

LA CONSTRUCCIÓN SIMBÓLICA DE LOS FUEROS EN NAVARRA

THE SYMBOLIC BUILDING OF TRADITIONAL LAWS IN NAVARRE

Juan María Sánchez-Prieto
Universidad Pública de Navarra

Entregado el 23-11-2012 y aceptado el 25-3-2013.

Resumen: Los Fueros se antojan como el centro del universo simbólico navarro. Esa centralidad no es el reflejo de una propiedad metafísica sino el resultado de un proceso cultural y político que por su propia naturaleza es abierto. A la luz de algunas categorías teóricas y metodológicas introducidas por Victor Turner, aplicables a distintos campos de investigación de las ciencias sociales, el texto se detiene en los grandes jalones constructivos del simbolismo de los Fueros en Navarra en paralelo al propio proceso contemporáneo de afirmación de la comunidad, desde la crisis foral del siglo XIX a la consagración de la vía navarra a la democracia a finales del XX. El análisis de los principales contextos establecidos permite valorar la eficacia de dicho simbolismo, que no sólo potenció el discurso político sobre los Fueros en Navarra, sino que transformó —reforzándolas— las propias instituciones forales, y a la postre el mito de la foralidad.

Palabras clave: Símbolos, Identidad, Cultura, Política, Fueros, Navarra.

Abstract: The Traditional Laws (the so called *Fueros*) are at the center of the system of symbols of Navarre. This centrality is not the consequence of a metaphysical property but the result of a cultural and political process that by its own nature is open. According to some theoretical and methodological categories introduced by Victor Turner, used in several fields of research of the social sciences, this contribution analyzes the grand symbolic narratives of

the Traditional Laws in Navarre that fueled the own contemporary processes of social and political mobilization of the community, from the statutory crisis of the late 19th century to the consecration of the direction which deals to the democracy in Navarre at the end of the xxth. The analysis of the main established contexts allows to consider the important role of the already mentioned system of symbols, which not only promoted the political discourse on the Traditional Laws in Navarre, but transformed as well, making them stronger, the own statutory institutions in Navarre, and last but not least the own myth of the 'Fueros'.

Key words: Symbols, Identity, Culture, Politics, Traditional Laws, Navarre.

I. Introducción: Símbolos y culturas políticas

La *selva de los símbolos*¹ —se trate de las sociedades llamadas primitivas o de las sociedades contemporáneas— es inseparable del mundo de las representaciones colectivas y de la problemática de la cultura política. Es inherente, en último término, a la propia cuestión de la identidad. La identidad —según apuntó Durkheim— se sustenta en la idea que una sociedad se hace de sí misma; y en esa imagen construida los símbolos juegan un papel esencial, unido a la comprensión de cualquier grupo, comunidad o nación como comunidad de relato y urdimbre de sentido². La función simbólica, asignando de manera convencional significado a los signos, sirve para expresar, representar o recordar cualquier idea de manera que sea accesible a todo el mundo, pero adquiere particular importancia en el ámbito de las *verdades últimas* que afectan a la conciencia individual y colectiva. El símbolo —como su propia etimología griega hace considerar— es un *signo de reconocimiento* y un elemento de *relación* o interacción social (la comprensión originaria del símbolo como un objeto partido en dos mitades que permitía a sus portadores reconocerse y acogerse amistosamente, sin haberse visto nunca antes)³.

El símbolo como signo de identidad amortigua la tensión de contrarios y reduce las oposiciones, ayudando a robustecer la cohesión del grupo y la imagen de comunidad diferenciada⁴. Los símbolos contribuyen de manera eficaz a lo que resulta característico de toda cultura política: su capacidad de aglutinar una serie de elementos heterogéneos (principios teóricos e ideológicos, mitos, imaginarios, movimientos de opinión, discursos, actitudes, estrategias, reglas, prácticas y comportamientos políticos) en torno a una representación dominante de la organización y devenir social o nacional. La cultura política entendida como un hecho social que

¹ Victor Turner, *La selva de los símbolos* [1967], Siglo XXI, Madrid, 1990.

² Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa* [1912], Akal, Madrid, 2007 (traducción y estudio preliminar de Ramón Ramos). Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas*, FCE, México, 1993.

³ Luc Benoist, *Signes, symboles et mythes*, PUF, París, 1985, pp. 5-6. Roy A. Rappaport, *Ritual y religión en la formación de la humanidad*, Cambridge University Press, Madrid, 2011, pp. 99-100.

⁴ Turner, 1990, pp. 21, 24-25. Francisco González Navarro, «Boceto para un ensayo sobre los símbolos políticos», en Juan Cruz Alli Aranguren, *Navarra, comunidad política diferenciada*, Sahats, Pamplona, 1999, pp. 17-46 (41).

evoluciona con la sociedad y se transforma con ella⁵, construye sus propios símbolos y los llena de significado, sometidos ellos mismos al poder transformador del tiempo. Los símbolos son pieza imprescindible en toda sociedad que, sometida al reemplazo de unas generaciones por otras, se piensa a sí misma y confiere coherencia interna a sus prácticas sociales y culturales.

Los símbolos construyen un puente entre la idea y la realidad, que otorga verosimilitud a la actuación de los agentes consiguiendo transformar al tiempo las palabras en sentimientos probados, en pedazos inquietantes de vida. Los símbolos materializan —hacen visible— lo invisible: el sistema de representaciones colectivas. Bien sea a través de la imagen de la palabra, la forma figurativa o la práctica ritual, manifiestan concepciones mentales que se convierten en guía interior, en materia misma de la vida personal y colectiva, como un teatro de sombras que se apodera de nuestra conciencia, en el decir de Benoist⁶. Sin atender al alfabeto de los símbolos no es posible objetivar realmente el sustrato de cualquier cultura política, ni el grado de consenso interno alcanzado en torno a los elementos que la componen: la visión global del mundo y de su evolución que toda cultura política soporta; la instrumentalización de la historia en beneficio propio; su adecuación a la naturaleza del régimen político y al ordenamiento del Estado propugnados; y la representación de la sociedad ideal que proyecta, si atendemos a las notas definitorias de la cultura política proporcionadas por Berstein⁷.

Los símbolos, vinculados al propio concepto de cultura política, hacen ver que la acción y la institucionalización políticas se explican, por lo general, por referencia a un sistema de representaciones compartidas por una mayoría amplia en el seno de la sociedad, donde alcanzan expresión las convicciones de la sociedad y las expectativas que dan sentido al proceso político. Los símbolos facilitan dentro de la cultura política la res-

⁵ Pierre Rosanvallon y Patrick Viveret, *Pour une nouvelle culture politique*, Seuil, París, 1977, pp. 7, 33-34. Sobre la discusión y renovación a manos de historiadores y sociólogos del concepto de cultura política introducido por los politólogos Almond y Verba, véase Juan María Sánchez-Prieto, «De los conceptos a las culturas políticas. Perspectivas, problemas, y métodos», *Revista Anthropos*, 223, 2009, pp. 106-118; Miguel Ángel Cabrera, «La investigación histórica y el concepto de cultura política», en Manuel Pérez Ledesma y María Sierra (eds.), *Culturas políticas: teoría e historia*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 2010, pp. 19-85.

⁶ Benoist, 1985, pp. 114-116.

⁷ Serge Berstein (dir.), *Les cultures politiques en France*, Seuil, París, 2003, pp. 16-20.

puesta a la triple pregunta de la identidad: establecen una visión clara de *quién soy*; retienen selectivamente la memoria *de donde vengo*; y abren, encauzándola, la expectativa del *adónde vamos*; preguntas que afectan a los valores, a la historia, a los principios políticos, a los símbolos en definitiva como nutrientes y mantenedores de la propia identidad. El caso de Navarra resulta paradigmático⁸.

II. Centralidad de los Fueros en el espacio simbólico navarro

Los Fueros se antojan como el centro del universo simbólico navarro, como un *símbolo dominante*, atrayendo a sí en el flujo del tiempo a otros elementos u objetos propios de ese espacio (por significativos que puedan ser, como la imagen del Reino o *viejo reyno*). Si los símbolos no son ajenos a la lógica ni a las matemáticas, los Fueros son una variable presente en todas las ecuaciones formuladas durante los siglos XIX y XX en el País Vasco y Navarra, aunque no con idénticos resultados, como se tratará de apreciar. En el caso de Navarra, acaban constituyendo ese objeto singular de reconocimiento y unión que compete al símbolo, aunque hayan podido ser interpretados de distinta manera por los mismos navarros. La ambivalencia, la condensación, la unificación de significados dispares, la polarización de sentido y la polisemia son consustanciales al símbolo⁹, tanto como al mito. La misma vinculación entre símbolos y mitos explica que los Fueros, en cuanto expresión de creencias colectivas, ocupen un lugar no menos central en la mitología política vasca y navarra.

⁸ Sobre la problemática de la identidad y la cultura política de Navarra, véase, entre otros, Ángel Martín Duque (dir.), *Signos de identidad histórica para Navarra*, CAN, Pamplona, 1996; Josexo Beriain, *La identidad colectiva: vascos y navarros*, Haranburu, Pamplona, 1998; Autores varios, *La identidad de Navarra*, Bardenas, Barcelona 1998; Iñaki Iriarte, *Tramas de identidad. Literatura y regionalismo en Navarra (1870-1960)*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000; José Manuel Azcona y Joaquín Gortari, *Navarra y el nacionalismo vasco. Ensayo histórico-político sobre las señas de identidad originaria del Viejo Reino*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001; Miguel Izu Belloso, *Navarra como problema*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001; Ángel García-Sanz, Iñaki Iriarte y Fernando Mikelarena, *Historia del navarrismo (1841-1936). Sus relaciones con el vasquismo*, UPNA, Pamplona, 2002; Juan María Sánchez-Prieto y José Luis Nieva, *Navarra: memoria, política e identidad*, Pamiela, Pamplona, 2005; Santiago Leoné, *Los fueros de Navarra como lugar de la memoria*, FEDHAV, San Sebastián, 2005; Ángel García-Sanz, *La identidad de Navarra. Las razones del navarrismo (1866-1936)*, Gobierno de Navarra, Pamplona, 2012.

⁹ Turner, 1990, pp. 30-33.

Como ha subrayado Víctor Turner, la naturaleza de los símbolos dominantes es dinámica —son símbolos vivos preñados de significado—, por lo que su análisis no puede ser estático¹⁰. Esa centralidad no es el reflejo de una propiedad metafísica sino el resultado de un proceso cultural y político que por su propia naturaleza es abierto, y al que es preciso atender si se quiere profundizar en la significación de los Fueros dentro del espacio simbólico navarro incluso como *objeto eterno*; es decir, como un punto fijo tanto en la estructura cultural como en la social, y que constituye de hecho un punto de unión entre ambos tipos de estructura, al resultar particularmente representativo de los valores axiomáticos de la sociedad navarra y erigirse al mismo tiempo en factor explicativo de la acción política y social¹¹.

