



Pasado y Memoria. Revista de Historia  
Contemporánea  
ISSN: 1579-3311  
pasadoymemoria@ua.es  
Universidad de Alicante  
España

Toledano González, Lluís Ferran

El crucifijo y el baile. El traspase de sacralidad entre el trono y la comunidad política en la  
familia real carlista, 1868-1876

Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea, núm. 14, 2015, pp. 79-107  
Universidad de Alicante  
Alicante, España

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=521551968005>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

# **El crucifijo y el baile. El trasvase de sacralidad entre el trono y la comunidad política en la familia real carlista, 1868-1876<sup>1</sup>**

**Dance and the Crucifix. The Transfer of Sacredness from the Throne to the Political Community within the Carlist Royal Family, 1868-1876**

**Lluís Ferran Toledano González**

Universitat Autònoma de Barcelona

lluisferran.toledano@uab.cat

Recibido: 18-X-2015

Aceptado: 28-X-2015

## **Resumen**

La relación entre carlismo y catolicismo ha sido una de las señas de identidad política del antiliberalismo español, en parte porque el pretendiente al trono don Carlos utilizó la religión como fuente de legitimidad. Para conocer mejor la naturaleza compleja de esa vinculación hemos procedido a estudiar los dispositivos de poder que tuvo a su alcance, ya fuese en su difusa Corte en el exilio o bien a través de sus prácticas políticas y militares. Las contradicciones en sus actos de poder como rey católico virtuoso, un supuesto príncipe profético liberador de la Europa católica, dejó abierta una profunda crisis de confianza de gran potencial político. En ese contexto, la erosión de su imagen y de su cuerpo representativo pudo crear las condiciones para transferir sacralidad a otros sujetos políticos.

**Palabras clave:** Carlismo, Antiliberalismo, Corte, Poder, Sacralidad, Carlos VII, España, Siglo XIX.

---

1. Este texto forma parte del proyecto de investigación del Plan Nacional “El discurso católico de la monarquía española: estrategias y prácticas (1808-1902)”, HAR2012-38903, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España y con fondos FEDER de la Unión Europea.

## Abstract

The relationship between Catholicism and Carlism has been one of the watchwords of Spanish anti-liberalism political identity, partly because Don Carlos, the pretender to the Spanish throne, used religion as a source of legitimacy. In the search for a deeper knowledge of the complex nature of this linkage, the power mechanisms within his reach have been studied both in the light of Don Carlos' diffuse Court in exile, and of his political and military praxis. The contradictions of his acts of power as a virtuous Catholic King –an apparently prophetic Prince, liberator of Catholic Europe, opened the way to a deep crisis of self-confidence of great political content. In that context, the erosion of his image and that of his representative body managed to create the conditions for transferring sacredness to other political subjects.

**Keywords:** Carlism, Anti-liberalism, Court, Power, Sacredness, Charles VII, Spain, 19th Century.

## Cómo Dios se hizo carlista. Un planteamiento teórico

Es de sobra conocido que la religión católica constituyó una de las principales señas de identidad política atesoradas por la dinastía carlista en su lucha contra el liberalismo. De todos modos, a lo largo del siglo XIX y, en concreto, en la coyuntura del Sexenio Democrático, se potenció el trasvase de autoridad hacia otros sujetos de legitimidad, ya fuera compartiendo adhesiones con el Papa-Rey Pío IX<sup>2</sup>, o bien depositando sacralidad en nuevos referentes comunitarios, españoles, vascos o catalanes. Para esa misión, una legión de escritores y picapleitos se volcaron en definir los contornos de un Estado nuevo, católico y paternal, años antes que lo hiciera el nacional-catolicismo finisecular<sup>3</sup>.

De hecho, se trataba de una evolución paralela a la que afectó al liberalismo conservador en distintos países europeos, donde se procedió a un vaciado semántico de la cultura liberal que impregnaba en sus inicios la política, la Nación y el parlamentarismo, por otra fuente de poder y de legitimación que proporcionase al Estado un carácter sagrado, como en su día lo tuvieron las monarquías. En nuestro caso, los éxitos y las dudas en torno a la personalidad de Carlos VII (Liubliana 1848- Varese 1909), enaltecido como príncipe liberador de la Europa católica pero asiduo a bailes y propiciador de habladurías, condujo a una importante crisis de identidad en la comunión, antesala de la división inte-

2. CÁRCEL ORTÍ, Vicente, "Correspondencia epistolar entre Pío IX y D. Carlos de Borbón", *Pío IX*, Città del Vaticano, Editrice la Postulazione, 1980, p. 78-195.
3. Para conocer los entresijos administrativos y oficiales en MONTERO, Julio, *El Estado carlista. Principios teóricos y práctica política (1872-1876)*, Madrid, Aportes, 1992. Otra obra de referencia en GARMENDIA, Vicente, *La ideología carlista (1868-1876). En los orígenes del nacionalismo vasco*, San Sebastián, Diputación de Guipúzcoa, 1984, y el más innovador de SESMERO, Enriqueta, *Notables locales y carlismo en Bizkaia (ca.1868-1876)*, Bilbao, Agirilan, 2013.

grista de 1888. En concordancia con la deslegitimación carlista de la monarquía isabelina, el catolicismo conjugaba con muchas dificultades la cultura liberal. En esa medida la suma de carlismo y catolicismo no era simplemente aritmética porque su acción combinada desacralizaba geométricamente el proyecto nacional liberal español.

Para desarrollar nuestro análisis, utilizaremos las diversas estrategias y dispositivos cotidianos de poder producidos en los discursos de la familia carlista: Carlos María de Borbón y Austria-Este, conocido como Carlos VII y su primera mujer Margarita de Borbón Parma; el hermano del pretendiente, Alfonso de Borbón y la mujer de éste, la infanta María de las Nieves de Portugal. Y todo ello lo haremos sin ánimo de exhaustividad y a título tentativo, a través de sus memorias y comunicación epistolar, de sus manifiestos y apariciones públicas, en los rituales militares y en las celebraciones religiosas, en las marchas de campaña o en el uso de la prensa y la publicidad.

Plantearemos una serie de problemas y de preguntas que consideramos claves en el desarrollo de la investigación, aunque su respuesta constituya hoy por hoy un desafío abierto, más que un sólido colofón. ¿Cómo podemos analizar el poder en la monarquía carlista teniendo en cuenta que no tenía tras de sí un “Estado”? La valoración teórica de la “corte” carlista está enormemente limitada a las condiciones del exilio, tanto por lo que se refiere a su casa real como en lo relativo al cuartel real en campaña. En ese terreno, ¿cuáles fueron los atributos del poder del pretendiente carlista? ¿Qué tipos de micro-estrategias de poder (qué dispositivos<sup>4</sup>, instrumentos y recursos) produjo la política del pretendiente en su espacio cortesano para obtener credibilidad y ascendencia? ¿Cómo contribuyeron los discursos católicos del pretendiente a obtener legitimidad? ¿Por qué necesitó de la Gloria<sup>5</sup> –del espectáculo, del ritual– el carlismo, como otras (o todas) las formas de poder?

En suma, proponemos la necesidad de rastrear las distintas maneras de ejercer el poder y, aunque parezca un juego de palabras, la solvencia del legitimismo para legitimarse, su principal ocupación. La búsqueda de legitimidad no sólo se hacía en términos jurídicos, en aburridas discusiones sobre los derechos dinásticos, sino principalmente en términos religiosos. De ahí lo insoslayable del discurso católico para el carlismo y no menos para el liberalismo conservador: una persona o acontecimiento se podía reforzar mediante el contacto físico o moral con lo sagrado, que era lo separado y autosuficiente por autonomásia, la

4. AGAMBEN, Giorgio, *¿Qué es un dispositivo?* Seguido de *El amigo y de La Iglesia y el Reino*, Barcelona, Anagrama, 2015.

5. AGAMBEN, Giorgio, *El Reino y la Gloria. Por una genealogía teológica de la economía y del gobierno. Homo Sacer II,2*, Valencia, Pre-Textos, 2008.

fuente infalible e intangible de todo derecho y poder. Por esa razón, para el carlismo un monarca verdadero no podía ser otro que un monarca consagrado.

Para conducir esta pesquisa, pensamos que es conveniente explorar diversos enfoques teóricos y conceptuales. A saber, en primer término, los procesos de secularización, el papel político de lo sagrado y los procesos de sacralización y desacralización; en segundo lugar, la pertinencia de introducir el estudio de la sociedad cortesana carlista como uno de los espacios privilegiados de poder y de producción de discursos católicos.

Una comprensión más profunda del carlismo, como también del liberalismo, exige conocer el lugar y los usos que tuvo el discurso católico por parte de las instituciones políticas. Y ello lleva a revisar el concepto de secularización, el lugar de lo sagrado y de la gloria en las sociedades contemporáneas. Si no somos críticos con el mito de la secularización, tampoco podremos entender las capacidades políticas del carlismo ni de otras corrientes políticas. Ese mito, según el cual a mayor modernidad mayor secularización, o a mayor racionalidad, menor presencia de lo sagrado, es muy discutible. No deja de ser otro discurso de dominación más<sup>6</sup>. Podríamos añadir, a mayor racionalidad correspondería una supuesta menor presencia de lo emocional<sup>7</sup>. Sin embargo, no existiría tanto un proceso de secularización social como un debilitamiento del papel de la religión como vínculo social. Lo que en realidad ha cambiado han sido las condiciones del creer y las articulaciones tradicionales de lo religioso, puesto que no debemos confundir lo religioso, de las religiones<sup>8</sup>.

¿Cómo podemos definir lo sagrado? Podríamos considerar que es aquello que no se acepta socialmente que sea puesto en juicio o ni siquiera se plantea la posibilidad de hacerlo. Sagrado puede serlo el Estado o el Mercado, no sólo los discursos de tal o cual monarca, que también. En las sociedades contemporáneas no se trataría tanto de hablar de desacralización como de laicismo, en la medida que la religión ha sido desalojada de la centralidad por valores e ideologías laicos sacralizados. Religiones de substitución se podrían llamar, donde el secularismo ha pretendido ocupar el lugar de la fe sobre bases no profanas sino sagradas, elevando a la categoría de absolutos conceptos como la

6. MORENO, Isidoro, "La Trinidad sagrada de nuestro tiempo: mercado, estado y religión", en *Revista Española de Antropología Americana*, 2003, pp. 13-26. CASANOVA, José V., *Genealogía de la secularización*, Madrid, Anthropos, 2013.

7. En este sentido, sugiero el libro de HERNANDO, Almudena, *La fantasía de la individualidad. Sobre la construcción del sujeto moderno*, Madrid, Katz Editores, 2012; imprescindible, NUSSBAUM, Martha C., *Emociones políticas. ¿Por qué el amor es importante para la justicia?*, Barcelona, Paidós, 2014.

