

***Bertso-paperak* carlistas y lo popular reaccionario**

*Luis Sáenz de Viguera Erkiaga*¹

En el fragmento séptimo de *Tesis de la filosofía de la historia*, Walter Benjamin propone que «jamás se da un documento de cultura sin que lo sea a la vez de la barbarie»,² estableciendo así una distancia necesaria para acercarse a la historia, para comprender la determinación hegemónica en el momento mismo de establecer las categorías que articulan el conocimiento. La doble lectura que Benjamin propone nos invita a no asumir necesariamente que lo que ha quedado atrás —lo que ha caído al paso de la historia— sea la barbarie por sí misma, sino por el proceso histórico que ha dado la victoria a lo hegemónico (y lo ha constituido como tal), construyendo así una historia del progreso/un progreso de la historia. Desde esta perspectiva, la distinción entre civilización y barbarie puede extrapolarse al binomio pensamiento progresivo/pensamiento reaccionario, pero a través de esta operación ya estamos, de hecho, llevando a cabo un doble movimiento: por un lado, insertamos el par dentro de un orden jerarquizado que establece el «pensamiento progresivo» como superación del reaccionario, en cuanto poder modernizador y punto más adelantado dentro de una concepción teleológica de la historia. La segunda fase de este movimiento es la naturalización de la supremacía del pensamiento progresivo, al declararlo superviviente de un enfrentamiento histórico entre ambos polos antagónicos. La «naturalidad» con la que aceptamos los valores progresistas-modernos como articulaciones más «adecuadas» al desarrollo teleológico de la historia reduce lo reaccionario a residuo que se niega a dejar de existir, dando origen al conflicto histórico como tal a partir de esta negación, a partir del acto mismo de insubordinación a su desaparición.

1 Duke University.

2 W. BENJAMIN, *Tesis de filosofía de la historia*, trad. Jesús Aguirre, Taurus, Madrid, 1973, p. 7.

Esta concepción de la oposición reaccionario/progresivo no es sino una caída del espacio en el que es posible la distancia postulada por Benjamin. Una vez perdida esta distancia, en su lugar sólo queda la complicidad con el mundo desde/con el que colaboramos. Una complicidad determinada por el estado de cosas, que nos ciega ante la «naturalización» del binomio progresivo/reaccionario y del orden contemporáneo, reforzando así una visión de la historia que evita entrar en relación con la violencia ejercida contra los y las que han intentado impedir su paso, impedir que llegara a ser ella misma. Así, el triunfo de lo progresivo ha sido tal que la misma renegociación continua de lo que es ser reaccionario/progresivo en cada momento viene determinado por esa victoria misma.

Carl Schmitt, en su *Political Theology*, ve en el siglo XIX la secularización de principios religiosos en la política, quedando como resto reaccionario aquello que se opone a esa secularización, mientras el progreso funciona a partir de la negación de la religiosidad heredada. Cierra su libro con una peculiar consideración: «Bakunin, the greatest anarchist of the nineteenth century, had to become in theory the theologian of the antitheological and in practice the dictator of an antidictatorship».³ Si una religiosidad última permea la distinción hegemónica reaccionario/progresivo, la inherente separación entre bien y mal del binomio, la postura de Schmitt participa de esa teologización al atribuir a lo reaccionario una categoría misma, al considerarlo un componente de ese par. Hablar de/desde «lo reaccionario» o «lo progresivo» no es otra cosa que discursivizar desde la concepción schmittiana de «lo reaccionario,» en tanto en cuanto esas categorías reciben una transferencia del valor «sagrado» que da cuenta de los diferentes posicionamientos políticos a los que dan lugar nuestras matrices significativas, posibilitando las distinciones necesarias para articular un discurso coherente y comunicable. Una vez más, con el horizonte de verdad que elijamos (hasta cierto punto), estamos actualizando la dicotomía cultura/barbarie al asignar valores de falsedad y verdad a conciencias diferentes, que perciben desde matrices ideológicas y discursivas distintas.