Turner ha abierto un camino, de claro interés metodológico no sólo para la antropología cultural, al situar el estudio de los símbolos en el marco del proceso ritual o de formas análogas al ritual, como sucede con su concepto de drama social, entendido también como un proceso estructurado que afecta históricamente a toda comunidad, y que atraviesa distintas fases, sin que haya certeza sobre el resultado¹². El drama social se origina cuando se produce una *brecha*, infracción o ruptura de las normas que rigen las relaciones sociales. Esa brecha provoca una *crisis* durante la cual emergen las facciones comprometiendo la unidad y continuidad de la comunidad. Se precisa entonces de una *acción reparadora* que trate de contener el conflicto dentro de los cauces legales y tradicionales, haciéndolos más elásticos a la realidad contemporánea si fuera necesario para restablecer la paz y, sobre todo, para restaurar la confianza en los significados, valores y objetivos que definen a la comunidad como una entidad sociocultural perdurable. Tras la acción reparadora, y dependiendo de su éxito o fracaso, se asiste como desenlace bien a la *re-integración* del grupo o subgrupo social inquieto, bien al *reconocimiento* y legitimación *de un cisma irreparable* entre las partes enfrentadas.

El modelo de Turner enfatiza la importancia de la tercera fase (la acción reparadora) y, en concreto, su carácter de *flexibilidad* plural. En

¹⁰ *Ibid.*, p. 49.

¹¹ *Ibid.*, p. 35.

¹² Victor Turner, *Drama, Fields and Metaphors*, Cornell University Press, Ithaca, 1974, pp. 37-41, 215-221, 230-233. Del mismo autor, *From Ritual to Theatre*, PAJ, Baltimore, 1982 y *The Anthropology of Performance*, PAJ, Nueva York, 1986.

ella la comunidad trastornada se examina a fondo en un intento de asignar *significado y sentido* a los mismos acontecimientos adversos, que se vierte en una multiplicidad de formas culturales. Turner establece así una relación dinámica entre el drama social y el conjunto de los géneros culturales expresivos y narrativos (del ritual al teatro o al cine; del mito a la novela, el ensayo o la historiografía). Éstos no sólo se originan en el drama social sino que extraen y producen significado desde el drama social¹³. Es igualmente en el marco del drama social y de su fase más reflexiva donde los símbolos se revelan con mayor fuerza y claridad, pudiendo ser inferidos por medio de la observación directa, de las interpretaciones ofrecidas por los nativos, y de la propia reconstrucción de los contextos significativos del drama social derivada de la investigación social e histórica¹⁴.

El drama social se convierte así en un elemento estructural del propio proceso social, que manifiesta en sí mismo una estructura diacrónica (principio, sucesión de fases, final), no derivada de un sistema abstracto sino de la dialéctica de oposiciones del propio proceso; que admite un juego distinto de escalas (del núcleo familiar a la comunidad internacional); y que crea siempre un gran espacio liminal entre cultura y política, donde la cultura y su fuerza significadora se erige de manera recurrente en factor principal de la continuidad o del cambio social y político. Desde esta perspectiva se puede entender y explicar la cultura política, y las eventuales subculturas políticas, como una destilación de dramas sociales sucesivos¹⁵.

Se trata, pues, de valorar la centralidad de los Fueros en la sucesión de dramas sociales propios de Navarra, atendiendo en particular a las representaciones culturales desarrolladas durante los mismos, que se antojan cargadas de un singular simbolismo, o lo que es lo mismo, esencialmente activas —más allá de su verdad o eficacia— en el proceso de construcción simbólica de los Fueros. Esas representaciones no pueden entenderse como simples espejos de la realidad social sino más bien como *espejos mágicos* que exageran, invierten, reforman, magnifican, minimizan, dan nuevo color o incluso falsifican la materia o los aconte-

¹³ Victor Turner, *On the Edge of the Bush*, University of Arizona Press, Tucson, 1985, pp. 181, 199-203, 232, 245.

¹⁴ Turner, 1990, pp. 22, 29-30.

¹⁵ Véase al respecto Juan María Sánchez-Prieto, «Cultura política y drama social: Navarra como representación», *Príncipe de Viana*, 254, 2011, pp. 317-335.

cimientos del drama social buscando la continuidad o el cambio del sistema¹⁶. De alguna manera siempre se deforma el fenómeno cuando se quiere expresarlo.

Pero el símbolo, en su misma vinculación con el ritual y los mitos, apunta a las relaciones permanentes de la vida, al plano de la experiencia¹⁷. El drama social como proceso histórico, en cuanto generador de estructura y cultura, consolidó en Navarra el simbolismo de los Fueros como experiencia y forma de vida. La misma relectura de los hechos más conflictivos de la historia navarra, reinterpretados sucesivamente, elevó esa experiencia a concepto, consagrándola como relato mítico. Un relato además de carácter *performativo*, puesto que, más allá de la intencionalidad de los actores/autores, es capaz de transformar también la realidad. El símbolo, en sí mismo, es expresión de una fuerza en un campo de acción social¹⁸. El simbolismo de los Fueros no sólo potenció el discurso político sobre los Fueros en Navarra sino que transformó —reforzándolas— las propias instituciones forales, y a la postre el mito de la foralidad. Al menos es la tesis que se pretende verificar en las páginas siguientes, atendiendo al proceso contemporáneo de construcción de la comunidad.

III. Jalones constructivos: el referente de la Conquista y las bases de la doctrina del pacto

Desde el prisma del drama social como proceso, introducido por Turner, cabe distinguir algunos momentos fuertes que privilegian a su vez escenarios y actores dentro de la historia cultural y política contemporánea de Navarra, bien conocidos por otra parte. La primera guerra carlista, la crisis foral de 1876, la Gamazada, el conflicto de nacionalismos en el primer tercio del siglo XX o la reapertura del contencioso Navarra-Euskadi durante la Transición española son episodios centrales, unidos a la definición identitaria y a la transformación institucional de la Navarra contemporánea, donde se reconocen —aunque no quepa pormenorizarlo aquí— las distintas fases del drama social reseñadas anteriormente (brecha, crisis, reparación y reintegración) en un escenario que no compro-

¹⁶ Turner, 1986, p. 42.

¹⁷ Benoist, 1985, p. 7.

¹⁸ Turner, 1990, p. 49.

mete únicamente a la comunidad navarra. En todos estos momentos, por otra parte, toma particular importancia la tercera fase subrayada por Turner, en que las representaciones culturales son parte fundamental de la realidad compuesta por el drama, reforzando mayormente su significado identitario, de mano de algunos actores y narrativas principales (Yanguas y Miranda, el colectivo de los éuskaros, Olóriz, Campión, Pradera, Esparza, Del Burgo) que adquieren peso igualmente en la construcción simbólica de la comunidad.

Todos esos momentos culminantes, llenos de significado político y cultural, traslucen un referente remoto: la conquista e incorporación de Navarra a Castilla en 1512-1515, que se proyecta directa o indirectamente en la comprensión del proceso contemporáneo de refundación de la comunidad. La representación de aquel momento fuerte como guerra de conquista o como incorporación voluntaria, y la aceptación o rechazo de la nueva legalidad subsiguiente, establecen el marco de referencia fundamental que hace posible que otros contextos posteriores puedan ser interpretados asimismo en términos de brecha, crisis, reparación y reintegración (o como manifestación de un cisma irreparable, según la interpretación nacionalista). La conmemoración del Quinto Centenario del hecho no ha logrado sino subrayar la importancia de esta referencia¹⁹. Es en ese marco donde cabe cifrar la emergencia del simbolismo de los Fueros como elemento estructural, asociado a un principio de organización, que resulta inseparable del proceso social y de la misma evolución histórica, de acuerdo con Turner²⁰.

Como ha señalado Leoné, la conquista de Navarra, lejos de significar el ocaso de la edad de oro de Navarra, viene a suponer el principio de una nueva afirmación del reino y de sus instituciones, reivindicando dentro de la monarquía compuesta de los Austrias su condición de territorio distinto, la posesión de un derecho propio y la capacidad de tutelar ese derecho²¹. José Moret, entre los eruditos locales de los siglos XVI y XVII, fue el principal valedor del mito de los orígenes y de ese nuevo origen de Navarra: es el gran referente intelectual de la construcción simbólica de

¹⁹ Juan María Sánchez-Prieto, «Prácticas discursivas y construcción política: Debates en torno a la conquista e integración de Navarra durante los siglos XIX y XX», en Alfredo Floristán Imízcoz (Coord.), *1512. Conquista e incorporación de Navarra*, Ariel, Barcelona, 2012, pp. 63-86.

²⁰ Turner, 1990, pp. 50-51.

²¹ Leoné, 2005, p. 14.

los Fueros²². Moret dio expresión a la conciencia de un sentimiento navarro que veía doblemente amenazada su identidad privativa como Reino en el siglo XVII, temiendo por un lado que Navarra pudiese ser objeto de trapicheo secreto contra su voluntad (entre España y Francia), y por otro que la Corona castellana no respetase el carácter del reino (dentro de la Monarquía de los Austrias)²³. Esos temores se convirtieron en preocupación efectiva de velar por los fueros y acabaron por sentar dentro del reino expresiones o conceptos nada evidentes como la consideración de Navarra como reino «de por sí» (aun incorporado a la Corona de Castilla) o la comprensión de esa incorporación como unión principal o «eque-principal» (la idea de voluntaria entrega defendida desde Navarra), extremos que constituyen los elementos fundamentales de la doctrina del Pacto.

Pero junto a la motivación histórica, el pactismo presenta en la obra de Moret un carácter filosófico-político. Su insistencia en el pacto como momento fundacional de la monarquía navarra²⁴ (la comprensión del origen del reino como un contrato) remite a las teorías introducidas por los monarcómanos franceses del siglo XVI, y luego desarrolladas en el XVII, que fundaban la legitimidad del poder real en la relación recíproca entre el rey y el reino (surgida del pacto y donde halla justificación el tiranicidio) frente a los defensores de la doctrina del derecho divino como fundamento del absolutismo regio. Moret ejemplifica bien el desarrollo de un postulado doctrinal en mito —el paso del *logos* al *mythos*— a través del símbolo, alterando la lógica del tiempo histórico. Como condensador del mito de los orígenes, Moret introdujo el tubalismo y cantabrismo igualmente presentes en la historiografía vasca del XVII²⁵, pero su originalidad va a consistir en la *navarrización* tanto del origen del reino como del mito de Cantabria, en contra de sus promotores vizcaínos y guipuzcoanos, estableciendo un Pelayo navarro y una continuidad perfecta entre los descendientes de Túbal, los vascones y los navarros, siguiendo en esto al escri-

²² La relectura de Moret realizada por Arturo Campión (*Ensayo apologético, histórico y crítico acerca del P. Moret y los orígenes de la monarquía navarra*, Tolosa, 1892) es significativa al respecto.

²³ Ángel Martín Duque, «Prólogo» a José Moret, *Anales del Reino de Navarra* [1684], Gobierno de Navarra, Pamplona, 1987, vol. I, pp. XIII-XXV.

²⁴ Moret, *Anales*, vol. I, lib. IV, cap. II, pp. 219-220. Leoné, 2005, pp. 142-151.