8. En deuda con las propuestas de DUCH, Lluís, *Religión y Política*, Barcelona, Fragmenta Editorial, 2014.

Razón (separada artificialmente e interesadamente de la emoción o de la naturaleza), o el Progreso, o el Mercado, como ocurre ahora. Desde ese punto de vista, existe también el sacrilegio cuando se violan tabúes laicos sacralizados. El Estado moderno nacería menos *contra la Religión que de la Religión*, aunque no sea evidente ni manifiesto. Una posición que esquiva la de Carl Schmitt, que vincula la teoría moderna del Estado con la secularización de los conceptos teológicos. En cierto modo, como avanzó Walter Benjamin, el naciente Estado liberal fue religioso porque creó una instancia abstracta que se presentó como un Dios superior, investido de teóricos derechos, y luego dejó al individuo impotente y abandonado. Siguiendo a Benjamin<sup>9</sup>, Giorgio Agamben y Lluís Duch, si los *media* son hoy importantes no solo lo son porque controlan la opinión pública sino también y en especial porque administran y dispensan la Gloria, es decir, el aspecto aclamativo y doxológico del poder, que parecía haber sido transformado por la modernidad y la secularización. La cuestión clave es preguntarse ¿por qué el poder, entendido como gobierno y gestión eficaz (la *oikonomia*), necesita de ceremonias, de rituales, de aclamaciones, de protocolos, de Gloria? Se trata por tanto de restituir la cuestión a su dimensión teológica y conocer la estructura última de la máquina gubernamental, y es bajo esos parámetros que cabe analizar en sus recovecos los usos católicos de las máximas figuras del carlismo.

Distingamos de nuevo, una cosa es la teología política, que fundamenta la realidad con supuestos presuntamente revelados por instancias sobrenaturales, estableciendo un nexo entre autoridad política y divinidad, bajo formas políticas de base confesional. Y otra bien distinta sería lo teológico-político, que no es expresión de ninguna fe, sino que es un tema de Cultura. Porque se pueden dar formas de teología política aunque el poderoso de turno hable en términos laicos, en la medida que piense que sus efectos son equivalentes funcionales de Dios, usando la épica y la nostalgia para mantener una cierta legibilidad del mundo y encontrar en él un sentido contra todo tipo de contingencias.

El segundo aspecto, el de la sociedad cortesana carlista, requiere también de matices previos. A pesar de sus limitaciones la entendemos aquí como una representación del poder y una imagen simbólica del nuevo Estado “que quiere ser”. Sería un error considerarlo simplemente como la reposición de uno viejo. Como cualquier otra corte, la carlista era un espacio difuso y desigualmente articulado de prácticas sociales relacionadas con el poder. Para adentrarnos en

9. Las reflexiones sobre el mesianismo en Benjamin, que recogía la crítica de Karl Marx, en el libro de MATE, Reyes, *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin “Sobre el concepto de Historia”*, Madrid, Ed. Trotta, 2006.

sus características y lógica interna deberíamos observar no sólo a la familia real sino también a sus cortesanos, su agenda social de expectativas, los códigos de aprendizaje y de conducta precisos para ser reconocidos, y la obtención de prestigio y de capacidad de negociación, a mayor o menor distancia del rey<sup>10</sup>.

### **Los dispositivos de poder carlistas**

Una vez planteado el marco teórico general de esta investigación, esbozaremos ahora una primera relación y valoración de los dispositivos de poder del discurso católico del pretendiente carlista Carlos VII. Emplearé la definición de dispositivo formulada por Giorgio Agamben, que desarrolló la que en su día propuso Michel Foucault. En síntesis, es cualquier cosa que pueda “capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivientes”. No sólo, añade Agamben, lo son las prisiones, las escuelas o las medidas jurídicas, sino también el lenguaje o la escritura. El dispositivo se sitúa en el cruce de relaciones de poder y de saber y es en sí mismo la red que se teje entre esos elementos. Tiene una función estratégica puesto que intenta condicionar y manipular en su provecho las relaciones de fuerza entre los actores sociales<sup>11</sup>.

Un primer esbozo de los dispositivos de poder característicos de la cultura política carlista debería de indagar tanto en los artilugios cortesanos como en la experiencia política dual, bética y legal, que tuvo lugar entre 1868 y 1876. A título de inventario, una institución relevante fueron las partidas guerrilleras o los cuerpos reglados de compañías y batallones, espacios por donde ejercían el poder paternal los veteranos cabecillas –algunos de ellos taumaturgos, como Ramón Cabrera–, junto al más formal de los jóvenes oficiales procedentes de las pudientes familias comarcas. En su seno se condicionaban clientelas, se politizaban conductas y se cultivaban ulteriores decepciones. Símbolos y prácticas de poder tendentes a asegurar el monopolio de la violencia y de la obediencia fiscal, como los numerosos secuestros perpetrados a mayores contribuyentes y autoridades, o los recurrentes bloqueos a las poblaciones. A su lado, la mirada escrutadora y vigilante de los comandantes de armas, que hacían llegar al

- 
10. La obra clásica de Norbert ELIAS, *La sociedad cortesana*, México, FCE, 1982, así como José MARTÍNEZ- MILLÁN, “La sustitución del “sistema cortesano” por el paradigma “estado nacional” en las investigaciones históricas”, en *Libros de la Corte.es*, I, 2010, pp. 4-16; VERSTEEGEN, Gijs, *Corte y Estado en la historiografía liberal. Un cambio de paradigma*, Ediciones Polifemo, Madrid 2015.
  11. AGAMBEN, Giorgio, *¿Qué es un dispositivo?...*, pp. 10-24. Para profundizar, FANLO, Luis García, “¿Qué es un dispositivo? Foucault, Deleuze, Agamben”, *A Parte Rei: revista de filosofía*, nº 74 (2011).

más pequeño rincón del territorio las órdenes emanadas por los jefes militares en sus alocuciones y bandos, y que impedían la circulación de la mala prensa en beneficio de los boletines de guerra propios<sup>12</sup>. Otro dispositivo vendría compuesto por los mecanismos de solidaridad auspiciados por los núcleos informales de emigrados y refugiados más allá de la frontera, imprescindibles para encontrar trabajo y habitación, pese al internamiento de las autoridades francesas. Un tipo de acción política para lo cual era determinante ser reconocido en las redes legitimistas, bien conectadas con los aledaños de esta corte difusa y presentes en los enlaces conspirativos epistolares<sup>13</sup>. La enumeración y análisis de los dispositivos debería de ampliarse a los besamanos, el despliegue de los estados mayores, las juntas conspirativas, la necesidad o no de audiencias, entre otros.

El buen carlista se reconocía en su participación en vítores y desfiles, en las entradas a las poblaciones, en las efemérides y celebraciones reales, en las procesiones y fiestas religiosas con gesto de sometimiento al orden espiritual. Actitudes cotidianas de participación en oraciones y rogativas públicas, y en misas de campaña por el buen desenlace de la cruzada. Para el mantenimiento de ese nudo de reconocimientos, resultaba crucial la posición de don Carlos como autoridad católica. Un discurso católico que se ejerció a través de muchas otras micro-estrategias, como lo fueron la destrucción sistemática de los registros civiles –más de un centenar solo en Cataluña–, junto a los papeles de quintas –que sin duda contaban con amplias simpatías entre la población–, el sabotaje a las vías férreas o la tala árboles de la libertad<sup>14</sup>.

También fueron dispositivos los signos aparentemente más íntimos de la posesión del retrato del pariente exhibido vestido de campaña, o los externos del detente bala en la solapa, la boina y la margarita, o la imagen del pretendiente colgada en la pared, en un lugar destacado de la casa, al lado de la Inmaculada

12. TOLEDANO GONZÁLEZ, Lluís Ferran, “El caudillaje carlista y la política de partidas”, *Ayer*, nº 38 (2000), pp. 91-113; del mismo autor, “A Dios rogando y con el mazo dando: monopolio de la violencia y conflicto político en la última guerra carlista en Cataluña (1872-1876)”, *Vasconia. Cuadernos de Geografía e Historia*, 26 (1998), pp. 191-214.

13. Un trabajo específico sobre estas cuestiones de TOLEDANO GONZÁLEZ, Lluís Ferran, “Refugio militar y santuario político: el exilio carlista en los Pirineos Orientales franceses, 1868-1877”, en HERNÁNDEZ, Julio; GONZÁLEZ, Domingo L., *Exilios en la Europa Mediterránea*, Universidade de Santiago de Compostela, 2010, pp. 131-160. Una óptica general en CANAL, Jordi, “El exilio carlista tras la guerra civil de 1872-1876: una aproximación dual”, en SERRANO, Rafael (dir.), *España, 1868-1874. Nuevos enfoques sobre el Sexenio Democrático*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 2002, pp. 235-258.

14. Una panorámica general de todas estas cuestiones en TOLEDANO GONZÁLEZ, Lluís Ferran, *La muntanya insurgent. La tercera guerra carlista a Catalunya, 1872-1875*, Girona, Quaderns del Cercle d'Estudis Històrics i Socials, 2004.

o el santo patrón del lugar. Como botón de muestra, fue muy sintomático el paso del arquetipo de voluntario carlista, en los primeros meses de la contienda, limpio y aseado, que rezaba el rosario en formación, al contra-modelo de soldado saqueador, sucio y desaliñado, de los últimos meses de la guerra. Por último, los dispositivos de poder jerarquizados en períodos de lucha abierta y legal, en forma de juntas de notables organizadas con vistas a elecciones, o los grupos directivos de círculos y ateneos y los comités de redacción de periódicos. Todos ellos orientaban el voto y la opinión, haciendo vivir el carlismo en un tipo de sociabilidad que ayudó a vehicular una cultura política particular<sup>15</sup>. De manera substantiva, otros dispositivos categóricos de la *weltanschauung* carlista<sup>16</sup>, de su concepción del mundo, como el espacio parroquial, el sermón del sacerdote trabucaire y el periódico católico de reflexión y de combate.

