

JACEK BARTYZEL
Uniwersytet Mikołaja Kopernika

„Don Carlos Marx”.
Studium przypadku rewolucyjnej transgresji
tradycjonalizmu w socjalizm w hiszpańskim karlizmie

Introdukcja

Należy wyjść od stwierdzenia, że przypadek tu analizowany — socjalistycznej *herezji* w karlizmie — jest zjawiskiem marginalnym w historii politycznej, nawet we właściwej mu (hiszpańskiej) skali lokalnej. Nie ma on również większego znaczenia z punktu widzenia filozofii politycznej. Idee propagowane przez lewicowych karlistów stanowiły błędy refleks koncepcji „socjalizmu samorządowego”, popularnych zwłaszcza we francuskiej Partii Socjalistycznej od lat 60. do 80. ubiegłego stulecia i rozwijanych na kanwie fascynacji takimi eksperymentami jak model jugosłowiański czy izraelskie kibuce, a jedynym — aż nazbyt oryginalnym — wkładem własnym „karlosocjalistów” było połączenie tych idei z monarchizmem.

Pozbawiony waloru filozoficzno-politycznego *per se*, jest to wszelako przypadek niezwykle interesujący jako niemający żadnej analogii przykład ideologicznej transgresji nurtu oraz politycznej translokacji środowiska, które — zanim to nastąpiło — wydawało się, jak to określił jeden z jego wybitnych teoretyków, „marmurowe w swojej prawowierności” (*marmóreo en su ortodoxia*)¹. Historia idei zna oczywiście wiele wypadków rewizji założeń doktrynalnych jakiegokolwiek ideologii lub filozofii politycznej: socjaldemokratyczny reformizm i rewizjonizm wobec marksizmu, liberalizm socjalny w stosunku do klasycznego liberalizmu, faszyzm w odniesieniu do nacjonalizmu — oto najbardziej znane fenomeny tego rodzaju. W każdym jednak z podanych wypadków mamy do czynienia z sytuacją, w której mimo daleko idących *herezji* wobec *kanonicznej* postaci doktryny (oraz *schizm* organizacyjnych)

¹ F. Elías de Tejada, *El tradicionalismo político español*, cyt. za: M. Ayuso Torres, *La contrarrevolución, entre la teoría y la historia* [w:] *La Contrarrevolución Legitimista (1688–1876)*, J. Veríssimo Serrão, A. Bullón de Mendoza (Dir.), Madrid 1995, s. 29.

pozostaje jakiś wspólny, istotny rdzeń doktryny rewizjonistycznej i *ortodoksyjnej*, który sprawia, że mimo różnic nadal należą one do tej samej, acz skłóconej, „rodziny politycznej”. Każda z owych *herezji* jest oczywiście usytuowana w jakimś punkcie „na prawo” lub „na lewo” w relacji do położenia doktryny pierwotnej na osi *diady* prawica–lewica, ale żadna z nich nie dokonała translokacji z jednej skrajności w drugą na linii horyzontalnej całej osi. Natomiast lewicowy karlizm właśnie tego dokonał, co czyni go fenomenem absolutnie wyjątkowym i dlatego godnym namysłu.

Aby uzmysłwić sobie sens tej transgresji, należy zrekonstruować (w koniecznym skrócie) istotę karlistowskiego *ideario*² tradycjonalistycznego, które swoją antymodernistyczną ultrareakcyjnością budzi zazwyczaj konsternację pośród — skądinąd nielicznych — zagranicznych badaczy karlizmu, zwłaszcza anglosaskich. Na przykład M. Blinkhorn pisze o „ruchu anachronicznym [...], który odmawiał śmierci”³, P. Preston nazywa karlistów „politycznymi troglodytami”, których cechuje „maniakalny antymodernizm”⁴, a Th.J. Hamilton uważa, że karliści nie są nawet reakcjonistami, bo reakcjonista to ktoś, kto chce cofnąć historię o trzydzieści czy pięćdziesiąt lat, oni zaś „chcieliby cofnąć koło historii o czterysta lat, do Hiszpanii epoki kontrreformacji i Ignacego Loyoli”⁵.

Pomijając nieuprzejmości, cytowani autorzy mają sporo racji. Karliści nie byli wrogami jedynie anarchizmu, socjalizmu, komunizmu, nacjonalizmu, faszyzmu ani nawet liberalizmu i chadecji, czyli wszystkiego, co tworzy pejzaż ideologiczny XIX i XX wieku. Odmawiali oni również akceptacji całego dziedzictwa nowożytności: renesansowego humanizmu, protestantyzmu, racjonalizmu, teorii suwerenności, absolutyzmu, oświecenia. Wszystko to postrzegali w kategoriach zerwania (*ruptura*) z organizmem cywilizacji chrześcijańskiej (*Cristiandad*). Czołowy myśliciel karlistowski Francisco Elías de Tejada (1917–1978) wymieniał pięć takich *rupturas*, które między rokiem 1517 a 1648 zamordowały *Cristiandad*: a) zerwanie religijne luteranizmu; b) zerwanie etyczne makiawelizmu; c) zerwanie polityczne w teorii suwerenności Bodina; d) zerwanie jurydyczne w sekularyzującej prawo naturalne filozofii prawa Grocjusza i Hobbesa; e) zerwanie socjologiczne z chrześcijańskim mistycznym ciałem politycznym (*cuero místico político cristiano*), dokonane wraz z podpisaniem traktatu westfalskiego, który odrzucił hierarchiczny ład narodów w cesarstwie średniowiecznym⁶. Karlizmu nie można zrozumieć, nie biorąc pod uwagę, że owych pięć zerwań wykopało przepaść nie do zasypiania między Europą

² To „słowo-klucz” tradycjonalistów hiszpańskich jest nieprzetłumaczalne i nie można go zastąpić słowem „ideał”, które zawiera w sobie bowiem sugestię czegoś aż tak („absolutnie”) doskonałego, że oderwanego od życiowego konkretności, toteż jej wręcz przeciwnego, co byłoby zupełnie niezgodne z rozumieniem *ideario* w tradycji hiszpańskiej, w której jest to obrona konkretnego sposobu życia jakiejś realnej wspólnoty. Zob. F.D. Wilhelmssen, *Ideario, ideologia i katolicka filozofia polityczna*, tłum. J. Bartyzel, „Pro Fide Rege et Lege” 1 (60), (2008), s. 155–158.

³ M. Blinkhorn, *Carlism and crisis in Spain 1931–1939*, New York 1975, s. 3.

⁴ P. Preston, *Las derechas españolas en el siglo XX. Autoritarismo, fascismo y golpismo*, Madrid 1986, s. 18, 36.

⁵ Th.J. Hamilton, *Appeasement's Child. The Franco Regime in Spain*, London 1943, s. 56.

⁶ F. Elías de Tejada, R. Gamba Ciudad, F. Puy Muñoz, *¿Qué es el carlismo?*, Madrid 1971, s. 51–54.

a *Cristiandad*, której ostatnią „rezerwą duchową” (*reserva espiritual*) pozostała, zdaniem karlistów, wyłącznie Hiszpania. W świetle powyższego najgłębszy sens oporu stawianego przez karlizm polegał na przeciwstawianiu się wszystkim kolejnym falom *europización* Hiszpanii podejmowanym czy to przez najeźdźców, czy przez rodzimych „sfrancuziałych” (*afrancesados*), podług kolejnych mód ideologicznych: „absolutyzmu w wieku XVIII, liberalizmu w wieku XIX, totalitaryzmów, socjalizmów i demokracji chrześcijańskich w wieku XX”⁷.

Esencja tradycjonalizmu karlistowskiego zawarta jest „w pigułce” w deklaracji z 23 I 1936 r., wykładającej „Fundamenty Prawowitości Hiszpańskiej” (*Fundamentos de la Legitimidad Española*), którą wydał ostatni „król karlistowski” na wygnaniu, „Alfons Karol I” (Don Alfonso Carlos de Borbón y Austria-Este), księżę San Jaime (1849–1936):

„1^o Religia katolicka, apostołska, rzymska, ze wszystkimi konsekwencjami prawnymi, której tradycyjnie służono i którą kochano w naszych królestwach.

2^o Konstytucja naturalna i organiczna stanów i ciał (*estados y cuerpos*) społeczeństwa tradycyjnego.

3^o Historyczna federacja odrębnych regionów, ich przywilejów (*fueros*) i wolności, zintegrowanych w jednościi ojczyzny hiszpańskiej.

4^o Autentyczna monarchia tradycyjna, prawowita z pochodzenia i wykonywania (*legítima de origen y de ejercicio*).

5^o Zasady i duch chrześcijańskiego prawa publicznego”⁸.

Powyższa zwięzła rekonstrukcja karlistowskiego *ideario* wystarczająco chyba uzasadnia tezę, iż przeobrażenia się „Don Carlosa” (imię trzech „królów karlistowskich”, traktowane tu *pars pro toto* jako symbol ruchu) w „Carlosa Marxa” niepodobna traktować inaczej niż jako ideologiczno-polityczną rewolucję. Przyjmując typologię P. Corrêi de Oliveiry, wyróżniającego trzy warstwy każdej rewolucji, interesujące nas zagadnienie przedstawiemy w trzech etapach, unaoczniających dokonującą się w karlizmie „rewolucję w faktach”, „rewolucję w ideach” i „rewolucję w tendencjach”⁹. Przedtem wszelako należy nakreślić „sytuację rewolucyjną”, będącą stanem wyjściowym dokonanej rewolucji.