²⁵ Andrés de Mañaricúa, *Historiografía de Vizcaya (desde Lope García de Salazar a Labayru)*, GEV, Bilbao, 1973. Antonio Tovar, *Mitología e ideología sobre la lengua vasca*, Alianza, Madrid, 1980.

tor suletino Arnaud d'Oihenart²⁶. Ese pueblo, amante de su territorio y de la libertad, habría resistido a los romanos hasta *pactar* con ellos. El anti-goticismo de Moret, que le lleva a rechazar la opresión de godos y musulmanes, deja a salvo, sin embargo, la participación y la fidelidad de los vascones en el imperio romano, como si pretendiera establecer un paralelo histórico con los navarros en la Monarquía hispánica —según ha hecho notar Floristán Imízcoz—, en ambos casos bajo condiciones pactadas²⁷.

IV. La primera guerra carlista y la metamorfosis de Navarra

Si la Conquista dio lugar a una nueva afirmación institucional del reino a partir del simbolismo de los Fueros, que sentó la doctrina del pacto y su elevación a relato mítico, la crisis foral y la primera guerra carlista que acompañaron a la crisis del Antiguo Régimen favorecieron igualmente una auténtica reinención de Navarra, su transformación de reino en provincia diferenciada dentro de la España constitucional, como consecuencia de la ley de modificación de fueros —la llamada *ley paccionada*— de 1841, en respuesta a la ley previa de octubre de 1839 al término de aquella guerra²⁸. La condición de reino de Navarra hacía inexcusable el arreglo foral, que fue retrasándose sin embargo en el País Vasco, hasta que sobrevino la abolición foral en 1876. La separación de vascos y navarros en la negociación foral abre el camino a la diferencialidad última de Navarra. La imagen de los Fueros como pacto (primando la simbolización de la resolución del conflicto antes que del conflicto mismo²⁹), si acabó siendo algo consustancial al simbolismo navarro, no lo será tanto del vasco que terminó volviéndose contra dicha imagen. La dimensión de José Yanguas y Miranda resulta fundamental, en ese sentido, para entender los efectos de la crisis foral en Navarra y la metamorfosis del viejo reino en el plano simbólico y político.

²⁶ *Notitia Utriusque Vasconiae*, 1638, 1656.

²⁷ Alfredo Floristán Imízcoz, «Polémicas historiográficas y confrontación de identificaciones colectivas en el siglo XVII: Navarra, Aragón y Vasconia», *Pedralbes*, 27, 2007, pp. 59-82.

²⁸ Rodrigo Rodríguez Garraza, *Navarra de reino a provincia (1828-1841)*, Universidad de Navarra, Pamplona, 1968. Sagrario Martínez Beloqui, *Navarra, el Estado y la Ley de Modificación de Fueros de 1841*, Gobierno de Navarra, Pamplona, 1999.

²⁹ Ambas vertientes del simbolismo se requieren en la investigación del drama social (Turner, 1990, p. 65).

En cualquier caso, no se puede obviar que la guerra carlista, envuelta en la nueva atmósfera romántica registrada en Europa alrededor de 1830, contribuyó eficazmente a dar nueva forma y realce cultural al *mito romántico vasco*, dentro y fuera de España³⁰, lo que imprimió un nuevo giro al debate foral. La primera crisis y polémica foral, desencadenada por la crítica intelectual ilustrada y la ofensiva política lanzada por Godoy contra los Fueros al término del siglo XVIII, con el objeto de extender la política de centralización borbónica a los territorios forales, había afectado mucho más a las Provincias Vascongadas que Navarra. La campaña de la Real Academia de la Historia estaba dirigida a desmitificar la memoria histórica vasca y la imagen de inmemorial independencia del territorio labrada por la república de escritores que iba de Garibay y Henao a Larramendi o Fontecha y Salazar, estos últimos auténticos *sacerdotes del fuero*³¹ entregados a conferirle un simbolismo sagrado en la España de Nueva Planta que había levantado Felipe V, donde las provincias del norte establecían a partir de entonces la diferencia. La parte dedicada a Navarra en el *Diccionario geográfico-histórico*, publicado en 1802 por la Academia al servicio del poder político, era bastante benévolo con el legado de Moret, por más que el artículo elaborado por Traggia negara la unión eque-principal de Navarra con Castilla³². Ello explica que la reacción local navarra no se produjera hasta después del segundo experimento constitucional de 1820, que al igual que en 1812 continuó aquella política centralizadora.

La polémica se activó alrededor de Zuaznavar y Yanguas, de modo fundamental, cuando el primero fue nombrado en 1829 para una Junta que había de examinar los fundamentos y validez de los fueros, reactivación de la ideada en 1796 por Godoy; y el segundo, elegido por la Diputación —consciente de la brecha abierta— para negociar y defender en Madrid la posición navarra. Zuaznavar había publicado en 1820-1821 y reeditado en 1827-1829 un *Ensayo histórico-crítico sobre la legislación de Nava-*

³⁰ Véase al respecto Juan María Sánchez-Prieto, *El imaginario vasco*, Eiunsa, Barcelona, 1993, pp. 557-634, y «Familiar strangers: the reflective gaze on the Basque Country between the Two Carlist Wars», *Revista Internacional de los Estudios Vascos*, Cuadernos 2, 2008, pp. 75-102.

³¹ Fernando Molina Aparicio, *La tierra del martirio español*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2005, p. 78.

³² Joaquín Traggia, «Navarra», en *Diccionario geográfico-histórico de España, por la Real Academia de la Historia*, Madrid, 1802, tomo 2, pp. 56-166.

rra que no representaba sino una reacción contra el contractualismo tradicional para afirmar el carácter absoluto de los reyes³³. Los fueros eran una invención engañosa, una imposición de sectores de la nobleza como consecuencia de la debilidad de los reyes, una «obra trabajada privadamente por algún literato que se dedicó a ello»³⁴, una compilación sin fuerza legal alguna, sobre todo después de la Conquista. Zuaznavar quería destruir la sacralidad del Fuero que se oponía a la sacralidad del Rey, negando al igual que habían hecho otros con los fueros vascongados en la fase anterior de la polémica, la materialidad misma del símbolo, el Libro de los Fueros, la interpretación de la escritura como traducción visible del misterio de una identidad originaria.

Yanguas y Miranda contestó a Zuaznavar en la *Contragerigonza* o respuesta jocosera —según la denominó—³⁵, y prolongó después la polémica contra Ozcáriz, alzándose ahí como el exponente de un *fuerismo liberal*. Su defensa de los fueros lo es de la «parte sana», no obsoleta por el tiempo, compatible con la instauración y consolidación de la monarquía constitucional en Navarra³⁶, adelantándose a la tendencia que se manifestará al final de la guerra carlista y que precipitó las leyes de 1839 y 1841. La tesis según la cual la primera guerra no supuso el triunfo del carlismo, pero su amenaza forzó a que el fuerismo se insertara en el marco constitucional español³⁷, contiene una formulación esencialmente

³³ José María Zuaznavar, *Ensayo histórico-crítico sobre la legislación de Navarra*, Pamplona, 1820-1821; San Sebastián, 2.^a ed. 1827-1829, 4 vols (reed. Pamplona, Diputación Foral de Navarra, 1966, 2 vols.).

³⁴ *Ibid*, vol. 3, p. 168.

³⁵ José Yanguas y Miranda, *La Contragerigonza o refutación jocosera del Ensayo histórico-crítico sobre la legislación de Navarra compuesto por don José María Zuaznavar*, Pamplona, 1833. En la réplica, Yanguas no escatima argumentos y documentos para defender la autenticidad, antigüedad y legitimidad de los fueros navarros, y concluye: «es menester delirar para creer que subrepticamente se introdujo, como pretende Zuaznavar, un código formado por algún curioso o literato, por ser imposible haber una coyuntura en que los reyes y los vasallos, siempre celosos de sus respectivos derechos, admitiesen semejante intrusión, a no suponerlos a todos dormidos por un siglo entero, e ignorantes de las leyes y costumbres, y quemados sus archivos» (p. 191).

³⁶ José Yanguas y Miranda, *Análisis histórico crítico de los fueros de Navarra*, Pamplona, 1838. Sobre este breve folleto véase a su vez el estudio realizado por Alfredo Floristán Imízcoz, «Yanguas y Miranda y su crítica a las Cortes de Navarra», *Eusko Ikaskuntza, Cuadernos de Sección. Derecho*, 6, 1989, pp. 331-342.

³⁷ Jordi Canal, *El carlismo. Dos siglos de contrarrevolución en España*, Alianza, Madrid, 2000, p. 19.

negativa. La guerra popularizó lo vasco y el sistema foral vasco-navarro. En este contexto, la bandera del doble anhelo de *paz y fueros* —levantada por Muñagorri— tuvo el interés de separar las causas del carlismo y de los fueros, atendiendo, como consignara el marqués de Miraflores en sus *Memorias*, a que «todos los vascongados con muy cortas excepciones son fueristas»³⁸.

La imagen que proyectó el vascofrancés Chaho (*Voyage en Navarre pendant l'insurrection des Basques*, 1836), tal y como fue recogida en el momento por Abbadie (no como lo hizo posteriormente el nacionalismo vasco), al notar éste el «estilo de fuego» del texto, y aun el «odio a España que se desprende de todo lo que dice», que no era sino el «reflejo de los sentimientos de los montañeses que aborrecen la unidad constitucional de los modernos»³⁹, vino a ser desmentida por los hechos. La lucha por la Constitución en España acabó encontrándose con la paz por los fueros, en expresión de Portillo. El hecho, sin embargo, es paradójico. El compromiso de Vergara era proponer a las Cortes la «concesión o modificación de los fueros». Con la ley de 1839 se produjo una «confirmación de los fueros», sin que esta solución quede en perfecta continuidad con la Constitución de 1837 vigente y menos con la ley de septiembre de 1837 que liquidaba prácticamente el régimen foral⁴⁰. Este aparente cambio de actitud de las élites políticas liberales españolas es una manifestación de la influencia de la nueva filosofía liberal en el horizonte europeo de 1830 (la nueva síntesis operada en Francia a partir de la propia experiencia revolucionaria, el modelo historicista inglés y la reflexión romántica alemana: Constant, Cousin, Guizot)⁴¹ que condujo al pacto entre Revolución y Tradición, del que participarán en lo sustan-

³⁸ Marqués de Miraflores, *Memorias para escribir la historia contemporánea de los siete primeros años del reinado de Isabel II*, Madrid, 1843-1844, vol. I, pp. 278-279, 287-289, 311-317, 350-360; vol. II, pp. 12-16, 70-75.

³⁹ Antoine d'Abbadie, «Analyse du voyage en Navarre de M. Chaho», *Bulletin de la Société de Géographie*, 1836, V, pp. 127-131.