El conjunto de dispositivos del carlismo fueron así una máquina de gobierno capaz de producir distintos sujetos carlistas como plurales eran los procesos de subjetivización. Un o una simpatizante carlista, o alguien que estaba en tránsito de serlo, “circulaba” por la red (del discurso, la cosa y el sujeto) de manera particular. Los dispositivos históricamente empleados por el carlismo, aunque fueran limitados, proporcionaban un amplio campo de posibilidades puesto que se practicaban por personas y en situaciones siempre cambiantes. Los que asistían a una ceremonia presidida por el Rey, dentro de un espacio sagrado como puede ser una iglesia, vivían sus experiencias de manera distinta. Las reglas y conductas estimuladas por los diversos dispositivos eran constantemente reinterpretadas a escala individual. Tomemos un ejemplo. En una acuarela tomada del natural y titulada “Tipos Carlistas”, se pueden apreciar seis personajes que atienden a tantos otros sujetos políticos: un anciano de semblante serio, enfuscado en su boina, es visto como que “Entiende el carlismo”; un segundo tipo, sacerdote, con su sombrero de teja, era mirado como un “Muñidor de opiniones”; le sigue un hombre pudiente con su chistera de copa alta, un “Hojalatero”, especialmente denostado por su timorato compromiso y por anunciar cínicamente en los cafés “ojalá” gane don Carlos...;

15. Sobre cultura política, RUBÍ, Gemma; TOLEDANO GONZÁLEZ, Lluís Ferran, “El carlismo en la Cataluña contemporánea: tradición histórica y cultura política”, *Trienio. Ilustración y Liberalismo*, 33 (1999), pp. 117-140. Sobre sociabilidad, CANAL, Jordi, “Espacio propio, espacio público. La sociabilidad carlista en la España mediterránea en la etapa de entresiglos”, SÁNCHEZ, I.; VILLENA, R. (coords.), *Sociabilidad fin de siglo. Espacios asociativos en torno a 1898*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1999, pp. 125-149.

16. *Weltanschauung* es el concepto utilizado por el sociólogo de la cultura GOLDMANN, Lucien, en *Le dieu caché; étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Paris, Gallimard, 1955 (trad. cast. de Peñíscola, 1968 y 1985).

otro tipo, un carlista de extracción popular era definido como “*Enragée*” y a su lado, un simple voluntario tildado como “Carne de cañón”; por último, una mujer con su mantilla y en actitud orante “Hace novenas por el triunfo”<sup>17</sup>. En suma, una galería de representaciones que indica la riqueza y diversidad de sujetos políticos, que va más allá de las dicotomías élite/base popular, caudillos/voluntarios o Rey/ súbditos. De todas formas, no sólo desconocemos cómo se produjeron sujetos carlistas o el papel que tuvo el Rey carlista en todo esto, sino también ignoramos lo más relevante: la circulación y dirección desigual del poder en estas tramas, los límites culturales de su ejercicio así como las resistencias a esas transacciones<sup>18</sup>. De esa manera entenderíamos mejor el proceso de desencantamiento de los adeptos producido por la erosión de la imagen taumatúrgica de don Carlos los últimos meses de la guerra.

### El carlismo cortesano

En cualquier caso, más allá de la guerra o de la paz, los dispositivos de poder de los pretendientes carlistas tuvieron mucho que ver con las condiciones de la emigración. La distancia, no sólo física sino cultural, de unos espacios cortesanos en retirada y recomposición, afectaron particularmente a sus relaciones de parentesco, de ayuda mutua y de cobijo, sobre todo en los territorios italianos y centroeuropeos transitados por la familia real carlista. Si nos ajustamos a un definición estricta y formal de corte, la carlista estaría formada por la familia, la Casa, más el gobierno (los secretarios, a menudo en el ojo del huracán, los ayudantes de campo, las damas) y los Consejos, ocasionales, como el de Vevey en 1870, estables y más operativos en tiempos de guerra. Se trata de un círculo de confianza compuesto por 30 o 40 personas, según la época. A falta de una sociedad cortesana densa, legitimada por el Estado y reconocida por un número suficiente de cortesanos, la carlista se define *stricto sensu* por su condición y experiencia de exiliada. Como hechos dicho, ésta fue una corte difusa, extensa, formada de tramas enlazadas por una división jerárquica formada primero por la Casa y su camarilla, secretarios, gentilhombres, confesor, ayos y damas, además de los diversos conciliábulos cercanos a las personas reales; en

17. “Apunte de Ramón Sabater”, publicado por ANTOÑANA, Pablo, *Noticias de la segunda guerra carlista*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 1990, p. 21. Es probable que el autor sea Ramón Sabater y de Altarriba, marqués de Capmany, que había sido vocal de la junta provincial de Gerona en 1870 y presidente de la junta de armamento conspirativa catalana los años inmediatamente anteriores a la guerra.

18. Entre otros, de FOUCAULT, Michel, *Las redes del poder*, Buenos Aires, Prometo Libros, 2014. Una puesta al día en BENIGNO, Francesco, *Las palabras del tiempo. Un ideario para pensar históricamente*, Madrid, Cátedra, 2013, en especial el capítulo 5, “Poder”, pp. 175-198.

segundo orden las juntas y cenáculos de emigrados distribuidos a lo largo de la frontera, en los santuarios de Bayona, Pau, Perpiñán y Ceret y, en última instancia, los miembros de la Junta Central, directores de periódicos y dignidades políticas y militares con capacidad de intermediación directa con el Rey. Solo hay que leer las memorias personales de don Carlos, lo que nos ha quedado de su correspondencia, las cartas de sus más directos colaboradores o los dietarios de personalidades como Manuel Polo y Peyrolón, para darnos cuenta que la corte carlista estuvo como tantas otras repleta de malentendidos, equívocos, celos, equilibrios políticos y aspiraciones espurias, también de silencios, que tenían en común una aspiración última, no siempre lograda, que era la de preservar el carácter oculto y sagrado de los espacios del poder<sup>19</sup>.

Se trata de una corte victimizada, que decía compartir las fatalidades de la emigración con su pueblo y que se comunicaba mediante la relación epistolar, las visitas y audiencias, y las esporádicas apariciones en el decano de la prensa carlista, *La Esperanza*. Una corte producto de los ambientes de pánico que vivieron las monarquías en pleno siglo XIX, refugiadas unas con otras, forzadas a cohabitar pero también a improvisar relaciones que de un nuevo modo sirvieron para pactar matrimonios y redistribuir influencias y fortunas.

Desde tiempos del abuelo Carlos María Isidro, la corte carlista fue también una corte itinerante. Su particular geografía es la de capitales como Londres y París, pero también ciudades menores como Bourges, Turín, Génova, la *Tenuta Reale* en Viareggio, las posesiones austriacas de Gratz o el palacio del Loredán en Venecia. Con el tiempo, las residencias más o menos estables de los pretendientes se convirtieron en lugares de memoria de la cultura política carlista. Primero, Trieste, con su capilla de San Carlos en la Iglesia de la catedral de San Justo, convertida en El Escorial carlista por estar enterrados Carlos V, su hijo y su nieto Carlos VII, y sus respectivas esposas. En Trieste, la duquesa de Berry cedió a Carlos María Isidro el segundo piso de un edificio que tenía en la vía *Lazaretto Vecchio*: el “pisito” constaba de 23 salas que eran un buen indicador del espacio cortesano: una capilla, dos habitaciones para el confesor y el cape-

19. BORBÓN Y AUSTRIA ESTE, Carlos de, *Memorias y Diario de Carlos VII*, Madrid, Europa, 1957, edición de Brunos Ramos Martínez; los clásicos de RODEZNO, conde de, *La princesa de Beira y los hijos de Don Carlos*, Santander, J. Aldur, 1938; DE ARJONA, Emilio de, *Páginas de la historia del partido carlista. Carlos VII y D. Ramón Cabrera*, Paris, Imprenta de V. Goupy, 1875; fundamental para el ambiente cortesano el de SAGRERA, Ana de, *La duquesa de Madrid (Última reina de los carlistas)*, Palma de Mallorca, Impr. de Mossèn Alcover, 1969; para años posteriores MARTÍN MELGAR, Francisco, *Veinte años con don Carlos*, Madrid, Espasa-Calpe, 1940, y la deliciosa edición preparada por URCELAY, Javier, *Memorias políticas de M. Polo y Peyrolón (1870-1913). Crisis y reorganización del carlismo en la España de la Restauración*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2013.

llán de la corte, para el médico, el ayudante de campo, la primera dama de la reina y los criados. Nótese que el secretario –es decir, el Gobierno–, no habitaba en la residencia, sino que como el resto del personal de la corte se repartía en alojamientos particulares y cercanos. Se cuenta que a finales de siglo XIX, tan sólo en el cementerio de Santa Ana de Trieste<sup>20</sup> estaban enterradas 25 personas del séquito perteneciente a la corte del abuelo y patriarca carlista, a parte de la corte dependiente de Carlos VII que vivió, como es sabido, en el palacio Loredán de Venecia a partir de 1881. Éste fue otro gran santuario carlista, con su sala de banderas y entorno popularizado desde la revista carlista *El Estandarte Real*, que no tenía nada que envidiar a otros magazines semejantes aparecidos ya en plena sociedad industrial y de gustos burgueses, y la más asequible *Biblioteca Popular Carlista*, que permitían con el resto de la prensa seguir las onomásticas de la familia y enriquecer el calendario carlista. En ese sentido, la amplificación del espacio cortesano a través del consumo era semejante a lo que ocurría en la mayoría de cortes europeas, con Estado e instituciones públicas a su espalda.

No podemos pasar por alto el ambiente de la corte de Módena de Francisco IV y Francisco V, con la princesa de Beira y los pequeños don Carlos y don Alfonso, que habían quedado bajo la protección de la Casa del Conde de Módena, que a su vez tenía una hija casada con Juan, hijo de Carlos V. En el palacio ducal de Módena fue donde se dio el proceso de aprendizaje fundamental del futuro pretendiente Carlos VII, en un contexto de retribuciones afectivas y de reprimendas públicas no menos competitivo que en las cortes formalizadas de los estados liberales. Unos juegos políticos clave para orientarse en el orden jerárquico, interiorizar pautas de conducta, competir con éxito y conservar el rango. Ese conjunto de experiencias fueron las vividas por los niños cortesanos Carlos y Alfonso, ayudados por sus maestros y preceptores espirituales, casi siempre jesuitas españoles y bajo el control político de la estricta abuela, ya viuda, la princesa de Beira, bandera del más rancio catolicismo ibérico.

Por su posición, una de las funciones principales del pretendiente fue la de la atribución de rangos, la de reconocer prestigio a nuevos cabecillas y, en su caso, conferir títulos de nobleza. Esa era una situación que comportaba una extraordinaria lucha entre cortesanos y una fuente considerable de rumores y de crisis. Ese ambiente conflictivo conllevó una imagen muy negativa del mundo cortesano carlista por parte de sus mismos partidarios. Hay que tener en cuenta, además, que el acceso a la corte carlista hasta cierto punto tuvo que abrirse socialmente en la medida que el trauma revolucionario provocó promociones sociales hasta entonces impensables. Surgieron nuevos liderazgos, en forma

20. Monteduro, Anna, *L'Esorial dell'Esilio. Presenza carlista a Trieste (1848-1874)*, Trieste, Edizioni Italo Suevo, 2006.

de capitostes militares, escritores, profesores y juristas, catedráticos de prestigio o jóvenes abogados ávidos en hacer carrera, junto a los aristócratas de alpargata, hacendados de caseríos y de grandes masías. ¿Qué extraña pasión política debieron vivir en su periplo esos viajeros al acercarse a las personas reales? La relativa modestia y sencillez de la legitimidad proscripta podía reforzar su martirologio, frente a la exultante abundancia de Isabel II<sup>21</sup>, pero sin duda lo que más podía potenciar su imagen y compensar la fragilidad de su estado era la de investirse como rey católico. El símbolo vivo de un proyecto de restitución católica que curaría la enferma sociedad liberal.