Otra idea que viene a perturbar la claridad —y comodidad— del binomio es, como vamos a ver con los *Bertso-paperak* (BP, de ahora en adelante) carlistas, la continuación residual de lo vencido, que no se resigna a desaparecer, sino que sobrevive infiltrando e infectando el sistema hegemónico con lo que éste percibe como su opuesto o estado anterior. El resultado no es sino una tensa concordia un tanto discorde. Este principio de

3 C. SCHMITT, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, trad. George Schwab, MIT P, Cambridge, Ma., 1985, p. 66.

religiosidad que separa y constituye progreso y reacción tiene en el Donoso Cortés de *Problemas y soluciones relativas al orden general* un curioso aliado, en cuanto refleja la visión de éste de la historia como una eterna batalla que lleva al apocalipsis (el progreso nos diría que nos lleva siempre hacia adelante, siempre a algo mejor, a pesar de las historias de horror que oculte o asimile a través de su crítica) y de la que no hay posibilidad de ser excluidos, en cuanto la no-decisión es ya decisión, de acuerdo con esta apocalíptica asignación de papeles:

«No hay hombre ninguno que, sabiéndolo o ignorándolo, no sea combatiente en este recio combate; ninguno que no tenga una parte activa en la responsabilidad del vencimiento o de la victoria [...]. Y no me digas que no quieres combatir, porque en el instante mismo en que me lo dices, estás combatiendo; ni que ignoras a qué lado inclinarte, porque en el momento mismo en que eso dices, ya te inclinaste a un lado; ni me afirmes que quieres ser neutral, porque cuando piensas serlo, ya no lo eres; ni me asegures que permanecerás indiferente, porque me burlaré de ti, como quiera que al pronunciar esa palabra ya tomaste tu partido. No te canses en buscar asilo seguro contra los azares de la guerra, porque te cansas vanamente; esa guerra se dilata tanto como el espacio, y se prolonga tanto como el tiempo.»⁴

Esta batalla final en el tiempo y el espacio se traduce en la visión moderna de la historia en estadios que se suceden hasta llegar al presente. Las víctimas del paso del progreso quedan tachadas de reaccionarias o utópicas, y su destrucción justificada a partir de la necesidad del presente como tal: la violencia de la historia es lo que permite la misma posibilidad de observarla. Pero, en el residuo de lo denominado reaccionario, aun cuando opere tan sólo como recuerdo, queda un mínimo componente de la alternativa neutralizada que funciona (junto al recuerdo de esa neutralización) como un virus que problematiza la comodidad del par progresivo/reaccionario, obligándonos a tomar partido en el conflicto y a oponer lo progresivo a ese resto reaccionario, resacralizando, aun de forma negativa, lo político.

Al ver estas cuestiones en relación con la poesía popular carlista en euskera del período 1868-1876 debemos enfrentarnos ante todo a la calificación/acusación automática de estos textos como «lo reaccionario.» Teniendo en

4 J. DONOSO CORTÉS, *Problemas y soluciones relativos al orden general*, en *Obras de Don Juan Donoso Cortés*, vol. I, Casa Ed. San Francisco de Sales, Madrid, 1903, pp. 136-137.

cuenta el acto hegemónico que constituye esta calificación, hemos de constatar, en primer lugar, aspectos de la producción de estos textos que comienzan a problematizar dicha asignación de valor. Para empezar, en las articulaciones del carlismo de esta época⁵ se puede apreciar la conciencia de la necesidad de utilizar los nuevos medios de comunicación masivos para avanzar «la causa», algo que, de hecho, puede marcarse como una adaptación del carlismo a su realidad contemporánea, al mundo moderno y a los medios de comunicación de masas —lo cual ya nos impediría hablar del carlismo definitivamente como el rechazo alucinatorio de la modernidad misma, para pasar a ser un virus parásito trabajando en contra de la misma, pero desde la misma, insertado en el sistema.