1. „Sytuacja rewolucyjna”: karliści bez ludu i bez króla

Gorzki paradoks położenia karlistów w autorytarnym Państwie Hiszpańskim (*Estado Español*), rządzonym dyktatorsko przez *Caudillo de España por la gracia de Dios, Jefe de Estado, Generalísimo de los ejércitos* Francisco Franco y Bahamonde, polegał na tym, że nikt tak wiele jak karliści nie uczynił dla zwycięstwa strony powstańczej w *Guerra Civil* (bez liczącej około 60 tys. milicji karlistowskich

⁷ *Ibid.*, s. 59.

⁸ D.A. Carlos I, *Decreto instituyendo la Regencia* (Incluyendo la declaración de los *Fundamentos de la Legitimidad española*) [w:] M. Ferrer, D. Tejera, J.F. Acedo, *Historia del Tradicionalismo español*, t. XXX, vol. 2, Sevilla-Madrid 1941–1979, s. 75.

⁹ Zob. P. Corrêa de Oliveira, *Rewolucja i kontrrewolucja*, tłum. S. Olejniczak, Kraków 1998, s. 43–45.

*requetés*¹⁰ rebelia wojskowa została najprawdopodobniej stłumiona), a jednocześnie nikt — ze wszystkich sektorów politycznych obozu narodowego (*el bando nacional*) — nie został aż tak zawiedziony w nadziejach po zwycięstwie.

Pierwszy problem karlistów nie sprowadzał się wyłącznie do zawodu sprawionego im przez Franco tym, że nie restaurował on monarchii tradycyjnej, tylko ustanowił personalną dyktaturę suwerenną, która trwała *à la longue* mimo zakończenia wojny domowej. Największym ciosem, który dyktator zadał karlizmowi, było pozbawienie go polityczno-organizacyjnej samodzielności przez wydanie — jeszcze w czasie trwania wojny, 19 IV 1937 r. — dekretu o zjednoczeniu (*Decreto de Unificación*) wszystkich sił politycznych popierających powstanie (*Alzamiento Nacional*) w jedną organizację pod nazwą Hiszpańska Falanga Tradycjonalistyczna i Junty Ofensywy Narodowo-Syndykalistycznej (FET y de las JONS; Falange Española Tradicionalista y de las Juntas de Ofensiva Nacional Sindicalista). Tym, co karlistów napawało szczególną odrazą, był fakt, iż drugim filarem organizacji mieli być działacze (uważanej za hiszpańską odmianę faszyzmu) Falange Española. A karliści i falangiści darzyli się szczerą wzajemną nienawiścią: dla pierwszych drudzy byli „czerwoną hołotą” (*canalla roja*), dla drugich pierwi — „strupieszalymi” reakcjonistami, lecz sama struktura monopartii sprzyjała falangistom, którzy z marginalnej na początku wojny pozycji w obozie narodowym, w trakcie jej trwania stali się siłą pierwszorzędą, nadając „styl” faszystowski wczesnemu frankizmowi.

Tym jednym pociągnięciem pióra dyktatorowi udało się to, czego nie mogli osiągnąć w trzech wojnach domowych XIX-wieczni liberałowie: karlizm jako masowa siła polityczna, zakorzeniona w ludzie, został zniszczony, oderwany — jak mityczny Anteusz — od dającej oparcie ziemi. Karlistowscy *dirigentes* stracili swój „wierny lud”, włączony w struktury *partido único*.

Ta nowa sytuacja wymagała podjęcia decyzji: podporządkować się czy nie? I na tym tle doszło wśród karlistowskich *jefes* do pierwszego głębokiego pęknięcia. Część z nich — wywodząca się głównie z „arystokratycznego” sektora karlizmu — którym przewodził Tomás Domínguez Arévalo, hr. de Rodezno (1882–1952), zdecydowała się na współpracę, wchodząc do struktur FET y de las JONS i do rządu Franco. Tych karlistów nazywano odtąd „kolaboracjonistami”, a w najwyższych organach państwa frankistowskiego otrzymywali oni zazwyczaj tekę ministra sprawiedliwości lub przewodniczącego Korteżów.

Z kolei „nieprzejednanych” (*intransigentes*), wywodzących się najczęściej z sektora „integrystycznego” — personifikował sam Szef Delegat (*Jefe Delegado*) Karlistowskiej Wspólnoty Tradycjonalistycznej (CTC; *Comunión Tradicionalista Carlista*) od 20 XII 1935 r. — Manuel Fal Conde (1894–1975). Jeszcze przed „unifikacją” popadł on w ostry konflikt z Franco, zakładając własnowolnie Królewską Akademię (Wojskową) *Requetés* w Pampelunie, toteż 16 XII 1936 r. został aresztowany i postawiony przed alternatywą: sąd polowy i rozstrzelanie albo emigracja. Przebywając odtąd w Lizbonie, odrzucił nominację do Rady Narodowej (*Consejo Nacional*) FET y de las JONS, a 10 III 1939 r. opublikował list otwarty do szefa

¹⁰ Nazwa nieprzetłumaczalna na język polski: w bardzo swobodnym i raczej młodzieżowo-slangowym przekładzie można by ją oddać jako „superwystrzałowi”.

państwa wzywający go do natychmiastowego przywrócenia monarchii tradycyjnej (*Manifestación de los ideales tradicionalistas al Generalísimo y Jefe de Estado español*). Mimo to *Caudillo* pozwolił mu wrócić do kraju po zakończeniu wojny, co Fal wykorzystał do prowadzenia działalności konspiracyjnej, co z kolei spowodowało jego zesłanie w 1941 r. na Wyspy Kanaryjskie (zwolniono go w 1945).

Drugi powód dyskomfortu karlistów był natury wewnętrznej. W tym przełomowym momencie dziejów Hiszpanii, jakim był wybuch wojny domowej, stali się oni monarchistami bez króla, wskutek bezpotomnego zgonu (29 VIII 1936 r.) „Alfonsa Karola I”. Co gorsza, nie było oczywiste, który z żyjących pretendentów może być uważany za prawowitego (*legítimo*), albowiem zasady legitymizmu hiszpańskiego są bardziej złożone niż francuskiego, mimo iż dotyczą tej samej dynastii (burbońskiej) i mają wspólny rdzeń w postaci zasad nazywanych tradycyjnie „prawem salickim” (*lex salica*). We Francji zasady te działają automatycznie, toteż prawowitym dziedzicem tronu jest zawsze aktualnie najstarszy w porządku primogenitury potomek Hugona Kapeta płci męskiej i konfesji katolickiej; natomiast w Hiszpanii, mimo rozciągnięcia reguł sukcesji obowiązujących w Królestwie Francji po zajęciu tronu w Madrycie przez Burbonów, tak zwaną sankcją pragmatyczną Karola III, warunkiem prawowitości jest nie tylko prawowitość sukcesji (*legitimidad de origen*), ale również prawowitość wykonywania, *resp.* sposobu sprawowania władzy (*legitimidad de ejercicio*), czego wstępnym dowodem jest akceptacja katolickiego prawa publicznego oraz tradycyjnych przywilejów (*fueros*) prowincji i municypów, zastrzeżonych w średniowiecznym jeszcze *Ley de Partidas*, które pierwszy z Burbonów panujących w Hiszpanii — Filip V — zaprzysiął 10 V 1713 r. „Prawo salickie” jest przeto w Hiszpanii „prawem semisalickim”, czyli skontaminowanym z rodzinnymi zasadami. Gdyby zatem prawo sukcesyjne działało automatycznie, to z chwilą śmierci D. Alfonsa Carlosa sukcesorem stałby się — od ustanowienia II Republiki przebywający na wygnaniu — konstytucyjny król Hiszpanii w latach 1886–1931, Alfons XIII (Don Alfonso de Borbón y Habsburgo-Lorena), i byłby nim aż do swojej śmierci (28 II 1941 r.). To jednak dla karlistów, którzy od ponad stu lat zacięcie walczyli z *dinastía usurpadora* (Izabela II — Alfons XII — Alfons XIII), było nie do przyjęcia, jako że potomkowie Izabeli II byli w ich oczach skażeni nie tylko *uzurpacją*, ale i liberalizmem, dopuszczeniem do wolności kultu publicznego wyznań niekatolickich oraz zniesieniem *fueros*, czyli nie legitymowali się *legitimidad de ejercicio*.

Wobec takiego obrotu rzeczy, w łonie szeroko rozumianego karlizmu pojawiły się różne propozycje wyjścia z impasu. Karliści-„kolaboracjoniści” stopniowo dojrzelali do myśli o pogodzeniu się z *dynastią uzurpatorską* i ostatecznie podjęli rozmowy z synem Alfonsa XIII — Janem hrabią Barcelony (Don Juan de Borbón y Battenberg, Conde de Barcelona, 1913–1993). Kulminacją tych rokowań była wizyta 44 działaczy karlistowskich u hr. Barcelony w Estoril (Portugalia) i promulgowanie 20 XII 1957 r. tzw. *Aktu z Estoril*, w którym Pretendent zobowiązał się przyjąć i przestrzegać owych pięciu fundamentalnych zasad monarchii tradycyjnej i legitymistycznej. Zważywszy jednak, że hr. Barcelony, który przez większość życia skłaniał się wyraźnie ku koncepcji monarchii liberalnej, a nawet demokratycznej, najprawdopodobniej w ogóle nie zamierzał dotrzymać owego przyrzeczenia, co ry-

chło znalazło potwierdzenie w jego postępowaniu, wyprowadzeni w pole *carlistas* — *juanistas* zaczęli (podobnie jak Franco) skłaniać się ku pomysłowi wychowania syna hr. Barcelony, Don Juana Carlosa, na „księcia tradycyjnego”, stając się tym samym *juancarlistas*.