⁴⁰ José María Portillo, *El sueño criollo. La formación del doble constitucionalismo en el País Vasco y Navarra*, Nerea, San Sebastián, 2006, p. 24. Bartolomé Clavero, «Los fueros vascos ante la confirmación constitucional (1812-1839)», en Coro Rubio y Santiago de Pablo (eds.), *Los liberales. Fuerismo y liberalismo en el País Vasco (1808-1876)*, Fundación Sancho el Sabio, Vitoria, 2002, pp. 93-130 (113-119, 125-127).

⁴¹ Pierre Rosanvallon, *Le moment Guizot*, Gallimard, París, 1985. Nancy L. Rosenblum, *Another liberalism: romanticism and the reconstruction of liberal thought*, Harvard University Press, Cambridge, 1987.

cial moderados y progresistas en España, a la vuelta de su largo exilio en Inglaterra y Francia (1823-1833).

Desde esta perspectiva, las leyes de 1839 y de 1841 pueden ser consideradas como leyes de consenso o negociadas entre los grupos moderado y progresista, a partir de ese común denominador compartido, que es el nuevo liberalismo de 1830, según viene a confirmar en dos tiempos, primero la Constitución de 1837, relectura y superación de la Constitución de 1812 por parte del liberalismo español, y luego estas leyes forales, traducción en los territorios forales del pacto Revolución-Tradición propio del horizonte de 1830. Vinculado en sus orígenes intelectuales al magisterio de Alberto Lista y a su discipulado en estos territorios, el fuerismo liberal vasco que hizo de la ley de 1839 una especie de acta adicional a la Constitución, es, en ese sentido, inseparable del nuevo *pactismo liberal*. Esta filosofía es la que representa Yanguas y Miranda en Navarra, el mejor intérprete aquí del liberalismo de 1830 y actor ineludible del cierre de la crisis del Antiguo Régimen navarro, que implicó la crisis del Viejo Reino y una auténtica reinención política y cultural de la comunidad. Suya es la exposición que, aprobada por la Diputación, servirá de base a la ley de 1841, culminación de la acción reflexiva y política por la que Navarra se reintegraba en España transformándose de reino en provincia diferenciada. Desde el ideal de convivencia entre Constitución y Fueros, la obra historiográfica de Yanguas preparó, ilustró y defendió este cambio que comporta ciertamente —como preveía Sagaseta de Ilúrdoz⁴²— mucho más de ruptura que de continuidad. Del viejo modelo basado en la jurisdicción y la capacidad de declarar el derecho, se pasa a otro de gestión administrativa y fiscal del espacio provincial. El sujeto político real es la nación española. Pero la nación liberal podía construirse desde una apreciación positiva de lo foral que permitiese conjugar los distintos niveles y sentimientos de pertenencia, venía a resumir la posición de Yanguas⁴³.

La Ley de 1841 se convertía en símbolo y garantía de una Navarra diferenciada dentro de la España liberal, evidenciando la realidad de un Estado compuesto. La imagen de esa ley como renovación del antiguo pacto con la monarquía —la inteligencia de la ley de 1841 como pacto

⁴² Ángel Sagaseta de Ilúrdoz, *Fueros fundamentales del Reino de Navarra y defensa legal de los mismos*, Pamplona, 1840.

⁴³ Juan María Sánchez-Prieto y José Luis Nieva, «La aventura política e intelectual de Yanguas y Miranda», *Cuadernos del Marqués de San Adrián*, 1, 2002, pp. 11-40 (también en Sánchez-Prieto y Nieva, 2005, pp. 65-101).

político dentro de la tradición histórica del pactismo⁴⁴ — se encuentra en otros protagonistas de aquel momento crucial, como José Alonso, navarro y ministro del Gobierno responsable de esa ley, quien dedicó a la Diputación de Navarra una *Recopilación* que contuviera el nuevo cuerpo foral de la comunidad, trabajo que contrapone al de Zuaznavar. Competía a la autoridad pública navarra, hoy al igual que antaño, «vigilar la observancia de esa ley paccionada». Navarra había sido un reino «separado e independiente por muchos siglos» y su unión a Castilla, «de igual a igual», un simple cambio de dinastía, «conservando su constitución, sus fueros, sus leyes»⁴⁵. Ahí se encontraba el referente histórico-simbólico del nuevo pacto, de ahí su empeño —al igual que había hecho Yanguas— por defender en lo sustancial la narrativa tradicional del pacto, frente a la fisura introducida por Traggia y, sobre todo, frente al ataque frontal de Zuaznavar. Alonso, con algo más que un simple acto ritual, recuperaba el Libro de los Fueros.

La fuerza del nuevo símbolo construido en torno a la *ley paccionada*, y los efectos del camino diferente seguido por vascongados y navarros en el proceso de negociación foral, se pusieron de manifiesto hacia 1850. Si la misma permanencia de los fueros vascongados, mediado el siglo, fue exponente de la pluralidad introducida por la generación de 1830 y del compromiso efectivo de la misma élite vasca con la política y el Estado liberal español, el sucesivo retraso en el arreglo foral vascongado fortaleció en la generación siguiente la ambición de una España uniforme, que irá en aumento según se vaya perdiendo el horizonte liberal-romántico de 1830. Desde 1850 aparecen incluso discursos característicos de un *navarrismo antivasquista* «*avant la lettre*», como el de Ramón Navascués, quien, declarándose fiel partidario de la ley de 1841, propugnaba al mismo tiempo con ardor la incompatibilidad de los fueros vascongados «con cualquier clase de Gobierno en España». Una actitud —debe notarse— que contrasta con la que había mantenido Yanguas, principal mentor de la

⁴⁴ Una cuestión que todavía hoy suscita discusión: aunque fuera una ley ordinaria, hubo en cualquier caso intención política de pactar. Véase al respecto, Ignacio Olábarri, «La controversia en torno a la Ley de Modificación de Fueros ("Ley Paccionada") de 16 de agosto de 1841», *Eusko Ikaskuntza. Cuadernos de Sección. Historia-Geografía*, 19, 1992, pp. 33-60.

⁴⁵ José Alonso, *Recopilación y comentarios de los fueros y leyes del antiguo reino de Navarra que han quedado vigentes después de la modificación hecha por la ley paccionada del 15 de agosto de 1841*, Madrid, 1848, p. IX.

ley de 1841, el cual entendía que las Juntas vascongadas eran plenamente acomodables al régimen constitucional español, no así la vieja condición de reino de Navarra, lo que obligaba a su transformación institucional. «Navarra debe ser hoy *fuerrista acérrima* si por fueros se entiende la ley de 1841 que los organiza; ni más ni menos puede querer; pero su causa no puede ser nunca la de Vizcaya», afirma rotundo Navascués. Solamente en una República federal cabía la hipótesis de los fueros vascongados, y la posibilidad de un régimen de ese tipo en España era sumamente remota, entendía en aquel momento⁴⁶.

V. La crisis foral de 1876: el fuego como castigo y el arca de salvación

La crisis ideológica del Estado abierta en 1868 supuso un rápido cambio de telón. El fuerismo, de modo paradójico, se hizo omnipresente en el Sexenio, impregnando todos los discursos políticos y adquiriendo así una multiplicidad de formas y colores, lo que contribuyó a propagar en esa atmósfera de crisis española un vago y común deseo de *vasconizar España*⁴⁷. Los Fueros aparecen investidos de un poder taumatúrgico, podían curar a España, como había preconizado el demo-republicano José María Orense⁴⁸. Los Fueros se identificaron como la solución, pero al final no para extenderlos a toda España, sino para propugnar su supresión.

El giro, entre los mismos republicanos federales, fue efecto del demonio de la guerra. El hecho mismo de la segunda guerra carlista, de la barbarie de la guerra, y su efecto nacionalizador, fue determinante para el cambio de actitudes y de simbolismo de los discursos. El fuerte reduccionismo religioso del segundo carlismo, su carácter de cruzada y la asimilación realizada por los carlistas entre religión y fueros⁴⁹ acabó conduciendo

⁴⁶ Rafael Navascués, *Observaciones sobre los Fueros de Vizcaya*, Madrid, 1850, pp. 17-21, 176-177, 190-191, 200-204.

⁴⁷ Véase Sánchez-Prieto, 1993, pp. 765-817.

⁴⁸ José María Orense, *Los Fueros*, Madrid, 1859.

⁴⁹ El fortalecimiento del carlismo por medio de la asimilación de la cuestión religiosa con la foral afectó a la cuestión cantonal. En el cambio de planteamiento de los republicanos navarros de 1873 respecto a lo defendido en el Pacto de Eibar de 1869, optando porque Navarra constituyera un cantón en solitario, pesó la consideración de que una demarcación conjunta con las Provincias Vascongadas acabaría favoreciendo a los carlistas. Véase Jesús María Fuente Langas, «El cantón federal navarro de 1873», *Príncipe de Viana*, anejo 8, 1988, pp. 305-317, y Ángel García-Sanz y otros, *Los liberales navarros durante el sexe-*

a la identificación de carlismo y fueros, que pesaría de manera fatal al término de la contienda como argumento para la abolición: «lo que Godoy no llegó a hacer, (...) y lo que desde 1839 a 1872 nadie hubiera imaginado, (...) se llegará a realizar algún día, si en las provincias exentas se arrancan con júbilo los árboles plantados en señal de paz», advirtió el Cánovas intelectual al comienzo de la guerra, revistiéndose de una autoridad política que nadie aún le había conferido⁵⁰.

El símbolo del árbol —el árbol de la vida y de la inmortalidad— referido a los fueros⁵¹ da paso al fuego encendido por la guerra, signo de muerte y destrucción: el fuego como castigo, ante los pecados sociales de vascos y navarros —los privilegios— que consienten los Fueros, causa de la ruina de España, proclamados de forma muy descarnada por el republicano Ruiz de la Peña⁵²; y el fuego purificador en manos del Estado: la abolición de los fueros como medio para lograr la paz y como un requisito necesario para el logro de la unidad nacional, invirtiéndose los términos esgrimidos al final de la primera guerra. El nacionalismo español —como ha recogido Molina— no podía permitir ahora que el discurso fuerista tradujese una conciencia de identidad colectiva vasca, por más que fuera cauce también de una española. La incompreensión del doble sentimiento de pertenencia —del doble patriotismo— históricamente manifestado por las élites vascas y navarras adquirió toda su ex-

nio democrático, UPNA, Pamplona, 2005, p. 366. Consideraba Serafín Olave que el «completo triunfo» del carlismo era imposible en España, pero si no se movilizaban esfuerzos contra él con rapidez «continuará siendo por mucho tiempo el azote de las desgraciadas provincias del Norte y de Cataluña, y retardará indefinidamente la regeneración de la patria bajo los pliegues de la bandera republicana» (*La Montaña*, 3 de julio de 1873. En García-Sanz, 2012, p. 165).

⁵⁰ Antonio Cánovas del Castillo, «Los antiguos y modernos vascongados: su origen y sosiego secular y su situación e inquietudes actuales», *Revista de España*, XXXIV, 1873, pp. 433-481. Es el prólogo a Miguel Rodríguez Ferrer, *Los vascongados*, Madrid, 1873.

⁵¹ Popularizado en el Gernikako Arbola de Iparraguirre, traído a colación por el alavés Pedro Egaña en el Senado de 1864, en su enfrentamiento con Manuel Sánchez Silva, claro exponente del avance del nacionalismo español desde 1850.