Dentro de las estrategias desarrolladas por el entorno carlista para movilizar a la población en el período inmediatamente anterior a la segunda guerra carlista, y durante el transcurso de los enfrentamientos militares, aparecen en lo que hoy es el País Vasco y Navarra los *BPs*, poemas que se repartían o vendían en hojas sueltas y que brillan por su ausencia en la historiografía del carlismo. Vicente Garmendia, por ejemplo, en *Jaungoicoa eta foruac*, su recopilación sobre folletos «vasco-navarros» carlistas de este período, ni siquiera los menciona.⁶ Jordi Canal, en *El carlismo: Dos siglos de contrarrevolución en España*, hablará de romances en su rápida enumeración de los objetos de consumo (político) que se comercializan en los entornos carlistas antes de la guerra, reconociendo en ellos una parte del proceso de «modernización política»⁷ del *partido* carlista, su inserción en una economía-política de mercado, pero sin entrar en mayores disquisiciones sobre el consumo y negociación entre masas y productos. A fin de cuentas, le interesan el partido y su supervivencia, no contemplar un sentimiento, un afecto no homogenizable que sólo comparte con el partido carlista su cabeza, el significativo vacío Carlos, cuyo consumo y operacionalidad han de ser también comprendidos desde fuera de las estructuras organizadas del partido carlista.

Del silencio al que están relegados, entonces, estos textos quisiera extraer dos secuencias concretas: una, de finales de 1868 y principios de 1869, y

5 Al acercarme a la poesía popular carlista de los *BPs*, asumo la posibilidad de espacios de producción que existan con y al margen del carlismo «oficial,» que representaría entre las dos guerras carlistas del siglo XIX un contraestado con ambición hegemónica. Es decir, trabajo a partir de la asunción de que lo «carlista» no constituye un bloque homogéneo, sino que múltiples articulaciones son posibles dentro del mismo.

6 V. GARMENDIA (ed.), *Jaungoicoa eta foruac: El carlismo vasconavarro frente a la democracia española (1868-1872). Algunos folletos carlistas de la época*, U. del País Vasco/Euskal Herriko U., Bilbao, 1999.

7 J. CANAL, *El carlismo: Dos siglos de contrarrevolución en España*, Alianza, Madrid, p. 167.

otra de después de la guerra, y ver qué articulaciones sociopolíticas están poniendo en juego, cuál es la civilización que ocultan tras su «barbarie»,⁸ para ver qué es lo que estamos condenando como reaccionario. La primera secuencia tiene como referencia las elecciones de febrero de 1869 y las campañas de los curas pidiendo el voto carlista a los feligreses. En esta serie podemos ya ver como se discursiviza una relación afectiva con los fueros y la religión. Toda esta serie funciona a partir de un *BP* firmado por un tal «Iñazio Egi-jario,» «Iñazio el vierteverdades». Iñazio se revela como un campesino (autoidentificándose así con el receptor colectivo ideal) y denuncia el activismo carlista de los curas que estaban agitando/asustando a las masas creyentes para defender, según el autor, sus propios intereses. El resto de los *BPs* son respuestas a Iñazio, y se articulan en torno a la defensa de los religiosos (expulsados ignacianos o militantes), en primer lugar, para después extender este posicionamiento a la protección de los fueros. Tras esta defensa, la consideremos «oficialista» o popular, lo que encontramos es una serie de afectos combinados con una asunción de hecho de las reglas de funcionamiento de la estructura democrática moderna. El afecto que se muestra en relación al orden sociopolítico vasco rural, a la estructura antimoderna, opera desde la tradición como vinculante que actualiza dicha tradición en un constante presente que se enfrenta a la temporalidad moderna. A la vez, sin embargo, este afecto se inscribe en el — y se constituye dentro del— proceso electivo moderno, elementos del cual son, a su vez, los mismos *BP* carlistas o la condena del clero contra el liberalismo. Esta participación antiprogresista constituye el carlismo/los carlismos como «modernos», al aceptar, mediante la participación, parte de la modernización del Estado, aunque esta participación sea un intento de salvar lo que queda de la realidad/temporalidad que se comprende como «tradicional», es decir, aquello que el Estado moderno en este caso debe neutralizar para tener éxito.

8 Los *BPs* que voy a analizar están extraídos del excelente trabajo de recopilación de A. ZAVALA, específicamente de su *Karlisten Bigarren Gerrateko Bertsoak*, Sendoa, Oiartzun, 1997. Las traducciones son mías. La primera secuencia contiene los siguientes *bertsos*:

—«Nekazari onradu Jesukristo-ren maite dezutenoi zuen adiskide batek itz bi» [«Unas palabras de un amigo a los honrados campesinos que amáis la religión de Jesucristo»] (pp. 53-55).

