

EL CARLISMO ANTE LA RESTAURACIÓN SOCIAL CATÓLICA DEL PRIMER FRANQUISMO¹

Antonio Manuel Moral Roncal

Tras la Guerra civil, el nuevo Estado apoyó un proyecto de restauración social católica que, en esencia, intentó llevar a cabo la aspiración integrista de la unidad nacional y religiosa, pretendiendo recuperar, de ese modo, los derechos de los siglos regalistas. El proyecto tuvo que enfrentarse a ciertas disputas con sectores falangistas — celosos de su poder frente a cualquier injerencia clerical de la jerarquía —, así como a sectores ligados al posibilismo católico. ¿Cuál fue la actitud de los carlistas ante ese proyecto?

El carlismo apareció dentro de la amalgama contrarrevolucionaria que había vencido en 1939, aunque no por ello muchos de sus componentes sintieron «frustración en la Victoria» ante la hegemonía de las tesis falangistas y caudillistas. En principio, muchos tradicionalistas apreciaron la oportunidad que el nuevo régimen concedía al viejo proyecto neocatólico e integrista, alternativo a la odiada propuesta accidentalista y posibilista que había tenido su auge durante la Segunda República. Sonaba, en palabras del padre Pedro Cantero, «la hora católica de España» y había que aprovecharla para restaurar plenamente la sociedad cristiana en la unidad católica de la nación, combatiendo los restos y herencias de la secularización, la masonería y el anticlericalismo. Muchas de las líneas de actuación que los carlistas comenzaron a desarrollar en la posguerra en apoyo a dicha restauración, sin embargo, fueron imitación o derivación de manifestaciones anteriores, por lo que resulta necesario comenzar analizando esas referencias.

1. Este artículo se inscribe dentro del Proyecto de Investigación HAR2011-29383-C02-01 titulado *La restauración social católica en el primer franquismo (1936-1953)*, financiado por el ministerio de Ciencia e Innovación de España, del que el Autor forma parte.

1. *Los precedentes inmediatos: los convulsos años Treinta*

La fe fue siempre un elemento sustancial del ideario carlista — Dios, Patria, Rey —, ya que forjaba espacios comunitarios de libertad, afirmaba una determinada visión del mundo y era un valor ético y moral vivido intensamente a niveles populares. El catolicismo, con sus rituales seculares, afianzaba ese sentimiento de comunidad y fue utilizado por los carlistas como un elemento para forjar la imagen mítica de sus líderes, presentados como mártires, cruzados o santos. Paralelamente, la religión ayudaba a sostener el concepto de fidelidad característica de los carlistas. Por eso, al sentir que su fe se encontraba amenazada durante la Segunda República, los tradicionalistas aceptaron marchar por el camino de la violencia, elemento purificador y terapéutico que su misma tradición de guerras y alzamientos en el siglo XIX había legitimado, semejando ser consustancial a este movimiento político².

Sin embargo, los tiempos habían cambiado: los carlistas tuvieron que acomodarse a una cultura de movilización, sirviéndose de ritos y símbolos ligados a su particular universo del siglo XIX, que esgrimieron hasta el estallido de la Guerra civil. De esta manera, utilizaron todos los paralelismos históricos entre 1868 y 1931, entre ellos el carácter de revolución anticlerical con que presentaron los dos momentos históricos. Pero estas iniciativas no bastaron, pues resultaba imprescindible cierta modernización, proceso que el carlismo también había experimentado durante la primera fase de la Restauración, limitada por una serie de aspectos estudiados por Jordi Canal³. Por eso trataron de utilizar recursos que procedían del conjunto de ritos y símbolos contenidos en la tradición litúrgica y devocional de la propia Iglesia como las devociones del Sagrado Corazón de Jesús y la de la Santa Cruz. Unidas a éstas, existió un número nada despreciable de devociones regionales o provinciales que los carlistas locales utilizaron para fomentar la adhesión a su credo político. Todas éstas fueron utilizadas como manifestaciones populares contra una República laica que intentaba suprimirlas, acusación que fue creída en función de la política anticlerical defendida por la conjunción republicano-socialista durante el primer bienio⁴.

2. A.M. Moral Roncal, *La cuestión religiosa en la Segunda República. Iglesia y carlismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2009, pp. 15-20.

3. J. Canal, *El carlisme català dins l'Espanya de la Restauració. Un assaig de modernització política (1888-1900)*, Vic, Eumo, 1998; asimismo, C. Alcalá, J. Barrycoa, *Tradicionalismo y espiritualidad en Antonio Gaudí*, Madrid, Actas, 2000.

4. W.A. Christian, *Las visiones de Ezkioga*, Barcelona, Ariel, 1997; J. Ugarte, *La nueva Covadonga insurgente. Orígenes sociales y culturales de la sublevación de 1936 en Navarra y País Vasco*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998. Sobre la celebración del día de San Hermenegildo en Andalucía, devoción impulsada por los carlistas sevillanos, ver “El Observador”, 9 y 19 de abril de 1933.

Ese conjunto de devociones había sido reforzado emocionalmente durante los últimos cincuenta años y supuesto una explosión de las manifestaciones públicas de piedad.

La cultura de resistencia no sólo se robusteció sino que impulsó la de martirio. La unidad religiosa era el elemento constitutivo de la unidad nacional y la Segunda República amenazaba su existencia, su misma esencia, por lo que la lucha por la religión y lucha por la nación se identificaron. A la percepción del peligro contribuyeron no sólo las disposiciones legales en materia religiosa sino la movilización anticlerical que llegó a ser muy violenta. De esa manera, se introdujo una dimensión martirial en la cultura del movimiento católico español que fue asumida por la Comunión Tradicionalista, la cual movilizó cuantos recursos pudo para demostrar que poseía el mayor número de mártires a causa de la política antirreligiosa liberal en el siglo XIX y que estaba dispuesta a seguir ofreciendo sus vidas en holocausto siempre en defensa de la Iglesia católica y de la patria⁵. Esta sublimación de lo religioso y el sacrificio permitió sacralizar todo acto cotidiano, introduciéndolo en un ceremonial legitimador en el que hasta el más mínimo detalle se llenaba de significado. Dispuestos a hacer confesión de fe en un mundo secularizado, la vinculación de los carlistas con el catolicismo intentó ser menos una obligación para alcanzar el grado de compromiso militante, del que trataron siempre de hacer gala en sus manifestaciones públicas⁶.

