecado. Cuestiones candentes*, Barcelona, Lib. y Tip. Católica, 1887, caps. XXVIII, XXIX y XLIII. Sigo la edición facsímil de Alta Fulla, Barcelona, 1999.

25. *El liberalismo es pecado. Cuestiones candentes*, cap. XXXII, la cita, de la p. 128. Aparisi incide en estas cuestiones en igual sentido: “Habría en toda sociedad más dolores domésticos a medida que haya más placeres públicos. En otro tiempo había menos placeres y más felicidad”, e insiste en el teatro como elemento perturbador: “las representaciones teatrales han suministrado al suicidio, y tal vez al asesinato, más excusas y ejemplos de lo que se piensa”, ambas citas en *Obras*, I, p. 50.

26. Las citas en *Obras*, V, pp. 989-990, respectivamente. Los seis artículos mencionados en las pp. 957-1002. Esta misma opinión la vemos recogida en otros autores, como Valentín Gómez (PÉREZ DUBRULL, Antonio, *Los liberales sin máscara*, Madrid, ed., 1869: “Por medio del industrialismo, aguijonea la codicia del arruinado labriego que viene a la ciudad a sepultarse en las tinieblas de una fábrica, y quizás a sepultar con él a su mujer y a sus hijos, todos los cuales van perdiendo poco a poco las creencias de los primeros años, a la vez que contraen los vicios propios de aquel género de sentinas humanas: la embriaguez, el juego, la prostitución, que son el comienzo de la carrera del crimen y de las sediciones, cuyo fin necesario es el hospital o el presidio”. Cit. por A. Wilhelmssen, pp. 538-539.

que en la ciudad, el obrero tenía como capital sus brazos, “sabe que jornalero es hoy y jornalero ha de ser toda su vida”. Por ello, los matrimonios se contraían con gran facilidad: “Atiéndese únicamente al impulso de la naturaleza, y añadiéndose que la mayor proximidad de los sexos enciende las pasiones y la inmoralidad les quita todo freno, se origina una multiplicación desmesurada [...]. De aquí el pauperismo, plaga cruel de las sociedades modernas y que amarga terriblemente el placer que causa la vista de su pujante prosperidad y prodigiosos adelantos”²⁷.

En esta línea, Ramón Nocedal criticaba la segregación espacial de las ciudades y la construcción de barrios obreros:

“Por razón de ornato público se hacen ahora barrios para los obreros, separados del centro. En nuestras antiguas ciudades, harto más bellas y artísticas que las modernas, alzabase el palacio del rico al lado de la choza del pobre; nosotros hemos alcanzado y vivido aquellas casas en cuyas guardillas [sic] vivían los pobres en vecindad y continuo trato con la gente acomodada, donde unos y otros se prestaban recíproco auxilio, y tenían relaciones que los constituían casi en familia; y aún quedan rastros en los campos de algunas de nuestras provincias de aquella cristiana y fecunda organización en que el dominio directo del rico se hermanaba con el dominio útil del pobre en una misma propiedad”²⁸.

Ya era evidente el avance de la urbanización, y el discurso del tradicionalismo recurría al planteamiento de los problemas que implicaba, y al reiterado recurso a la comparación con un mundo rural cada vez más idealizado en su lejanía y punto de referencia de aquellos valores que se consideraban perdidos. Otro testimonio significativo de esos males es el de Salvador Minguijón, para quien el individualismo se vendría a añadir a los elementos negativos que la ciudad aportaba:

“A la concentración del capital correspondió la concentración obrera y se formó la nube sombría y amenazadora, la masa amorfa solidarizada por el odio, nutrida por los desprendimientos de las viejas ordenaciones, por los que abandonaban el hogar ancestral, el sano ambiente local y familiar, la inserción en funciones sociales heredadas, para caer en la profunda sima, para no ser más que una gota de agua del río inmenso y turbio”²⁹.

Estas ideas se encuentran también en alguien cuya repercusión va a ser considerable, pues puso las bases del modelo corporativo de Estado que, más o menos ajustado a sus propuestas, se puso en vigor durante el franquismo. Eduardo Aunós insistía en el desarraigo del campesino y en los males de su emigración, en la corrupción de su pureza moral en el mundo industrial y urbano, receptáculo de todos los males:

“En torno a las industrias recién creadas acudió un enjambre de trabajadores, arrancados de su terruño ante el espejismo de cuantiosos salarios, nunca imaginados en los ámbitos rurales, y movidos por un anhelo de libertad, o mejor dicho, de libertinaje, sólo posible cuando se rompe todo enlace directo con el círculo fiscalizador de la aldea. Como era de esperar, los primeros en acudir al llamamiento fueron quienes tenían alguna tara moral [...]; en una palabra: los peores”³⁰. [...] Todos los así reclutados perdieron muchas veces la relación y auxilio de sus familiares, sufriendo las consecuencias de diluir su personalidad en el conjunto, hasta ser poco más que números [...]. Mas la moral de esas poblaciones improvisadas, sin posible freno ni tutela, quedó profundamente quebrantada. [...] El alcoholismo, la prostitución y las enfermedades se enseñorearon de ellas y castigaron implacablemente sus filas”³¹.

En cualquier caso, para todos ellos era evidente la causa de esa situación que consideraban de retroceso: la implantación de ideas a las que denominaban

27. *Obras*, V, pp. 995-996.

28. *Obras*, II, *Discursos*, II, Madrid, Fortanet, 1907, p. 127. Insistía en esta cuestión y advertía del peligro que suponía este “apartamiento”, además de los riesgos sanitarios, pues “en esos barrios donde los pobres viven, son las casas de tan malas condiciones, que en muchas de ellas no se puede vivir”. Es muy significativo que la respuesta del Ministro de la Gobernación, el liberal Silvela, indicase que, aun reconociendo la miseria de los pobres en la capital, era ésta aún mayor en los campos, como él mismo había podido ver (sesión de Cortes del 11-VII-1891. *Ibidem*, pp. 206, 209). Esta organización espacial y sus consecuencias sociales la recoge Mari Mar Larrazza para la Pamplona de la Restauración (*Aprendiendo a ser ciudadanos. Retrato socio-político de Pamplona, 1890-1923*, Pamplona, EUNSA, 1997); para el periodo previo a la guerra, Rafael García Serrano, Plaza del Castillo, Madrid, Bibliotex, 2001, pp. 132-133.