—«Bertsu Berriyak Inaziyo Egi-jariyo-k jarriak» [«Versos nuevos puestos por Ignacio el vierte-verdades»] (pp. 57-61).

—«Bertso moduko gauza batzuek...» [«Unas cosas como versos...»] (pp. 63-67).

—«Bertso Berriak Iñazio Egijarioari ipiñiak» [«Versos nuevos puestos/dedicados a Iñazio el vierteverdades»] (pp. 69-80).

—«Bertsu Berri-berriyak Droke ta Antonek jarriyak» [«Versos verdaderamente nuevos compuestos por Droke y Anton»] (pp. 85-93).

La segunda «secuencia» no funciona a partir de una lógica responsiva como la anterior, sino que recoge poemas de la derrota.

En los ataques contra Iñazio, aparecen ya llamadas a convertirse en «zerutar gudari» [«guerreros del cielo»]⁹ de la guerra futura (y donosiana) y la exclusión del otro, como podemos ver en los siguientes *bertsos*:

Liberaltxo inaziyo,
zerana zerala
ez beza esan gaugandik
euskalduna dala.
Jainko, zeru, inpernuan
sinesten ez duanik,
ez beza esan egundo
euskaldun danik.¹⁰

Ignacio, liberalillo,
siendo quien eres,
que no se diga a partir de hoy
que es vasco.
Aquél que no crea
en el Señor, cielo e infierno
que no diga en adelante
que es vasco.

Por negativo que sea, se está dando en un proceso de participación que inscribe a los autores en la modernidad, en el proceso de modernización estatal, a pesar de hacerlo en contra del sistema mismo y en continua relación con una fuente de verdad localizada fuera del tiempo histórico. Este carlismo popular prefigura que va a perderlo todo, puesto que es imposible retornar al punto del pasado que se antoja ideal, a un momento no definido pero previo a la irrupción centralizadora que va a estructurar/secularizar lo que estaba vinculado por un afecto simbólico en ese recuerdo que ya no es sino una construcción colectiva del aparato contraestatal.

Como dos virus que no reconocen al otro como tal, el liberalismo consigue poner al carlismo en el juego democrático, haciéndolo sujeto de la propia idea liberal de progreso, civilizándolo y haciéndolo participar en el sistema que rechaza. El carlismo, por su parte, infecta la estructura política de su enemigo, al convertirse en un conglomerado que es capaz de sobrevivir a la pérdida del espacio afectivo (que permite el afecto, y a la vez es creado y configurado por el mismo) y reproducirse dentro del Estado moderno precisamente a través del recuerdo continuo de la pérdida y la imposibilidad de recuperar ese tiempo perdido. En estos *BPs*, vemos ya cómo la defensa de lo antimoderno se traduce en una crítica al Estado liberal: desde la religión —la idea de lo liberal como pecado, la posible falta de humanidad de los liberales: «Eziñ izan liberal/eta kristau ona,/gañera beltza izanik/ote da gizona?» [No se puede ser liberal/y buen cristiano,/además ¿es acaso un negro/un hombre?]¹⁰— pero también desde la práctica, tratando de seducir al campesino a

9 A. ZAVALA, o. c., p. 92.

10 Ibidem, p. 86.

la vez que planteando un problema concreto con la nueva ley: se quitan las diezmos (recaudación de la Iglesia) y se ponen cuatro nuevos impuestos, o

Amarren oiek, bada,
eta primiziak,
emendikan aurrera
gerontzat guziak,
jartzen ezpadituzte
gure nagusiak
lengo zarren lekuan
amarren berriak.¹¹

Esas décimas, entonces,
y las primicias,
de aquí en adelante
todas para nosotros,
eso es si no nos ponen antes
los propietarios/los jefes
en vez de las de antes
unas décimas nuevas.