Tras la Guerra civil, el nuevo Estado impulsó una restauración social católica que, entre otros aspectos, se caracterizó por ser un proyecto pastoral de catequesis y reconversión masiva, para lo cual se impulsaron las misiones y las prácticas religiosas. Resultaba necesario preservar a los convencidos y reconquistar de forma impositiva a los no creyentes o no practicantes. Asimismo, el franquismo eliminó todas las disposiciones laicistas y secularizadoras en temas como el matrimonio, enlaces de confesiones diferentes y divorcio, con el beneplácito de los carlistas⁷. No en vano en el ministerio de Justicia se sucedieron una serie de personalidades tradicionalistas. Dicha estrategia se acompañó de una restauración moral y educativa que se canalizó a través de diversas iniciativas y obras propias,

5. Todavía en 1945 se insistía ante el primado de la Iglesia española en esta idea, frente al pliegue de ciertos sectores eclesiásticos ante el estatismo franquista, como se aprecia en las *Notas a la carta del arzobispo primado* por Fal Conde, Archivo de la Universidad de Navarra, en adelante AUN, *Archivo Fal Conde*, en adelante AFC, caja, en adelante caj., 272, carpeta, en adelante carp., 10, Tradicionalismo e Iglesia.

6. A.M. Moral Roncal, *Permanencias y transformaciones en el carlismo*, en A. Cañellas Mas (coord.), *Conservadores y tradicionalistas en la España del siglo XX*, Gijón, Trea, 2013, pp. 103-105.

7. AUN, AFC, caj. 273, carp. 19, La República y la Iglesia, *Sobre la llamada ley de divorcio*, 1937.

así como de censura sobre publicaciones y formas de ocio. Precisamente, pues, para contener la «marea asfixiante» de materialismo e indiferencia fue creada por unos carlistas una Hermandad a modo de las viejas órdenes militares.

2. Cruzados del siglo XX: la Hermandad de Caballeros Voluntarios de la Cruz

La Hermandad se constituyó oficialmente en el navarro Real Monasterio de Santa María de Irache el 26 de diciembre de 1939, pero su nacimiento se retrotrae al inmediato final de la Guerra civil. Su impulsor fue el obispo de Pamplona, Marcelino Olaechea, que decidió aceptar el cargo de capellán limosnero que le ofrecieron sus componentes. Constituida canónicamente, tenía sus reglas o estatutos, su ceremonial y su Vía Crucis específicos⁸. Según varios sacerdotes afectos a la Hermandad, el obispo la había impulsado para que se agrupasen todos aquellos navarros que, habiendo participado en el conflicto bélico, sintieran la necesidad de perpetuar y mejorar aquel espíritu de Cruzada, que explicaba y justificaba su participación en el frente. En el archivo de la Hermandad se conservan testimonios que afirman que también nació por impulso de carlistas deseosos de seguir unidos en la paz como en la guerra, muchos de los cuales, durante un Vía Crucis conmemorativo de la Cruzada — organizado por mujeres en el mes de mayo — se convencieron de la necesidad de recoger y mantener el espíritu de los voluntarios heroicos que se habían alzado en 1936. Como afirmó un anónimo caballero:

Hay que sublimar ese entusiasmo dándole un culto: el de Dios, España y sus mártires. Hay que agrupar junto a los voluntarios supervivientes, a estos padres y madres de los voluntarios que murieron, y hay que mantener, aquí, en Montejurra, por siempre, un Vía Crucis que recorra esta misma senda con igualdad de intención⁹.

A comienzos del mes de junio, el obispo convocó a un capellán que había servido en los tercios carlistas y a cuatro destacados requetés a su palacio, encargándoles que formaran el capítulo de la hermandad. Siguiendo la estela de las devociones defendidas en los años republicanos, los requetés acordaron reunirse para exaltación de la Santa Cruz y servicio de Dios y de la patria. Por otra parte, si la Segunda República había disuelto las órdenes

8. M. de Santa Cruz, *Apuntes y documentos para la Historia del Tradicionalismo Español, 1936-1966*, vol. 13, Madrid, Gráficas Gouther, 1951, p. 42.

9. J.F. Garralda Arizcum, *El sentido de la guerra de España de 1936. Láin Entralgo, revueltas anticomunistas y testimonio de los cruzados*, en “Tradición viva”, 2012, n. 1, p. 22.

militares — Santiago, Calatrava, Alcántara, Montesa —, los tradicionalistas las revalorizaron, tratando de fundar una semejante y propia. Entre sus primeras reglas se estipuló conservar vivo el espíritu que había animado a la Cruzada, incluso con agresividad frente a todos aquellos que quisieran disociarlo de la vida de la patria, contribuyendo a su expansión entre los familiares de los mártires, cautivos y perseguidos, así como entre sus descendientes. Objetivo que intentaba perpetuar la dimensión martirial que el movimiento carlista había impulsado en la década anterior y que, consciente o no, apoyaba el proyecto de restauración social católica de posguerra.

Al año siguiente, numerosos sacerdotes de Navarra, al conocer la existencia de la Hermandad, se pusieron en contacto con su capellán, José María Pascual Hermoso, indicándole el nombre de aquellos jóvenes que podían promocionar el enganche de otros parroquianos. Varios de ellos enviaron una circular impresa a sus compañeros de sacerdocio, animándoles a que sus feligreses les acompañasen al Vía Crucis de Montejurra el 14 de septiembre, pues el obispo impondría nuevas insignias a los candidatos ante todo el capítulo de la Hermandad en el monasterio de Irache. Esa fecha debía reunir a todos los excombatientes ante una nueva y pacífica Cruzada, de gran eficacia, por lo que los primeros miembros de la Hermandad — jefes de tercios de requetés — también se movilizaron para ese fin.

En 1941, la Hermandad envió un impreso a los párrocos navarros para que el 14 de septiembre hicieran desde el púlpito un llamamiento a la juventud animándola a ingresar en sus filas, lo que quizá demuestra que sus mensajes anteriores no habían generado el ingreso esperado. En esa circular, no obstante, se incidió en tres aspectos: en primer lugar, en la necesaria transformación de los excombatientes en combatientes espirituales de la causa de Dios y de su Iglesia; en segundo se manifestó el deseo de lograr que los 40.000 voluntarios en los tercios de requetés mantuvieran una militancia católica activa, dispuestos a decir «esas costumbres, ese cine inmoral [...] no es lo nuestro, no es aquello por lo que salimos a luchar y ellos dieron su vida»; en tercer lugar — para evitar el paso de luchadores de ideales a excombatientes tibios — trataron de reavivar el orgullo de grupo, de comunidad, evitando su división y desconexión. Es decir, trataron de volver a poner en marcha esa cultura de movilización que tantos resultados les había proporcionado durante los años republicanos aunque, en esta ocasión, con una clara finalidad de apostolado. El resultado fue inmediato: si bien en el archivo de la Hermandad se conserva un gran número de solicitudes de inscripción provenientes de carlistas asentados en diversos pueblos, muchos de ellos no llegaron a tomar posesión del hábito por imposibilidad económica o dificultad de movimientos¹⁰.