29. “Al servicio de la tradición. Ensayo histórico-dogmático de la concepción tradicionalista, según los maestros de la contrarrevolución”, Javier Morata, Madrid, 1930, p. 148.

30. Esta imagen se traduce a la literatura en una novela de Clemente Galdeano (*El suplicio de Tántalo*, Pamplona, Graf. Iruña, 1954, 226), al mostrar al más discol y pendenciero de los jóvenes de la aldea como emigrante “a San Sebastián a trabajar en unas obras del puerto. El pueblo era para él muy aburrido y retrasado. En la ciudad tenía, en cambio, amplio campo para divertirse y para prosperar”. El modelo teórico alcanza forma práctica en la ficción.

31. *La reforma corporativa del Estado*, Madrid, Aguilar, 1935, pp. 21-22.

revolucionarias y que podemos identificar sin duda con todas las formas que en el imaginario tradicionalista adopta el liberalismo. Esto se traducía en jermíacos lamentos por la pérdida de una sociedad idealizada hasta lo irreal y encarnada en el mundo rural:

“ellos, ellos arrebataron a la Iglesia y a España sus riquezas, las malvendieron sacrílegamente y sin piedad [...] y arrojaron sobre los hombros del pueblo la carga insoportable que aquellos bienes sostenían y levantaban. Había una organización económica y política, obra de la experiencia de los siglos, de la prudencia y la caridad cristianas, [...] donde el dominio útil se repartía entre los pequeños [...], donde la riqueza se distribuía [...] y la concordia y el bienestar interiores prosperaban cuanto es posible en esta vida; y ellos desbarataron aquella organización, ellos concentraron la riqueza en unos cuantos logreros sin entrañas; ellos hicieron a los propietarios jornaleros y a los jornaleros mendigos; ellos hicieron a la tierra esclava del capital y a los pueblos víctimas de la usura; ellos entregaron la suerte de los pueblos, de la familia, de la propiedad y el trabajo a merced del azar, a la ley del más fuerte y al inestable capricho de mudables, anónimas y desatentadas mayorías. [...] Nos lo han quitado todo, no tenemos más que ruinas, ruinas morales, ruinas políticas, ruinas materiales, y lo que es peor de todo, ni aun nos han dejado la integridad de las creencias”³².

El uso de ese impersonal “ellos”, la manifestación indirecta de la responsabilidad en anónimos culpables, las referencias apocalípticas a la desamortización y a sus autores y beneficiarios, confiere aún más dramatismo a la acusación, permite una mayor implicación de los oyentes, que se ven en la necesidad de personalizar la genérica alusión. Supone este texto, además, un repaso a la trayectoria histórica del liberalismo y, con ella, su juicio negativo y condenatorio y su contraste con la imagen de lo perdido.

En cualquier caso, es llamativa la pervivencia de estas imágenes en un mundo que, como veíamos, entra crecientemente en el modelo urbano. Se suceden las advertencias frente al peligro y se recuerda la sólida seguridad que proporcionaba el mundo rural:

“Las gentes a quienes el centralismo y la burocracia han despegado de los profundos amores que se encierran en las tradiciones locales fácilmente caen en los encantamientos de la utopía; allí donde el jugo del terruño se ha secado, hay materia idónea para que prenda el fuego de las pasiones revolucionarias. [...] El hombre, como el árbol, cuanto más hunde sus raíces en la tierra, más se eleva para recibir el beso del sol en las regiones diáfanas. Las razas estables, arraigadas en una comarca, encariñadas con el suelo en donde viven y perduran como los viejos troncos renovados por periódicas floraciones, son las que dan hijos fuertes a la Patria. Ellas alimentan el acervo espiritual de los sentimientos y de las costumbres”³³.

Frente a ello, el liberalismo ha quebrado ese sistema, ha introducido el desorden y el individualismo: “El liberalismo ha procedido por desintegración y la desintegración es su esencia. No es un principio creador”³⁴. En esta línea, un elemento más para mostrar la pervivencia de argumentos es la declaración de principios del tradicionalismo al final del franquismo en la que, de nuevo, se insistía en la preponderancia del mundo rural en un modelo claramente maniqueo:

“afirmar los principios ideales y vitales de la tradición española, católica a la española, legitimista, descentralizadora, popular, gremial, campesina, con unas formas orgánicas de la sociedad y la política; y, en lo negativo, para luchar contra el demoliberalismo importado, [...] ateo o neutral en religión, centralista, capitalista, burgués y sus formas inorgánicas de sufragio y representación”³⁵.

Aunque pudieran ser más los argumentos, creo que no aportarían nuevos elementos salvo, quizá, el testimonio de su pervivencia. Por ello, quiero terminar

32. “Los énfasis son míos”. Discurso de R. Nocedal en el Círculo Católico Nacional de Madrid (6-IX-1896). En: *Obras*, V, *Discursos*, III, Madrid, Fortanet, 1910, pp. 6-7.

33. MINGUIJÓN, S., *Al servicio de la tradición*, pp. 57-58. Insiste en estos argumentos: “La familia, que representa cohesión y solidaridad, y la tierra que representa estabilidad y arraigo, son los dos ejes de la vida del derecho asentados en firme base consuetudinaria” (p. 95). Una traducción popular de esta idea es la siguiente jota navarra (Valeriano Ordóñez, “La jota, literatura popular”, en: ELIZALDE, Ignacio, *Literatura navarra. Antología de textos literarios*, Pamplona, Diputación Foral, 1980, p. 111: “Nunca se riega aquel árbol, / Que desde la hondura nace; / Amor bueno no se rinde / Por más tormentas que pase”.

34. MINGUIJÓN, S., *Al servicio de la tradición*, p. 67.
35. Carta de Jesús Evaristo Casariego [11-V-1970. Archivo Manuel Fal Conde, C^o Cronológico 10. 1970-1975]. Citada en CASPISTEGUI, F.J., *El naufragio de las ortodoxias. El Carlismo, 1962-1977*, Pamplona, EUNSA, 1997, p. 137.

este apartado con el testimonio de Francisco Franco, al que he definido genéricamente como tradicionalista³⁶, y que insistía en la argumentación recogida por los teóricos previos y en la crítica a la política, la para él vieja política corruptora de lo esencial de España:

“Creían muchos españoles, las clases directivas españolas, que España estaba solamente en las capitales y en las ciudades, y desconocían la realidad viva de los pueblos y de las aldeas, de los lugares más pequeños [...]. Y todo ello es lo que el Movimiento ha venido a redimir, capacidad creadora incomparable que está forjando un gran programa nacional de todas las provincias”³⁷.