⁵² Francisco Ruiz de la Peña, *Los Vasco-Navarros ante la España y los otros españoles*, León, 1874. El dolor de la guerra traída por los vascos llevó al poeta Ventura Aguilera a maldecir maldecir el Árbol de Guernica: «Otra vez la guerra / con clamor de muerte, / con la España libre / los oídos hieren. / Otra vez, ingrata, Vasconia la enciende, / venerables pactos / rompiendo insolente / (...) Si a traidores tales / tu sombra protege, / ¡Oh, maldito seas, / maldito mil veces!» («El Árbol de Guernica. Eco nacional», *La América*, XVIII, núm. 1, 1874, p. 13).

presión. De esta manera, el antifuerismo adquirió un inevitable carácter antivasquista⁵³.

La segunda guerra carlista y la abolición de los fueros vascongados en 1876, marcando el avance del centralismo español, hicieron temer a las élites locales por la suerte de Navarra, intuyendo la pérdida de nuevas prerrogativas navarras mediante una modificación de la ley de 1841, cuyo carácter paccionado negaba Cánovas del Castillo, lo que motivó reacciones aun desde posiciones afines al republicanismo democrático federal, como la de Serafín Olave, quien ya en 1875 había hecho considerar que «Navarra es la única provincia de España cuya situación respecto del poder central está garantizada por la solemnidad de un pacto»⁵⁴. El nacimiento y actividad intelectual de la Asociación Euskara de Navarra responde a la reacción local ante ese hecho impactante, y supuso en sí misma un enorme potencial de expresión y refuerzo de la identidad navarra⁵⁵. Va ser Hermilio de Olóriz entre los éuskaros quien fundamente intelectualmente el fuerismo posterior a 1876. Como poeta y cantor de la desgracia se había referido a la abolición foral como un «castigo de raza»⁵⁶. Su lema: *ni liberales, ni carlistas: fueristas*, desarrollado en su libro *Fundamento y defensa de los fueros* de 1880, bajo el signo del pesimismo, era una doble llamada a la unión de los navarros y al abandono de la política española⁵⁷.

El lema como tal no era novedoso, pero sí su significación. Aparece claramente definido en el contexto de 1868, como se apercibe en el esfuerzo de Joaquín Jamar por explicar el fuero en un lenguaje popular⁵⁸. Pero si en el republicanismo Jamar ese acento no hace sino insistir en la defensa y el mantenimiento de la presencia vasca en el escenario político

⁵³ Molina Aparicio, 2005, pp. 230-231. Sobre el sentimiento españolista al filo de 1876 véase también Coro Rubio, *La identidad vasca en el siglo XIX*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003, pp. 168-177.

⁵⁴ En García-Sanz, 2012, p. 174. Más adelante Serafín Olave publicó *El pacto político como fundamento histórico general de la nacionalidad española y especialmente como manifestación legal de la soberanía independiente de Navarra en unas épocas y en otras de su autonomía sin perjuicio de la unidad nacional, obra dedicada a Navarra y en su representación a la Excm. Diputación foral*, Madrid, 1878.

⁵⁵ José Luis Nieva, *La idea euskara de Navarra, 1864-1902*, Fundación Sabino Arana, Bilbao, 1999.

⁵⁶ Hermilio de Olóriz, *Fundamento y defensa de los Fueros*, Pamplona, 1880, p. 110.

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 3, 124-128.

⁵⁸ Joaquín Jamar, *Lo que es el fuero y lo que se deriva del fuero*, San Sebastián, 1868, pp. 3-9, 53-57, 66, 74, 78-79, 83-84.

español (aunque renovada generacionalmente y ajustada en sus propuestas a los nuevos tiempos políticos), después de 1876 el fuerismo a secas, el *todos fueristas*, se entenderá y defenderá alejado progresivamente de la política española. Así, del *todos en torno a los fueros «dentro» de la política española*, que representa el guipuzcoano Jamar, al *todos en torno a los fueros «frente» a la política española* del vizcaíno Sagarmínaga y el *todos en torno a los fueros «fuera» de la política española* que formula el navarro Olóriz, se registran variaciones sustanciales que ayudan a comprender mejor la propia evolución del fuerismo al nacionalismo cismático como derivada del drama social, atendiendo al modelo de Turner.

En el nuevo contexto post-76, particularmente en el escenario navarro, el *todos unidos en torno a los fueros* introduce el simbolismo de los fueros como arca, para sobrevivir al diluvio del nacionalismo español, en auge desde 1850 y que había ido alimentando una actitud defensiva en los territorios forales, aun en el progresismo vasco⁵⁹. El encierro dentro de los fueros como refugio e idea salvadora, como Jonás dentro de la ballena o Noé dentro del arca, se abría al principio de una nueva política. También adquiere nueva fuerza el simbolismo de los números: el uno, el tres, el cuatro, el siete..., asociados a los lemas del *Irurak-bat* como triada y división de la unidad, como tres instancias de una misma realidad (las Provincias Vascongadas); del *Laurak-bat* como expansión de la unidad (Vascongadas y Navarra); o incluso del *Zazpiak-bat* como plenitud (considerando además los tres territorios vasco-franceses). Lemas a los que cabía oponer, como hizo Ruiz de la Peña a propósito del *Laurak-bat*, la realidad una de «una gloriosa nacionalidad llamada España»⁶⁰.

Con todo, a pesar de algunas visiones retrospectivas actuales que han juzgado aquella obra de juventud de Olóriz como un antecedente directo del *Bizcaya por su independencia* del fundador del nacionalismo vasco Sabino Arana, los éuskaros como grupo cultural que interioriza y plantea respuestas a la crisis foral de 1876, son exponente no tanto del pre-nacionalismo vasco, como de un *nabarrismo con b* que reivindica las raíces vascas de Navarra y las raíces navarras de Vasconia, y que no se opone a España, sino a la uniformización política y cultural derivada de una de-

⁵⁹ Sobre el cambio de actitud del progresismo vasco sobre los Fueros, véase Coro Rubio, «Liberalismo, fuerismo y fueros vascos entre 1839 y 1868», en Coro Rubio y Santiago de Pablo (eds.), 2002, pp. 150-158 («El giro conservador del liberalismo vasco»).

⁶⁰ En Sánchez-Prieto, 1993, p. 807.

terminada idea de España y de la política española. Los éuskaros son ante todo el testimonio de una voluntad de seguir siendo navarros, y que empuja a la unión solidaria con las Provincias Vascongadas en la defensa cultural y política de una identidad en muchos aspectos compartida⁶¹.

VI. La Gamazada y el monumento a los Fueros

La Gamazada (1893-1894) supuso la hora navarra de la acción colectiva. Los proyectos del ministro de Hacienda Gamazo, haciendo sentir de nuevo la amenaza sobre el régimen fiscal navarro, además de simbolizar un enemigo exterior, siempre eficaz en la movilización y concienciación colectivas, suponían un atentado por parte del Estado contra el arreglo de 1841⁶². Los problemas sociales no deben ser sólo simbólicamente argumentados, sino que deben ser representados en escena. La Gamazada propició las dos cosas y constituye por ello una ejemplificación emblemática del drama social. La puesta en escena navarra antes que a un montaje teatral respondió a las características del ritual, haciendo visible y tangible la representación de una identidad colectiva. La existencia real de la comunidad depende de las representaciones simbólicas y rituales que recuerdan sus heroicos momentos y escenifican la amenaza de fuera, el enemigo, el peligro contra el cual la comunidad debe permanecer unida⁶³. La Gamazada fue exactamente eso y acabó fijando esa imagen llena de sentido en el propio sistema de representaciones colectivas. No fue un simple *estímulo de emoción* o de movilización del deseo: al activar tanto el polo

⁶¹ Desde el liberalismo navarro, como muestra la campaña de *El Navarro*, enseguida se procedió a la descalificación de los éuskaros, rechazando el unionismo vasco-navarro: «ese afán de *vasconizarse* sólo prueba miras políticas», el partido éuskaros no era sino la expresión de una «política exclusivista» que crea desconfianza y temor, y cuyo triunfo «probablemente daría como único resultado la pérdida de nuestras instituciones»: un «neocio alarde de fuerza» de quienes no representaban más que un «átomo perdido en la inmensidad del espacio» (véanse los artículos recogidos en García-Sanz, 2012, pp. 174 y ss., las referencias concretas en pp. 175, 191, 200, 216).

⁶² Ángel García-Sanz, *La Navarra de «La Gamazada» y Luis Morote*, Lente, Pamplona, 1993. Mari Mar Larraza (coord.) *La Gamazada. Ocho estudios para un centenario*, Eunsa, Pamplona, 1995. Pedro Esarte, *Cien años de Gamazada*, Pamiela, Pamplona, 2002.

⁶³ Bernhard Giesen, «Performing the sacred: a Durkheimian perspective on the performative turn in the social sciences», en Jeffrey Alexander y otros (eds.), *Social performance. Symbolic Action, Cultural Pragmatics and Ritual*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, pp. 325-367 (353).

sensorial como el ideológico la Gamazada hizo de los Fueros un auténtico *símbolo ritual*⁶⁴.

La foralidad o *lo foral* traspasa el estricto ámbito intelectual y de lo político y adquiere una posición determinante dentro del imaginario navarro. Por un momento se hizo realidad el lema del fuerismo posterior a 1876 —*todos unidos en torno a los fueros*— que había alentado Olóriz en aquel libro de 1880 que no fue sino el guión anticipado de la representación ofrecida por la Gamazada, un hecho que impresionó vivamente a Sabino Arana. Al denunciar Olóriz en la crónica oficial de los sucesos que realizó por encargo de Diputación, la vulneración del *pacto de 1841* —elevando a categoría cultural el propio drama social—⁶⁵, su argumentación hace hasta gala de moderación, puesto que otras voces —liberales— alejadas de los postulados éuskaros plantean no ya una vuelta a la situación anterior a 1841, como hacía él en la *Cartilla foral*⁶⁶, sino a la de antes de 1512⁶⁷.

El monumento conmemorativo de los fueros promovido por la Diputación, y que contó con la participación de Olóriz, alcanza un claro significado en términos simbólicos. Finalizado en 1903, representa el símbolo del símbolo. Más que en un lugar de la memoria, los fueros se han convertido en un icono, en una muestra de arte social (fue financiado, en parte, por suscripción popular), en algo estrictamente material y duradero, en majestuosa escritura de mármol que ayude a dramatizar y a hacer proyecciones simbólicas ante el público. En el parecer solicitado por la Diputación sobre el carácter e inscripciones del monumento, Olóriz consideraba que «el monumento a los fueros debe ser símbolo de la personificación de Navarra». Todas las sugerencias de su informe fueron tenidas en cuenta menos el escudo de la Baja Navarra —la Navarra de Ultrapuertos— que no fue colocado junto a los de las cinco merindades⁶⁸.

El monumento, erigido para «simbolizar la unión de los navarros en la defensa de sus libertades», materializó los grandes mitos navarros: la

⁶⁴ Turner, 1990, pp. 31-33, 60.