10. Información suministrada al Autor, el 25 de octubre de 2012, por el cronista actual

A la citada circular le siguieron otras en años posteriores, pero aunque ingresaron algunos militares y falangistas, lo cierto es que la mayor parte de sus componentes continuaron siendo carlistas. La Hermandad plasmó la dimensión religiosa del carlismo en los ideales de la Cruzada, así como en el ámbito simbólico, pues la boina roja formó parte, desde sus inicios, de la vestimenta de los caballeros. El número de los mismos, sin embargo, no aumentó mucho — unas tres docenas a los cuales acompañaban familiares, simpatizantes y amigos durante sus actos —, y nunca logró repetir la explosión de voluntarios al comienzo de la guerra aunque se logró implantar la Hermandad en las cinco merindades de Navarra mediante sus respectivos comendadores, que presidían sus correspondientes capítulos, así como encomiendas en Valtierra (1945), Madrid (1946)¹¹, Logroño (1949) y otros lugares¹². Entre sus filas contaron con personajes como Antonio Iturmendi¹³, que llegaría a ser ministro de Justicia; Narciso Ripa, oficial de requeté y miembro de la Junta regional de Navarra; Cesáreo Sanz Orrio, diputado foral y hermano del ministro de Trabajo Fermín Sanz; el historiador y político Jaime del Burgo; Ignacio Baleztena, periodista y escritor perteneciente a una de las familias carlistas más importantes de Pamplona y José Ángel Zubiaur Alegre, diputado foral y procurador en Cortes, entre otras personalidades¹⁴. Tampoco fue grande el número de damas de Honor — madres de mártires de la Cruzada, esposas e hijas de requetés —, que continuó con la tendencia a abrir la Comunión a la participación femenina, impulsada decisivamente en los años republicanos.

de la Hermandad, José Fermín Garralda, a quien agradezco su gesto. El número de caballeros languideció en las siguientes décadas hasta comenzar a rebrotar en la década de los Ochenta del siglo XX.

11. A iniciativa de Fal Conde, uno de los líderes carlistas a nivel nacional, y del comandante de intendencia Luis Ruiz se organizó la filial madrileña, nombrando hermano mayor honorífico al general Varela. La mayor parte de los caballeros que ingresaron eran carlistas que habían organizado la Comunión en Madrid en la clandestinidad, durante la Guerra civil, y que habían participado en la toma de la capital en 1939, impidiendo con su presencia destrucciones en edificios oficiales, así como excombatientes de otras provincias. Se reunieron en la iglesia de San Fermín de los Navarros y en la de las Calatravas. Pese a la denegación de permiso oficial del ministerio de Gobernación, se les permitió realizar sus actividades religiosas. M. de Santa Cruz, *op. cit.*, vol. 13, 1951, pp. 139-141.

12. Luis Ruiz Hernández, carlista riojano, aconsejó la organización en la provincia de Guipúzcoa de la Hermandad a sus dirigentes locales, como se comprueba en el acta de la reunión de su Junta Regional, fechada el 20 de junio de 1954, *ivi*, vol. 16, 1954, p. 95.

13. *Ivi*, vol. 18/1, 1956, pp. 66-69.

14. *Reglas y ceremonial de la Hermandad de Caballeros Voluntarios de la Cruz*, s.n., s.l., 1959, p. 6. Esta presencia de carlistas colaboracionistas hasta cierto punto y opositores al franquismo también hasta un límite hace difícil la apreciación de algún historiador que pretende encontrar en la Hermandad un grupo duro de oposición política a Franco como M. Martorell, *Retorno a la lealtad. El desafío carlista al franquismo*, Madrid, Actas, 2010, pp. 218-219.

En 1946 la Hermandad era considerada como organización auxiliar de la Comunión Tradicionalista carlista, al mismo nivel que los círculos, las asociaciones de excombatientes requetés, las culturales, las margaritas, la juventud, la asociación de estudiantes tradicionalistas y los pelayos, aunque no formaba parte del órgano jerárquico de la Comunión¹⁵. Pese al apoyo oficial de sus dirigentes, ese mismo año el comendador Luis Ruiz Hernández reconocía el bajo número de caballeros, atribuyendo sus causas a la desilusión por el decreto de Unificación de 1937, a las dificultades diarias de la posguerra que concentraban los esfuerzos de las familias carlistas en otras preocupaciones y a la tradicional comodidad de los católicos españoles que, cuando creían tener al Estado a su lado, se desmovilizaban¹⁶. Pese a todo, la Hermandad continuó teniendo el apoyo de párrocos navarros que trataron de empujar la obra y del nuevo obispo de Pamplona, Enrique Delgado, que aprobó definitivamente sus reglas al comenzar la siguiente década¹⁷. A mediados de los años Cincuenta, los caballeros abonaron la construcción de un paso procesional de Semana Santa titulado *La Piedad*, obra del imaginero valenciano José López Furió, lo cual posibilitó la creación de una sección de damas de la Piedad, que se custodió, desde entonces, en la parroquia pamplonesa de Cristo Rey. Con ello se trató de aumentar la visibilidad de la Hermandad, al tiempo que se participaba en la reconquista religiosa del espacio público. En esa misma de recuperación de la presencia exterior del catolicismo, hacia esas fechas los caballeros habían consolidado una serie de actos, esencialmente religiosos, que reforzaban las manifestaciones de la restauración social católica de posguerra:

- A. Asistencia mensual a una eucaristía especial cada segundo domingo y rezo de Vía Crucis un viernes señalado, así como todos los viernes de cuaresma en la catedral de Pamplona. Igualmente, y con mayor solemnidad, el Viernes santo en su claustro y naves.
- B. Celebraciones religiosas relacionadas con el recuerdo de la Guerra civil, como el funeral oficial del 19 de julio en la Catedral, en la basílica del Monumento a Navarra — tras su inauguración en 1952 — y, actualmente, en su cripta. Asimismo, la Hermandad organizaba un responso

15. La autoridad de la Hermandad se limitaba a sus integrantes y a los fines propios, consignados en sus estatutos aprobados, por las autoridades religiosas. Su actuación siempre se encontraba, como el resto de entidades, subordinada y sincronizada con la Comunión, ya que su fin era el mejor servicio a la “Santa Causa”. Así lo explicita en el documento oficial titulado *Organización de la Comunión Tradicionalista en el reino de Navarra*, en M. de Santa Cruz, *op. cit.*, vol. 4, 1946, p. 24.