III

Es evidente que las construcciones teóricas por sí mismas tienen poca capacidad de influencia si no son difundidas. El problema de la difusión es el de la necesidad de proceder a la traducción de las ideas, de hacer accesibles a los potenciales receptores un complejo mundo de referencias en las que se mezcla lo sagrado y lo profano, lo culto y lo intelectual. Por ello, aunque en muchas ocasiones no haya un proceso consciente, sí que tiene lugar una permeabilización de la sociedad o, al menos, una llegada paulatina de elementos, imágenes y conceptos a través de los medios más diversos³⁸. En esta socialización de los mensajes podemos encontrar múltiples caminos, pero nos vamos a centrar en algunos de ellos, especialmente aquéllos de los que hemos podido encontrar testimonios. Y es que la dificultad que implica la percepción de este tipo de influencias radica en la cotidianidad de las mismas y, por ello, en la escasa importancia que se concede a su conservación. Por otro lado, hay que tener en cuenta que este tradicionalismo al que venimos haciendo referencia va a tener una encarnación popular en el carlismo que, de alguna manera, recoge esas ideas. De ahí que la nómina de quienes incluyo en las páginas siguientes sea mayoritariamente la de los que se adscriben a sí mismos en dicho grupo. Además, cabría señalar que buena parte de los ejemplos pertenecen geográficamente a Navarra, en donde el carlismo alcanzó una fuerza considerable, aunque no supusiese la única referencia³⁹.

Una primera opción es la del análisis de obras literarias, especialmente novelescas, pues se trata del género más practicado y en el que mayor número de referencias pueden hallarse⁴⁰. Aunque seguimos estando ante un elemento claramente letrado y aún minoritario, su elaboración implica un primer nivel de acercamiento a las ideas, una primera fase en el procesado y difusión de las mismas.

La analizada es una literatura de carácter costumbrista en la que predomina una visión de las realidades locales apoyada en el mundo rural y en un destacado componente religioso. Los protagonistas son gentes del campo o procedentes de él y en ellos predominan unos valores que refuerzan esa visión.

Así, R. Esparza destaca la religiosidad de los valles amescoanos en los que desarrolla su narración:

“Las comarcas del Norte pasan por ser ignorantes y refractarias a las luces de la moderna civilización, que con tanto esplendor irradian las del centro y más aún las meridionales de España. Tal vez por esta razón presten un acatamiento escrupuloso, o si se quiere oscurantista, a los domingos y fiestas de guardar”⁴¹.

36. CASPISTEGUI, F.J., *El naufragio*, pp. 356-357, pp. 361-362.

37. Discurso pronunciado en Valladolid el 29-X-1959. En: “Pensamiento político de Franco. Antología”, II, Madrid, Eds. del Movimiento, 1975, p. 492.

38. Véanse: PERCHERON, Annick, *La socialisation politique*, Paris, Armand Colin, 1993 y Alfredo Joignant, “La socialisation politique. Stratégies d’analyse, enjeux théoriques et nouveaux agendas de recherche”, *Revue Française de Science Politique*, 47/5 (1997) pp. 535-559.

39. Como ya señalé en “Navarra y el carlismo durante el régimen de Franco: la utopía de la identidad unitaria”, *Investigaciones Históricas*, 17 (1997) pp. 285-314.

40. Dos reflexiones recientes son las recogidas en: IRIARTE LÓPEZ, Iñaki, *Tramas de identidad. Literatura y regionalismo en Navarra, 1870-1960*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000 y LÓPEZ ANTÓN, José Javier, *Escritores carlistas en la cultura vasca. Sustrato lingüístico y etnográfico en la vascoología carlista*, Pamplona, Pamiela, 2000. Las novelas que he utilizado son: ESPARZA, Ramón, *En Navarra (cosas de la guerra)*, Madrid, Imp. de la viuda de M. Minuesa de los Ríos, 1895; ESPARZA, Eladio, *Nere. Novela*, Barcelona, Mentora, 1928; IRIBARREN, Manuel, *La ciudad*, Madrid, Eds. Españolas, 1939; BURGO, Jaime del, *El valle perdido*, Pamplona, Eds. Siempre, 1954 (1ª ed. 1942); GALDEANO, Clemente, *Mio Jurra*, Pamplona, Iberia, 1943 y, del mismo, la mencionada *El suplicio de Tántalo*.

41. Énfasis original para reforzar la ironía. En Navarra, pp. 11-12.

Es significativo que esta visión contraste con el rechazo a las novedades intelectuales que no pueden, según esta visión, más que corromper la honrada observancia de los principios tradicionales. Así, en la auto-reflexión de los “ilustrados” —dentro de un orden— componentes de una localidad montañesa de Navarra, contrasta la actitud que les hace sentirse

“tan satisfechos de comprender a Leibniz y de saber llevar un chaleco, aquí donde no saben más que jugar al tute, beber vino y hablar mal del prójimo”. Y añade: “Sale uno de la Universidad hecho un fantoche, gárrulo [sic], audaz, superhombre y para el año de vivir en el pueblo se hace uno tan pacato y cerril como cualquier ‘gizon’ de estos...”⁴².

También es de destacar la generalizada atribución de tranquilidad, honestidad y paz social a quienes habitan en esa bucólica campiña, lo que, a su vez, repercute en una más intensa religiosidad. Esto permite a la protagonista de una novela crecer,

“fortaleciendo su corazón con los ejemplos de piedad que advertía en todo cuanto le rodeaba y dilatando su alma en la contemplación de las elevadas montañas que, al remontar sus cúspides al cielo, le enseñaban a bendecir al Supremo Autor de tantas magnificencias y maravillas”⁴³.