Sin embargo, uno de los motivos de la adhesión popular a caudillos como Ramón Cabrera y su substituto simbólico, Francesc Savalls, o el cura Santa Cruz, era que, engañosamente, habían quedado exentos de participar en los juegos cortesanos de intriga y desconfianza. A mayor fidelidad, mayor distancia respecto del mundo cortesano que propiciaba la envidia y la rivalidad. Esa era la regla de oro que indican los testimonios aparecidos en la prensa del Sexenio, que admiraban esos caudillos sin tacha que salvaban el espacio que mediaba entre las bases carlistas y el Rey, sin pasar por el locus cortesano y las reverencias. Recordemos la crítica a las camarillas en la guerra de los agraviados, en 1827, al grito de “Viva el Rey y muera el mal gobierno”. En sentido inverso, el rey sancionaba en los caudillos una posición que habían adquirido previamente, un tipo de ascendencia basada en lazos de camaradería y que de paso con su ratificación proporcionaba la imagen de un rey cercano y condescendiente.

No olvidemos tampoco que una de las explicaciones que la cultura carlista esgrimió para explicar las razones de su reiterado fracaso, fue la de apelar al engaño, la traición y la compra de voluntades con el dinero liberal. Ciertamente, hubo maniobras donde el dinero liberal tuvo su papel, pero en el pueblo carlista se compartía la creencia en la culpa ocasionada por sus propios pecados, por no ser buenos católicos. De ahí la enorme importancia que el pretendiente se convirtiera en una sólida garantía de Rey católico, en sus discursos y sobre todo en sus actos.

### La fabricación de la imagen del pretendiente

Efectivamente, a partir de la Gloriosa la prensa y la propaganda carlista dieron un formidable ímpetu a la imagen de su Rey, a la que se prestó con sus escritos,

21. Por su novedad y audacia interpretativa, LA PARRA, Emilio (coord.), *La imagen del poder. Reyes y regentes en la España del siglo XIX*, Madrid, Síntesis, 2011; los capítulos que sirven de contrapunto al carlismo en GUTIÉRREZ LLORET, Rosa Ana, “Isabel II, de símbolo de la libertad a deshonra de España”, pp. 221-282, y MIRA ABAD, Alicia, “La monarquía imposible: Amadeo I y María Victoria”, pp. 283-333.

como la “Carta manifiesto” de 1869<sup>22</sup>y la divulgación de sus fotografías. En todos ellos don Carlos buscó demostrar que no era un monarca restaurador cualquiera, como los cada vez más numerosos en toda Europa, sino sobre todo el príncipe salvador de la Europa católica, del Papa y de la raza latina. Esa fue una de sus más poderosas bazas de legitimación política nacional e internacional. Y lo hacía a través de acciones que podían pasar inadvertidas pero que, una detrás de otra, podían tener un gran calado social entre la opinión católica española. Sirva de muestra un gesto, que agudiza la conexión del pretendiente con la cultura católica y los usos que hacia de ella: en 1870, en Vevey (Suiza), aprovechando una junta que había de ratificar la reorganización del partido, una comisión de tortosinos llevó la reliquia de Santa Cinta para aliviar los dolores del parto de Margarita de Borbón-Parma. Su hijo se llamará Jaime –rezan las crónicas–, como el Conquistador. Por su parte, otra comisión de asturianos le llevó la “Cruz de la Victoria”, tocada por las santas reliquias depositadas en la catedral de Oviedo. La respuesta de don Carlos fue la de permitir el acceso a dicha comisión a los aposentos de la reina Margarita en señal de agradecimiento por la concesión de un símbolo de don Pelayo con el que los reyes investían a sus primogénitos.

¿Cómo pudo el carlismo capitalizar el catolicismo político surgido al calor de la politización ultramontana romana?<sup>23</sup> Sin duda lo que se precipitó durante los primeros meses de La Gloriosa fue el proceso anterior de crisis del sistema isabelino, catalizado por la revolución democrática y la nueva constitución, así como por la falta de alternativas organizadas en el ala derecha moderada. La identificación entre la causa católica y la carlista fue un hecho incontestable por lo que se refiere a las bases organizadas del catolicismo político, identidad que se alargaría más allá del sexenio, a pesar de la derrota, y sin menos cabo que la jerarquía se comportara de un modo distinto. Capitalización de la movilización ultramontana del catolicismo político, ya fuera a través de la recogida de firmas contra la Constitución de 1869, u ocupando las direcciones de las juventudes católicas, los círculos católicos, las conferencias de San Vicente de Paúl o en la celebración del 25º aniversario del pontificado de Pío IX. Como

22. Es el más notable documento ideológico de esos años y de la primera Restauración: *Carta Manifiesto del Sr. D. Carlos VII seguida de algunas consideraciones sobre la misma por dos redactores de “La Legitimidad”*, A. Moreno, Madrid, 1869, 53 pp.

23. Para el período, de consulta obligada URIGÜEN, Begoña, *Origen y evolución de la derecha española: el neocatólicismo*, Madrid, CSIC, 1994. De TOLEDANO GONZÁLEZ, Lluís Ferran, *Entre el sermó i el trabuc. El carlisme català contra la revolució setembrina (1868-1872)*, Lleida, Pagès Editors, 2001. Muy útil HIBBS-LISSORGUES, Solange, *Iglesia, prensa y sociedad en España (1868-1904)*, Alicante, Instituto Juan Gil Albert, 1995. Aunque con lagunas notables, CARPIO, Esperanza, *La Esperanza carlista (1844-1874)*, Madrid, Actas, 2008.

confesaban la mayoría de obispos de las diócesis catalanas años después de la guerra y a pesar de la derrota, al preguntárseles sobre la condición política de sus fieles todos coincidían en indicar que católico era sinónimo de carlista, incluso para muchos en la misma ciudad de Barcelona. El carlismo, por tanto, supo hacer suya la papalatría desatada para hacer frente a la crisis del liberalismo<sup>24</sup>.

Identificaciones que recuperaban todo el potencial del profetismo político. En este sentido, la aparición de don Carlos obedecía a un designio providencial, característico de las monarquías católicas. Así fue presentado en diciembre de 1868 por el escritor Francisco Navarro Villoslada y de forma anónima en *El Pensamiento Español*, en un célebre artículo titulado “El hombre que se necesita”. Y también por toda la literatura profética que reverdeció esos años y que respaldaba la misión divina encomendada a don Carlos como salvador de la civilización católica, de nuevo de resonancias donosianas. Una misión que le conectaría genealógicamente con el imperio del Gran Monarca, asceta y penitente, descendiente legítimo de reyes franceses y capaz de dirigir su destino en momentos excepcionales<sup>25</sup>.

No solo los partidos sino también la monarquía politizaba la religión, por ello es pertinente preguntarse cómo pudo el pretendiente utilizar el catolicismo. La sintonía entre el modelo monárquico y el discurso católico fue muy estrecha, como revela el nombre de la “Asociación católico-monárquica”, título dado al partido carlista a partir de 1870. Con todo, don Carlos tuvo sus dificultades para aparecer como el paladín profetizado en las negociaciones que mantuvo con destacados sectores católicos europeos. Consiguió algo del arzobispo belga de Malines, que le propuso que hablara con el Papa para conseguir a su favor el dinero de San Pedro recaudado en cinco diócesis belgas; en cambio, el cardenal Manning, arzobispo de Westminster, vio a los carlistas como “una especie de cuákeros en política” y no quiso saber nada de la causa<sup>26</sup>.

La proyección que el monarca y sus acólitos quisieron dar de su figura y de la corona debió mucho a la intensa labor de propaganda y a la modernización

24. Tesis expuesta en nuestro libro *Carlins i catalanisme. La defensa dels furs catalans i de la religió a la darrera carlinada, 1868-1875*, Farell, Manresa 2002. Del mismo autor, “La Papalatría catalana: la formació d’una identitat política en temps de guerra i revolució, 1860-1878”, en ARNABAT, Ramon; Gavaldà, ANTONI (eds.), *Història Local. Recorreguts pel liberalisme i el carlisme: Homenatge al doctor Pere Anguera*, Afers, Catarroja 2012, pp. 489-501.

25. Entre otras obras, LASCOÉ, M. J., *Historia del porvenir: sobre el imperio del gran monarca y triunfos de la Iglesia Católica hasta el fin del mundo según las profecías más célebres antiguas y modernas*, Lleida, Imp. de Mariano Carruez, 1869.

26. Carta de Ramón a Guillermo Estrada, secretario de don Carlos, desde Bayona, 15 de marzo de 1873. Fondo Antonio Pirala 9/6868, Biblioteca de la Real Academia de la Historia.

del partido acaecida durante la experiencia fundacional del sexenio, sin esperar a los años de la dirección del marqués de Cerralbo. No hubo recato en hacer pública su vida personal cuando de lo que se trataba era de ensalzar la idoneidad católica. Prensa, retratos al óleo, himnos, valses y polcas, petacas y cajas de cerillas con las iniciales de don Carlos y el dibujo de la margarita. Probablemente la imagen más conocida fue una litografía de 1870, que centraba la atención en un joven vestido según los cánones burgueses de la época y que tenía en sus manos lecturas provechosas. Buen padre de familia, denotaba fidelidad conyugal al lado de su paciente esposa y madre de familia. Próximo, su hermano, vestido de zuavo pontificio, brindaba el necesario contrapunto católico. El espectador no podía mantener una relación imperturbable y aséptica con la imagen, porque el discurso monárquico se hacía corpóreo en una ejemplar familia católica que estaba en consonancia con los tiempos.