16. Carta del comendador de la Hermandad al cronista Zubiaur, 6 de noviembre de 1946, citado por J.F. Fermín Garralda, *op. cit.*, p. 27.

17. Decreto episcopal del obispo de Pamplona aprobando definitivamente las reglas y ceremonial de la Hermandad. M. de Santa Cruz, *op. cit.*, vol. 13, 1951, p. 142.

con homenaje de flores de laurel en el cementerio de Pamplona, donde se enterraron numerosos voluntarios y soldados.

- C. Vía Crucis de Montejurra el primer domingo de mayo, fiesta de la Invencción de la Cruz, como festividad principal de la Hermandad¹⁸. Con el paso del tiempo se organizó una romería paralela y la Diputación de Navarra ayudó al acondicionamiento de la subida, escarpada y agreste, de más de mil metros de altura, dado el enorme éxito de la convocatoria¹⁹. En septiembre también estableció un Via Crucis el día de la Exaltación de la Santa Cruz, que solía tenía menor concurrencia que el organizado en primavera. En los años Cincuenta y Sesenta el sentido religioso se trasladó a un segundo plano — y con él la influencia de los caballeros —, interpretándose en clave política esta manifestación carlista, la cual aumentó sus tendencias antifranquistas, siendo protagonista de la movilización de este grupo político hasta los años de la Transición democrática²⁰.
- D. Peregrinación a Roma. Siguiendo la estela marcada por el peregrinaje carlista a la Santa Sede a finales del siglo XIX y durante el quinquenio republicano, en 1950 la Hermandad formó parte de la peregrinación diocesana para celebrar el Año Santo. Una vez en la Ciudad Eterna, los caballeros fueron distinguidos con la misión de hacer la guardia al altar de la confesión, en audiencia pública concedida por Pío XII, a quien se obsequió con un ejemplar de las reglas y se solicitó solemnemente cinco gracias para celebrar el XXV aniversario de su fundación y erección canónica²¹.
- E. Su presencia en actos religiosos organizados por las autoridades navarras fue constante, como en la petición diocesana al papa para lograr la

18. *Via Crucis oficial de la Hermandad de Caballeros Voluntarios de la Cruz*, s.a., s.l., 1959. En el mismo se aconseja rezar puesto el pensamiento en aquellos que murieron por Dios y por España. A ellos se lo deben ofrendar sus hermanos como testimonio de imborrable recuerdo. Su intención era sufragar con el rezo de ese ejercicio las almas de los combatientes muertos en la Guerra civil, pp. 5 y 9.

19. Eladio Esparza, en “Diario de Navarra”, 2 de mayo de 1942, escribió que al día siguiente era un día «de preparar por el Montejurra, recorriendo las catorce estaciones con sus catorce cruces. No es la romería de significación ignota que se pierde en el tiempo, pero que el fervor popular mezclado con la levadura de tipismo costumbrista la mantiene: no, es la romería nuestra, la nacida de nosotros por un motivo actual de épica grandeza y que responde a nuestro modo de ser y de pensar hoy. Montejurra es el monte en el que las cruces son cruces de nuestros cruzados, a los que debemos todo honor, todo sacrificio y el recuerdo inolvidable», p. 1.

20. Así queda demostrado, desde la aparición del príncipe Carlos Hugo de Borbón en ese acto colectivo, por F.J. Caspistegui Gorasurreta, *El naufragio de las ortodoxias. El carlismo, 1962-1977*, Pamplona, Eunsa, 1997, pp. 283-351.

21. J. F. Garralda, *op. cit.*, pp. 31-32.

coronación canónica de la imagen de Nuestra Señora Santa María la Real en 1946. Este tipo de actos fueron abundantes en la Iglesia hispana en la edad contemporánea, demostrativos de la fuerza popular de la devoción mariana y de la fusión de sentimientos religiosos y patrióticos, pues los antiguos requetés no ocultaron «que antes de pedir la coronación de N. S. Sta. María, impacientes, la coronábamos en nuestros actos como Reina y Capitana»²². La petición de la Iglesia navarra fue aceptada y, en la fecha patria del 12 de octubre de ese mismo año, se celebró el solemne culto de coronación, en la que participaron, entre otras congregaciones y hermandades, los Caballeros Voluntarios de la Cruz. A la misma también acudió, de forma oficial, la Comunión Tradicionalista, que animó a sus bases a participar en el Congreso Eucarístico que se celebró igualmente en esas fechas²³. Igualmente, la Hermandad asistió al Día mundial de las Congregaciones Marianas (1949-1951), a la Asamblea Diocesana de la Juventud de AC (1946 y 1947) y al recibimiento de la reliquia-brazo de San Francisco Javier (1949) en Navarra.

3. *La mayor presencia en el espacio público: las Javieradas*

Los requetés carlistas tuvieron un importante protagonismo en la consolidación de la Javierada, es decir, de la peregrinación al solar de San Francisco Javier, fundada por el obispo Olaechea, que convocó a los jóvenes navarros el 15 de febrero de 1941 para realizarla a comienzos de marzo. Acudió la Hermandad y la Juventud de Acción Católica (AC) inicialmente a la llamada episcopal, aumentando con el paso de los años el número de asistentes, de tal manera que se convirtió en una peregrinación masiva y popular. Todos los estudios antropológicos sobre este fenómeno religioso de masas — que aún perdura — centran sus inmediatos precedentes en dos actos organizados por los Caballeros Voluntarios de la Cruz: la marcha al castillo de Javier realizada por 27 requetés a principios de diciembre de 1939, en acción de gracias por haber sobrevivido en el frente y por el sufragio de los caídos, y otra que organizaron los Caballeros al año siguiente²⁴; y la primera peregrinación propiamente dicha en marzo de 1940.

22. Petición de la Hermandad a la Santa Sede, 27 de enero de 1946. Documento publicado *ivi*, p. 30.

23. AUN, AFC, caj. 272, carp. 7, Dificultades de relación entre el episcopado y la Comunión, *El requeté ante el Congreso Eucarístico. Actitudes inexplicables*, 25 de agosto de 1946.