Junto al valor de lo religioso, el amor al trabajo como elemento a través del cual conseguir la legítima inserción en el marco social. Esto implicaba, a su vez, la honrada utilización de los recursos, pues no bastaba sólo con el origen honrado, había que gastar de forma honrada⁴⁴. El trabajo como dignificación a través del reto bíblico de dominar la Tierra, pero trabajo campesino, el que ocupa la mayor parte de un tiempo que poco deja para el ocio, lo característico de la ciudad:

“La venta de tierra en un pueblo labrador, si éste es trabajador, como lo son todos los pueblos labradores, y más si es de nuestro antiguo reino de Navarra, aviva todas las apetencias de enriquecimiento. ¡Tierra, mucha tierra!, para luchar con ella y con los elementos, poniendo en juego todo su ardor y todo su entusiasmo”⁴⁵.

Todo ello creaba un marco en el que la honra vinculada a estos rasgos se defendía como parte del entramado de su identidad: “En nuestras montañas [...] más queremos ver a nuestros amantes muertos que deshonorados”⁴⁶. Fuera de ellas ¿quién sabe? Por eso, la referencia a la ciudad comienza a aparecer con tintes poco positivos: “A mí la ciudad ya me marea y tropiezo en su barullo”⁴⁷, o francamente negativos:

“Hemos estado en Londres, en Roma, en París, en otras muchas ciudades señaladas en las guías de turismo, y no guardo de todas ellas más que un pisto de voces extrañas, de ruidos inapagables, de espectáculos confusos y de comidas horribles”⁴⁸.

Ni siquiera las ciudades por excelencia en Europa pueden desterrar la imagen negativa que, para aquellos que aman la vida rural y sólo conciben ésta como posible, permanece en sus retinas. El campo es cualitativamente superior y esta idea se repite una y otra vez; se evoca la felicidad rural añorada por el navarro que vive en la ciudad:

“Felices son esos pastorcillos que no saben de más goces que ver lucido su ganado, y comer el alimento que con eso se proporcionan. Felices son la mayoría de mis paisanos que cifran sus

42. ESPARZA, E., *Nere*, pp. 25 y 48-9. También lo manifiesta así R. Eparza, *En Navarra*, pp. 266-267: “Para ellas [las gentes de la montaña] están de más todas las controversias y todas las escuelas [filosóficas]. En su buen sentido práctico han logrado comprender que un pobre patán que observa con fidelidad los principios cristianos sabe, por lo menos, tanta filosofía como todos los filósofos juntos”. R. García Serrano recoge algo similar: “Se puede leer a Ortega y observar una conducta de analfabeto, mejor dicho, de simple bestia. Un analfabeto puede ser culto si sabe rezar” (Plaza del Castillo, 95).

43. ESPARZA, R., *En Navarra*, p. 70; también p. 268. Más adelante califica este paisaje como el edén que pinta la “calenturienta inspiración de los poetas”, p. 89, también pp. 90-91. J. del Burgo lo recoge también al final de su novela, cuando los protagonistas consiguen salvarse de la hecatombe que sacude al valle perdido y se asoman a “los altos picachos del Pirineo, salpicados de minúsculos caseríos, avance de una plácida existencia que se presentía en los pueblos de la llanura, con sus tejados puntiagudos, flotantes de densos penachos de las chimeneas”, p. 164. C. Galdeano, en *Mio Jurra*, muestra, a su vez, la diferencia del “paisaje, que en su verdor no tiene otra interrupción que el rojo vivo con que se muestran a la vista unas casitas pulquerrimas que parecen de pesebre navideño”; o en este otro pasaje: “Cuando mayor es la calma, se oye, no para romperla, sino para darle mayor encanto bucólico, el volteo de las campanas de la parroquia”, pp. 8-9 y 82 respectivamente. En *El suplicio de Tántalo*, finaliza con estas palabras: “todos los acontecimientos del ciclo de la vida se van sucediendo normalmente, en ese maravilloso cuadro rural, fecunda e inagotable inspiración de los poetas de todos los tiempos”, p. 227. No es casual la coincidencia, incluso formal, entre estas imágenes y las que ofrecían los teóricos de la contrarrevolución o del tradicionalismo antiliberal más arriba mencionados.

44. Aunque no es propiamente tradicionalista en su adscripción política, sí podía ser calificado como tal R. García Serrano. En Plaza del Castillo Menéndez, el periodista, “[s]e preguntaba a veces si el adjetivo confortable podía enlazar con el de cristiano y tenía sus dudas. Quizá la comodidad había abierto brecha en los cristianos como el progreso en el sistema Vauban” (p. 91). Se refiere al derribo de las murallas, reiteradamente recordado como una de las “características” de los pamploneses por Ángel María Pascual (*Glosas a la ciudad, Pamplona*, Gobierno de Navarra, 2000).

45. GALDEANO, C., *El suplicio de Tántalo*, p. 44.

46. ESPARZA, R., *En Navarra*, p. 373.

47. ESPARZA, E., *Nere*, p. 103.

48. ESPARZA, E., *Nere*, p. 276.

anhelos en que se les conserven las cosechas, y con ellas el pan de sus hijos, y la alegría de sus hogares”⁴⁹.

Esta imagen idílica no es sino una construcción marcadamente ideológica, que crea una falsa y maniquea dualidad en la que el término negativo es la ciudad y todo lo que ésta implica: liberalismo, revolución, vicio, corrupción, etc. Un pequeño cacique local lo pone de manifiesto cuando presume de sus posibles: “Total ya se sabe a dónde van unos miles de pesetas. Luego vas a la ciudad y te los gastas en copas y en cafés, para convidar a los amigos y conocidos”; y añade: “[N]o vamos a discutir sobre unos miles de pesetas que son, para nosotros, una pequeñez que cualquier día nos gastamos en copas con los amigos de Pamplona”⁵⁰. Ya había quien advertía de estos peligros que dificultaban la salud física y moral, logrando, por el contrario, que los hombres estuvieran raquíticos y “llamados a morir a la puerta de un café o de un music-hall servido por camareras...”⁵¹. También los había en los pueblos, aunque sólo fuese como contraste frente a los “sanos” campesinos⁵².