En aquellos años abundaron los relatos en revistas y periódicos esparciendo imágenes y gestos de don Carlos y de su familia. Comenzando por su venerada esposa Margarita, dedicada a labores de bordado de la ropa de sus hijos, Blanca y Jaime, mientras tomaba lecciones de pintura o acudía a las fiestas campesinas de la vendimia. El quehacer diario de don Carlos propagado por la prensa carlista, como la revista madrileña *Altar y Trono* (1869-1872), se correspondía con el de un monarca responsable, adaptado a los nuevos hábitos sociales y enemigo de la etiqueta. Se levantaba a las ocho para desayunar chocolate, leía la ordenanza y hablaba con Margarita, recibía algún español con quien tenía que conferenciar, escribía cartas o pasaba a la lectura. Con el almuerzo leía los periódicos y hacía después ejercicio a caballo acompañado de españoles que deseaba conocer. Tras la comida hacía un poco de tertulia, jugaba a cartas o a prendas, escuchaba el piano y si había muchas señoras, se bailaba. A las once tocaba retirada. Esa manera de explicar la cotidaneidad humanizaba el monarca a ojos de sus partidarios ocupado en sus roles familiares, con una cierta tendencia a subrayar los entretenimientos burgueses, y quizás no tanto sus prácticas devocionales. Una manera correcta de publicitar su vida privada tendente a conquistar sectores sociales a priori no carlistas, pero miedosos ante el empuje revolucionario.

La propaganda carlista representaba un joven varón que solía escoger la silla más dura, le hervía la sangre en las venas y no se hacía la *toillete* como las señoritas, en evidente cotejo con la familia liberal. Un rey católico que acataría lo que sancionara la Santa Sede. No obstante, la realidad era otra. Pese a su formación religiosa, sus memorias personales revelan una concepción de las cosas más acorde con el *hábitus* aristocrático y militar. Él mismo se definía como un

hombre de fe pero poco practicante, aficionado al ejercicio físico y la aventura. En una ocasión describió la visita de un abogado que había probado las hielas del exilio, Juan Bautista Cos y Duran, en estos términos: “sus ideas y su figura han hecho que Margarita le llame el aborto de hace dos siglos”, para él la antigüedad es Fernando VII, “que quiere unas Cortes donde se empiece rezando no sé cuántas cosas que enumera minuciosamente, formadas de casullas y de maestros de escuela; y que, por último, es más católico que el Papa y exige de mí, so pena de excomunión, que anule cuanto se ha hecho en todo, y especialmente, en bienes nacionales, del 32 acá”. Y acaba anotando receloso “si un periódico liberal supiera estos desvaríos...”<sup>27</sup> Llegados aquí, utilizando un imposible ejercicio contrafactual, ¿qué hubiera ocurrido si los fieles carlistas hubieran conocido esos pensamientos? Esa posibilidad estuvo ocupada por el rumor, en un terreno peligroso de sombras y de especulaciones, que podían conducir a una irrefrenable deslegitimación. El rumor sobre la vida privada y en ocasiones pública de don Carlos fue uno de las causas –reales o aprovechadas por sus oponentes– de su iconoclastia política y de su desplome de los altares del catolicismo político.

### Dispositivos para una cruzada contemporánea

Ramón María del Valle-Inclán ofreció un relato de la Corte carlista de Estella de tonos caballerescos y románticos, en una novela publicada poco después de la muerte de Carlos VII. El personaje, Bradomín, asistió a una de las ceremonias carlistas con misa y desfile, sonido de clarines y relinchos sobre el viejo suelo empedrado. El autor destacaba la figura del pretendiente, en el centro de su séquito, dentro del templo, “como un rey de los antiguos tiempos”<sup>28</sup>. Un tipo de relatos que, más allá de la idealización posterior, podía servir para sacar partido al misterio que recubría el poder. Recordemos aquí la insistencia con que uno de los principales teóricos del tradicionalismo, Josep de Maistre, recalcó la necesidad del esoterismo político, la exigencia que el poder no podía resistir la inspección de la razón y, por ello, debía de ocultarse<sup>29</sup>. Una pompa y boato que, a falta de una administración y un aparato de estado con suficientes recursos, proporcionaba la Iglesia y algunas instituciones públicas locales del País Vasco, Navarra o Cataluña.

27. BORBÓN Y AUSTRIA ESTE, Carlos de, *Memorias y Diario de Carlos VII...*, pp. 443-444.

28. VALLE-INCLÁN, Ramón del, *La Corte de Estella*, en *Por esos mundos*, XI, nº 180, Madrid, pp. 4-14; anteriormente, en 1905, publicó *Sonata de invierno. Memorias del marqués de Bradomín* (aquí la edición de Barcelona, F. Granada, 1907).

29. HOLMES, Stephen, *Anatomía del antiliberalismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1999.

En este sentido, no pensamos que los rituales monárquicos rurales fueran más limitados y menos eficaces que los de la época industrial, como pasó en la Gran Bretaña<sup>30</sup>. Nos falta conocer los efectos del espectáculo, de la Gloria, de la concepción del mundo católica y cortesana, en la corta distancia local, cuando quizás tuvieran los espectadores más posibilidades de interaccionar, ni siquiera pasivamente, que en las grandes urbes. Un elocuente relato fue el proporcionado por el denominado capellán de la Cruz, Luis Petrangolini, afincado en la corte de Estella. Nuevamente el discurso católico y la causa legítima aparecen entrelazados. El orador sagrado italiano advirtió gozoso que don Carlos utilizó dos fechas memorables para entrar en España: el dos de mayo de 1872, de recuerdos “notables para el triunfo de la Cruz”, y el 16 de julio de 1873, la segunda entrada, por ser la festividad de la virgen del Carmen y cuando “España venera el triunfo de la cruz sobre los moros”. Las visitas del Rey al teatro de operaciones vasco-navarro ocasionaron un gran impacto emocional. Petrangolini recordaba que “si se exceptuaban las ovaciones a Pío IX, nada habíamos visto semejante en nuestra vida”. Y en otro renglón decía que los carlistas “son iguales a los zuavos pontificios. Solamente que estos llevan a la cabeza a su Rey y pelean por su causa”<sup>31</sup>. Al margen del partidismo del testimonio, o precisamente por eso, es muy significativo la conmoción que producía entre los suyos en la medida que el monarca encarnaba “un principio esperanza”, la realización de una profecía capaz de apaciguar la angustia del cambio social. En cierta manera, lo que se estaba cumpliendo era que frente a la modernidad no existía un único modelo o tipo ideal, sino que se habían abierto diversas alternativas posibles al renacimiento católico.

Uno de los ejemplos más nítidos de la equivalencia entre las dos causas y de sus usos políticos fueron las frecuentes visitas que hizo don Carlos al santuario de Loyola, entre agosto de 1873 y enero de 1876. La protección de los jesuitas, de sus casas, colegios y santuario, devino un potente enganche simbólico puesto que San Ignacio era patrón de las divisiones de Guipúzcoa. Loyola se convirtió en el santuario del brazo armado del catolicismo, de la vanguardia del ejército católico, el reverso religioso del simbolismo foral de Guernica. A menudo los padres recibían a los jefes carlistas para confesarlos y darles la comunión a sus tropas, pidiendo consejo en el modelo ignaciano de

30. CANNADINE, David, “Context, execució i significat del ritual: la monarquia britànica i l'invent de la tradició, període 1820-1977”, en HOBSBAWM, E.J.; RANGER, T., *Linvent de la tradició*, Vic, Eumo, 1998, pp. 101-160.

31. PETRANGOLINI, Luis, que firmaba como “el Capellán de la Cruz”, *Carlos VII, Tolosa, Imprenta Real, 1875*; también su otro folleto *Tres sermones sobre el mejor medio para que los carlistas alcancen seguramente la victoria*, Tolosa, Imp. Mendizábal, 1875.

milicia cristiana<sup>32</sup>. Resumiendo, un centro de peregrinación carlista, corazón del carlismo guipuzcoano. La historia de la Provincia describe la apertura de Loyola merced a Carlos VII –movido en última instancia por la divina providencia–, y la devolución de las llaves del colegio por parte del general Antonio Lizárraga, apodado “el santo”. El 7 de septiembre de 1873, don Carlos, acompañado de sus jefes y oficiales, entró en Azcoitia y visitó el santuario. El clero lo condujo bajo palio hasta el interior, y el obispo de Urgel, Josep Caixal y Estradé, que sería vicario general castrense, celebró los oficios. Algun cronista describe la ceremonia como de “unción soberana” de don Carlos. Así, en Orduña, el 16 de junio de 1875 –día escogido por el pontífice para consagrar el mundo al Sagrado Corazón<sup>33</sup>–, el “rey ungido” consagró su persona, su ejército y España, al Corazón de Jesús. Acto que precedió estratégicamente a las juras solemnes de los fueros en Guernica y Villafranca.

Pero don Carlos no estaba solo. Su parentela más próxima se sumó a esa otra cruzada contemporánea. Diversos testimonios indican la espectacularidad de las entradas en las poblaciones de la alta montaña catalana por parte de los infantes don Alfonso y doña María de las Nieves, conocida como “doña Blanca” por lo nacarado de su tez. Acompañados del séquito de su batallón de zuavos, vestidos a la turca, algunos de ellos excombatientes en Roma, las circunstancias de su periplo proporcionaron experiencias de vecindad con la realeza tan solo imaginadas por el vulgo. Y desde luego fortalecieron la percepción de ser la fuerza armada internacional del catolicismo, de una verdadera internacional blanca.

Precisamente, evaluar al pretendiente carlista como contrapunto de su hermano, permite ahondar en la definición política de ambos y en el reparto de papeles. En sus memorias don Carlos llamó a Alfonso “el santito”. Si alguien quería tomar en serio su consejo –continuaba diciendo–, era menester que comulgase cada semana, cuando el rey carlista reconocía que para ser buen cristiano no hacía falta llevar constantemente colgado el rosario. A este respecto resulta sintomático que cuando los hermanos, en 1857, acompañados del duque de Módena, se acercaron a Bolonia para visitar a Pío IX, el pontífice le regalase a Carlos un helado en forma de yelmo y de espada, y en cambio a su hermano una medallita por verlo más devoto.

Incluso don Carlos transmitió en sus alocuciones y bandos al ejército una actitud hacia lo religioso distinta de la de su hermano, no tan explícita. Sus premisas obedecían más a las circunstancias políticas y no eran tan escatológicas.

32. REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel, *La Compañía de Jesús en la España Contemporánea, Tomo I. Supresión y reinstalación (1868-1883)*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1984, cita de la p. 437, pero tiene interés todo el texto que abarca las pp. 423 y 445.

33. HERNANDO, Francisco, *La campaña carlista: (1872 a 1876): recuerdos de la guerra civil*, París, Jouby y Roger, A. Roger y Chernoviz, 1877, p. 410.

cas. Menospreciaba a Amadeo I presentándose como cabeza de los verdaderos españoles, contra la República, que extendía la indisciplina en los medios castrenses, y asumía la defensa de España frente al peligro cubano y cantonal. Ante todo proclamaba defender el *statu quo* del Concordato, al revocar la orden del Intendente carlista en Cataluña Francesc Solá, de 9 de mayo de 1874, cuando éste quiso recuperar todas las cantidades devengadas y no satisfechas hasta la fecha por los compradores de bienes desamortizados, tranquilizando rápidamente a los nuevos propietarios<sup>34</sup>. En suma, reforzaba su carácter de paraguas contra-revolucionario, conservador y de orden, teniendo su familia bien cubierta la imagen de benefactor religioso, ya fuera su hermano o su propia esposa, Margarita, que dirigió “La Caridad. Asociación Católica para Socorro de Heridos”.