24. Como antecedentes históricos más lejanos cabe situar la novena de gracias a San Francisco Javier en Nápoles en 1634 y la peregrinación organizada por la Diputación Foral

Abrigados del frío por toscos capotes de guerra convertidos en hábito de caballero, con una cruz latina en rojo y la leyenda «¡Ave crux, spes unica!», cubiertos con boinas rojas y presididos por los mismos cruceros que les habían acompañado en los frentes, los carlistas realizaron dicho peregrinaje²⁵. Sin embargo, existe un precedente en los años de la Segunda República, que demuestra esa continuidad de acciones desarrolladas por los carlistas. En 1932, Dolores Baleztena, una de las principales líderes de las margaritas — sección femenina de la Comunión Tradicionalista — de Navarra, decidió impulsar una peregrinación al castillo de Javier como manifestación de protesta y de fe católica frente a la política religiosa de la coalición republicana-socialista. Ella misma lo narró en sus memorias inéditas:

Llegaron los días de la Novena de la Gracia en honor a San Francisco Javier. El histórico castillo, cuna del gran apóstol navarro, estaba cerrado por orden del Gobierno, y dispersados los jesuitas encargados de su custodia, se presentaba una ocasión magnífica para organizar una protesta, y como era de esperar, no se desperdició la coyuntura. Camino Jaurrieta, corazón de apóstol, inició la campaña escribiendo en los periódicos y su pluma, junto con la de mi hermana María Isabel y la de María Paz Ciganda, tendieron su vuelo por las regiones de la fe y del entusiasmo animando a las gentes para que se dispusieran a peregrinar al Santo Castillo. El éxito estaba descontado, pues en aquella época, a nada que se soplara sobre las brasas de la indignación, se levantaba la llama de la protesta. Cantidad de autos y autobuses recorrieron el camino de Pamplona y de los pueblos que se dirigían a Javier. Llegaron a reunirse ocho mil personas. La iglesia estaba abierta, no así la capilla del Santo Cristo milagroso. Ante aquella puerta, sectariamente cerrada, se postraban los fieles y los sellos de papel puestos por orden gubernativa habían de ser frágil barrera para contener los arrestos, que por aquel entonces caldeaban los corazones navarros. Salvo el autobús del Colegio de las Ursulinas, que fue tiroteado, todos, pudimos pasar la carretera sin ningún incidente desagradable²⁶.

En 1941, llegaron a congregarse unos 5.000 peregrinos, con presencia de las primeras autoridades navarras. Se celebró misa solemne a las diez y

de Navarra el 4 de marzo de 1886 en acción de gracias al no haber sufrido la región la epidemia de cólera que azotó España. En esa ocasión acudieron 20.000 navarros a honrar la memoria del santo.

25. “El Diario de Navarra”, 9 marzo 1940, señaló en su primera página que «un grupo de muchachos decididos saldrá a pie desde Pamplona con el fin de comulgar en Javier. Vienen a dar gracias al Apóstol bendito por haber salido incólumes de los lances de la guerra y para implorar su protección sobre España entera. Mañana domingo la afluencia de peregrinos promete ser extraordinaria».

26. D. Baleztena, *Veinticinco años al volante. Memorias de una chófer*, manuscrito personal, en <http://premindeiruna.blogspot.com.es/2011/03/javierada-1932.html>, consultado el 8 de marzo de 2013. Testimonios de la misma se encuentran también en el volumen de entrevistas de carlistas y margaritas, P. Larraz Andía, V. Sierra-Sesúmagá, *Requetés. De las trincheras al olvido*, prólogo de S.G. Payne, Madrid, La esfera de los libros, 2010².

media de la mañana y, a las cuatro de la tarde, la bendición con el santísimo expuesto impartida por el obispo Olaechea. Ese horario de ceremonias se debió a que el 10 de marzo coincidió tanto con el cumpleaños y la elevación al solio pontificio de Pío XII como con la fiesta carlista de los Mártires de la Tradición. Fue una peregrinación nueva pero, al sumarse otras instituciones y la diócesis, pareció milenaria y plenamente entroncada en la identidad tradicional navarra que los carlistas — y las autoridades franquistas — quisieron que fuera hegemónica²⁷. La relación entre Javierada y Cruzada se produjo precisamente esos días, pues el 8 de marzo, el obispo se reunió con los peregrinos en la basílica de San Ignacio, para conmemorar el IV centenario de la marcha a las Indias de San Francisco Javier. Se cantó un *Te deum* y Olaechea dirigió una plática a los concurrentes, destacando tres aspectos de la vida del santo: su fe, su castidad y sus orígenes navarros. Esas tres notas las aplicó a los combatientes de la reciente guerra: «Por Dios luchabais, teníais alma de virgen y erais como Javier, navarros. ¿No os parece, peregrinos, que el 19 de julio de 1936 fue una gigantesca y providencial Javierada?»²⁸. Posteriormente, se organizó una procesión a la iglesia de la Milagrosa para ser despedidos con la bendición final. A la mañana siguiente se celebró otra misa y, al final de la misma, el obispo exhortó a los jóvenes a que ingresaran en la Hermandad de Caballeros Voluntarios de la Cruz.

Poco a poco, en los siguientes años, la organización de la misma fue recayendo en la sección masculina de AC dirigida por el sacerdote Santos Beguiristáin que desplazó, de esta manera, a la Hermandad²⁹. Desde 1949 estas dos organizaciones realizaron el último tramo de peregrinación por separado, pero ya cuatro años antes había parecido una tendencia a despolitizar este acto entre los miembros de la AC al denominarse frecuentemente *Peregrinación a Javier* o *Marcha a Javier* y sólo esporádicamente *Javierada*, pues recordaba demasiado *Cruzada*. En ese cambio participó la prensa oficial, pues “Diario de Navarra” abogó por la primera denominación y, en cambio, el carlista “El Pensamiento Navarro” apostó por la se-

27. Sobre la construcción de dicha identidad, para el caso del Viejo Reino, ver A. Barbaibar Etxeberria, *El recuerdo de la Guerra Civil en la construcción de una identidad franquista de Navarra*, en “Vanderbilt e-Journal of Luso-Hispanic Studies”, 2009, n. 5, en red.

28. J.M. Arregui, *Javierada versus Marcha a Javier. Historia de una polémica*, en “Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra”, 1998, n. 71, p. 9. No en vano monseñor Olaechea fue el primer obispo que empleó el término “Cruzada” para referirse a la Guerra civil, como se apunta en J. Andrés-Gallego, *¿Fascismo o Estado católico? Ideología, religión y censura en la España de Franco, 1937-1941*, Madrid, Encuentro, 1997.