Pero, ¿y si aparte de ser tentáculos de la máquina propagandística del clero, estos *BPs* expresaran unos afectos que debiéramos desligar de cualquier proyecto político que desde nuestro ahora quisiéramos imponerles (haciéndolos documentos de barbarie)? Recordemos que, debido al anonimato, estos versos pueden estar escritos por agentes liberales, carlistas o por cualquiera que se antoje *bertsolari*. Estos textos, como queda demostrado por la abundancia de *BPs* liberales o por los atribuidos a Xenpelar —considerado «por muchos como el mejor [*bertsolari*] de su época y de todos los tiempos»—¹² en el mismo 1869 del que datan estos poemas, pueden dar cauce a diversas propuestas político-afectivas. No son un género exclusivo de agentes carlistas, y de hecho, esta primera secuencia que estamos analizando es posibilitada por el intento liberal de suplantar la voz del campesinado a través de Inaziyo Egi-jariyo. En esta secuencia, lo afectivo se constituiría como comunidad que defiende a los curas no para preservar su poder necesariamente, sino por la seguridad que el estado de cosas que está a punto de desaparecer ofrece, y por el sentimiento de injusticia ante el proyecto de erradicar la influencia del clero en la población y/o hacer desaparecer al garante de un sistema vivido de creencias. En este sentido, quedarse en decir que estos *BPs* son la otra cara de la máquina propagandística carlista —aunque probablemente lo sean en su mayoría— es un claro posicionamiento al lado del progreso una vez el conflicto ha terminado, y dicho progreso puede desarrollar y existir en una historia en la que no es posible otro resultado. Es no ver que, a su manera, existe una posibilidad de escuchar por última vez a unas víctimas del progreso a las que éste debe acallar (definir como «reaccionarias» o «barbarie») para seguir adelante, esto es, para seguir considerándose progreso.

11 Ibidem, p. 75.

12 P. URQUIZU SARASUA (dir.) et al., *Historia de la literatura vasca*, UNED, Madrid, 2000, p. 334.

Pasando a la segunda secuencia, estos *BP*s de después de la guerra presentan una heterogeneidad que impide su fácil caracterización como «propaganda.» De hecho, *BP*s como «Kanta ditzagun orain ...» [Cantemos ahora ...], el lamento de un ex-voluntario ante el desastre de la guerra y la acusación a la estructura contraestatal carlista de traición e interés, puede ser tomado como expresión personal o como otro disfraz de la máquina propagandística liberal,¹³ posibilidades ambas que debemos tener en cuenta al considerar siempre los juegos de identidades posibles en este espacio productivo popular. Al margen de lo necesario que crea mantener una lectura ambigua de estos textos, leamos este *BP* como propaganda liberal o como el desengaño de un ex-carlista, sus *bertsos* nos ofrecen una visión totalmente desengañada de la guerra

Illak falta digute
ni nago elbarri,
gerrak bentaja onak
dizkigu ekarri.¹⁴

Nos faltan los muertos
yo estoy lisiado
la guerra nos trae
muchas ventajas.

y de las consecuencias de la misma, tanto para el sujeto militante como para lo más querido, la familia. Reactiva así el circuito afectivo, pero ahora ya desde la pérdida, tras la desaparición física y social de un orden y de sus sujetos, en la derrota tras un conflicto que suponía una imposible posibilidad de supervivencia. Será en la derrota —en la extinción de la alternativa y en la memoria de esta pérdida— precisamente donde reside la supervivencia, una persistencia de lo perdido, si se quiere.

En los dos *BP*s de los que nos vamos a ocupar en lo que queda de ensayo, podemos ver también esta supervivencia de lo reprimido y destruido en el espacio del recuerdo, aunque ambos nos presenten una mirada hacia adelante anclada en el pasado. Actualizando la derrota de la guerra y la pérdida de los fueros, estos poemas presentan el dolor por la pérdida absoluta que se intuía ya antes de la guerra y por la que se caía en la paradoja bradominiana de tener que darlo todo para salvar la posibilidad de que ese todo pueda seguir existiendo. A la vez, sin embargo, redefinen lo tradicional en esa pérdida,

13 Ambigüedad que, lamentablemente, A. ZAVALA no contempla. Su comentario es que el *bertsolari* tenía motivos para la dureza de sus versos (o. c., p. 690), apoyada esta opinión por el hecho de que este *BP* esté impreso en la misma imprenta (J. Osés) que el *Cancionero Vasco* de un conocido liberal como J. Manterola, y por las continuas alusiones a la fanfarronería inicial de los carlistas y al mal ejemplo de los curas (Ibidem, p. 689).