⁶⁵ En *Fundamento y defensa de los Fueros*, pp. 114-119, ya se defiende la ley de 1841 como un «nuevo pacto» frente a la opinión de Cánovas.

⁶⁶ Incluida a modo de apéndice en Hermilio de Olóriz, *La Cuestión Foral. Reseña de los principales acontecimientos ocurridos desde mayo de 1893 a julio de 1894*, Pamplona, 1894. Véase también José Luis Nieva, «Olóriz, cronista y poeta navarro: “¡Viva Gamazo!”», en Larraza, 1995, pp. 215-285.

⁶⁷ García-Sanz, Iriarte y Mikelarena, 2002, pp. 242-245. Sánchez-Prieto y Nieva, 2005, pp. 44, 197-199.

⁶⁸ José Luis Nieva, 1999, pp. 293-294.

invocación en euskera a los «euskaldunes de hoy» y a la «memoria de nuestros antepasados», las referencias al juramento de los reyes a los fueros «mejorándolos siempre y nunca empeorándolos», o a la incorporación de Navarra a Castilla «por vía de unión principal, reteniendo cada reino su naturaleza antigua, así en leyes como en territorio y gobierno», son elocuentes⁶⁹. No debe obviarse, como ha valorado Ana Aliende, que fue después de los sucesos de 1893-1894 —como consecuencia del simbolismo de los fueros— cuando la Diputación llega realmente a institucionalizarse y a desarrollar su entramado competencial, reforzando su legitimidad⁷⁰.

A raíz de la Gamazada, los Fueros se convierten en Navarra en un *símbolo dominante total* —según la terminología de Turner—, en un compendio del orden social y moral, en una fuerza que instiga a la acción social y que apela a la unidad de acción, en un principio efectivo de organización, en la representación misma de la cohesión y continuidad de la comunidad, absorbiendo en su contenido todos los aspectos principales de la vida social y todas sus contradicciones⁷¹.

VII. Conflicto de nacionalismos y triunfo del cuarentaunismo

El conflicto de nacionalismos del primer tercio del siglo XX, nacionalismo vasco versus nacionalismo español, y su desenlace en el debate estatutario de 1931-1932 y en la guerra civil de 1936-1939, que enfrentó a las dos Españas y grabó a fuego la separación de vascos y navarros⁷², representa un nuevo jalón en la construcción simbólica de los Fueros en

⁶⁹ José Javier Azanza, *El monumento conmemorativo en Navarra, la identidad de un reino*, Gobierno de Navarra, Pamplona, 2003. Ángel García-Sanz, «La Gamazada y el monumento a los Fueros de Navarra. Los límites políticos del navarrismo vasquista (1893-1915)», en *Quinto encuentro de estudios sobre el Justicia de Aragón*, Zaragoza, 2004, pp. 101-129. El discurso historicista «cantando ¡Patria y Fuero!», con voz de todos los navarros, rezuma en la poesía que Jesús Borda dedicó en 1910 al monumento (recogida en García-Sanz, 2012, pp. 372-373).

⁷⁰ Ana Aliende Urtañan, *Elementos fundantes de la identidad colectiva navarra. De la diversidad social a la unidad política, 1841-1936*, UPNA, Pamplona, 1999.

⁷¹ Turner, 1990, pp. 39-40, 43, 48, 51.

⁷² Víctor Manuel Arbeloa, *Navarra ante los Estatutos, 1916-1932*, Elba, Pamplona, 1982. Javier Ugarte, *La nueva Covadonga insurgente. Orígenes sociales y culturales de la sublevación de 1936 en Navarra y el País Vasco*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1998. José María Jimeno Jurío, *La Guerra Civil en Navarra (1936-1939)*, Pamiela, Pamplona, 2006.

Navarra. En ese proceso dramático, las representaciones culturales desempeñaron un papel crucial en la determinación misma del estatus y los límites de la comunidad. La polémica sobre Amayur y la conquista de Navarra, iniciada en 1921 con motivo del cuarto centenario de la defensa de Maya, constituye un escenario particularmente significativo, puesto que acaba propiciando un cambio singular en la evolución y formulación de la identidad⁷³.

El origen y alcance políticos de la polémica no se deriva únicamente de la personalidad de sus protagonistas, sino de la inmediata situación política navarra de los años 1917-1920⁷⁴, donde la intensificación de las reclamaciones de reintegración foral y/o autonómica manifestadas a partir de 1917⁷⁵ no revela, en la derecha mayoritaria, disensiones importantes en torno a la identidad colectiva de Navarra. A diferencia de lo que ocurre en el País Vasco, tales disensiones no se polarizan por entonces de manera neta en torno a la cuestión de la nacionalidad. La dialéctica nacionalismo vasco/españolismo, aunque operante, no resulta decisiva en la dinámica política navarra hasta los años treinta. Más importante era la línea que separaba —según la terminología empleada en aquellos años por *La Voz de Navarra*⁷⁶— a los *antitreinainuevistas* de los *cuarentainunistas*: a los partidarios de la *reintegración foral plena* y, por tanto, contrarios a la ley de 25 de octubre de 1839, y a los que más o menos abiertamente aceptaban —aunque fuera como punto de partida para alcanzar mayores cotas de autonomía— la *ley paccionada* de 16 de agosto de 1841, y, por tanto, la citada ley de 1839, en que se fundamentaba ésta.

Bajo el signo de los nacionalismos culturales, la polémica va a suponer el triunfo de una determinada representación de Navarra, esencial-

⁷³ Ignacio Olábarri y Juan María Sánchez-Prieto, «Un ejemplo de “Richtungskampf” en la historiografía navarra contemporánea. La polémica en torno a Amayur, 1921-1931», en J.L. Melena (ed.) *Symbolae L. Mitxelena Septuagenario Oblatae*, UPV, Vitoria, 1985, vol. II, pp. 1309-1327.

⁷⁴ José María Jimeno Jurío, *Navarra, 1917-1919: reivindicaciones autonómicas y reintegración foral*, Pamplona, Pamplona, 2004.

⁷⁵ Hasta reclamarse en algún manifiesto al pueblo navarro que «hagas sentir el peso de tu opinión en la forma seria y enérgica con que te manifestaste en la Gamazada», considerándose la ocasión presente «mucho más trascendental» que aquella: «en este momento nos jugamos la vida de Navarra» (*Navarros*, hoja suelta, 22 de diciembre de 1918. En García-Sanz, 2012, pp. 388-389).

⁷⁶ Elena Osés Larumbe, «*La Voz de Navarra*, un periódico vasquista. Sus primeras campañas, 1923-1931», *Príncipe de Viana*, 184, 1988, pp. 415-435.

mente antivasquista, que personifica en este debate Víctor Pradera, figura destellante del tradicionalismo español, enfrentado al único superviviente de aquellos éuskaros fundadores, Campián, nacionalista vasco a estas alturas, y cabeza de una escuela que recogió y fortaleció el legado éuskaro anterior, aunque no quepa identificar este legado con el nacionalismo. La firme determinación de Pradera de minar los cimientos de la escuela de Campián muestra, en todo caso, los firmes apoyos con que ésta contaba. Frente a la interpretación histórica de Campián⁷⁷, realizada a partir de una particular relectura de Moret y de Olóriz, Pradera despliega una inteligencia de Navarra bien compendiada en su lema *Por Navarra, para España*⁷⁸. Pradera fue el motor ideológico de un *navarrismo antinacionalista vasco*, pero no menos nacionalista, que acabará por silenciar cualquier afinidad cultural de Navarra con Vascongadas, convirtiendo el *cuarentaunismo* (la sacralización de la ley de 1841) en la enseña de un *foralismo* esencialmente *españolista*.

El cambio es evidente con respecto a la Gamazada. Después de Pradera, la amenaza proviene de Euskadi, que pretende alterar la situación de Navarra; no del Estado español, de cuya lealtad al pacto no se duda ahora. No se puede olvidar tampoco que el edificio del *viejo reino*, pieza clave del navarrismo heredero de Pradera, fue paradójicamente obra fundamental de Campián entonces (aunque éste lamentara que el reino de Navarra no llegara a reunir a toda la *familia éuskara*). Si Campián cimentaba ese edificio en los caracteres particulares de la nacionalidad navarra, el navarrismo tradicionalista se quedará, después de la polémica de Amayur, con el reino y los fueros prescindiendo de los elementos étnico-culturales vascos. Desde 1918-1919 Pradera había formulado ya la idea de una vía política para Navarra distinta del País Vasco y una concepción de la reintegración foral como el «gobierno propio de Navarra, por sí misma, dentro de la nacionalidad española»⁷⁹. El fracaso del proyecto de estatuto conjunto vasco-navarro en 1932 puede ser considerado como el desenlace político de esta querrela intelectual desenvuelta a la vista de todos. Si la polémica había sido motivada por el proyecto, llevado a la práctica, de ensalzar con un monumento a los *últimos defensores de*

⁷⁷ Arturo Campián, *Nabarra en su vida histórica*, Pamplona, 1929, 2.^a ed. corr. y aum.

⁷⁸ Víctor Pradera, *Por Navarra para España*, San Sebastián, 1921; *Fernando el Católico y los Falsarios de la Historia*, Madrid, 1925, 2.^a ed.

⁷⁹ *La reintegración foral de Navarra. Acta de la Asamblea celebrada en el Palacio Provincial el día 30 de diciembre de 1918*, Pamplona, 1919, p. 39.

la *Independencia navarra* de 1521 en Amayur⁸⁰, la destrucción violenta —fue volado con dinamita— de ese símbolo en julio de 1931 mostraba con claridad que la polémica había invadido realmente el espacio público, lo que facilitó su traducción política⁸¹.

En vísperas de la guerra civil, cuando tuvo lugar el último intento de establecer un Estatuto navarro al margen ya de las Provincias Vascongadas⁸², Eladio Esparza se alza en el debate como continuador de Pradera, que será asesinado en los inicios del conflicto. Esparza arremete contra los «falsarios del Estatuto» y contra el concepto mismo de Estatuto —una ley otorgada por el estado— que significaba la muerte del Fuero y de Navarra, cuya esencia reside en el pacto: «Navarra ha pactado siempre con el Estado», con reyes absolutos o con cortes constituyentes. Frente al proyecto de Estatuto —un «huesped de mestizo linaje», sostiene en su *Discurso sobre el Fuero de Navarra*— Esparza planteará la idea de un «nuevo pacto» sobre la imagen del amejoramiento, como ha hecho notar Baraibar. Conservar lo que se posee, «mejorándolo y ampliándolo en cuanto sea posible», según la norma que contienen todos «nuestros viejos juramentos». En junio de 1936, Esparza considera que lo que debe hacer Navarra es demandar del Estado el establecimiento de un nuevo pacto a partir del vigente, el de 1841, calificado de «trascendental en nuestra historia»⁸³.

⁸⁰ José María Jimeno Jurío, *Amayur. Símbolo de Navarra*, Imprenta Popular, Pamplona, 1982, pp. 140 y ss.