29. Santos Beguiristáin Eguílaz (1908-1994) fue consiliario de la Juventud de AC, impulsando decididamente las Javieradas además de otras manifestaciones religiosas y culturales en Navarra, como el llamado Misterio de Obanos. Biografió al obispo Olaechea en su obra *Pasó haciendo el bien*, Pamplona, editorial Aramburu, 1946.

gunda. No obstante, Olaechea y algunos periodistas, de vez en cuando, emplearon el término *Javierada* como un recurso para encontrar en sus largas crónicas un sinónimo más cómodo que el de peregrinación de los jóvenes navarros al castillo de Javier.

A partir de 1951, la Juventud de AC y la Hermandad, en varios años, llegaron a peregrinar en domingos diferentes, a pesar de que el consiliario de los jóvenes católicos, José Manuel Pascual Hermoso, era el primer capellán de los Caballeros. En caso de que un año organizaran unidos la marcha, sin embargo realizaban diferentes recorridos en el último tramo. A finales de esa década, comenzó a funcionar el Secretariado de las Marchas a Javier, que incentivó esa línea despolitizadora, alejando el recuerdo de la Guerra civil de esa manifestación religiosa durante los siguientes quince años. En 1960 la Juventud Femenina de AC organizó oficialmente la *Javierada* femenina, congregando en cuatro años a 18.000 mujeres. A comienzos de los años Setenta, la Hermandad había quedado desvinculada de la organización de esta peregrinación, estando totalmente arrinconada como símbolo de los nuevos tiempos conciliares que llegaban a la Iglesia española. Por esas mismas fechas, las autoridades y los organizadores quedaron convencidos de que la mayoría de los peregrinos continuaban utilizando el término *Javierada* pero sin ninguna vinculación con el conflicto bélico, por lo que, poco a poco, admitieron su vuelta al programa oficial³⁰.

4. Carlismo y manifestaciones devocionales

Para los carlistas, la política religiosa de la coalición republicana-socialista, en los años Treinta, había tratado de mermar o destruir totalmente las manifestaciones rituales católicas en la vida pública, en la calle, al aire libre, recluyendo de esa manera simbólicamente la religión al interior de las casas, al interior de la vida de español³¹. La Guerra civil había sido una Cruzada donde la participación de los requetés había sido decisiva, pero ellos no habían luchado ni por Franco ni por el nuevo Estado sino por la restauración de la unidad católica y el Estado confesional, que garantizaban el reinado social de Jesucristo³². La secularización republicana había intentado suprimir los recursos espaciales de santificación que organiza-

30. J.M. Arregui, *op. cit.*, pp. 15-18.

31. Desde una interpretación antropológica ver M. Delgado Ruiz, *Anticlericalismo, espacio y poder. La destrucción de los rituales católicos, 1931-1939*, en "Ayer", 1997, n. 27, pp. 149-180. Para el caso navarro, J.J. Virto Ibáñez, *Los primeros conflictos religiosos en la Navarra de la II República*, en "Estudios de Ciencias Sociales", 1993, n. 6, pp. 191-199.

32. AUN, AFC, caj. 271, carp. 10, Tradicionalismo e Iglesia, *Cuestión religiosa: ahora como antes*, manuscrito fechado hacia 1945.

ban los ciclos y los episodios de la vida comunitaria de los españoles. Los carlistas reaccionaron en contra, promoviendo las manifestaciones de devoción públicas, reconquistando la calle para la religión. De ahí que numerosos tradicionalistas y miembros de la derecha católica monopolizaran la directiva de las cofradías religiosas, lucieran cruces y rosarios, defendieran el mantenimiento de imágenes y símbolos en edificios, cementerios y espacios exteriores. Si los partidarios de la secularización creían que, de esa manera, se rompía la identificación comunidad-religión (España-catolicismo), los carlistas reaccionaron a la inversa, ya que su idea de patria estaba unida consustancialmente a la de religión. Si los primeros habían denunciado los rituales vacíos — y en ocasiones hasta el ritual como tal —, los tradicionalistas impulsaron procesiones, misas masivas, bendición multitudinaria de banderines de requetés o de centros políticos... reafirmando con su presencia física el valor del ritual religioso. Eso sí, ritual en cuanto ligado a un sistema simbólico propio de una sociedad tradicional a la que consideraban como un ideal a conservar. Por ello, el jefe delegado, Manuel Fal Conde, organizó una serie de celebraciones eucarísticas, durante los años republicanos y la Guerra civil, a favor de la Comunión y el triunfo de sus ideas en los principales santuarios de Navarra, País Vasco, Castilla, Asturias, León, La Rioja, Aragón, Galicia y Andalucía. En 1939 instituyó dos misas mensuales en 34 santuarios, una al Santísimo Sacramento en desagravio y otra a la Virgen por el triunfo de la causa³³. En la circular que envió a los carlistas de toda España, insistió en que debían asistir y comulgar — sin ninguna propaganda para evitar cualquier interpretación política — en sufragio por la peor de las calamidades que sufría el pueblo: la paganización de la vida, la confusión y la desorientación³⁴.

Durante el primer franquismo, los carlistas continuaron esa línea de actuación, enfrentándose entonces con los falangistas por este motivo, en muchas ocasiones³⁵, al ser derrotados los enemigos de ayer. También intentaron reaccionar contra el expolio y venta de obras de arte que, como consecuencia de la durísima posguerra, se estaba produciendo, así como a las posibles críticas a los actos devocionales. Los carlistas elevaron su voz en la prensa y en consignas internas para proteger los múltiples santuarios, ve-

33. *Ivi*, caj. 272, Actuación religiosa de la Comunión, *Obras de Misas por la Comunión Tradicionalista e intenciones de D. Manuel Fal* y varias cartas al jefe delegado, una del capellán Félix Mozo, 29 de agosto de 1938 sobre la organización de las misas y otra sin autor, fechada el 14 de marzo de 1938; además, en carp. 3.1, Escritos religiosos, existe una carta de Pedro Ayala a Fal Conde, Sevilla, 2 de febrero de 1939, donde le notifica el rosario de rogativa organizado para pedir por España.

34. *Ivi*, carp. 3, Actuación religiosa de la Comunión, *Oración y desagravio*.