Un relato que simbólicamente recoge esta imagen lo ofrece J. del Burgo, para quien en su novela *El valle perdido*, el grupo de antiguos combatientes de la primera guerra carlista aislados en las montañas representa la esencia conservada por el aislamiento de los principios del tradicionalismo, puestos en cuestión por sus antiguos prisioneros. La raíz de la diferencia entre ambos grupos no es otra que la religión. A partir de este eje, cabe comprender los juicios sobre los espectáculos que, como puede verse en una cita anterior, califica como confusos en las grandes ciudades. En el campo, a partir de los principios cristianos, se autodefinen por oposición a la ciudad, marcando los elementos de la diferencia: “[S]omos un pueblo que ‘baila y canta’, baila y canta, hay que añadir, claro está, después de haber robado a la tierra en lucha diaria, el botín que se cobra siempre el triunfador”⁵³. Es significativo, a este respecto, que hay dos elementos de diversión más habitualmente mencionados: baile y teatro, con un papel menor del deporte y del cine. Distinguir el tipo de bailes resulta fundamental en este contexto. Los urbanos, vinculados a “[b]ares de tipo americano que vierten en el arroyo torrentes de música automática” o “dancings” de mala nota, amenazantes para la virtud⁵⁴. Frente a ellos, los bailes en los pueblos, en el mundo rural, se vinculan a motivos púdicos, como el anuncio de una boda, en el que “por acuerdo unánime postergamos el fox y el tango, restableciendo el vals y la polca, el schotis y la mazurca”⁵⁵; o a un “sano” folklore como el practicado por los vascos “cuando los txistus trenzan la singular melodía de sus ritmos”⁵⁶.

De igual modo, el teatro supone un elemento de contraste. La descripción de M. Iribarren (p. 144) se centra en una revista:

“El espectáculo —un alarde de ritmos chabacanos, de orolepes y piernas bien torneadas— transcurre entre aplausos y sonrisas de complacencia. Producto de belleza artificial, como tantos otros, sustituye en las mentes ciudadanas, por ser de fácil y cómoda percepción, a las bellezas naturales. La ciudad permanece fiel a su consigna: ‘el tiempo para divertirse’. Divertirse, sin preguntas trascendentales ni buceos en lo infinito”.

Sin embargo, el teatro, como ya se puso de manifiesto desde el liberalismo decimonónico, era un elemento de difusión ideológica de una considerable

49. GALDEANO, C., *Mío Jurra*, p. 154.

50. GALDEANO, C., *El suplicio de Tántalo*, pp. 60 y 61. Véase BLINKHORN, Martín, “*Land and power in Arcadia: Navarre in the early twentieth century*”, en: GIBSON, R., y BLINKHORN, M., (eds.), *Landownership and Power in Modern Europe*, Londres, Collins Academic, 1991, pp. 216-34.

51. “Deportes. La creación del campo municipal y la copa de ‘El Pueblo Navarro’”, *El Pueblo Navarro*, 15-9-1920. La referencia en CASPISTEGUI, F.J., y LEONÉ, Santiago, “*Espectáculos públicos, deportes y fútbol en Pamplona (1917-1940)*”, en: CASPISTEGUI, F.J., y Walton J.K., (eds.), *Guerras danzadas. Fútbol e identidades locales y regionales en Europa*, Pamplona, EUNSA, 2001. Incluso un personaje tan vitoriano como Celedón podía caer en tales situaciones si llegaba a la ciudad, como recoge la historieta de Obdulio López de Uralde y Guillermo Sancho Corrochano en Celedón, agosto de 1923 en: UNSÁIN, José M., *Antecedentes del cómic en Euskadi (1894-1939)*, Ttartalo, San Sebastián, 1989, p. 55.

52. GALDEANO, C., *El suplicio de Tántalo*, 113. José Arrue, “Manu-Bola y Pepa Acullu en las fiestas de Bilbao”, *El Liberal*, 17 a 22-VIII-1924, es una historieta en la que una pareja de aldeanos se trasladada a la capital y allí sufre todo tipo de tropelías por parte de los urbanitas, que les llevan a un humillante regreso en el que se enteran de la muerte de su vaca. Ante ello, exclaman: “tranquila ha muerto la pobre en esta ‘pas’, sin que la ‘martirisaran’ y sin oír los gritos de aquellos ‘sinsorgos’ de Bilbao, que en la ‘plasa paresen’ estar en el ‘manicomio’ en: UNSÁIN, José M., *Antecedentes del cómic...*, pp. 28-30. La cita, p. 30.

53. GALDEANO, C., *Mío Jurra*, pp. 29-30.

54. IRIBARREN, M., *La ciudad*, pp. 10 y 125.

55. ESPARZA, E., *Nere*, pp. 262-263. También en C. Galdeano, *El suplicio de Tántalo*, pp. 156-158.

56. DEL BURGO, J., *El valle perdido*, p. 136. C. Galdeano (*Mío Jurra*), lo vincula a la romería de S. Isidro, pp. 98-99.

importancia⁵⁷. De igual forma que otros aspectos del liberalismo, el tradicionalismo adoptó esa útil herramienta⁵⁸. Así, en una de las novelas de C. Galdeano, se prepara una fiesta teatral en el pueblo que acoge la narración, con un sainete, un recitado “y los mozos del pueblo, que entonarán canciones de musicalidad sencilla, pero adornadas de esa gracia peculiar, que en sí llevan los motivos populares”. Describe el escenario y sus componentes, expresión del mundo rural del que surgen. “No se hagan ilusiones, que si se ven ante el modesto teatrillo del pueblo, es por un derroche de ingenio del carpintero que lo ha construido”⁵⁹. Además, estarían los ejemplos de teatro carlista tradicionalista, encarnados especialmente en algunas piezas de J. del Burgo.

Esta imagen dual, maniquea y excluyente, tiene también su manifestación artística. Como muy acertadamente ha señalado Santiago Leoné al hablar de Jesús Basiano, se convirtió a este pintor en aquél que con más acierto supo, tras la Guerra Civil, retratar la esencia de la imagen que de Navarra crearon los vencedores. Esa idea de unanimidad identitaria se recoge en un pintor que un crítico calificó de “ave de aldea y no de ciudad”. Sus obras, como las fotografías de Nicolás Ardanaz, hablan “objetivamente” de lo que es Navarra y el resultado de esa observación es un mundo rural, edénico, que sólo se acerca a la capital para recoger lo que de campesino hay en ella⁶⁰.