⁸¹ García-Sanz ha insistido en la necesidad de profundizar en las razones, momento y circunstancias en que el navarrismo dejó de ser vasquista y, a su vez, en el estudio de la persistencia del navarrismo vasco-españolista después de 1936. Resalta, en ese sentido, el vasquismo de la derecha en general, «con declaraciones tan nítidas como las de Víctor Pradera», en contraste con la situación actual, en que no solo se rechaza una hipotética unión con Euskadi sino que muchos consideran a Navarra como ajena a lo vasco (García-Sanz, 2012, p. 116). El vasquismo cultural de que hace gala Pradera en 1917 en sus primeros ataques a los nacionalistas vascos —con menciones a Vasconia o a los «cuatro pueblos vascos españoles»—, prácticamente ha desaparecido ya en 1921, en su discurso del Centro Católico de Pamplona, que marca el arranque de la polémica de Amayur (véanse los textos en García-Sanz, 2012, pp. 319-327).

⁸² Santiago de Pablo, «Navarra y el Estatuto vasco: de la Asamblea de Pamplona al Frente Popular (1932-1936)», *Príncipe de Viana*, 184, 1988, pp. 401-414.

⁸³ Eladio Esparza, *Discurso sobre el Fuero de Navarra*, Pamplona, 1935, pp. VI, XV-XVI; «Sinceramente» y «Se debe hacer lo que se debe hacer», *Diario de Navarra*, 27 de mayo y 10 de junio de 1936, citado por Alvaro Baraibar, *Extraño federalismo: la vía navarra a la democracia, 1973-1982*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2004, pp. 340-344; «Postales», *Diario de Navarra*, 17 de junio de 1936, reproducido en García-Sanz, 2012, pp. 465-466.

VIII. La consagración constitucional del símbolo

La reapertura del contencioso Navarra-Euskadi durante la Transición se saldó con la institucionalización de la vía navarra a la democracia. El miedo a que se impusiera la incorporación de Navarra a la Comunidad Autónoma Vasca abrió la vía del Amejoramiento del Fuero, gracias a alguna particularidad introducida en la Constitución española de 1978 como lo es, junto al reconocimiento de los «derechos históricos» proclamado en la Disposición Adicional Primera, la paradójica derogación de la ley de 1839 para Vascongadas pero no para Navarra, que quedaba excluida de la Disposición Derogatoria Segunda, al no ser nombrada, para así salvar la vigencia simbólica de la ley de 1841, haciéndose de aquel silencio un lugar teofánico. La posición y actuación de Navarra queda fijada con ocasión de la discusión del régimen preautonómico vasco: Navarra no precisaba de ninguna preautonomía porque nunca había dejado de disfrutar de autonomía, ni siquiera bajo el franquismo al haberse alineado en la guerra con el bando nacional, hecho que recordaba la presencia de la Laureada en su escudo; lo que necesitaba ahora era mejorarla dentro del nuevo Estado democrático en construcción⁸⁴.

Durante la Transición, Jaime Ignacio del Burgo aparece como el heredero de Pradera y Esparza por su oposición al nacionalismo vasco, su concepción del sentido de la historia de Navarra, y por la propia idea de una vía política para Navarra distinta del País Vasco⁸⁵. El miedo a Euskadi durante

⁸⁴ Alvaro Baraibar y Juan María Sánchez-Prieto, «La controversia Navarra-Euskadi», en José Luis Ramírez Sábada (dir.), *Democratización y Amejoramiento Foral. Una historia de la transición en Navarra, 1975-1983*, Gobierno de Navarra, Pamplona, 1999, pp. 167-265. Sobre la concesión, por parte de Franco, de la Cruz Laureada de San Fernando a Navarra, y las dificultades de democratización de algunos símbolos de Navarra, véase Alvaro Baraibar, *Historia y memoria de los símbolos de Navarra. De las «cadenas» a la «Laureada» y la Ley Foral de Símbolos*, Pamiela, Pamplona, 2010. También, Miguel Izu Belloso, *Régimen jurídico de los símbolos de Navarra*, Gobierno de Navarra, Pamplona, 2011.

⁸⁵ La proximidad entre las tesis de ambos es resaltada por el propio Jaime Ignacio Del Burgo, *El ocaso de los falsarios*, Laoconte, Madrid, 2000. Alvaro Baraibar (*Extraño federalismo*, pp. 344-345) ha subrayado el papel de intermediario que ejerce Del Burgo padre, entre el foralismo tradicionalista de Pradera y Esparza, y el foralismo reformista de Del Burgo hijo, particularmente en la concepción de la historia que le transmite: Jaime Del Burgo Torres, *Navarra*, Alfaguara, Madrid, 1972; *Historia de Navarra. La lucha por la libertad*, Tiebas, Madrid, 1978; *Historia General de Navarra. Desde los orígenes hasta nuestros días*, Rialp, Madrid, 1992, 3 vols.

la Transición activó como pantalla protectora toda una argumentación histórico-jurídica que condujo a la Ley de Amejoramiento del Fuero de 1982, presentada no como un simple Estatuto sino como actualización de la Ley Paccionada de 1841, haciendo triunfar a la postre la imagen mítica de la foralidad. De la ley a la ley. Navarra utiliza la misma filosofía española de la Transición. Del *pacto-ley* de 1841 al *nuevo pacto* del Amejoramiento, que establecía la vía navarra a la democracia —bien examinada por Baraibar— como un camino separado y diferenciado política e institucionalmente del País Vasco. Esta filosofía concienzudamente elaborada por Del Burgo⁸⁶ e impulsada desde la UCD de Navarra fue asumida posteriormente por UPN hasta convertirse en doctrina oficial comúnmente aceptada por las fuerzas políticas de gobierno, incluido el socialismo navarro, hasta hoy.

Con la promulgación el 16 de agosto de 1982 de la *Ley de Reintegración y Amejoramiento del Fuero de Navarra* culminó un proceso y un debate fruto del cual Navarra se configuró como comunidad autónoma diferenciada. En el preámbulo, como si del frontal del templo se tratara, se immortalizaron los principales lugares de una larga, densa y tensa polémica, librada con toda la fuerza que entrañan las razones y ensoñaciones de la identidad, y que trascendía la inmediatez del tiempo presente. Los derechos originarios e históricos de Navarra; su condición de Reino y su incorporación a la «gran empresa de España»; la confirmación de sus fueros en 1839 y la negociación de la Ley Paccionada de 1841; el desarrollo progresivo de su régimen foral conviviendo con la Administración del Estado; los vericuetos de la Constitución de 1978 con relación a Navarra; la formalización del nuevo pacto, el Amejoramiento, con rango y carácter de Ley Orgánica. Era la consagración de la tesis del pactismo. En el Título III del Amejoramiento se declaraba solemnemente su carácter de «inmodificable unilateralmente».

Veinte años después del Amejoramiento, y reaccionando contra ese cerramiento institucional, desde el nacionalismo cismático de la izquierda

⁸⁶ Jaime Ignacio Del Burgo Tajadura, *El pacto foral de Navarra, 1841-1966*, Gómez, Pamplona, 1966; *Origen y fundamento del régimen foral de Navarra*, Institución Príncipe de Viana, Pamplona, 1968; *El Fuero: pasado, presente, futuro*, Eunsa, Pamplona, 1975; *Navarra en la encrucijada*, Grafínasa, Pamplona, 1980; *Desarrollo de la ley paccionada de 1841*, Diputación Foral de Navarra, Pamplona, 1980; *Fueros, Democracia, España. Navarra en la España de nuestros días*, Diputación Foral de Navarra, Pamplona, 1985; *Introducción al estudio del Amejoramiento del Fuero (Los Derechos Históricos de Navarra)*, Gobierno de Navarra, Pamplona, 1987.

abertzale se volvió la mirada al hecho originario y primordial que subyace en el propio debate cultural y político sobre la identidad de Navarra, al momento trágico de la conquista de Navarra, reabriéndose la polémica de Amayur en las proximidades del quinto centenario de la conquista. Una *vieja herida*, según la expresión de Floren Aoiz, que sigue sangrando⁸⁷. Como si la memoria manteniendo viva esa experiencia dolorosa hubiese detenido el tiempo del cosmos, o al menos la historia de Navarra, y fuera posible aún recorrerla de nuevo a partir de ahí. Como si —más allá de los diferentes usos partidistas del pasado en el presente de la acción para reafirmar o replantear el proyecto colectivo de futuro— se pudiera ignorar la fortaleza de los símbolos construidos por el tiempo.

IX. El *continuum* foral navarro

Toda cultura política, en cuanto exponente de una visión global de la comunidad y de su evolución, construye un *continuum de identidad*⁸⁸. En el caso navarro, los Fueros constituyen el elemento central en la imagen del *continuum*. La cultura política como destilación de dramas sociales conduce en Navarra a hacer de los Fueros, o mejor del *pacto foral*, ligado a la memoria del viejo reino, el sustrato natural de su régimen político y, a la postre, la clave simbólica de la identidad navarra. Los Fueros, no obstante, como *símbolo de condensación* que consagra la idea de pacto, no pueden entenderse sino como una tensión e interpenetración de opuestos dentro de una misma representación, que va creciendo, transformándose y reformulando viejos elementos a lo largo del tiempo, en conexión con su función social⁸⁹. La idea del pacto foral, plenamente desarrollada en Moret, se encuentra sin solución de continuidad en todos los actores protagonistas de las grandes representaciones culturales de la Navarra con-

⁸⁷ Pedro Esarte, *Navarra, 1512-1530: conquista, ocupación y sometimiento militar, civil y eclesiástico*, Pamiela, Pamplona, 2001. Floren Aoiz, *La vieja herida: de la conquista española al Ameyoramiento foral*, Txalaparta, Tafalla, 2002. Peio Monteano, *La Guerra de Navarra (1512-1529). Crónica de la conquista española*, Pamiela, Pamplona, 2010. Sobre este debate último acerca de la Conquista, puesto en perspectiva, véase Francisco Javier Caspistegui y Mari Mar Larraza, *Recordar 1212/1512. La memoria*, Gobierno de Navarra, Pamplona, 2012, pp. 110-115.

⁸⁸ Juan María Sánchez-Prieto, «Escritura y relectura de la historia: el problema del “continuum de identidad” en Navarra», *Sancho el Sabio*, 29, 2008, pp. 115-134.

⁸⁹ Turner, 1990, pp. 32-33, 110.

temporánea. Si la obra cultural y política de Yanguas, principal mentor del fuerismo liberal, llevó en cierta manera a cancelar todo el pasado anterior a 1841, Olóriz —como ha subrayado Leoné⁹⁰— intentará recuperar ese pasado, pero su discurso crítico con la ley de 1841 no deja de reconocer en ella un pacto —incumplido— entre Navarra y el gobierno español⁹¹. De manera paradójica, el cuestionamiento de la ley de 1841 durante la Gamazada reforzó, sin embargo, la idea de pacto y consagró al final el propio régimen navarro de 1841⁹².