35. Estos choques son analizados, en el caso andaluz, por J.A. Parejo Fernández, *Las piezas perdidas de la Falange: el sur de España*, Sevilla, Universidad, 2008.

nerados por generaciones de españoles, y el culto a las imágenes, considerado «auxiliar poderoso y homenaje delicado al culto divino», así como «verdadera fuente de cultura popular religiosa»³⁶. Su desaparición fue interpretada por los tradicionalistas como una clara profanación, un sacrilegio, un escándalo, por lo que se comprometieron a no permanecer impasibles

[...] ante el despojo que la codicia de traficantes sin escrúpulos está cometiendo del tesoro artístico de la Iglesia. Colaboremos con el celo de la jerarquía o excitémosle donde sea necesario para denunciar abusos intolerables, evitando que se retiren de la pública veneración imágenes y cuadros que en su mayor parte se evaden por las fronteras perdiéndose para la piedad de los españoles y para el tesoro artístico nacional³⁷.

La comunidad carlista, durante los años republicanos, recuperó la celebración del día de Santiago apóstol, patrón de España, como una seña identitaria, pues tenía un significado muy hondo para la Comunión Tradicionalista, ya que en la figura de Santiago «se personificaba y sublimaba el alma entera, profusamente católica, de la Tradición española»³⁸. Por eso el relanzamiento del culto tradicionalmente asociado a la Reconquista y la acentuación de sus aspectos patriótico-militares no comenzó en la Guerra civil, como señala Giuliana di Febo, sino años antes, así como la difusión y popularización entre las masas tradicionalistas de los términos *Cruzada* y *Caudillo*, que aparecieron, desde 1930, en la prensa legitimista³⁹. Igualmente ocurrió con la devoción al Sagrado Corazón de Jesús, tan plenamente inmersa en los movimientos contrarrevolucionarios. Los carlistas participaron en toda ceremonia pública de relanzamiento de este culto — como la restauración del Monumento nacional en el Cerro de los Ángeles en Madrid, destruido en la guerra —, continuando la estela de entronizaciones y consagraciones al Sagrado Corazón en casas particulares, como en los años Treinta, y, ante la nueva coyuntura política, en ayuntamientos, diputaciones y edificios oficiales: consideraron que era una de las más perfectas ayudas a la restauración social del reinado de Jesucristo.

De la misma manera, desde comienzos del siglo XX, la fiesta de la Inmaculada Concepción había sido festejada al ser la patrona de la Juventud Tradicionalista y de los requetés, congregándose sus partidarios en iglesias

36. AUN, *AFC*, caj. 272, carp. 12, Escritos religiosos, *El culto de las sagradas imágenes*, sin fecha exacta, pero claramente posguerra por el contenido, p. 2.

37. *Ivi.*, p. 3.

38. Ver los periódicos “El Cruzado Español”, 25 julio y 2 agosto 1935, p. 2 y “El Siglo Futuro”, 26 julio 1933.

39. G. di Febo, *El modelo beligerante del nacionalcatolicismo franquista. La influencia del carlismo*, en P.C. Boyd (ed.), *Religión y política en la España contemporánea*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 2007, pp. 57-82.

de toda España, manifestándose en clave política-religiosa. Al ser la patrona del arma de infantería, los requetés se equiparaban simbólicamente con los soldados de la nación, veladores de la unidad y permanencia de la patria. Durante los años Treinta y Cuarenta, la celebración de la fiesta de la Inmaculada giró no sólo en torno a la celebración de misas de comunión, sino que sirvió como encuentro del *Nosotros* carlista, de la gran familia legitimista: los tradicionalistas, tras los actos religiosos — donde participaban los niños y las juventudes a través de cánticos y danzas dedicadas a la Virgen — se reunían para almorzar con sus líderes locales o nacionales. Responsabilidad política, militancia católica, actuación social y actividades lúdicas se mezclaron durante varias horas, aunque, en ocasiones, las autoridades locales prohibieran los actos de propaganda política, pese a la protesta de los carlistas. Sus consignas animaron a la participación popular: en tiempos de materialismo y ataques contra la religión, resultaba necesario acentuar la espiritualidad entre los creyentes como forma de ruptura con la sociedad presente. En la posguerra, esta llamada fue continua en las filas carlistas⁴⁰, aunque el Estado intentó oficializarla y controlarla para evitar el monopolio de la misma por parte de cualquier familia del régimen.

5. Defensa de la catolicidad del Estado frente a los resquicios franquistas

El decreto de Unificación de 1937 ayudó a dividir los grupos que, unos seis años antes, habían comenzado la difícil tarea de la integración en la Comunión Tradicionalista. Algunos carlistas se adaptaron al marco político del nuevo Estado, sobre todo los ligados a la Junta regional de Navarra y al conde de Rodezno; otros, en cambio, se posicionaron en contra, fieles al regente don Javier y al delegado regio Fal Conde, que adoptaron la decisión de plantear un frente contra un régimen que consideraron, en la posguerra, demasiado cercano a los totalitarismos alemán e italiano y, por lo tanto, escasamente respetuoso con el elemento central de la percepción religiosa⁴¹. Precisamente, el elemento de la religión todavía actuaba como factor de cohesión básico del carlismo y, a sus ojos, les diferenciaba de los falangistas y franquistas, por lo que había que participar en esa restauración social católica pero marcando distancias con las otras familias y su-

40. AUN, AFC, caj. 272, carp. 3, Actuación religiosa de la Comunión, *La Inmaculada Concepción, la infantería y la juventud carlista* por Santiago Izal Montero.

41. La evolución política del jefe delegado de la Comunión Tradicionalista hasta ese momento es analizada por A.M. Moral Roncal, *Fal Conde y el carlismo andaluz*, en J.L. Ruiz Sánchez (coord.), *La confrontación católico-laicista en Andalucía durante el periodo de entreguerras*, Sevilla, Universidad, 2012, pp. 169-188.

brayando sus diferencias. Para los tradicionalistas, la Comunión era hija fiel de la Iglesia a cuya voluntad se sometía mientras Franco y sus apoyos políticos lo que deseaban era someter a la primera a sus dictados, en su propio beneficio político. Por ello, a lo largo de las siguientes décadas los falcondistas o carlistas opositores al Caudillo colaboraron en sus diócesis en la recristianización de España pero demostrando, en caso de conflicto, su total apoyo a la jerarquía.

No obstante, también los carlistas más colaboracionistas participaron en esa tarea de reconquista religiosa en sus zonas de tradicional implantación. La principal líder de las margaritas — sección femenina del carlismo — en los años Treinta, María Rosa Urraca Pastor⁴², eligió Barcelona como residencia, donde terminó de escribir *Así empezamos. Memorias de una enfermera*, recopilación de artículos, discursos y crónicas que fue publicado en 1940. En la Ciudad Condal comenzó también a dictar una serie de conferencias sobre su experiencia bélica, alabando la tradición, el sentido religioso de la guerra y la labor del ejército⁴³. Con el paso de los años el contenido de las mismas se centró exclusivamente en la propaganda católica, participando en cursillos organizados por la asociación *España Cristiana*, defendiendo la esencia religiosa del nacionalismo español y la necesidad de impulsar nuevamente la labor de una España misionera a la hora de recristianizar el mundo. De ahí sus charlas sobre diversas figuras históricas que aunaron la lengua y la fe como Cervantes, San Ignacio de Loyola, Juan de Austria, etc. María Rosa escribió varias biografías, como la de San Francisco de Borja, además de participar en la publicación de varias obras de literatas españolas durante los años Cuarenta.