Główny trzon karlistów „nieprzejednanych” skupił się jednakowoż przy wyznaczonym przez „Alfonsa Karola I” Regencje Wspólnoty, księciu Ksawerym (Don Javier de Borbón-Parma y Braganza; 1889–1977). Dnia 25 VII 1941 r. Don Javier złożył Szefowi Państwa Hiszpańskiego ofertę ustanowienia „legitymistycznej regencji narodowej”¹¹, która została zignorowana. Wkrótce zresztą stała się bezprzedmiotowa, jako że ks. Ksawery (zamieszkały we Francji) został 22 VII 1944 r. aresztowany przez Gestapo, skazany na śmierć, lecz po interwencji marszałka Pétaina egzekucję odroczone i osadzono go w Dachau, a następnie w Prax (Tyrol), gdzie przebywał do końca wojny.

W 1947 r. D. Javier powołał Radę Narodową (*Consejo Nacional*) faktycznie odrestaurowanej, acz działającej półjawnie, Wspólnoty Tradycjonalistycznej. W 1950 r. przedostał się do Hiszpanii, aby 26 czerwca dopełnić jednego z tradycyjnych warunków panowania królów Hiszpanii — złożenia przysięgi pod słynnym „świętym dębem” (bask. *Gernikako Areola*) Basków w Guernice na ich *fueros*, a rok później uczynił to samo, przysięgając na *fueros* katalońskie w opactwie Montserrat. Jeszcze bardziej spektakularną akcją książę i *javieristas* podjęli w 1952 r.: podczas odbywającego się w Barcelonie Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego (30–31 V 1952 r.), *jefes* Wspólnoty proklamowali D. Javiera publicznie królem jako „Ksawerego I”¹² — po czym, rzecz jasna, został on natychmiast wydalony z Hiszpanii.

Niewzruszona obojętność *Caudilla* wobec wszystkich tych przedsięwzięć skłoniła karlistów-ksawerystów do zmiany taktyki. W 1955 r. następcą „nieprzejednanego” Fala został, nastawiony bardziej ugodowo wobec frankizmu, José María Valiente (1900–1982). Jego plan sprowadzał się, w wersji minimum, do „posybilizmu”, czyli do uzyskania większej tolerancji reżimu dla aktywności politycznej karlistów; ta *política posibilista* przyniosła pewne owoce, na przykład w postaci zgody na utworzenie (1959) stowarzyszenia *de facto* politycznego pod nazwą Koło Kulturalne im. Juana Vázquez de Melli (Círculo Cultural Juan Vázquez de Mella). Wkrótce jednak okazało się, że w ramach *javierismo* zaczęły krystalizować się dwa, mające zupełnie różne przekonania, ośrodki decyzyjne: jeden, złożony z ekipy Valientego (J.L. Zamanillo, I. Hernando de Larramendi, J. Sáenz-Díez), wierny tradycjonalistycznemu *ideario*, oraz drugi, przymierzający się do jego rewizji.

Trafną rekapitulacją położenia karlistów po „nieskonsumowanym” zwycięstwie i we wczesnym frankizmie wydają się słowa „karlisty z adopcji”, Teksańczyka (*Tejano*) o duńsko-bawarskich korzeniach, Fredericka D. Wilhelmsena:

¹¹ *Oferta de Regencia Nacional (Manifiesto del Principe Regente Don Javier)* [w:] M. de Santa Cruz, *Apuntes y documentos para la Historia del Tradicionalismo español 1939–1966*, t. III, Madrid-Sevilla 1979–1993, s. 163–179.

¹² Zob. *Acto de Barcelona*, 31 V 1952 [w:] M. de Santa Cruz, *op. cit.*, t. XIV, s. 7–34.

My konserwatyści straciliśmy naszych królów i naszą arystokrację, nasi rzemieślnicy odeszli, nasi chłopci zniknęli. Nasze konie zastrzelono pod nami. Nie mamy do zaoferowania światu niczego poza naszą wizją¹³.

2. „Rewolucja w faktach”. Od Wspólnoty do Partii

Operacja ideologicznej *transición* karlizmu rozpoczęła się w 1957 r. i od samego początku wiązała się z osobą „następcy tronu” w Domu Burbonów Parmeńskich — pierworodnego syna „Kswarego I”, księcia Karola Hugona (Don Carlos Hugo de Borbón Parma y Borbón-Busset), absolwenta prawa na Sorbonie i ekonomii w Oksfordzie¹⁴. Urodzony w Paryżu (8 IV 1930 r.) i mający jedynie francuskie obywatelstwo książę przestał używać francuskojęzycznej wersji swojego imienia *Hugues*, zamieniając ją na kastylijskiego *Hugo* oraz poprzedzając to imię emblematycznym w dynastii karlistowskiej imieniem *Carlos*; przeszedł także intensywny kurs języka hiszpańskiego.

Przybyły *incognito* do Hiszpanii D. Carlos Hugo został zaprezentowany „poddanym”¹⁵ jako książę Asturii (*el Príncipe de Asturias*)¹⁶ 5 maja 1957 r., podczas tradycyjnego, dorocznego zlotu (*aplec*) karlistów u stóp góry Montejurra w Nawarze, gdzie 7–9 XI 1873 r. rozegrana została jedna z najsłynniejszych bitew III wojny karlistowskiej (*Tercera Guerra Carlista*). Książę powołał swój sekretariat polityczny, na którego czele stanął kataloński pisarz Ramón Massó Tarruella (1931–2004). Jego ekipę stanowili bardzo młodzi wówczas działacze Ugrupowania Studentów Tradycjonalistów (AET; Agrupación de Estudiantes Tradicionalistas), zwłaszcza ze stolicy Aragonii — Saragossy. Od początku *spiritus movens* ideologicznej *transición* na lewicę była także siostra ks. Karola Hugona — sama siebie nazywająca „czerwoną księżniczką” (*la princesa roja*) — Doña María Teresa de Borbón Parma (ur. 1933), politolożka specjalizująca się w problematyce arabskiej i zafascynowana „ruchami narodowo-wyzwoleńczymi” Trzeciego Świata, później reprezentantka Partido Carlista za granicą (*Frente Exterior*) i profesor prawa konstytucyjnego na Uniwersytecie Complutense w Madrycie¹⁷.

¹³ Cyt. za: *Mysli, uwagi i opinie różne*, <http://www.tomaszgabis.pl/?p=117>.

¹⁴ Najpełniejsze (obie apologetyczne, pisane przez czołowych współpracowników) biografie księcia to: J.C. Clemente, *Carlos Hugo de Borbón Parma: historia de una disidencia*, Barcelona 2001; R. Massó Tarruella, *Otro rey para España: crónica del lanzamiento y fracaso de Carlos Hugo*, Barcelona 2004. W tym roku ukazała się też książka F.M. de las Heras y Borrero, *Carlos Hugo, el rey que no pudo ser*, Madrid 2010.

¹⁵ „Ironią historii” jest, że prezentującym księcia był Rafael Gamba Ciudad (1920–2004) — jeden z najwybitniejszych filozofów tradycjonalistycznych i „ortodoks” karlizmu, który wiele lat później (2001) został współzałożycielem po raz kolejny odrodzonej Comunion Tradicionalista i szefem Sekretariatu Politycznego ks. Sykstusa Henryka — młodszego brata Karola Hugona.

¹⁶ Od 1388 r. tytuł następców tronu w Królestwie Kastylii, a następnie wszystkich Hiszpanii (*las Españas*).

¹⁷ Zob. jej pracę teoretyczną *La clarificación ideológica del Partido Carlista*, Madrid 1979, zbiór artykułów *La transición desde el Frente Exterior*, Madrid 2001, i wspomnienia *Así fueron, así son*, Barcelona 2009, a także jej biografii: J.C. Clemente, *La princesa roja. María Teresa de Borbón Parma*, Barcelona 2002.

Plan kierowanego przez Massó sektora progresistów tylko w jednym punkcie zgadzał się z *estrategia posibilista* Valiente, to znaczy w promocji nowego księcia. W nocy z lipca 1959 r. Valiente rekomendował księcia szefowi państwa, zaznaczając, że daje on gwarancję wierności zasadom Ruchu Narodowego (Movimiento Nacional). Sam zaś D. Carlos Hugo szukał drogi raczej okrężnej, zbliżając się do tracącego właśnie definitywnie wpływy i lewego, narodowo-syndykalistycznego, sektora frankizmu. Wprawdzie dużo później, bo w styczniu 1964 r., *Caudillo* przyjął księcia na audiencji, ale prawdopodobnie wprowadzony w błąd, że chodzi o innego członka dynastii. Kiedy już się w tym zorientował, oświadczył ministrom, że ta kandydatura „w żaden sposób nie przejdzie”, gdyż on (Franco) nie może „zostawiać po sobie w Hiszpanii wojny o sukcesję”¹⁸.

W tym samym czasie kamaryla (*camarilla*) księcia i on sam osobiście wypuszczają pierwsze „balony próbne” zmiany kursu. Jeszcze w 1957 r. organ tej grupy — *Monarquía del Pueblo* [„Monarchia Ludowa”] atakuje w edytoriale burżuazję oraz denuncjuje „mierne tradycje prawnicowców” (*las mediocres tradiciones de los derechistas*). Następny krok wykonał sam D. Carlos Hugo, wygłaszając na kolejnym *Aplec de Montejurra* w maju 1958 r. przemówienie, w którym wołał:

Nie możemy zapominać o niesprawiedliwościach występujących w łonie społeczeństwa: dzisiaj to bogactwo jest kluczem [otwierającym dostęp] do kultury i awansu społecznego. Przecistawiając się temu, musimy stać się odpowiedzialni za przyszłość¹⁹.

Dalej zaś następował atak na „paternalistyczny kapitalizm”, który nie daje żadnego rozwiązania poza doraźnym „ugłaskiwaniem” robotników, by dojść do konkluzji relatywizującej instytucję monarchii, „która nie interesuje nas dla niej samej, lecz tylko jako rozwiązanie problemów współczesnej Hiszpanii”²⁰.