En efecto, Alfonso reforzó la vinculación con la causa católica mucho más que don Carlos, esta vez situado en el teatro de operaciones catalán y del Maestrazgo<sup>35</sup>. No se trataba de un acuerdo planificado de antemano, era simplemente así, aunque no se debe descartar que para atraer un mayor número de oficiales del ejército regular al campo carlista el pretendiente tuviera que enfatizar un tipo de discurso religiosamente más neutro. Así, en un temprano documento de verano de 1872 y dirigido a los carlistas catalanes que mantenían en solitario la llama de la guerra, proclamó la guerra sin tregua a la revolución y, lo más significativo: predicar la Cruzada del siglo XIX.

Más adelante, en otra alocución a los catalanes, Don Alfonso continuó recordando la “religión de nuestros padres oprimida” y la “bandera de la Religión y de la Legitimidad”, por ese orden. Los vivas, tan importantes en el espectáculo carlista, aclamaban Dios, Patria y Rey, pedían la intercesión de la Inmaculada, gritaban viva la Religión, viva España, vivan los fueros de Cataluña y, al final, viva Carlos VII. Como infante general en jefe del Principado de Cataluña, se presentaba junto a su mujer como los dirigentes de la cruzada catalana, con una escolta formada por hacendados y pequeña nobleza –alejándose un tanto del aspecto trabucaire–, comandando el batallón de zuavos compuesto en una tercera parte por miembros de la aristocracia europea católica<sup>36</sup>. El 31 de mayo los

34. Circular de Francesc Solá, en Sant Boi de Lluçanès, 9 de mayo de 1874. En TOLEDANO GONZÁLEZ, Lluís Ferran, *La muntanya insurgent...* pp. 361-362.

35. No en vano dio a conocer años después *Mis memorias sobre la invasión y toma de Roma por las tropas italianas, el 20 de septiembre de 1870, especialmente lo que le tocó a mi compañía, la 2ª del 2º Batallón de Zuavos de Pío IX*, Madrid, Talleres Herrera, 1932.

36. Vinieron al pirineo catalán el vizconde Edgard de Barral, autor de una obra divulgadora sobre los zuavos; franceses, belgas, holandeses, italianos, austriacos, católicos alemanes y algún portugués, parentela lejana de don Carlos como el conde de Caserta, hermano del rey de Nápoles, los condes de Bari y Bardi, el duque de Parma, hermano de la reina Margarita, entre otros. Antes, en 1872, vino un sobrino del conde de Bonald. El consulado francés hizo los trámites para repatriarlo. Fundamental BRAGANZA DE BORBÓN,

zuavos hicieron una ofrenda a la Virgen de Montserrat y consagraron su batallón al Sagrado Corazón de Jesús. Cuando podían, como don Carlos, celebraban misas de campaña, procedían al rezo público del rosario en perfecta formación, sin decir palabrotas en las marchas y a salvo con sus escapularios.

Por su parte, las banderas y estandartes enarbolados no dejaron de ser otro buen indicador de los usos prácticos del catolicismo. En pleno verano republicano de 1873, el batallón de zuavos dirigido por don Alfonso y doña Blanca bendijo la bandera de los zuavos en la iglesia de Súria, cerca de Manresa, y elaborada por unas monjas de Vic. Una bandera confeccionada con un diseño de los mismos infantes: en el centro bordada la imagen del Corazón de Jesús, a derecha e izquierda las armas de Pio IX y de España, y la inscripción “Ejército Real Zuavos carlistas”. En el reverso la imagen de la Purísima y la inscripción DPR. Representaciones robustecidas con el símbolo por excelencia, el estandarte de la Generalísima, que guardaba la Princesa de Beira en su retiro de Trieste, cosida por la primera mujer de Carlos María Isidro, y que resucitó en el campo de batalla en 1874. El símbolo tenía bordada la Virgen de los Dolores como Generalísima de los Ejércitos, con cuatro flores de lis de oro en los ángulos, y el escudo de armas de España en el reverso.

### **Las fisuras del discurso carlo-católico. De Loyola al “serrallo” de don Carlos**

Más allá de la retórica de los discursos de poder del pretendiente, su práctica política denotó una serie de contradicciones que llevaron a minar su credibilidad como príncipe católico. La *auctoritas* de don Carlos, en contraste con la vida de la reina Isabel, se basaba en construir una imagen de virtud de la que emanaba su influencia moral y política. Si su comportamiento se ponía en duda, el referente simbólico se disolvía. El proceder de don Carlos sirvió, paradójicamente, para confirmar las críticas que desde la Europa de la Reforma se habían lanzado sobre las dificultades de las monarquías y sus cortes como comunidades morales racionales. Si no existía coherencia entre la ética política y el plano trascendente, y el rey virtuoso dejaba de serlo porque no dominaba sus pasiones, entonces dejaría de ocupar su lugar en el gobierno y perdería su relación con Dios. Y es que el modelo de monarquía carlista se fundaba sobre todo en eso, en la virtud del buen padre cristiano, mientras que la cultura liberal imponía otra ética, la del autocontrol, la disciplina y el cumplimiento estricto del marco legal<sup>37</sup>.

36. María de las Nieves, *Mis memorias sobre nuestra campaña en Cataluña en 1872 y 1873 y en el Centro en 1874*, 2 vols, Madrid, Espasa Calpe, 1934-1938.

37. Muy interesante el libro de VERSTEEGEN, Gijs, *Corte y Estado en la Historiografía liberal: un cambio de paradigma*, Madrid, Polifemo, 2015. SAN NARCISO, David, "Ceremonias de la monarquía isabelina. Un análisis desde la historia cultural", *Revista de Historiografía*, 21, 2014, pp. 191-207.

Los problemas cotidianos de don Carlos podían pasar simplemente por gestionar con poco tino los asuntos cortesanos o por mantener en su puesto algún controvertido secretario, como sucedía a menudo. En unos papeles que el archivero de la Real Academia de la Historia o quizás el mismo Antonio Pirala calificó, en nota manuscrita, como “no los entiende ni la madre que los parió”, María de las Nieves –cuñada de don Carlos– escribió alarmada a Margarita que todo el partido estaba en masa contra Carlos, que se hablaba de abdicación y que no podía reinar. Eso lo decían los más fieles legitimistas europeos, que no daban dinero sino era a su propio marido, y que todo era por culpa de las prácticas cesaristas de Emilio Arjona, a la sazón secretario personal y calificado como “el pequeño Godoy”, al que pedían su relevo. El mismo don Carlos había sido advertido, semanas antes del conflicto bélico, por varios de sus consejeros, que “La monarquía cristiana se retira, y se abre paso el cesarismo”<sup>38</sup>. Se dibujaba un escenario temerario si se quebraba la deferencia entre las élites cortesanas y las políticas carlo-católicas. De hecho, una manera de erosionar don Carlos era continuar la senda de críticas realizadas pocos años antes sobre la vida íntima de Isabel II<sup>39</sup>.

Quizás el enfrentamiento que le produjo más descrédito a don Carlos lo tuvo con su vicario general castrense, el obispo de la Seo de Urgel Josep Caixal y Estradé. Caixal había tenido una gran importancia en la conformación del sector ultramontano y en las sesiones del concilio. Cofundó con el padre Claret la Librería Religiosa, la empresa editora barcelonesa más moderna, siendo responsable de la línea teológica y la traducción de obras, mientras Claret se hacía cargo de la línea popular y divulgativa. Nótese la relevancia que eso podía tener en la construcción de una red europea de influencias intelectuales ultramontanas. Durante tiempo, Caixal denunció los frecuentes escándalos sexuales cometidos por los carlistas en su diócesis, y las timbas y casas de juego donde oficiales carlistas se jugaban los cuartos<sup>40</sup>.

38. Exposición a Carlos VII de Francisco Navarro Villoslada, el conde de Canda Argüelles, Gabino Tejado y Antonio Aparisi y Guijarro, Madrid, 23 de febrero de 1872. Ambos documentos en fondo Antonio Pirala 9/6866, Biblioteca de la Real Academia de la Historia.

39. BURDIÉL, Isabel, *Isabel II. No se puede reinar inocentemente*, Madrid, Espasa, 2004.

40. Quien mejor está trabajando la figura de Caixal en su proyecto de tesis doctoral es PLANAS, Josep Albert, “Advocats i levites: una aproximació sociològica a l'elit dirigent del carlisme urgellenc (1860-1875)”, en MONTAÑÁ, Daniel; RAFART, Josep (coords.), *El carlisme ahir i avui*, Centre d'Estudis d'Avià, 2013, pp. 117-132; MOLINER, Antonio, “Secularització, religió i carlisme: els bisbes Abarca i Caixal”, en III Simposi d'Història del Carlisme, Centre d'Estudis d'Avià, 2015, pp. 105-119. CASAS, Santiago, “En el bicentenario del nacimiento de don José Caixal y Estradé, obispo de Urgel. Apuntes para una biografía”, en *Analecta Sacra Tarragonensis: Revista de Ciències Històricoeclesiàstiques*, vol. 76, Barcelona, Biblioteca Balmes, 2003, pp. 257-287; MESTRE, Francesc, “El obispo

La explosión del conflicto entre don Carlos y Caixal se debió, aparentemente, por haber protegido este último a un comisario regio que había sido desterrado de orden del pretendiente. El sujeto era sacerdote y al parecer había cometido diversas tropelías en el ejercicio del mando. El secretario de don Carlos le espetó que debía de ser considerado “un hombre político” y que el rey tenía el derecho como soberano de alejar de su territorio todo hombre sea cual fuere su fero. Pero el asunto tenía más calado y el conflicto una raíz distinta. En ocasiones, los pequeños detalles se convierten en grandes signos sobre la naturaleza del poder; en este caso, don Carlos utilizaba uno de los recursos más repetidos de la realeza para reafirmar su poder entre su entorno más cercano: el de humillar públicamente a Caixal haciéndole esperar en las audiencias.