14 Ibidem, p. 687.

sacralizando —y deberíamos decir genetizando— lo político y permitiendo así *in absentia* su supervivencia.

«Fuerdoi azken agurra» [Último saludo a los fueros], el primero de ellos, firmado por Manuel Antonio Antia, se enfrenta a la abolición de los fueros ya no como una posibilidad, sino como una realidad tras julio de 1876. Publicado tres años después, el autor construye el estado anterior a la pérdida de los fueros como un espacio armónico, roto por la derrota, aunque ya deberíamos decir que roto en el momento en el que los fueros suponen un impedimento al proyecto centralizador/modernizador del Estado, es decir, el momento en el que los fueros deben ser abolidos en aras de la homogeneización:

Fueroko lege oiturak
leialki gorderik,
oraindano izan gera
zorionez beterik;
gure on au goitarrak
eraman eziñik,
portitz digute eraso
erruki gabarik.¹⁵

Guardando lealmente
las costumbres del fuero,
hemos vivido hasta ahora
llenos de felicidad;
no pudiendo llevarse los castellanos
este nuestro bien,
nos han atacado salvajemente
sin ninguna compasión.

En estos versos, Antia está presentando una situación ideal destruida desde fuera. La modernidad que de «Castilla» ha venido no contempla la pervivencia de lo afectivo tradicional, puesto que esa modernidad precisa de la destrucción de lo diferente-irracional y su sustitución por la estructura de poder que garantizará su desarrollo de acuerdo al racionalismo progresista. Al enfrentarse a la pérdida de los fueros como garantes de un orden que ya no puede volver —actualizando así la paradoja del carlismo desde el momento traumático de inscripción en la modernidad—, lo que nos ofrece/pide es un retorno de la sacralidad, pero ahora constituyendo la auténtica espectacularización de lo perdido. En la instancia en que lo tradicional/afectivo ha sido destruido finalmente con la llegada de la modernidad, sólo se puede resistir a través de la sombra/el respeto (*itzala*):

Nere erritar maiteak,
euskaldun leialak,
aberats eta pobre,
indartsu ta argalak,
aundi-txiki guztien

Compatriotas amados,
vascos leales,
ricos y pobres,
robustos y flacos,
con el esfuerzo de grandes y pequeños,

15 Ibidem, p. 711.

ta zuen egiñalak,
gorde ditzala beti
Fueroen itzalak.¹⁶

y con el vuestro,
guardemos para siempre
respeto a/la sombra de los fueros.

Destruído el viejo mundo, la única posibilidad de sobrevivir es guardar su recuerdo más allá de lo que el sistema hegemónico pueda detectar, como una sombra subterránea que reaparecerá algún día, conectando el pasado perdido para siempre con un futuro que desde la desesperación del momento de la pérdida no se puede imaginar. Sin embargo, a pesar de esta estrategia de infección para evitar ser percibido y destruido por el sistema, el presente histórico moderno es percibido desde la negatividad absoluta, desde la incapacidad de acción a excepción de esta postergación del momento de resurrección, en cierta manera como la solución imposible que Xenpelar anunciaba en 1869 en su «Iya guriak egin du» [Lo nuestro ya ha terminado]

Gu gera iru probintzi,
lengo legerik ez utzi;
oieri firme eutsi,
naiz anka bana autsi;
jaioko dira berriyak,
gu gera euskal erriyak!¹⁷

Somos tres provincias,
no abandonemos las leyes de antes,
aguantémonos firmemente a ellas;
aunque nos rompan una pierna,
volverán a nacer muchas más nuevas,
¡Nosotros somos los pueblos vascos!

Ahora ya, lo único que le queda a Antia es la esperanza de la sombra y el llanto:

Aurrera segitzeko
kemenik ere ez det,
galera aundi onen damuz
negar egingo det.¹⁸

No tengo ni siquiera fuerza
para seguir adelante,
por el pesar de esta terrible desolación
sólo me queda llorar.