Wystąpienie to zamyka pierwszy, dość jeszcze nieśmiały, etap „progresizacji” karlizmu. Książę, ekspulsowany za granicę, wrócił potajemnie i żył w Madrycie *incognito*, za cichym przyzwoleniem władz, wszelako bez przejawiania aktywności politycznej. W 1962 r. wyjechał do Asturii, by tam pracować w kopalni węgla kamiennego Pozo Sotón jako górnik, pod pseudonimem Javier Ipiña.

Gdyby rzecz na tym się skończyła, prawdopodobnie opisany dotąd epizod byłby tak nikły, że zupełnie by o nim zapomniano. To, że stało się inaczej, było możliwe dzięki otrzymaniu przez wciąż jeszcze niewielką grupę *progresistas* potężnego impulsu z zewnątrz w postaci rewolucyjnych przeobrażeń w doktrynie społecznej Kościoła katolickiego podczas Soboru Watykańskiego II (11 X 1962–8 XII 1965), w szczególności zaś treści zawartych w konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* oraz deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, które obracały w gruz karlistowski ideał „jedności katolickiej” (*unidad católica*) we wspólnocie politycznej. „Przekaznikiem” tych idei do karlizmu stał się jeszcze jeden ważny członek „kamaryli” księcia — ultramodernistyczny jezuita, o. Arturo Juncosa Carbonell SJ (ur. 1925), „doradca duchowy” (*asesor espiritual*) D. Carlosa Hugona.

¹⁸ Cyt. za: P. Skibiński, *Państwo generała Franco. Ustrój Hiszpanii w latach 1936–1967*, Kraków 2004, s. 310.

¹⁹ Cyt. za: G. Alférez, *Historia del Carlismo*, Madrid 1995, s. 354.

²⁰ *Ibid.*

W tym okresie ciężar realizacji i uzasadnienia reorientacji karlizmu wziął na siebie José María de Zavala (1924–1992)²¹. Pod auspicjami Zavali członkowie maddryckiego AET przygotowują i wydają w 1964 r. *Esquema doctrinal* [„Schemat²² doktrynalny”], który ma zastąpić dotychczasowy „breviarz” karlistów, czyli *Ideario Tradicionalista*, zredagowany w 1937 r. przez Jaime del Burgo (1912–2005). W tekście tym, mającym katechizmową strukturę pytań i odpowiedzi na różne tematy, dokonano daleko idącej rewizji karlistowskiego *ideario*: monarchia została tam zdefiniowana jako „system polityczny stworzony przez lud do samoobrony przed posiadaczami”, z uznaniem wypowiedziano się o demokracji pojętej jako forma polityczna, która przyznaje pełnoletniej części ludu prawo partycypacji w rządzeniu, kapitalizm określono zaś jako „system ekonomiczny charakteryzujący się brakiem uznania dla moralności”²³.

Rewizji doktrynalnej towarzyszyła odtąd seria aktów praktycznych. Już w 1963 r. w Murcji został założony Robotniczy Ruch Tradycjonalistyczny (MOT; Movimiento Obrero Tradicionalista), który szybko nawiązał kontakty ze sterowanymi przez partię komunistyczną Komisjami Robotniczymi (Comisiones Obreras). W listopadzie 1965 r. Kongres MOT deklaruje jako swój zasadniczy cel zmierzanie drogą pokojową do demokracji.

W tym samym roku sektor progresistowski odniósł znaczący sukces w przechwytywaniu kontroli nad Wspólnotą. W kwietniu nastąpiła jej reorganizacja, w wyniku której utworzono 12-osobową Radę Zarządzającą (*Junta de Gobierno*) z J.M. de Zavalą jako sekretarzem generalnym. Działo się to już po *Akcje z Puchheim* (17 I 1965 r.), w którym D. Javier ogłosił koniec Regencji i oficjalne przyjęcie tytułu królewskiego, lecz właśnie od tego czasu „stary król” (*el viejo Rey*) — jak go odtąd nazywano — utracił kontrolę nad biegiem zdarzeń we Wspólnocie²⁴.

Do starcia *ortodoxos z heterodoxos* doszło podczas kolejnego *Aplec de Montejurra* w lipcu 1965 r. Podczas gdy Valiente raz jeszcze bronił doktryny tradycyjnej, delegat MOT, Manuel Pérez de Lema, głosił, że „społeczeństwo hiszpańskie jest społeczeństwem dorosłych, w którym wszyscy mają prawo do wyrażania swoich opinii. Jest społeczeństwem, które pragnie demokracji”, lecz *clou* jego wystąpienia — co wówczas jeszcze wzbudziło oburzenie zebranych — było aprobatywne

²¹ Zob. J.M. de Zavala, *Partido Carlista*, Bilbao 1977; *idem*, *Las formas de gobierno y el carlismo* [w:] C.H. de Borbón Parma, *Que es el carlismo*, Barcelona 1976. Najpełniejszy i rzeczowy obraz transformacji karlizmu w tej epoce daje F.J. Caspistegui Gorasurreta, *El naufragio de las ortodoxias. El carlismo, 1962–1977*, Pamplona 1997.

²² Przyjęcie tego określenia „gatunkowego” też świadczy o nowej inspiracji, albowiem technicznym terminem „schemat” posługiwano się do określenia projektu dokumentów soborowych; największą sławę zyskał sobie tak zwany schemat XIII do przyszej konstytucji *Gaudium et spes*, o który na soborze stoczona została zacięta batalia między obrońcami tradycji a nowatorami.

²³ Cyt. za: G. Alférez, *op. cit.*, s. 358.

²⁴ Zob. *Acto de Puchheim*, 17 I 1965 [w:] M. de Santa Cruz, *op. cit.*, t. XVII, s. 12–36; jest to ostatni niewątpliwie wiarygodności dokument sygnowany przez D. Javiere, której to cechy nie można przypisać ani zbiorowi dokumentów późniejszych, zawartych w: *El pensamiento político de Don Javier de Borbón Parma (1968–1977)*, Sevilla 2006, ani biografiami pisany przez promotorów transformacji: M.T. de Borbón Parma, J.C. Clemente, J. Cubero Sánchez, *Don Javier, una vida al servicio de la libertad*, Barcelona 1997; J.C. Clemente, *Aproximación biográfica a un rey carlista: Don Javier de Borbón Parma*, Sevilla 2008.

przywołanie opinii Karola Marksa²⁵ o karlizmie jako „niezwykłej sile ludowej, opozycyjnej wobec kapitalizmu i oligarchii”²⁶. Sam D. Carlos Hugo, który zaczął znów wychodzić z cienia, w wywiadzie udzielonym w maju 1966 r. dziennikarzowi „New York Herald Tribune” oznajmił, że jest zwolennikiem monarchii demokratycznej i socjalistycznej, tudzież głębokich i strukturalnych reform społecznych, a także nawiązania stosunków dyplomatycznych ze Związkiem Sowieckim²⁷.

Wbrew pacyfistycznym sloganom najbardziej radykalni członkowie AET i MOT tworzą w grudniu 1965 r. bojówki pod nazwą Grupy Akcji Karlistowskiej (GAC; Grupos de Acción Carlista), do których wyczynów będą w przyszłości należeć takie akty, jak wysadzenie w powietrze (2 V 1971 r.) nadajnika Radia Requeté w Pampelunie czy podłożenie bomby (23 VIII 1971 r.) pod budynkiem redakcji „El Pensamiento Navarro”. Inny terrorystyczny odłam, wyłoniony z karlizmu już „upartyjnionego”, czyli Karlistowskie Siły Czynnie Rewolucyjne (FARC; Fuerzas Activas Revolucionarias Carlistas), a także Baskijska Partia Karlistowska (EKA; Euskalherriko Carlista Alderdia), podjęły nawet współpracę z ETA. Organizacja FARC, dla której nawet Partido Carlista była zbyt umiarkowana, około 1972 r. przestała określać się też jako monarchistyczna i zdefiniowała swój zasadniczy cel polityczny jako utworzenie Federacji Socjalistycznych Republik Iberyjskich (Federación de Repúblicas Socialistas Ibéricas)²⁸. To na określenie tych organizacji tradycjonalista F. Elías de Tejada ukuł termin *carlomaosismo*.

Badacze karlizmu zgodni są w opinii, że kulminacja batalii ideologicznej podjętej przez progresistów — będąca zarazem ześlizgnięciem się z pochyłości (*en la pendiente*) w przepaść (*hacia el abismo*) — nastąpiła właśnie między 1968 a 1972 r.²⁹ O ile jednak etap rozpoczęty na przełomie 1963/1964 r. określić można jako „tylko” demokratyzację karlizmu, o tyle kolejny etap to epoka „klaryfikacji ideologicznej” (*clarificación ideológica*) „socjalizmu samorządowego” (*socialismo autogestionario*)³⁰. Grupa AET w Saragossie publikuje kolejny manifest: *Carlismo 68*, postulujący znaczne ograniczenia własności prywatnej, a przyrost uspołecznienia i planowania.

„Ześlizg” (*el deslizamiento*) ideologiczny na lewicę (*izquierdización*) oznaczał także koniec ugodowej polityki „posybilizmu”, wskutek ewidentnej klęski planu przekonania Franco do uznania ks. Karola Hugona sukcesorem korony. W grudniu 1968 r. cała rodzina Burbonów Parmeńskich została wydalona za granicę, a sprawa sukcesji została ostatecznie rozstrzygnięta przez Franco na korzyść syna hr. Barcelony (i z pominięciem tegoż), Don Juana Carlosa de Borbón y Borbón-Dos Sicilias (ur. 1938), który 22 VII 1969 r. został oficjalnie ogłoszony następcą Szefa Państwa, otrzymując też tytuł Księcia Hiszpanii (*el Príncipe de España*).