Estos puntos de vista se hacen aún más patentes en la obra que M. Iribarren dedica a la ciudad, en la que ésta se convierte en negativa protagonista. Una crítica periodística de esta novela aprovechaba para advertir y recordar que, “a una juventud moralmente sana, hecha a la pureza montañesa de Navarra, no puede nunca alucinar el vértice metropolitano. En todo caso, asombrar simplemente e inclinar a su estudio con vocación de alienista”⁶¹. En efecto, la novela de Iribarren supone una crítica frontal a la ciudad y un recordatorio de lo alejada que estaba de la idiosincrasia española: “España no ha sido nunca metrópoli [...], Ciudad-Madre. España ha sido y es aún Campo, Pueblo, Región. Las modernas conquistas urbanas se van logrando en el suelo ibérico a costa de hispanidad”⁶².

Cabría preguntarse por el significado que da a la palabra hispanidad. Aunque no lo dice expresamente, no creo alejarme demasiado de su pensamiento si la interpreto como un elemento directamente derivado de ese componente católico que, para el tradicionalismo antiliberal español, supone la esencia de España.

La ciudad, “la gran ciudad, rebelde insumisa de Dios”⁶³, sería el lugar en el que el catolicismo y todo el entramado en él sustentado retrocedería frente a fuerzas contrarias. El personaje del Padre Juan Bautista, un jesuita afectado por las medidas del gobierno, recoge en uno de sus sermones toda la intensidad de este principio:

“Y es aquí, en la ciudad, donde la tremenda aberración ha adquirido carta de naturaleza. [...] ¡Ay de ti, ciudad, eterna rebelde! Tú, con tus vicios que son un reto a la Justicia Suprema, harás que descargue sobre las muchedumbres la cólera de Dios. ¡Ciudad fermentada! De nada han de servirte los sofismas, diabólicamente ingeniosos, que para justificar tus pecados inventas. ¡Recuerda a Nínive, a Babilonia, a Jerusalén, y a tantas ciudades caídas, derrumbadas por el ariete irresistible de sus propias culpas! ¡Ay, pobre ciudad, orgullosa de tu belleza y de tu poderío! ¡Qué cosecha granó, en los campos ubérrimos, dócil a tu mezquina voluntad? Nada puedes contra Dios, aunque crees poderlo todo...”⁶⁴.

57. BARÁIBAR, Álvaro, “El teatro en Pamplona, 1840-1841. Oficio, espectáculo e ideología”, *Príncipe de Viana*, 59/213 (1998) pp. 215-254.

58. Uno de los rasgos que Jordi Canal atribuye a la longevidad del carlismo es precisamente su capacidad de adaptación y una cierta tendencia posibilista hacia las novedades, *El carlismo*, pp. 17-19.

59. *Mío Jurra*, pp. 213 y 215 respectivamente.

60. “Jesús Basiano, el pintor de Navarra (la imagen de Navarra del navarrismo franquista)”, Pamplona, 2001. Quiero agradecer a S. Leoné haberme permitido la lectura de su manuscrito inédito.

61. LÓPEZ IZQUIERDO, Rafael, “Un elogio a la novela La ciudad”, *Diario de Navarra*, 11-IX-1940, p. 1.

62. *La ciudad*, p.7. “Solamente en el campo el hombre llega a encontrar lo que busca” p. 14.

63. *La ciudad*, p. 70.

64. *La ciudad*, pp. 264-265. Véase también el ‘Preludio’, pp. 13-14.

Es significativa la mención, primero, al componente diabólico y segundo, a aquellas ciudades que en la tradición bíblica enfrentaban la cólera de Dios por el orgullo del hombre que ignoraba la trascendencia. Recuerda a las ideas de los teóricos de este tradicionalismo hispano y especialmente lo dedicado al dualismo agustiniano. La ciudad como símbolo por excelencia del pecado y de todo aquello que lo provoca. Una traducción aún más popular y accesible de esta imagen aparece, por ejemplo, en Pelayos, el tebeo tradicionalista cuya edición comenzó en San Sebastián en diciembre de 1936. En uno de sus números apareció la historieta titulada “La ciudad infinita”, dibujada por Serra Massana y escrita por Benjamín (Canellas Casals)⁶⁵. En ella, el rey protagonista del relato realiza un turbulento viaje a una misteriosa ciudad tras el cual, despertado del sueño que le había conducido a ella, responde a los sabios que le rodean:

“La vida es como la Ciudad Infinita: hay que llenarla de epopeya, de honrada actividad, de trabajo, de amor por algo grande, divino; o de lo contrario se llena de vicio y de maldad. Sí, hay que llenar la vida de fe en Dios, o el diablo se apodera de ella. ¡Creo, sí, creo y tengo fe...! No más duda y tedio; voy a lanzarme por esa falsa Ciudad Infinita que es el mundo, a luchar de verdad contra la crueldad, la envidia y la codicia para llegar a la verdadera Ciudad Infinita, que es el Cielo, donde vive y reina Dios, que lo llena todo con su omnipotencia y con su amor. Los sabios sonrieron satisfechos. Ligur estaba curado”⁶⁶.

De nuevo el dualismo agustiniano traducido en forma de tebeo de aventuras para los niños tradicionalistas. Un medio eficaz de información y formación doctrinal que se usó de forma muy amplia desde los primeros momentos de la guerra civil. Además, la aparente simplicidad del planteamiento permitía explicar y justificar el maniqueísmo del conflicto y, a su vez, integrar en esa construcción excluyente y sin matices.

Al final del relato, es el campo el que interviene, en unión con el Ejército, en una situación que el autor no pretende diferenciar demasiado de lo que ocurrió en la España de su tiempo, telón de fondo en el que puede mirarse toda la trama de la novela:

“En santa hermandad con el Ejército, un día histórico lanzó su grito de guerra y emprendió la marcha sobre la urbe [...]. Los surcos, fértiles en todo tiempo, se llenaron de combatientes voluntarios. [...] Harto de vejámenes el campo pretendía algo más que seguir pagando impuestos para hacer antenas de favor en los pasillos de los Ministerios. (A cambio de sus cosechas sólo recibió nefandas teorías). Pretendía recordarle, a sangre y fuego, el rotundo fracaso de su norma, contraria a la ley natural. Pretendía restablecer sus creencias, la más segura rosa de los vientos en el arriesgado periplo de la vida humana. Pretendía vengar el rapto de sus hombres que, seducidos por el brillo ciudadano, se pervirtieron, sin llegar a gozar de él, en los hampescos estratos del arrabal”⁶⁷.