Sin fecha, sin nombre del autor, tenemos otro *BP*, «Gezurra dek...» [Es mentira...],¹⁹ de unos años después de haber terminado la guerra, según el epígrafe que dedica los versos a un compañero ex-voluntario de Erretería que perdió una pierna en la guerra, recordando a un amigo mutuo que perdió la vista. Este *BP* construye la figura de un ex-voluntario ciego, convertido ya en figura marginal que todavía guarda recuerdos orgullosos de la guerra car-

16 Ibidem, p. 712.

17 Ibidem, p. 104.

18 Ibidem, p. 713.

19 Ibidem, pp. 715-718.

lista y sobrevive pidiendo limosna, apelando a la tristeza de la destrucción, al dolor de la madre cuando se echó al monte, pero seguro de que siempre:

Etsai maltzurra kalte egitera
errira datorrenean,
beti da irtengo seme zintzoa
saiatutzera goi-iritziyak
geldi ez ditezen oinpean²⁰

Cuando venga al pueblo
el enemigo malvado a hacer daño,
siempre saldrá un buen hijo
que intentará que no queden
aplastados nuestros altos principios.

A partir de la pérdida, este viejo soldado, convertido ya en lo abyecto, en la alucinación melancólica del carlismo, vive continuamente el momento de la derrota, pudiendo ser también entendido, desde Antia, como la sombra de los fueros, como esa posibilidad de adaptación a través de la resistencia. La pérdida ya existe, de algún modo, desde el momento de la decisión misma de echarse al monte, pero ahora el voluntario queda relegado a la miseria absoluta, donde sobrevive contando historias y pidiendo limosna (cada estrofa termina con esa imagen). La reiteración de la caída es respondida finalmente por la explicación esotérica: el residuo, literalmente, está viviendo en el tiempo de la derrota y miseria, pero a la vez se asegura que su sobrino, el chico que le acompaña, recibe las «ikasbide onak» [buenas enseñanzas], es decir: el recuerdo de la guerra perdida, de los fueros que significaban el orden ya desaparecido. La genetización del carlismo se da, así, a través de esa marginalización, del sentimiento de no-pertenencia al sistema y la vivencia presente simultánea de un recuerdo que se irá desintegrando en su especificidad, pero también de una oposicionalidad que da cierta solución de continuidad al sistema anterior dentro del orden progresista. En cierta manera, el *BP* «Gezurra dek...» supone el momento —posterior a la derrota y aniquilación de los fueros— en el que el carlismo popular se hace consciente del alcance de la pérdida y de la necesidad de hacerse *underground*.

Retomando el problema teórico con el que empezaba este ensayo, resultaría fácil considerar reaccionarios estos *BPs*, que desde el punto de vista comunicativo se constituyen como posibilidad de participación (subalterna en cierta manera): se oponen a la secularización, a la modernidad y están anclados en la vivencia —y después en el recuerdo— de una experiencia tradicional y colectiva frente a la desintegración de las condiciones de posibilidad de esa experiencia por la imposición de la modernidad. Sin embargo, a través de la mera categorización del carlismo como reaccionario y la homogeneización que dicha operación conlleva, negamos los afectos que lo animan y que lo convierten en un movimiento mucho más difícil de controlar,

²⁰ Ibidem, p. 717.

estudiar e inscribir en la historia de su vencimiento. Parece que sólo hay dos posibles posicionamientos, junto a la máquina del progreso que dictamina qué es lo reaccionario y, por lo tanto, qué debe ser exterminado o, por otro lado, la caída irremisible en la sombra del afecto, desde la que sólo queda constatar una pérdida. No obstante, es posible también rescatar del silencio textos, como los *bertso-paperak* que Antonio Zavala ha recogido tan tenazmente y que he intentado exponer sumariamente mediante el presente texto, y pensarlos desde el momento actual, en el que la idea (o la pesadilla) de progreso misma parece reencarnarse en un movimiento de unificación global con un centro geopolítico bien determinado que pretende dividir el mundo una vez más en sagrado binomio. El acercamiento a los afectos activados por lo reaccionario desde la cultura popular en la segunda guerra carlista es una posibilidad de ver qué peligros entraña nuestra propia asunción del devenir histórico, esto es, qué es lo que está dejando afuera y silenciando para siempre.