²⁵ Będącej prawie na pewno apokryfem: zob. M. Izu, *Marx y el Carlismo: en torno a opinión apócrifa*, „Sistema, Revista de ciencias sociales”, 161 (2001), s. 103–112.

²⁶ Cyt. za: G. Alférez, *op. cit.*, s. 358.

²⁷ Zob. *ibid.*, s. 359.

²⁸ A. Carrique, *Los revolucionarios proletarios y la lucha por IIIª República*, <http://www.rebelion.org/noticias/2006/10/38916.pdf>.

²⁹ G. Alférez, *op. cit.*, s. 360.

³⁰ J. Canal, *El carlismo crepuscular (1939–2002)* [w:] J. Aróstegui, J. Canal, E. González Calleja, *El carlismo y la guerras carlistas. Hechos, hombres e ideas*, Madrid 2003, s. 131.

Wydalony z Hiszpanii D. Carlos Hugo zamieszkał po francuskiej stronie Pirenejów tuż nad granicą, w w Arbonne, tam odtąd — na jego „dworze” — dokonywały się wszystkie *actos decisivos* transformacji karlizmu podczas tak zwanych Kongresów Ludu Karlistowskiego (*Los Congresos del Pueblo Carlista*). Podczas I Kongresu, 6–7 XII 1970 r., formalnie przestała istnieć Wspólnota³¹ Tradycjonalistyczna, a zawiązana została Partia Karlistowska (Partido Carlista). Jak w typowej partii demokratycznej, najwyższą formalnie władzą stał się złożony z delegatów *El Congreso del Pueblo Carlista*, natomiast organ wykonawczy partii przyjął nazwę Rady Zarządzającej (*Junta de Gobierno*), złożonej z sekretarza generalnego partii i szefów regionalnych oraz podejmującej decyzje kolegiąlnie. Sekretarzem generalnym został (już wybrany, a nie mianowany) J.M. de Zavala.

W deklaracji założycielskiej Partido Carlista definiowała się jako partia socjalistyczna, samorządowa i federalistyczna. Proponowała całkowitą (*global*) odmienność opartą na zasadzie samorządności (*autogestión*), aktywności mas zrzeszonych z syndykatach (sprawujących także kontrolę nad planowaniem gospodarczym) oraz wspólnotach lokalnych i regionalnych wewnątrz krajów i narodowości, tworzących oddolnie państwo federalne (*Estado federal*). Pierwiastek monarchiczny pozostał, ale już tylko jako dostosowana do powyższych zasad propozycja monarchii „społecznej, demokratycznej i otwartej (*abierta*) na ewolucję”³².

Tuż po Kongresie i podaniu do wiadomości publicznej jego akceptacji przez D. Javiera, 14 II 1971 opuszczają ruch tradycjonalistyczni *ortodoxos*, jak Raimundo de Miguel, Ramón Forcadell, Miguel Fagoaga czy, wspomniany już, F. Elías de Tejada. Ten ostatni, w liście do karlistowskiego poety Ignacia Romero Raizábala, nazywa kierunek obrany przez „hugonotów” *carlismoleninismo*, D. Javiera porównuje do Bluma, a D. Carlosa Hugona określa jako anarchistrę³³.

Podczas kolejnego zlotu w Montejurra (10 V 1971 r.) uchwalono siedem petycji domagających się: 1^o uchylecia dekretu zawieszającego art. 18 *Fuero de los españoles* (gwarantujący nietykalność osobistą); 2^o wycofania z Korteżów projektu

³¹ Sprawa nazewnictwa ruchu jest dosyć skomplikowana i (celowo) gmatwana. Założyciele Partido Carlista twierdzą, że to oni właśnie powrócili do pierwotnej nazwy karlizmu, od jego pojawienia się na arenie politycznej wraz ze sporem dynastycznym w 1833 r., a określenie *comunión* jest późniejszą „naleciałością” (zob. *Comuniones Tradicionalistas e integristas pseudocarlista*, <http://partidocarlista.com/?p=1024>). Jest to jednak mało przekonujące, albowiem w pierwszej połowie XIX wieku nie istniały jeszcze partie polityczne w dzisiejszym i formalnym znaczeniu tego słowa. Zwolenników D. Carlosa („Karola V”) i jego następców rzeczywiście określano niekiedy mianem „partii karlistowskiej” (znacznie częściej jednak po prostu jako *carlistos*), ale w znaczeniu luźnym, jako stronników (*partidarios*) tego księcia, w opozycji do „partii izabelickiej” (*isabelistas*), czyli zwolenników konstytucyjnej królowej Izabeli II, acz przecież partia pod taką nazwą też nigdy nie istniała. Od kiedy zaś zaczęła się instytucjonalizacja ruchu to w swojej nazwie (pomijając grupy rozłamowe), miał on zawsze określenie „wspólnota” a nie „partia” (od 1868 — *Comunión Católico-Monárquica*; od 1932 — *Comunión Tradicionalista Carlista*; wreszcie od 1947 — *Comunión Tradicionalista*), i był to wybór świadomy, odrzucający określenie „partia” w nowoczesnym znaczeniu właściwym demokracjom parlamentarnym, jako niestosowne dla tradycjonalistów. Dokładnie tym samym prawdziwym powodem przybrania przez karlistowskich *izquierdistas* nazwy „partia” była ich mentalna i faktyczna identyfikacja ze światem pojęć i struktur współczesnej demokracji, a nie rzekomy „powrót do źródeł”.

³² Cyt. za: G. Alférez, *op. cit.*, s. 363.

³³ List z Sewilli, datowany 6 VIII 1972 r., kopia w archiwum Fundación Francisco Elías de Tejada y Erasmo Pèrcopo w Madrycie.

ustawy o porządku publicznym; 3^o ogłoszenia powszechnej amnestii; 4^o legalizacji wszystkich partii politycznych; 5^o ustanowienia realnej wolności prasy; 6^o anulowania desygnacji D. Juana Carlosa jako sukcesora Franco, wraz z przyznaniem Hiszpanom swobody wyboru formy rządu, którą preferują; 7^o przyznania ludom Hiszpanii pełnego prawa samostanowienia (*autodeterminación*), aby mogły swobodnie ukonstytuować się w federację republik społecznych (*la federación de repúblicas sociales*), poręczających swoją jedność. W dokumentach tych mówi się ponadto, że „wolność związkowa będzie prowadzić do zanikania własności prywatnej, która musi pozostawać w służbie wspólnoty, dochodząc do własności społecznej środków produkcji i samorządu w przedsiębiorstwie, w którym związek zawodowy będzie demokratyczny, niezależny, zarządzający i partycypujący”. Po raz pierwszy oficjalnie pada tam również określenie: Monarchia Socjalistyczna (*Monarquía Socialista*), w funkcji instytucji, która będzie reprezentować ów stan rzeczy³⁴.

Wydaje się, że dopiero w tym momencie do szerszej opinii publicznej w Hiszpanii dotarła (i wzbudziła szok) skala transformacji dokonanej w karlizmie. W prasie hiszpańskiej komentowano to jako „przewrót kopernikański” (*un giro copernicano*) w karlizmie³⁵.

Wkrótce też, po ciężkim wypadku samochodowym, któremu uległ 22 II 1972 r. w Paryżu, *el viejo Rey* „Ksawery I” komunikuje w przesłaniu z 6 III 1972 r. na *Aplec de Montejurra*, że deleguje wszystkie pełnomocnictwa do kierowania karlizmem na syna. Książę Karol Hugon ma zatem zupełną już swobodę w kierowaniu ruchem. II Kongres PC (4 VI 1972 r.) potwierdza linię socjalizmu samorządowego³⁶; partia definiuje się jako: masowa, klasowa, demokratyczna, socjalistyczna, federalistyczna i monarchistyczna, a D. Carlos Hugo staje się wówczas formalnym, wybranym w głosowaniu, przewodniczącym partii (pozostając nadal oficjalnym pretendentem do korony!), co było ewenementem nieznanym dotąd w historii.

Od tego czasu książę rozwija także szeroką aktywność na arenie międzynarodowej. W wywiadzie udzielonym 5 V 1973 r. dziennikowi *Le Monde* przedstawia swoją wizję demokracji ludowej (*democracia popular*), socjalizmu samorządowego, uspołecznienia środków produkcji oraz „społeczeństwa alternatywnego”. W telegramie wysłanym do ONZ po przewrocie wojskowym w Chile potępia „zbrodnie reżimu Pinocheta”³⁷. Jesienią 1974 r. odwiedza komunistyczne Chiny i Kubę, a w następnym roku socjaldemokratyczną Szwecję i Jugosławię Tito, studiując wszystkie formy i odmiany socjalizmu. Zapewne w związku z tymi badaniami w kolejnym przesłaniu do karlistów na zlocie w Montejurze (maj 1974 r.) pojawia się nowy slogan: „samorząd globalny” (*autogestión global*)³⁸.

Oprócz antykapitalistycznych haseł, takich jak: proklamowanie pracy najwyższą wartością obywatelską, która poprzez rewolucję społeczną i ustanowienie kolek-

³⁴ G. Alférez, *op. cit.*, s. 364.

³⁵ Dziennik „Informaciones” z 15 V 1971 r., cyt. za: G. Alférez, *op. cit.*, s. 364.

³⁶ *Socialismo de Autogestión* [w:] C.H. de Borbón Parma, *La via carlista al socialismo autogestionario: el proyecto carlista del socialismo*, Barcelona 1977.

³⁷ Zob. *Telegrama de Don Carlos Hugo de Borbón Parma a la O.N.U.* [w:] J.C. Clemente, *Carlos Hugo: la transición política del Carlismo. Documentos, 1935–1980*, Sevilla 2000.