Todas las culpas de la ciudad, todas las acusaciones, todos los reproches, se encierran en estas líneas, en las que se la responsabiliza de su centralismo, de su acaparamiento, de su actitud contraria a la naturaleza humana, de su olvido de los valores sobrenaturales, de la emigración, despoblamiento y empobrecimiento del campo. En definitiva, hacía balance de los males de un régimen que, vinculado a la ciudad, amenazó con la destrucción del campo, el ámbito en el que esos valores se habían conservado en espera del momento del renacimiento, de la resurrección tras la penitencia. De igual modo que en la España de 1939 se consideraba obtenida la victoria sobre los elementos y triunfante el espíritu del campo⁶⁸. Como señala Javier Ugarte sobre la

65. Véase MARTÍN, Antonio, *Apuntes para una historia de los tebeos*, Glénat, Barcelona, 2000, pp. 83-85.

66. Recogido en LORENTE ARAGÓN, Juan Carlos, *Los tebeos que leía Franco en la guerra civil (1936-1939)*, Madrid, IMPHET, 2000, p. 51. No indica la fecha de publicación de esta historieta, aunque, dado el restringido periodo de publicación de Pelayos, hubo de ser entre diciembre de 1936 y abril de 1937.

67. *La ciudad*, pp. 309-310. De nuevo en el tebeo Pelayos, aparece una historieta, “La ‘idea’ del tío Pepe”, firmada por G. Li., en la que un grupo de campesinos habla de un mitin, “con unos señores que vendrán de la ciudad y dirán muchas cosas que nos interesan”. Uno de los que lee el cartel se pregunta: “¿No será cuestión de sacarnos los cuartos? Porque siempre que vienen de la ciudad señores de esos que hablan, la cosa termina pidiendo ‘perras’”. El mitin en cuestión, izquierdista, defendió la libertad, la igualdad y la fraternidad. El tío Pepe hizo una particular interpretación de esas palabras y en el equivoco consiguiente se muestra la moraleja que aconseja huir de esas consignas ante los “riesgos” que implica. Recogido en LORENTE ARAGÓN, Juan Carlos, *Los tebeos que leía Franco en la guerra civil (1936-1939)*, p. 53.

68. Una canción de la guerra civil de 1936-39 comienza así: “Viva Navarra valiente, / La provincia noble y brava, / La que abandona los campos / Por defender a la Patria”. El abandono no se producía por motivos materiales, sino por la necesidad de salvar la Patria, un motivo trascendente y que justifica la salida. En: Gil, Bonifacio, *Cancionero histórico carlista*, Madrid, Aportes XIX, 1990, p. 155.

Pamplona del 19 de julio de 1936, es el campo el que se encaminó a la ciudad, el que impuso su visión sobre las cosas y el que la rescató:

“La ciudad será vencida: humillada en su orgullo: confundida en su ciencia de escamoteo y en su arte de birlibirloque: rescatada, por las armas tradicionales, del error: sujeta a canon espiritual imperecedero, devuelta, en fin, a su origen que el odio falseó haciendo del tránsito doliente meta definitiva”⁶⁹.

De la misma manera que el ser humano había sufrido un camino de padecimientos hasta obtener la salvación de la mano de Cristo, la ciudad, lugar de horror y de negación de la Verdad divina, se enfrentaba a una catarsis en la que triunfaba el espíritu rural. Esta imagen del mundo tradicional como recién salido de su propia Pasión, de alguna manera, sintetiza el pensamiento tradicional sobre la ciudad⁷⁰, un pensamiento puesto en sintonía con un contexto favorable, en el que se consideraba llegada la hora del triunfo.

El problema se planteaba cuando, bien entrado el siglo XX, pasada la Guerra Civil e iniciado el proceso industrialización, este conjunto de ideas contrarias a lo urbano fue difícil de mantener⁷¹. Hubo intentos de salvaguardar ese campo, esencia de lo tradicional, a través de una industria a él vinculada. Pero incluso estas opciones fueron relegadas:

“Al tratar de conjugar el pragmatismo de nuestra época con la visión nostálgica de una vieja Arcadia se llega a veces a postular soluciones como la de crear una industria subsidiaria de la agricultura –esto nos recuerda aquel otro viejo deseo de construir las ciudades en el campo– olvidando que, a la postre, suele ser la industria la que se encarga de urbanizar las zonas agrícolas. No es que prefiramos los modernos centros urbanos superindustrializados. Sólo queremos señalar que en cuanto a la localización industrial existen exigencias y criterios ya establecidos y contrastados. A ellos deberemos atenernos”⁷².

Y es que el campo, ya era evidente, se despoblaba pese a las llamadas en contra de ese proceso que veíamos desde el siglo XIX: “La verdad es que la vida en los pueblos no ha progresado lo suficiente como para retener en ellos a las nuevas generaciones, una vez que experimentan las comodidades de las grandes ciudades”; o “los núcleos ligados a la tierra se despueblan vertiginosamente. [...] El campo no paga en dinero ni en comodidades, carece de muchas de las ventajas que brinda la urbe en el aspecto material. Y hasta en el espiritual, en muchos casos. La agricultura no mantiene a las familias, con arreglo a las necesidades actuales”⁷³. Esta crisis del mundo rural, pese a las mejoras que se produjeron desde fines de los sesenta, mostraba su envejecimiento y descrédito: “El problema es muy hondo. La verdad es que el hombre del campo, que ahora trabaja mucho menos que antes por la mecanización, está en indudable inferioridad de condiciones económicas con el último de la nómina de la fábrica. El que antes era el rico del pueblo se ve superado, no por un oficial de primera, sino por un simple especialista, mero peón ‘tarrapatero’ que dicen allí”⁷⁴.

A aquellas alturas del siglo XX el mundo rural retrocedía y, con él, toda una forma de entender el mundo. España era ya un país plenamente urbanizado y era difícil encajar en ese contexto un discurso demonizador de lo urbano, cuando la mayor parte de la población vivía en ciudades. Tal vez pudiera hablarse del final del Antiguo Régimen en un aspecto más del largo proceso que comenzó con su declive a comienzos del siglo XIX.