Campión, que asumió finalmente la etiqueta de nacionalista viniendo a establecer distancias con el fuerismo y el propio movimiento éuskaro, tampoco prescinde del principio pactista del régimen foral —la noción de pacto foral con la Corona— que defiende frente a unitaristas (españolistas) y secesionistas (vascos); de ahí sus vacilaciones ante la ley de 1841, una solución que entendía provisional⁹³. Es precisamente en lo concerniente a la idea de pacto donde las distancias ente el pensamiento de Sabino Arana y el de Campión se hicieron a su vez evidentes y singularmente significativas, y lo que explica finalmente que el nacionalismo vasco en Navarra acabe manifestándose mucho más próximo de la herencia éuskara que de las ideas del fundador del nacionalismo vasco. Los postulados de Sabino Arana, a diferencia de Campión, a lo que se oponen es justamente a toda noción de pacto. Por ello, y a raíz de la Gamazada, el nacionalismo vasco había insistido en la derogación de la ley de octubre de 1839 como máxima aspiración política, persuadido de que hasta entonces las provincias vascas habían gozado de libertad e independencia absolutas⁹⁴. Fue la coincidencia de una gran mayoría dentro

⁹⁰ Leoné, 2005, pp. 246-248.

⁹¹ Sánchez-Prieto y Nieva, 2005, pp. 127-128.

⁹² El término de pacto o contrato asociado a la valoración de la ley de 1841 se encuentra fácilmente en la verbalización realizada, en el curso del siglo XIX y después, por los diferentes lenguajes políticos navarros (véase, en otros muchos ejemplos, García-Sanz, 2012, pp. 123, 128, 135-138, 176, 213, 227, 249-250, 364, 367-369, 376, 383-386, 405, 410, 414-415, 464).

⁹³ Arturo Campión, «Origen y desarrollo del regionalismo nabarro», 1891 (*Obras Completas*, Mintzoa, Pamplona, 1983-1985, vol. XIII, pp. 31-52); «Nacionalismo, Fuerismo y Separatismo», 1906 (*OC*, XIII, pp. 235-283); y su primer discurso en el Congreso de los Diputados de 22 de julio de 1893, con ocasión de las disposiciones de Gamazo (*OC*, XIII, pp. 87-109).

⁹⁴ Véase Sabino Arana, *Fuerismo es separatismo* (1894; *Obras Completas*, Bayona, 1965, p. 1078); *El partido carlista y los fueros vasko-nabarros* (1897; *Obras Completas*, pp. 1067-1252), polemizando con Eustaquio Echave Sustaeta. Arana había arremetido con-

del carlismo con los nacionalistas vascos en la postura *antitreintainuevista* lo que motivó la reacción de Pradera y el comienzo de la polémica de Amayur.

El discurso navarrista de la Transición impulsado por Del Burgo supuso, sin duda, el triunfo de la idea de pacto y de nuevo pacto, fundamentalmente de *nuevo pacto*. Pero esta idea no es exclusiva de Esparza o de ningún otro, pues resulta clave igualmente en el pensamiento de Campi3n e incluso antes en la argumentaci3n de Ol3riz y la Gamazada. Analizado el discurso desde una perspectiva hist3rica, el navarrismo triunfante en la Transici3n subraya la idea de pacto respecto del navarrismo liberal de Yanguas, recibiendo ese acento de los 3uskaros m3s destacados, aunque pronunci3ndolo no de una forma dubitativa y abierta (como lo plante3 el *nabarrismo* a ra3z de la Gamazada: el incumplimiento del pacto da derecho a nuevas f3rmulas) sino en sentido afirmativo y cerrado, como hab3an hecho Pradera y Esparza (pacto, obligaci3n del pacto y cumplimiento del pacto como esencia del r3gimen navarro enraizado de esa manera en la misma esencia de Espa3a).

Pero por reconocibles que puedan resultar las huellas del navarrismo tradicionalista en Del Burgo, no debe menospreciarse su contribuci3n a la democratizaci3n del discurso navarrista y al arraigo en Espa3a de un concepto de naci3n plural, del que Yanguas fue primer mentor en Navarra. Desde la perspectiva del drama social sostenido en el tiempo largo o desde la compresi3n de la cultura pol3tica como destilaci3n de sucesivos dramas sociales, y aunque resulte parad3jico, Del Burgo hace triunfar tambi3n en Navarra las tesis de Ol3riz y Campi3n en lo relativo a la necesidad de un nuevo pacto que ampliase la autonom3a navarra; aunque lo haga pulsando el miedo a Euskadi como resorte eficaz para la configuraci3n de una Navarra diferenciada del Pa3s Vasco, frente al viejo ideal de uni3n vasco-navarra de los 3uskaros.

El imperativo de la lealtad al pacto resulta determinante en la representaci3n ideal de la sociedad navarra y se erige en clave del juego pol3-

tra Campi3n en 1889 («Pliegos hist3rico-pol3ticos, II», en *Obras Completas*, pp. 78-90), y hasta le dedicar3a una f3bula en 1901 («Los dos negociantes y el zapatero», *Obras Completas*, pp. 2081-2084). Medios liberales navarros como *El Anunciador Ib3rico de Tudela* (16 de julio de 1902) reaccionaron a su vez contra Sabino Arana no admitiendo lecciones sobre defensa de los fueros de quienes, «con su extra3a e incomprensible conducta, comprometen a todas horas las libertades del noble solar vasco-navarro» (recogido en Garc3a-Sanz, 2012, p. 235).

tico. Ese acento supone la renuncia a hablar de la soberanía, a diferencia del lenguaje nacionalista, aunque el navarrismo foralista sustituya simplemente la expresión de soberanía originaria por la de *autonomía originaria*⁹⁵. Ese imperativo se traduce también en un veto implícito a la presencia del nacionalismo euskalerrriaco en el gobierno de Navarra, presuponiendo su falta de lealtad al Pacto. A modo de contraofensiva simbólica, la respuesta desde el nacionalismo radical a esta imagen fuertemente instaurada del *continuum* del pacto foral es su insistencia en el *continuum* de la violencia como algo común a todos, subrayando el carácter cruento de la Conquista y a la postre la continuidad de la violencia en la representación del drama vasco-navarro, las guerras carlistas y la guerra civil española como símbolos, lo que acaba proyectándose en una pretendida relativización del reciente pasado terrorista de ETA.

X. Conclusión: La eficacia del símbolo

Los Fueros como símbolo representan un recordatorio de las fuentes y han marcado el recorrido político de Navarra como un constante *peregrinaje a las fuentes*. El mismo preámbulo del Amejoramiento del Fuero tiende a presentar ese viaje como la superación de una serie de pruebas. Y, en cierta forma lo es, si se contempla desde la perspectiva del drama social turneriano, que apunta a la repetida superación de momentos de crisis, sin que la amenaza de una nueva crisis nunca pueda conjurarse. Más allá de las motivaciones ideológicas inmediatas que impulsaron el diseño de una vía autonómica propia, con la finalidad de separar el proceso navarro del problema vasco, y de la permanente insistencia del navarrismo oficial en la amenaza nacionalista, con el paso del tiempo la vía del Amejoramiento se ha erigido en modelo de *pactismo constitucional*. De alguna manera, el modelo navarro hace entender el pacto Democracia-Autonomía de la Constitución de 1978 como la culminación del ideal de compatibilidad Constitución-Fueros formulado por la cultura política liberal vasco-navarra del siglo XIX. La paradoja es que la construcción de esa vía original a partir de los Fueros, reconocidos constitucionalmente como «derechos históricos», estableciendo el común denominador con el País Vasco, sirva para consagrar un camino político diferenciado de éste (por más

⁹⁵ Baraibar y Sánchez-Prieto, 1999, pp. 209, 219, 238, 251.

que la Transitoria Cuarta establezca un particular *derecho a decidir* de los navarros).

Al margen de la insistencia del navarrismo en que el Amejoramiento no es un Estatuto de Autonomía (dentro de su estrategia de diferenciación con el País Vasco), las ideas de pacto y nuevo pacto se encuentran ciertamente también en el Estatuto de Guernika⁹⁶, aunque no se pueda obviar que la historia del nacionalismo vasco desde Sabino Arana es intermitente en la memoria y olvido de los fueros y del pacto foral con la corona⁹⁷, en contraposición al *continuum* navarro. Desde esta perspectiva se puede entender mejor, como ha argumentado Bartolomé Clavero, que el *Plan o Pacto Político para la Convivencia*, el llamado Plan Ibarretxe, aprobado por el Parlamento vasco en 2004 y rechazado por las Cortes españolas en 2005, lo que parecía estar buscando, en el fondo, es la vía navarra maximizada. El problema del plan es que al tiempo que contempla el cumplimiento íntegro del Estatuto, se propone un nuevo pacto político cimentado en el principio de autodeterminación, sin intentar siquiera conectar con la base de la autonomía vasca ni con la cultura del fuerismo su propósito de «libre asociación» con el Estado, lo que resulta finalmente llamativo, si no fuera porque el destinatario del Plan no era primordialmente el conjunto de la sociedad vasca, sino la minoría radical con quien buscaba congraciarse⁹⁸.

Ninguna comunidad, aunque lo pretenda así en el curso histórico de su proceso de afirmación, puede ser realmente concebida desde la perspectiva esencialista del «*continuum*» de *identidad*, en ningún sentido. El caso de Navarra muestra que los principales intérpretes de la identidad no sienten a Navarra de la misma forma, ni interpretan de idéntica manera la cuestión foral ni la relación con España. Pero muestra también que existe un gran espacio liminar —en terminología de Turner⁹⁹— entre y dentro de esas representaciones, donde se asienta lo más cierto de la cultura política navarra. Es ahí donde no se puede prescindir del simbolismo de los Fueros

⁹⁶ Su Disposición Adicional contempla la posibilidad de un nuevo pacto que vuelva a precisar o reactualizar en el futuro sus contenidos *de acuerdo con lo que establezca el ordenamiento jurídico* (expresión introducida ya en el debate constituyente por el nacionalismo vasco en sustitución de *en el marco de la Constitución*).

⁹⁷ Véase al respecto Coro Rubio, «Fueros», en Santiago de Pablo y otros (coords.), *Diccionario ilustrado de símbolos del nacionalismo vasco*, Tecnos, Madrid, 2012, pp. 357-372.

⁹⁸ Bartolomé Clavero, «Entre desahucio de Fuero y quiebra de Estatuto: Euskadi según el doble plan del Lehendakari», *Revista de Estudios Políticos*, 120, 2003, pp. 45-77.

⁹⁹ Turner, 1990, pp. 103, 108-110.

y donde se manifiesta la propia eficacia del símbolo en la construcción de la realidad política y social navarra, por encima de la autenticidad de sus contenidos, de los dramas que evoca, de su correspondencia con la realidad histórica. La ambivalencia de los Fueros, su sedimentación en tradiciones políticas diferentes, *en mitades opuestas pero complementarias*, conformando un sustrato común, opera decisivamente en la cosificación del Fuero navarro, o lo que es lo mismo, en la materialización del símbolo como objeto cultural y político, como expresión de la forma de ser, como *signo de reconocimiento*.