³⁸ Zob. G. Alférez, *op. cit.*, s. 366.

tywnej własności środków produkcji oraz centralne planowanie państwowe (*estatal*) ma doprowadzić do realnej, a nie tylko formalnej, „demokracji ekonomicznej”, w linii ideologicznej przyjętej przez Partido Carlista w latach 1973–1976 doszło także do całkowitego zerwania z dwoma fundamentami tradycjonalistycznego „lematu”: *DIOS* i *PATRIA*. Na płaszczyźnie religijnej partia opowiedziała się za absolutną wolnością religijną — sumienia i kultów oraz rozdziałem (*separación*) Kościoła od państwa. Jeśli zaś chodzi o „ojczyznę”, to została ona określona jako „wolne stowarzyszenie” (*libre asociación*) republik demokratycznych, posiadających pełną swobodę oddzielenia się bądź sfederowania³⁹.

Wobec takiego rozwoju sytuacji *ortodoxos* otwarcie występują już przeciwko samemu księciu. W opublikowanym 22 IV 1974 r. w *Informaciones* artykule *Claman los requetés contra Carlos Hugo* [„Krzyk requetés przeciwko Karolowi Hugonowi”] R. de Miguel publicznie potępia go za porzucenie „świętej dewizy” (*el santo lema*) *DIOS, PATRIA, FUEROS Y REY*, a wbrew selektywnemu antykapitalizmowi *izquierdistas* przypomina, że doktryna karlistowska wymaga toczenia „nieubłaganej walki z marksizmem, z totalitaryzmami wszystkich odcieni i z kapitalizmem antychrześcijańskim (*anticristiano*); przeciwko triumfującej rewolucji”⁴⁰. Kiedy zaś (20 IV 1975 r.) „stary król” D. Javier oficjalnie „abdykuje”⁴¹, cedując swoje prawa do korony na rzecz syna, R. de Miguel w liście skierowanym 23 V 1975 r. do D. Javiera pisze: „Żaden Książę nie może być rozpoznany jako król, jeżeli wcześniej nie zaprzysięgnie uznania i poszanowania praw i przywilejów” (*Ningún Príncipe puede ser reconocido como Rey si antes no jura la aceptación y respeto a las leyes y fueros*)⁴², a tego samego dnia, wraz z 24 innymi tradycjonalistami kieruje list do ks. Karola Hugona wzywający go do publicznego potwierdzenia respektowania zasad monarchii tradycyjnej. Wobec milczenia obu adresatów, 10 VII 1975 r. tradycjonalisci publikują oba listy oraz reaktywują tego samego dnia w Sewilli Comunió Tradicionalista; tym samym, instytucjonalny rozłam w karlizmie staje się faktem dokonanym. Potwierdza to R. de Miguel, publikując 29 VII 1975 r. w „Informaciones” artykuł zatytułowany: *El príncipe Carlos-Hugo se separa del Carlismo* [„Książę Karol Hugo odłącza się od karlizmu”]⁴³.

Ostatnią nadzieją *ortodoxos* stał się młodszy brat ks. Karola Hugona, urodzony w 1940 r. ks. Sykstus Henryk (Don Sixto Enrique de Borbón Parma y Borbón-Busset). D. Sixto Enrique pisze 22 IX 1975 r. list otwarty do brata, w którym oskarża go o opuszczenie sztandaru Tradycji, oświadczając jednocześnie, że w tej sytuacji sam go podnosi, stając się „chorążym Tradycji” (*Abanderado de la Tradición*)⁴⁴.

³⁹ Zob. *ibid.* s. 365.

⁴⁰ Cyt. za: *ibid.*, s. 366.

⁴¹ Umiera 7 V 1977 r., w szwajcarskim mieście Chur.

⁴² D. Raimundo de Miguel, <http://aspa.mforos.com/390873/7190796-175-aniversario-del-carlismo/?pag=4>.

⁴³ Cyt. za: G. Alférez, *op. cit.*, s. 367. [Ów tytuł jest bardzo charakterystyczny dla stylu myślenia znamionującego karlizm, albowiem unaocznia, że o tym, kto od kogo się „odłącza”, decydują karlistowscy „strażnicy ortodoksji” tradycjonalistycznej, czyli bądź co bądź „poddani”, a nie książę].

⁴⁴ Tekst listu zob. w jedynej dotąd biografii ks. Sykstusa Henryka: H. Pérol, *Secrets de Princes: Un capétien au cœur de la France. Sixte-Henri de Bourbon-Parme*, Paris 2009, s. 172–173.

W reakcji na to opublikowany został (20 X 1975 r.) — wątpliwej autentyczności — list D. Javiera, dementujący pogłoski, iż akt „abdykacji” podpisał pod czyjąkolwiek presją, i potępiający młodszego syna jako tego, który „z własnej woli odłączył się (*se ha separado*) od karlizmu, atakując tę abdykację i nie akceptując tej samej linii ideologicznej”⁴⁵. Kulminacyjnym momentem „wojny dwóch braci”, była strzelanina *hugonotos* i *sixtinos* 9 V 1976 r. w Montejurze, w wyniku której zginęli dwa lewicowcy, i która przeszło do historii pod nazwą *sucesos de Montejurra* („wydarzenia w Montejurra”). W ich następstwie D. Sixto Enrique został wydalony z Hiszpanii, a premier Carlos Arias Navarro wykorzystał je politycznie do konsolidacji monarchii Jana Karola I.

Nie należy albowiem zapominać, że *guerilla civil* karlistów zbiegła się w czasie z kulminacyjnym punktem „osi czasu” w historii współczesnej Hiszpanii, jakim był zgon (22 XI 1975 r.) dyktatora, proklamowanie przez Radę Królestwa D. Juana Carlosa królem Hiszpanii i nastanie okresu przejściowego, który wkrótce okazał się początkiem odgórnego rozmontowywania porządku ustrojowego państwa autorytarno-katolickiego oraz *transición* ku demokracji liberalnej i laickiej z monarchią parlamentarną jako jej fasadowym zwieńczeniem. W tym kontekście można mówić o zamianie politycznych pozycji obu zwalczających się sektorów karlizmu. O ile bowiem tradycjonałści właśnie pod sam koniec dyktatury odstąpili od dotychczasowej twardej opozycji, nawiązując współpracę z frankistowskim „bunkrem”, o tyle D. Carlos Hugo, który zaczął swoją działalność od próby uzyskania faworów Franco, zajął stanowisko skrajnie nieprzejednane, i to również wobec formującego się właśnie w łonie schyłkowego frankizmu (i wokół króla), ośrodka reformatorskiego, rozpoczynającego *transición democrática*, która okazała się przecież całkowitym zerwaniem z ustrojem frankistowskim. W niechęci do reformatorskich *aperturistas* w obozie władzy dużą rolę odegrało zapewne, iż jednym z ich celów strategicznych, warunkujących zgodę na demokratyzację, było zachowanie liberalno-kapitalistycznego modelu ustroju gospodarczego. Wszystko to razem tłumaczy też, dlaczego Partia Karlistowska miała jako jedyna kłopot z legalizacją.

Już w 1974 r. D. Carlos Hugo wprowadził swoją partię do antyfrankistowskiego Demokratycznego Zgromadzenia Hiszpanii (Junta Democrática de España), w którym jej partnerami byli komuniści (PCE), maoiści (PTE), socjaldemokraci (PSP), kontrolowane przez PCE Komisje Robotnicze (CCOO) oraz chadeccy dysydenci frankizmu, jak Rafael Calvo Serer, by w lutym następnego roku dokonać przeprze-

⁴⁵ Cyt. za: G. Alférez, *op. cit.*, s. 368. [Kwestia autentyczności deklaracji i posunięć „starego króla” w ostatnich latach jego życia jest tajemnicza i kontrowersyjna. Zdaniem *sixtinos* D. Javier był ubezwłasnowolniony oraz maltretowany moralnie, a nawet fizycznie, przez starszego syna i trzy córki, co brzmi jak fabuła *Króla Leara* — zob. *Carlos Hugo ante el reto de la historia*, <http://montejurralealtad.blogspot.com/2010/08/carlos-hugo-ante-el-reto-de-la-historia.html>. Ten pogląd popiera też historyk znany z sumiennosci, César Alcalá, który twierdzi, że w rzeczywistości było inaczej, niż przedstawiały to oficjalne (i sfalszowane) komunikaty, i D. Javier odciał się od starszego syna, a prawa dynastyczne przelał na młodszego. Okolicznością potwierdzającą tę wersję może być fakt, że księżna-wdowa po D. Javierze, D^a Magdalena, zabroniła wstępu D. Carlosowi Hugonowi na uroczystości pogrzebowe ojca. Zob. C. Alcalá, *[Carlos] Hugo de Borbón Parma*, http://blogs.e-noticias.com/cesar-alcala/carlos_hugo_de_borbon_parma.html; ów testament polityczny D. Javiera oraz deklarację ks. Magdaleny zob. w: H. Pérol, *op. cit.*, s. 177–179].

wadzki do Platformy Konwergencji Demokratycznej (Plataforma de Convergencia Democrática), w towarzystwie socjalistów (PSOE), dwóch innych grup maoistów (MCE i ORT), socjaldemokratów postfalangistowskich (USDE) i lewicy chadeckiej (Izquierda Democrática).

Osobliwością taktyki ks. Karola Hugona na tle ówczesnego umiarkowania nawet partii komunistycznej był polityczny radykalizm: na przykład w przesłaniu na zlot w Montejurze opowiedział się przeciwko przystąpieniu Hiszpanii do NATO i obecności wojsk amerykańskich w Europie. Trudno zatem się dziwić (pamiętając również, że formalnie pozostawał wciąż pretendentem do tronu, już zajętego przez Juana Carlosa I), że legalizacja PC napotkała największe przeszkody. Wprawdzie, na początku 1976 r. minister spraw zagranicznych José María de Areilza oświadczył w Holandii, że nie ma przeszkód, by rodzina Burbonów Parmeńskich wróciła do Hiszpanii, lecz w marcu książę został zatrzymany na lotnisku Barajas, w Madrycie, i zawrócony. Jako jedyna partia PC nie mogła wziąć przeto udziału w pierwszych demokratycznych wyborach 17 VI 1977 r.