El obispo Caixal había escrito una carta a don Carlos pidiéndole protección para los capellanes castrenses de los batallones, tarea indispensable para que la fe se mantuviera intacta y digna de la vanguardia de los ejércitos católicos de Europa. Como sea, días más tarde, el 22 de febrero de 1874, el obispo publicó una pastoral incendiaria. Don Carlos, por medio de su secretario censuró gravemente el tono del prelado porque el conflicto se había materializado en un documento político. No deja de producir cierta sorna viniendo de quien venía. Las pastorales debían ceñirse a explicar la unión entre la causa de la Religión y la del Rey, –continuaba señalando el hombre de confianza de don Carlos–, y no cumplía con la Religión el que se separase o se pusiera en frente del Rey.

Por el contrario, Caixal en su pastoral había manifestado que el verdadero móvil de tomar las armas no había sido otro que la defensa del catolicismo, y que no era una mera cuestión de personas, “¡Qué pocos de vosotros hubierais abandonado vuestros hogares, cuán pocos seguiríais en los batallones!”. El fervor piadoso se había disipado, se habían relajado las costumbres y la boca no era siempre cristiana. En el cruce de cartas don Carlos acusó a Caixal de preferir una república católica a una monarquía legítima, y que fomentar la división interna era lo que había hecho Avinareta en su tiempo.

Para Caixal, los conflictos eran en primer término controversias teológicas sobre la naturaleza y los orígenes revelados, y secundariamente sobre otros aspectos. Pura teología política sobre la naturaleza divina del poder real. En ese sentido, don Carlos se hacía sospechoso de participar en un proceso de secularización jurídica, en la medida que expulsaba las autoridades eclesiásticas del dominio temporal en favor de las pretensiones de la Corona o del “Estado”, y

---

Caixal, vicario general castrense de las tropas carlistas por iniciativa del Papa Pío IX”, en *Anthologica Annua*, nº 32 (1985), pp. 319-363.

de monopolizar todas las facetas del ejercicio del poder. Sin pretenderlo, don Carlos sancionaba el cambio de propietario del poder político-religioso, legalizando las pretensiones espirituales y materiales del Estado e ilegalizando el tradicional ejercicio del poder de las Iglesias<sup>41</sup>. Llegados a ese punto, la comparación con la corte de los milagros isabelina no deja de traer reflexiones interesantes. Claret, no olvidemos, antiguo y buen compañero de Caixal, junto con Sor Patrocinio y otras monjas, se convirtieron en intérpretes de la conciencia de la reina. En cambio, don Carlos no concedió ese lugar a su capellán privado y presionó sobre Caixal para que se recluyera en el Seminario de Vergara y no molestara demasiado, quizás porque Isabel tuviera más temor a los anatemas que a las críticas políticas y, en cambio, don Carlos creía tener asegurada su legitimidad católica.

Por otra parte, una crítica formidable contra don Carlos fue la del general González Boet, ayudante de campo que, aunque la realizó fruto de su separación y enemistad, resulta un tanto verosímil si se contrasta con otras fuentes. Según Boet, un defecto de don Carlos era su maledicencia porque le gustaba ver enfrentarse a sus partidarios, y que “se despedazasen mutuamente”, sobre todo si eran eclesiásticos, movidos por envidias y celos. El pretendiente era pues el primer responsable en dejarse rodear por una corte de jovencitos de condiciones muy impropias para su cargo. El clero fue objeto de desaires y humillaciones, como el perpetrado al obispo de Urgel –recordaba Boet–, con lo que confirma que el conflicto fue un asunto público. La desmoralización cundía entre los carlistas que perdían su ilusión y comparaban Carlos María Isidro con su nieto. A ese respecto, el abuelo sí que tenía virtudes de verdadero católico, aunque no fuera un hombre de mucho talento... Para dar mayor credibilidad, el otrora ayudante de don Carlos reproducía una conversación entre dos sacerdotes sobre Carlos V, “Así las casadas como las doncellas estaban seguras a su lado, y cualquiera mujer podía presentarse en su corte, sin temor a salir ofendida, ni mal reputada (...). Ese chicuelo no respeta nada”, refiriéndose ahora a su nieto. El relato de Boet continúa desgranando las visitas de don Carlos y sus amigos a un convento de Estella, a bailes y fiestas. Y es que “A un rey, que defiende francamente el catolicismo, se le puede disimular y perdonar

41. Pliego de cartas, la primera de las cuales lleva la fecha de 4 de febrero de 1874, desde Vergara, firmada por Caixal y dirigida al secretario de campaña del pretendiente, fondo Antonio Pirala 9/6869, Biblioteca de la Real Academia de la Historia. La pastoral se publicó en Estella el 26 de noviembre de 1874: *A nuestros amados súbditos espirituales, los señores jefes y oficiales, voluntarios y demás personas de nuestra jurisdicción castrense, salud en Nuestro Señor Jesucristo y victoria en los combates*, 8 p. Un complemento en MESTRE, Francesc, “Relació entre el bisbe Caixal i el carlisme”, en VV.AA., *Literatura, Cultura i Carlisme*, Barcelona, Columna, 1995, pp. 395-412.

mucho, con tal que salve las apariencias, que así lo han hecho muchos y muy piadosos pontífices, porque lo que peca con la izquierda, lo rescata con la derecha. Estos reyes mostraban el mayor respeto y la más profunda atención por el clero; buscaban su compañía, le pedían sus consejos, atendían sus ruegos, lo ensalzaban y hacían respetar y, sin ser, ni mucho menos, modelos de piedad, derramaban el mayor bien sobre la religión y el sacerdocio". En cambio, "D. Carlos es una gran calamidad religiosa, que siembra la impiedad y el vicio por nuestro país"<sup>42</sup>.

Por su parte, el descrédito público también afectó el sector más inmaculado del carlismo, a don Alfonso y su mujer doña Blanca, en este caso fruto de la propaganda contraria. En romances y en publicaciones ilustradas, se mostraba a don Alfonso como un cornudo por culpa del general carlista Martín Miret y la actitud casquivana de su esposa. Eso no quiere decir que la estancia en Cataluña de don Alfonso y doña Blanca tampoco estuviera exenta de conflictos, pero fueron de orden político. Los enfrentamientos con el caudillo Francesc Savalls fueron épicos. Incluso los batallones respectivos llegaron a dispararse a bocajarro, tal era su enemistad, porque chocaban dos modelos de organización, uno, vertical, ordenancista y reglamentario, el del infante, y otro, basado en la guerra de partidas y parcialmente horizontal, de Savalls. Para el sector ultramontano seguidor del infante, la erosión de la imagen del caudillo se convirtió en un objetivo prioritario. Y por ello fueron recurrentes y caninos los informes dirigidos a la sociedad cortesana establecida en Estella. En ellos se decía que Savalls y sus adeptos habían convertido Olot en una Capua carlista. Que el corrupto y poco católico Savalls solo estaba para bailes, queridas, serenatas y carnavales<sup>43</sup>.

Que existía la impresión entre ciertas élites del carlismo que su discurso católico presentaba flaquezas, de eso no había ninguna duda. Así lo aseguraba José María Carulla, durante un tiempo auditor y cronista de guerra de Rafael Tristany, igualadino y director de *La Civilización* (1874-1880), que quiso escribir la Biblia en verso; sí, él fue el culpable de esa expresión. Ya a mediados de 1872, advertía Carulla que la lucha no se distinguía por su carácter sinceramente religioso, y cuando recordaba lo que hacían los zuavos pontificios en Roma y lo comparaba con lo que hacían algunos carlistas, la sangre le hervía<sup>44</sup>.

- 
42. CARRERAS, Luis, *El Rey de los carlistas: revelaciones del General Boet sobre la guerra civil y la emigración: cartas escritas a El Diluvio de Barcelona*, Barcelona, Gaspar y Homdedeu, 1880, pp. 99-100.
43. Carta de Mateo Bruguera, que era canónigo de la catedral de Barcelona y conspirador carlista a Anselmo Ruiz, 12 de octubre de 1874, desde Toulouse. Fondo Antonio Pirala 9/6900, Biblioteca de la Real Academia de la Historia.
44. CARULLA, José María, escribió además un interesante libro de viajes en *Roma en el centenario de San Pedro*, Madrid, Gaspar Roig, 1867.

Por último y, sin ánimo de exhaustividad, otros signos de las fisuras en el discurso del pretendiente fueron la rumorología que se publicitó por su falta de virtud y moral los meses contiguos al fin de la contienda. En la prensa liberal y republicana proliferaron las imágenes jocosas de un “Carlos Chapa” un poco pendón, disfrutando de su harén particular formado por monjas. Al mismo tiempo, los medios consulares y policiales advirtieron que don Carlos cometía el pecado de la gula en su viaje por América. En la capital francesa la policía dejaba constancia que “no piensa más que en satisfacer sus placeres frecuentando los gabinetes de todas las actrices, bailarinas y entretenidas de París”. A ello cabe añadir el escándalo de su relación con la cantante de ópera húngara Paula de Samoggy. O el célebre asunto de la desaparición del Toisón de Oro, que recibió don Carlos del duque de Módena, en Viena, en 1877. La joya fue robada en una fonda de Milán y sospecharon que había sido su ayudante, el mismísimo general Boet. En el sumario del juicio hecho en Milán, en 1880, no quedó claro si lo hizo Boet por medio de su mujer y su suegra, que habrían vendido parte de los brillantes en Bayona, o como aseguraba en su defensa Boet, en realidad los había vendido el mismo don Carlos para salir de sus estrecheces<sup>45</sup>.

### La fragmentación de la sacralidad

Parece confirmarse que no existió una completa desacralización de la sociedad sino una fragmentación relativa de sacralidades pero, una vez llegados aquí, ¿cómo se manifestaron esos procesos en el carlismo? Lejos de pensar que la actitud del pretendiente repetía los hábitos absolutistas, igual que los otros soberanos –con o sin corona–, legitimaban, reforzaban y sacralizaban, cada uno con su particular capacidad, las instituciones del Estado. Precisamente por ser monarcas sagrados impregnaban de sacralidad tanto viejas como nuevas instituciones. Por lo que se refiere al liberalismo político, a lo largo del siglo XIX se produjo un paulatino vaciado semántico que afectó al Parlamento –donde se representaba la Nación–, y que favoreció al Estado, recuperando una inercia que venía del siglo anterior. La fuente primaria de legitimación política dejó de ser la nación y/o el pueblo, potencialmente inestables, para ser la administración del Estado. Quedaba el remedio de un Parlamento funcional en su labor legislativa y en la formación de las élites, pero devaluado políticamente. En ese sentido, Alberto Mario Banti y otros<sup>46</sup> han apuntado la existencia de una trans-

45. *Causa célebre. El robo del Toison de Oro. Don Carlos y Boet*, Madrid, Imp. de El Liberal, 1880. Por su parte, la cita sobre los placeres de don Carlos en París en CANAL, Jordi, *Banderas blancas, boinas rojas: una historia política del carlismo, 1876-1939*, Madrid, Marcial Pons, 2006, p. 61. Fechado el 5 de marzo de 1878.