69. *La ciudad*, p. 325. UGARTE, Javier, *La nueva Covadonga insurgente. Orígenes sociales y culturales de la sublevación de 1936 en Navarra y el País Vasco*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998, pp. 154-158, 161-163, 174-182, 239-249 y 305-315.

70. UGARTE, Javier, *La nueva Covadonga insurgente*, pp. 249-57.

71. CASPISTEGUI, F.J. y ERRO, C., “El naufragio de Arcadia. Esbozo del cambio social en Navarra durante el franquismo”, *Mito y realidad en la historia de Navarra, III*, Pamplona, SEHN, 1999, pp. 107-131.

72. REYERO, L., “Industrialización: Algunas precisiones”, *El Pensamiento Navarro (EPN)*, 12-V-1963, p. 10.

73. “Navarra y la emigración”, *EPN*, 20-IX-1963, p. 3 y “Emigración y crecimiento desde Garde a Alsasua”, *EPN*, 21-XII-1963, p. 3.

74. OLLARRA [J.J. Uranga], “Sociólogos de taberna”, *Diario de Navarra*, 15-II-1976, p. 32. Agradezco la referencia a A. Baráibar.

IV

Si, como señala Jon Juaristi, la melancolía es la negación de la pérdida mediante la identificación del sujeto con el objeto perdido, en el caso del tradicionalismo estaríamos también ante un tipo de melancolía colectiva, ante el convencimiento de que la moral de derrota es un elemento necesario para conseguir el objetivo último, que no es otro que la recuperación de aquello que se juzga como más positivo de los buenos viejos tiempos. En lo referente a la ciudad, supondría la constatación de que el mundo rural idealizado, perdido definitivamente, sigue constituyendo una utopía que implica el abandono del modelo urbano consolidado a lo largo de los siglos XIX y XX. Como señalaba Sylvia Baleztena, Jerusalén se convertía en el modelo de ciudad, pero no en cuanto tal, sino en cuanto reflejo de ese mundo en vías de desaparición con el que el tradicionalismo se identifica melancólicamente: “Del grandioso pasado de Jerusalén [...] se desprende una belleza y una tristeza especial que hacen de ella la ciudad augusta, única entre todas. Hoy mismo, a pesar de su decadencia, se eleva sobre sus murallas con una melancólica y soberana grandeza”. Y añade: “No se advierte a la llegada de la noche esa animación de las grandes ciudades; no se encienden luces que rasguen la oscuridad [...]; no hay aglomeración de gente junto a los grandes centros de actividad: Jerusalén, la ciudad de los grandes recuerdos, cautiva en sus murallas, respirando tristeza en sus ruinas, duerme...”⁷⁵. Melancolía también en la descripción que opone la ciudad, en sentido nuevo, con la ciudad única que es Jerusalén, que duerme recogida en su propio pasado, en su tradición, en sus murallas en decadencia. En el fondo, no es sino la constatación, simbolizada en ella, del declive de un modelo social y cultural y, de alguna manera, también una acusación por ello y una esperanza en el resurgimiento⁷⁶.

Hemos visto en estas páginas el desarrollo de las actitudes y de las respuestas que frente al mundo urbano se plantean desde una opción ideológica y cultural concreta. Pese a su carácter genérico, el tradicionalismo antiliberal asociado a la contrarrevolución en España presenta ejemplos comunes en cuanto a su mirada sobre la ciudad. Creo que ha quedado claro que no estamos ante una ideología anti-urbana delimitada y perfectamente elaborada. En todo caso, existe una idealización del mundo rural por oposición al mundo urbano, lo que lleva a un rechazo indirecto de la ciudad como referencia. En este sentido, estamos ante una mentalidad antiurbana que se muestra de forma más clara en aquellas manifestaciones que implican menor elaboración teórica o conceptual.

Es evidente que esta mentalidad evoluciona con el tiempo, y lo que en el siglo XIX parecía evidente para amplios sectores sociales, con el transcurso del siglo va apareciendo como digno de matiz, necesitado de la precisión que implican los nuevos problemas que surgen en ese espacio humano tan delimitado. Todavía más en el siglo XX, nos encontramos con una ciudad a la que no es tan sencillo rechazar en bloque, pero sí sigue siendo un recurso la mención a la misma en los problemas que evidentemente le afectan. Este proceso alcanzará un giro mucho más radical en los años sesenta y setenta del siglo XX, cuando sea el mundo rural el que sufra una transformación tan profunda que ya no pueda seguir sustentando su imagen idílica. Lo que resulta claro es que la ciudad es objeto de rechazo en su asociación a los principios revolucionarios

75. Jerusalén (Pamplona, Imp. y Lib. de J. García, 1925 – 2ª–) pp. 5 y 218 respectivamente.

76. Este modelo es el que sigue I. Iriarte (*Tramas de identidad*, pp. 23-55), al hacer referencias a las ruinas de las glorias del pasado navarro y al simbolismo que éstas implican.

a partir de fines del siglo XVIII, aunque ese rechazo ya existiera previamente vinculado a una comprensión de lo urbano como centro de vicios de todo tipo. Esta línea, de implicaciones bíblicas, vendría a reforzar la imagen negativa que aportó la revolución en todas sus manifestaciones.

La ciudad que nos ofrece el tradicionalismo antiliberal es una construcción pues, evidentemente, es mucho más compleja de lo que se nos muestra en este pensamiento, pero la utilidad del dualismo con que se nos presenta no deja de apoyarse en los elementos de comprensión que nos proporciona el propio pensamiento contrarrevolucionario y tradicionalista. En cualquier caso, esta imagen tiene mucho de simbólico y, como tal, sus expresiones encierran un contenido metafórico reiterado en los distintos niveles que la narración tradicionalista adopta, bien sea en los escritos teóricos, en los literarios o en los populares. Como construcción, es evidente que presenta incongruencias y reiteraciones, pero su valor no reside tanto en la firmeza de su estructura, sino en la utilidad y en el conjunto de referencias que, con sencillez, proporciona a los seguidores de esta sociología política, de esta cosmovisión.