Było więc oczywiste, że jedyną drogą wyjścia z impasu jest zrzeczenie się przez księcia pretensji do tronu, co też nastąpiło 7 III 1978 r. na „audiencji pojednawczej” (*reconciliación*) Karola Hugona u Juana Carlosa I w pałacu Zarzuela. Dopiero wówczas stała się możliwa zarówno legalizacja partii, jak przyznanie księciu hiszpańskiego obywatelstwa. Partia Karlistowska wzięła udział w drugich wyborach demokratycznych (1 III 1979 r.), uzyskując całkowity wynik... 50 513 głosów (0,28%); nie można tego nazwać inaczej jak totalną klęską.

Zniechęcony książę składa 24 XI 1979 r. rezygnację z przewodniczenia partii i w następnym roku wyjeżdża do USA, gdzie uzyskuje profesurę na Harvardzie. Po dwudziestu latach powraca do Europy i zamieszkuje w Brukseli. W 2004 r. publikuje swoją trzecią książkę, dającą świadectwo trwania przy idei socjalistycznej: *Algunas reflexiones sobre el socialismo del siglo XXI* (Madrid 2004). Twierdzi tam, że umarł jedynie „socjalizm autorytarny”, zorientowany na sprawowanie kontroli nad obywatelami przez monopartię; jednakowoż socjalizm jako ludzki ideał (*ideal humano*) konstrukcji politycznej opartej na partycypacji obywatelskiej w sprawowaniu kontroli nad życiem politycznym i gospodarczym jest, zdaniem autora, wciąż żywozny, co więcej — „projekt socjalistyczny” okazuje się dziś wręcz „nieodzowny” (*imprescindible*)⁴⁶.

W ślad za księciem rezygnację składa także sekretarz generalny partii de Zavalá. Partia odtąd właściwie obumiera; sporadycznie bierze udział w wyborach różnych szczebli, osiągając wyniki wahające się między 0,00% a 0,05% oddanych głosów⁴⁷. Między rokiem 1986 a 1987 wchodzi w skład zdominowanej przez partię komunistyczną Zjednoczonej Lewicy (Izquierda Unida). PC wzywała do głosowania na „nie” w referendum (1986) w sprawie przystąpienia do NATO, a wyborach do Parlamentu Europejskiego, w których uzyskała 0,02% głosów (4640 w liczbach bezwzględnych), prowadziła kampanię pod hasłem: „Europa tak, ale nie tak!” (*¡Eu-*

⁴⁶ Ks. Karol Hugon umiera 18 VIII 2010 r. w Barcelonie.

⁴⁷ „Rekordem” negatywnym był wynik w wyborach powszechnych z 1982 r., kiedy to na Partię Karlistowską oddano w skali całego kraju 224 głosy!

ropa sí, pero no así!). W 2005 r. wzywała do odrzucenia w referendum traktatu konstytucyjnego Unii Europejskiej jako „liberalno-burżuazyjnego”.

Anemiczną egzystencję Partido Carlista (jak również konkurencyjnego sektora tradycjonalistycznego w postaci odnowionej w 1986 r. *Comunión Tradicionalista Carlista*) można podsumować słowami historyka Jordiego Canala, który bezlitośnie, lecz trafnie, nazywa oba odłamy „dwoma kościotrupami partii” (*dos esqueletos de partido*)⁴⁸.

3. „Rewolucja w ideach”. *Carlismo socialista contra carlismo tradicionalista*

Podstawowe pytanie dotyczące sensu „politycznego przejścia” (*transición política*) dokonanego przez karlistowskich *izquierdistas* zostało postawione przez historyka Julia V. Brioso w formie alternatywy: „ewolucja czy zerwanie?” (*¿evolución o ruptura?*)⁴⁹. Jeżeli jednak wnikać głębiej w temat i z różnych punktów widzenia, to można dojść do wniosku, że alternatywa ta wcale nie musi być dysjunkcją. W porządku diachronicznym była to niewątpliwie ewolucja, albowiem „rewizjoniści” nie wystąpili przecież od razu z gotowym, kompletnym projektem ideologicznym, radykalnie przeciwstawnym zasadom tradycjonalizmu; przeciwnie, początkowo postępowali ostrożnie, dokonując jedynie drobnych przesunięć semantycznych w pojęciach fundujących tradycjonalistyczne *ideario* i wprowadzając pewne dwuznaczności, które w dalszych posunięciach mogły być już zinterpretowane i zdefiniowane w zupełnie nowym sensie. Wydaje się zresztą, że początkowo grupa inicjująca *transición* nie miała nawet ostatecznej wizji docelowej, którą później faktycznie urzeczywistniła, i do pewnego stopnia unosiła fala, na której — raz, podejmując decyzję o wyjściu z doktrynalnej „skamieliny” (jaką jawiło jej się *ideario* otrzymane w spadku po ojcach) — popłynęli z prądem rwącym w świecie zewnętrznym. Wchodząc na to wzburzone morze, dali się porwać dwóm, kolejno następującym po sobie potężnym przyływom, których chronologia wyznacza dwie główne cezury w historii *izquierdización* karlizmu: pierwszą, w latach 1962–1965 była „rewolucja w tiarze i kapie” dokonana na Soborze Watykańskim II, drugą goszystowska rewolta studencka, której kulminacją od Paryża po Los Angeles był rok 1968; właściwy młodzieżowemu wiekowi radykalizm sprawił, że idolami młodych zrewoltowanych karlistów w procesie „konsumpcji” pierwszej z tych rewolucji zewnętrznych stali się ideolodzy i praktycy „teologii wyzwolenia”, drugiej zaś — tak jak tysiący ich rówieśników o innym rodowodzie — Fidel Castro i Ernesto „Che” Guevara⁵⁰.

⁴⁸ J. Canal, *op. cit.*, s. 139.

⁴⁹ J.V. Brioso y Mayral, *El Carlismo en la postguerra y en la transición* [w:] *Identidad y nacionalismo en la España contemporánea: el carlismo, 1833–1975*, S.G. Payne (Dir.), Madrid 1996, s. 169.

⁵⁰ Charakterystycznym przykładem tej osmozy jest przejście przez działaczy Grup Akcji Karlistowskich od ruchów goszystowskich tej epoki mitologii szczególnego sojuszu łączącego studentów z robotnikami, jako awangardy rewolucji, a jednocześnie reprezentanta *pars pro toto* (niespójnej z tą ideologią, bo typowo liberalnej) idei wolności każdej jednostki. Widać to w manifestie GAC opublikowanym 1 III 1971 r. w numerze 51 czasopisma „Montejurra”, w którym można przeczytać: „Proponujemy socjalizm demokratyczny, rzeczywistą regionalizację i państwo prawa, które gwarantuje wolności jednostki i jej uczestnictwo w sferze publicznej. Jest to wyraźnie zaznaczone w karlistowskiej linii [politycznej],

Nawet deklarowana przez neokarlistowskich rewolucjonistów wrogość do komunizmu „stalinowskiego” i „socjalizmu biurokratycznego” nie była na owym szerszym tle niczym wyróżniającym. Zasadniczo zatem, biorąc pod uwagę owe dwie cezury, można stwierdzić, że owocem pierwszego etapu ewolucji ideologicznej była demokratyzacja karlizmu, drugiego zaś — jego socjalizacja, która już zdecydowanie ulokowała ten ruch na lewicy, i to skrajnej, rewolucyjnej, radykalnej.

Jeżeli spojrzymy na rozważaną kwestię z punktu widzenia owego rezultatu finalnego — przejścia na pozycje rewolucyjnej lewicy, odrzucającej i zwalczającej nie tylko kapitalizm i liberalizm, ale wszystkie kardynalne idee karlizmu historycznego: konfesyjność państwa i katolickość prawa publicznego, monarchię tradycyjną i legitymizm, regionalizm przekształcając w separatyzm, a ciała pośredniczące w syndykalizm — to oczywiście punkt dojścia oznacza totalne „zerwanie”; nie jest to Burke’owska „naprawa jak najpodobniejsza do budynku” ani „postęp dziedziczony” Vázquez de Melli, tylko przejście na zupełnie przeciwstawne pozycje. Odpowiedź na pytanie: „ewolucja czy zerwanie?”, zatem winna brzmieć nie: „albo-albo”, lecz „i-i”: to ewolucja, która wskutek swej rozległości i głębokości oraz dwukrotnego wejścia w fazę rewolucyjnego przyspieszenia doprowadziła w ostateczności do zerwania. Bezmiar owego zerwania unaocznia samo zestawienie tradycyjnego „lematu” karlizmu (*Dios-Patria-ueros-Rey*) z ideologiczną triadą Partido Carlista⁵¹: „samostanowienie” (*autodeterminación*)–„konfederacja” (*confederación*)–„socjalizm samorządowy” (*socialismo autogestión*), rozwiniętą następnie w slogan „socjalizm federalny samorządu powszechnego” (*socialismo federal de autogestión global*), którego wykładnikiem, oprócz „samorządu ludów” (*autogestión de los pueblos*) i samorządu gospodarczego (*autogestión económica*), ma być także [sic!] „samorząd ideologiczny” (*autogestión ideológica*), respektujący ideologiczny i światopoglądowy pluralizm czasów współczesnych⁵². „Samorząd” w rozmaitych postaciach zastępuje zatem *fueros* w dawnym *ideario*, „pluralizm ideologiczny” — „jedność katolicką”, „jedność ojczyzny” zaś (hiszpańskiej) przestaje istnieć na rzecz, z jednej strony, „prawa do samostanowienia” wszystkich *pueblos*, które mogą się sfederować, ale nie muszą, a z drugiej — globalnej federacji republik demokratycznych, samorządnych i socjalistycznych, mającej być alternatywą aktualnego „rządu światowego” biurokratycznych organizacji międzynarodowych, służących interesom burżuazji. W swoim punkcie dojścia *karlizm socjalistyczny*, wraz ze swoją ideą główną: „samorządu powszechnego”, okazuje się ideologią i ruchem „alterglobalistycznym”, który zwalcza globalizm dziś dominujący nie za to, że jest on globalizmem, tylko dlatego iż jest neoliberalny i kapitalistyczny.