46. BANTI, Alberto Mario, *l'onore della nazione. Identità sessuali e violenza nel nazionalismo europeo dal XVIII secolo alla Grande Guerra*, Turín, Einaudi, 2005, Del mismo autor

ferencia de sacralidad a partir de las identificaciones típicas del antiguo régimen –la Religión y el Soberano–, hacia la pertenencia política contemporánea –la Nación, la República o el Estado–. Una transferencia que se realizó mediante los nuevos usos de un vocabulario teológico antiguo: el panteón, los apóstoles de la democracia o los mártires de la libertad, entre otros. En realidad, se sacralizaba el Estado, el nosotros societario, para encubrir la naturaleza del poder de dominación de una minoría hacia una mayoría y obtener consenso. Esas reflexiones nos llevan a meditar sobre cómo operó el carlismo en ese proceso de comunicación, de transferencia y de fragmentación de sacralidades, y el nexo entre una monarquía “como posibilidad” y las comunidades locales. Quizá tengamos un modelo válido para el liberalismo, pero todavía no para la cultura carlista.

Durante el siglo XIX sobrevivió la noción orgánica del cuerpo político, expresada en la oposición “comunidad carlista” versus “sociedad liberal”. Un sistema compuesto por la acción paternal del Rey y la labor caritativa de la Iglesia como instrumentos del bien común, y la Corona como garantía de todos los derechos –incluidos los forales–, siempre reinterpretados de acuerdo con los intereses de la realeza en cada momento<sup>47</sup>. Frente al modelo británico de reyes auspiciado por un sector del liberalismo español –donde el trono no tenía voluntad propia ni autoridad personal–, el pretendiente y sus allegados ofrecieron un modelo de comunidad política fuertemente personalizado en el que el espacio oculto del poder sería ocupado por el príncipe católico liberador de Europa. Para los carlo-católicos, su modelo corporativo se ajustaba a la perfección con una concepción transpersonalizadora del papel del Rey, en la medida que su legitimidad derivaba de su proceder y coherencia con la iglesia. De hecho, Carlos, en 1864, todavía un mozalbete, se vio designado digno sucesor real por su abuela, la Princesa de Beira y viuda de Carlos María Isidro de Borbón, gracias a su conocida *Carta a los españoles*, por la cual se redefinía la legitimidad siempre y cuando ésta fuera acorde con su ejercicio. De esa manera, privaba de derechos a su hijo Juan, que había abrazado el liberalismo y reconocido a Isabel, y dejaba al nieto libre de ataduras. Con todo, entre 1861 y 1868 –cuando al fin Juan III abdicó en su hijo Carlos–, la regla de oro del doble cuerpo del rey permitió al pueblo carlista pasar el mal trago y la supervivencia del reino imaginado y del rey pretendiente.

Las tendencias regalistas presentes en los estados absolutos y que tantos conflictos habían ocasionado con la Iglesia, no fueron ajenos a la dirección

(Comp.), *Nel nome dell'Italia. Il risorgimento nelle testimonianze, nei documenti e nelle immagini*, Bari, Ed. Laterza, 2010.

47. Otro clásico en KANTOROWICZ, E.H., *Los dos cuerpos del Rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, Alianza, 1985, en concreto la p. 569.

carlista, como hemos visto en el conflicto con el obispo de Urgel. Aunque parezca paradójico, el carlismo, en la medida que formó parte del resto de procesos de modernización política, reforzó con su acción de gobierno la tendencia que impregnó de sacralidad el Estado. Una situación muy compleja y tensa en la que transfería y compartía sacralidad con sus instituciones administrativas. El carlismo vivió, como tantas otras etiquetas reales, un proceso en el cual el poder regio ya no se concebía tanto en función de la persona real sacralizada sino el de un reino que cada vez debía incorporar más elementos racional-burocráticos. Un proceso más lento de lo advertido en un principio por la historiografía, y que no siguió una evolución lineal, como defendemos en este artículo<sup>48</sup>. La transpersonalización ayudó a dar estabilidad al poder siempre y cuando la comunidad quedara a salvo, estuviera vivo o no el monarca. Pese a las revoluciones liberales o gracias a ellas, los príncipes continuaron teniendo un papel mediador entre instituciones igualmente transcendentales y sacralizadas, aunque estuvieran recubiertas de racionalidad institucional. Como señala Claude Lefort, los tronos no estuvieron vacíos porque los reyes ocuparon su lugar, condensando en su cuerpo los principios de generación y orden en el reino<sup>49</sup>. Con estos antecedentes, los pretendientes carlistas tuvieron que terciar con el hecho de aspirar a un reino y preservar con sumo cuidado la legitimidad por su ejercicio simbólico. Por ese motivo, en ese reino imaginado adquirirían más importancia los signos y los gestos, transmitidos a través del nuevo espacio público de la prensa y la propaganda, y las noticias de las virtudes de la conducta de don Carlos. En esa medida, el rey carlista era aceptado siempre y cuando cumpliera con las expectativas de un poder regio transpersonalizado, con los matices que se quiera. Carlos VII insistió en presentarse como un miembro más del cuerpo místico del reino, obligado a coordinarse con otras instancias, sobre todo con la Iglesia y sus ministros. El rey sería visto como cabeza, corazón y alma de un cuerpo constituido en reino. Sin él, el pueblo no tendría vida, ni nadie podría garantizar la unidad.

En síntesis, en el pretendiente advertimos elementos fehacientes de la doble personalidad corporativa del monarca. Un fenómeno que hundía sus raíces en la Europa medieval y que vio aumentar la separación entre el individuo respecto de la persona regia en el curso de la crisis simbólica de la monarquía isabelina, y de las dificultades de aceptación de la monarquía amadeísta. La humani-

48. Nos referimos al importante texto seminal de NIETO SORIA, José Manuel, "La transpersonalización del poder regio en la Castilla bajomedieval", en *Anuario de Estudios Medievales*, nº 17 (1987), pp. 559-570, en concreto la p. 560.

49. LEFORT, Claude, *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*, Barcelona, Anthropos, 2004.

zación de Carlos VII –un rey varonil, con dotes militares de mando, firme católico pero adaptado a los tiempos–, pudo ayudar a objetivar el poder regio y a reforzar simbólicamente la Corona entre una apreciable parte de las bases católicas. No obstante, la querencia autoritaria en el ejercicio del poder por parte del pretendiente, en un contexto de excepcionalidad bélica, reveló tendencias contrarias a las previstas. Su alejamiento personal respecto de su sacrificada y caritativa mujer tampoco le ayudó. Así, pues, sostenemos que fue en 1874 y no después cuando se comenzaron a preparar las principales contradicciones que estallarían en 1888, entre los partidarios de una interpretación autoritaria y personalista del poder de don Carlos, y aquéllos otros que consideraban la Corona una entidad superior y distinta a la del rey, que imponía obligaciones morales y límites a su poder. ¿Cuándo perdió la monarquía carlista el control sobre su imagen? En realidad, esa representación entrañaba una relación con un cuerpo que no era natural sino de orden político y social. Era un cuerpo genealógico, una imagen que lo transcendía como sujeto. Su imagen constituía una estrategia de promoción pública de la figura como medio eficaz de construcción de poder. Retratos en petacas y cajas de cerillas o en la portada de los periódicos. Con suerte, algunos dirigentes podían enorgullecerse de tener una fotografía con un autógrafo. Pero antes que un acto de representación, la imagen del Rey era un derecho a la representación. Su imagen hacía presente la esencia eterna de la monarquía. Presente no con su cuerpo natural sino con su cuerpo representativo.

El carlismo vivió su pretendida legitimidad en permanente y violenta discusión guerra-civilista. Mientras su sociedad cortesana comía el turrón de la emigración, el poder en el carlismo no sólo lo tenía el rey, sino que fluía dentro y fuera de España, a través de multitud de agentes: cabecillas de partidas, voluntarios abnegados u oportunistas, conspiradores de levita o de sotana y escritores católicos que habían descubierto la capacidad evocadora de las ruinas convencionales. El modelo político del carlismo real era el que se ejercitaba en la práctica bélica o el que se comenzaba a plasmar en su rica cultura política.

Por último, quizás un caso particular, el catalán, pueda ilustrar los caminos imprevistos que pudieron tomar los procesos de trasvase de sacralidad. La asunción del fuerismo político, más allá de la defensa y/o retorno de los fueros a Navarra y el País Vasco, tuvo un origen diverso. Entre ellos la crítica a la centralización administrativa, común entre todas las corrientes políticas en Cataluña a mediados de siglo, las prácticas cesaristas del capitán general, la falta de atención a la cuestión industrial y la continuidad de una cultura jurídica en torno a la propiedad y la herencia. A partir de 1868, la defensa del retorno de los fueros en la prensa y discursos públicos comenzó a ser una evidencia en el carlis-

mo catalán. El discurso foral emanado por don Carlos y sus seguidores, entre 1869 y 1874, reivindicaba los fueros como el sistema más idóneo para preservar la sacrosanta religión de los mayores y la mejor administración de sus súbditos. En realidad, don Carlos utilizó la devolución foral para reunir más apoyos y movilizar a sus partidarios en tiempos de paz y de guerra, aunque con eso se pudiera iniciar un movimiento de gran calado. Y no es que no hubiera estado advertido de futuras borrascas. No en vano, el principal de sus agentes en Cataluña, Hermenegildo Díaz de Cevallos, se mostró muy contrariado por la promesa foral, porque podía poner en peligro la monarquía tal y como se había entendido hasta entonces. En esa línea, don Alfonso advertía en tono grave a don Carlos que le hablaba no solo como su hermano sino como español: que la comisión de dirigentes catalanes que iba a parlamentar con él, bajo la palabra fueros, lo que querían en realidad era la independencia. Evidentemente, la concepción de esos carlistas tenía poco que ver con la separación, pero lo importante como historiadores<sup>50</sup> es percibir qué tipo de representaciones de la comunidad política española podía tener la familia real carlista. En el fondo, lo que estaba en juego era que un rey sagrado como don Carlos, reconociendo los fueros, confería de inmediato sacralidad a los mismos y podía ponerse en discordancia con otras sacralidades, las de la monarquía y la del Estado. En este sentido, y aquí obtiene su importancia, la unidad católica entre los españoles era el cemento político fundamental. De ahí que fuera clave que España no dejara de ser católica y que tuviera un Rey que representara como era debido la defensa de esa conexión sagrada. Y es que si el trono estaba vacío y el rey dejaba de ser garantía de cohesión, entonces otras sacralidades como la foral, podían actuar por su cuenta.

---

50. La segunda parte de mi trabajo titulada “Identitat i foralisme en el carlisme català”, en *Carlins i catalanisme...*, pp. 103-178.