En la diócesis de Sevilla se encontraron el cardenal Segura y Fal Conde, principal responsable del surgimiento del carlismo andaluz. Desde los años republicanos, estas dos personalidades integristas y tradicionalistas habían mantenido una correspondencia íntima y una confluencia de ideas. Los carlistas de Andalucía occidental, bajo sus órdenes, se dispusieron a participar en todas las actividades de proselitismo y afianzamiento católico organizadas por su idolatrado cardenal, el cual — para mayor entusiasmo de los falcondistas — manifestó en muchas ocasiones su distanciamiento y crítica al régimen y a la propia figura de Franco⁴⁴. Fueron famosas sus ne-

42. Su decisiva contribución a la reorganización del carlismo ha sido analizada por A.M. Moral Roncal, *María Rosa Urraca Pastor: de la militancia en Acción Católica a la palestra política carlista (1900-1936)*, en “Historia y Política”, 2011, n. 26, pp. 199-226.

43. Sus conferencias fueron anunciadas y comentadas, en términos elogiosos, en “La Vanguardia Española”, 7, 11, 14 y 15 de agosto de 1940, en la p. 3 de cada día. Su proselitismo a favor de la Cruzada se repitió al año siguiente: ver *ivi*, 19 de febrero de 1941, p. 5.

44. Como queda demostrado en el estudio de S. Martínez Sánchez, *Los papeles perdidos del cardenal Segura. 1880-1957*, Pamplona, Eunsa, 2004.

gativas a la participación del clero y los fieles en ceremonias que consideró paganas y políticas, como los homenajes a los caídos en la guerra, o en instituciones como el Frente de Juventudes, por su afán estatista y monopolizador de la educación juvenil. Los tradicionalistas participaron en cuantas ceremonias públicas se realizaron en la diócesis, así como en ejercicios espirituales⁴⁵, asambleas catequísticas, diocesanas — en la de 1939, Fal Conde pronunció la conferencia titulada *Las condiciones de la verdadera devoción a la Santísima Virgen* — y eucarísticas. Segura se dedicó a impulsar éstas en las 288 poblaciones de su diócesis, al considerarlas la clave de un vasto programa de regeneración moral, tan dañada en la última década en su opinión, al ser un medio de evangelización de los pueblos abandonados que no habían tenido o no habían utilizado adecuadamente los medios ordinarios del sacerdocio. Con las misiones diocesanas, el cardenal intentó impedir el avance del paganismo y de la apostasía, regenerando la fe en las parroquias, pilares de la vida cristiana. Los actos de las mismas variaban según la importancia de la parroquia o parroquias de la población: rezo de rosarios, misas de comunión general, conferencias por la tarde a hombres, mujeres o niños; por la noche ceremonias de mayor afluencia e impacto en los sentimientos religiosos de los asistentes, como los Vía Crucis de penitencia por las calles. Las procesiones eucarísticas, marianas, de rogativas, de niños o penitenciales podían organizarse a lo largo del día indistintamente. El objetivo que se buscaba era provocar un cambio espiritual inmediato y eficaz en las conciencias, paso previo para la regeneración moral⁴⁶.

Paralelamente, los carlistas defendieron la catolicidad del Estado hasta llegar al enfrentamiento con el franquismo. Consideraron que el Fuero de los españoles y la necesidad de conseguir apoyo de los Estados Unidos habían abierto la posibilidad de expansión del protestantismo. Su postura, con el apoyo de algún prelado como el cardenal Segura⁴⁷, provocó la alarma del gobierno ya que los carlistas acusaron al régimen de socavar uno de los fundamentos del Estado católico: el nudo gordiano de la unidad confesional en medio de las difíciles negociaciones por el Concordato con la

45. AUN, *AFC, Onomástico*, caj. S-7, cartas entre Fal Conde y el cardenal Segura, 5 y 7 de abril de 1942.

46. S. Martínez Sánchez, *op. cit.*, pp. 533-538.

47. El 2 de febrero de 1947, Fal Conde presidió en Madrid una reunión de jefes regionales y provinciales de la Comunión. Entre varios asuntos estudiaron la expansión de las capillas protestantes por España y el peligro de ruptura de la unidad católica del Estado. AUN, *AFC, Onomástico*, caj. S-7, cartas al cardenal Segura, 9 y 16 de febrero de 1947, y *Cuestiones religiosas*, caj. 272, carp. 2, donde se halla todo un conjunto de escritos sobre el crecimiento del protestantismo.

Santa Sede⁴⁸. Para los falcondistas, España podía ser un Estado gobernado por católicos pero no un Estado católico ya que, además de permitir otras religiones, toleraba prostíbulos y espectáculos inmorales que, además, recibían premios de su sindicato, por lo que discreparon de la supuesta catolicidad del sindicalismo vertical⁴⁹. Esta postura — sumada a otras cuestiones — les llevó aún más al ostracismo político dentro del régimen.

Finalmente, pese a su apoyo a la jerarquía a las iniciativas de recristianización, los carlistas en el primer franquismo fueron, como en los años Trienta, cruzados sin mitras: la mayor parte los obispos no les apoyó políticamente, carecieron de influencia en la nunciatura y la Santa Sede y, al contrario que en la Segunda República, no dispusieron de una red de prensa, necesaria para ampliar su apoyo social. A partir de los años Sesenta el carlismo sufriría un cambio que, en el aspecto religioso, se caracterizaría por el crecimiento, paradójicamente, de la secularización en una nueva etapa del franquismo⁵⁰.

48. S. Martínez Sánchez, *op. cit.*, p. 633.

49. AUN, AFC, caj. 272, carp. 10, Tradicionalismo e Iglesia, *Catolicismo de puertas afuera*, firmado por El requeté de las Palmas, 1954, como contestación al texto *Contumacia en el error* de la sección de estudios locales de la Comunión Tradicionalista.

50. Como analiza F.J. Caspistegui Gorasurreta, *El proceso de de secularización de las fiestas carlistas*, en “Zainak”, 2004, n. 26, pp. 781-802.