Doskonałym przykładem *nuklearnego* przesunięcia semantycznego, które stało się punktem wyjścia do ewolucji skutkującej zerwaniem, jest akapit reinterpretują-

której zwolennikami są w większości młodzi robotnicy i studenci [podkr. moje — J.B.]” — cyt. za: J.C. Clemente, *El carlismo en su prensa (1931–1972)*, Madrid 1999, s. 121.

⁵¹ Współcześnie używany jest także „lemat” złożony z czterech członów: „Wolność—Socjalizm—Samorząd—Federalizm” (*Libertad—Socialismo—Autogestión—Federalismo*).

⁵² *El Socialismo de Autogestión Global: meta democrática y revolucionaria del Partido Carlista*, <http://particularlista.blogia.com/2007/060402-el-socialismo-de-autogestion-global-meta-democratica-y-revolucionaria-del-partid.php>.

cy kluczowe dla karlizmu pojęcie *tradición* — w przemówieniu wygłoszonym przez ks. Karola Hugona na *Aplec de Montejurra* w maju 1958 r.:

Tradycja nie jest powtarzaniem przeszłości. Jest ona przeszłością, która trwa, aby stać się przyszłością. Lecz przyszłość jest zależna od decyzji podjętych w teraźniejszości. Tradycja i wolność, kontynuacja i tworzenie, są dwoma filarami przyszłości⁵³.

Na pierwszy rzut oka powyższe myśli zdają się niczym nie grzeszyć przeciwko tradycjonalistycznej *ortodoksji*, wyrażanej takimi gnomami na temat tradycji, jak frazy Juana Vázquez de Melli (*la tradición es el progeso hereditario*), Joségo Maríi Pemána (*la tradición es la continuidad de lo permanente en lo transitorio*) czy Manuela Garcíi Morente (*la tradición es un estilo de vida colectiva*). Uważniejszy ogląd pozwala jednak wychwycić pewne niuanse obce karlistowskiemu pojmowaniu tradycji. Po pierwsze, w zdaniu wskazującym zależność przyszłości od aktualnych decyzji wyakcentowany został pierwiastek woluntarystyczny, otwierający możliwość „majstrowania” przy tradycji, co potwierdza, w następnym zdaniu, równorzędność „kontynuacji” i „tworzenia”. Po drugie, niepostrzeżenie wprowadzonym *novum* do tradycjonalizmu stała się „wolność” (*libertad*) w liczbie pojedynczej, a więc niejako „abstrakcyjna” (co jest charakterystyczne dla ideologii liberalnej), podczas gdy karliści posługiwali się dotąd konsekwentnie pojęciem „wolności” w liczbie mnogiej, czyli „wolności konkretnych” (*libertades concretas*), przysługujących wspólnotom naturalnym, jak rodziny, gminy czy korporacje. Co więcej, owa indywidualna „wolność” została tu ujęta jako człon („filar”) równorzędny z tradycją, co uderza już zdecydowanie w jej pojmowanie przez tradycjonalizm, w którym *tradición*, jako doczesny obraz i odwzorowanie boskiego porządku jest pojęciem nadrzędnym i zbiorczym, zawierającym w sobie przede wszystkim: „jedność katolicką” narodu w państwie; jedność narodową suwerennych wewnętrznie (*intrasoberanos*) ludów (*pueblos*) hiszpańskich; wspomniane „wolności konkretne”, uzyskane przez wspólnoty naturalne w toku historii narodowej; jedność polityczną wszystkich Hiszpanów, spersonifikowaną w królu — strażniku jedności katolickiej i narodowej oraz wolności wspólnotowych; te cztery elementy tradycji wyraża „lema” karlizmu: *DIOS-PATRIA-FUEROS-REY*. Wyabstrahowanie z owego kontekstu „wolności” burzy zatem całą budowlę tradycji i samo w sobie jest antytradycjonalistyczne.

Do tematu tradycji książkę powrócił po latach, pisząc tekst o swoim ojcu, D. Javierze, będący zarazem wstępem do rekapitulującej *transición* książki J.C. Clemente⁵⁴. Posłużył się formą „przypowieści”, opowiadając, iż ma w domu trzy fotografie zrobione w tym samym miejscu — na placu przed katedrą w Burgos — ale w trzech różnych epokach: w roku 1900, 1930 i 1970. Na pierwszym ze zdjęć — widać karety zaprzężone w konie i kobiety w szerokich kapeluszach i długich sukniach. Na drugim — powozy zastąpiły już samochody, a kobiety mają sukienki krótkie, do kolan. Na trzecim — samochody mają nowoczesne kształty, a kobie-

⁵³ Cyt. za: G. Alférez, *op. cit.*, s. 354.

⁵⁴ Zob. D. Carlos Hugo, *Don Javier, una vida al servicio de la libertad* [w:] J.C. Clemente, *Carlos Hugo: la transición política*, <http://partiucarlita.blogia.com/2006/112102-prologo-de-d-carlos-hugo-de-borbon-parma-al-libro-don-javier-una-vida-al-servic.php>.

ty są w minispódniczkach. Przechodząc od części anegdotycznej do pouczenia, książkę zacytował pytanie zadane mu przez osobę, która zobaczyła te fotografie leżące na stoliku: „które z tych zdjęć jest najbardziej współczesne?”, i w chwilę potem sama udzieliła odpowiedzi: „wszystkie trzy są tak samo współczesne”. To, co jest w nich stare i przemijające, to moda widoczna w stylu ubrań i samochodów. Ale na wszystkich trzech fotografiach jest jeszcze coś współczesnego, co ani się nie zmienia, ani nie podlega modom — to katedra. Podobnie, w życiu społeczeństw są wartości, które nie podlegają zmianom ani modom. Karlizm, konkluduje książkę, jest taką właśnie nieprzemijającą „katedrą” tradycji obecnej w teraźniejszości i rzutowanej w przyszłość.

Parabola D. Carlosa Hugona jest rzeczywiście pouczająca i zdaje się wiele mówić — nie tyle jednak o sensie tradycji, ile raczej o *mentalidad* jej autora. To, co uderza w tym wytłumaczeniu — a czego niepodobna nazwać inaczej jak powierzchownością — to niedostrzeżenie na owych fotografiach samych... ludzi, dla których kapelusze, suknie i pojazdy są przecież tylko zewnętrznym przybraniem, materialną otuliną. Karlista „ortodoksyjny” nie koncentrowałby uwagi na rzeczach tak oczywistych i banalnych, jak przygodne sposoby ubierania się albo środki lokomocji, lecz stawiałby pytanie o to, co znajduje się we wnętrzu tych osób: czy, mówiąc „po platońsku”, w ich duszach panuje *ład tradycji*, czy przeciwnie — *nieład nowoczesnych ideologii*? Również symbol katedry, na pozór tak jednoznaczny, wydaje się mocno spłaszczony. Katedra w tej przypowieści nie jest niczym więcej, jak tylko materialną trwałością kamienia. Nie pada najmniejsza aluzja do tego, czym jest katedra w znaczeniu duchowym, jako miejsce sprawowanej w niej służby bożej. Tradycjonalista, oglądając fotografie z tych trzech epok, nie mógłby nie zadać pytania najistotniejszego: Czy w tej katedrze „msza po staremu się odprawia?”. Czy liturgia sprawowana w niej w 1970 r. jest tą samą liturgią, którą odprawiano w niej w roku 1900 i 1930? Czy z ambony (jeśli w ogóle ją zachowano) mówi się wiernym o prawie bożym czy o prawach człowieka? O drogach prowadzących do zbawienia wiecznego czy do budowania bardziej ludzkiego i egalitarnego porządku globalnego? Oto są pytania, które karlista „historyczny” postawiłby jako *examen critique* karliście „zmodernizowanemu”, rozprawiającemu o tradycji.

O ile pojęcie tradycji poddawane było jeszcze obróbce tak subtelnej, że mniej wprawne oko mogło nie zauważyć zmiany jego znaczenia, o tyle po innych znaczących kategoriach karlizmu walec modernizacyjny przeszedł jak buldożer po ruderze przeznaczonej do rozbiórki. Dotyczy to głównie instytucji monarchii, jej źródeł i sensu. Najjaśniej to radykalnie nowe ujęcie zostało wyrażone przez samego Pretendenta w powoływanej tu już deklaracji I Kongresu Ludu Karlistowskiego z 6 XII 1970 r. Określając, jak pamiętamy, proponowaną formę ustrojową jako monarchię „społeczną, demokratyczną i otwartą na ewolucję”, książkę wskazał także źródło pochodzenia owej monarchii.

która jest zrodzona z umowy społecznej pomiędzy Koroną a Ludem (*que nazca del pacto social entre la Corona y el Pueblo*). [...] Prawowitość krwi (*la legitimidad de la sangre*) zawiera się i jest potwierdzona przez jej demokratyczne wykonywanie (*el ejercicio democrático*)⁵⁵.

⁵⁵ Cyt. za: G. Alférez, *op. cit.*, s. 363.

W cytowanym fragmencie karlistowskie rozumienie monarchii zostało już „postawione na głowie”, początkowo przez wprowadzenie typowo nowożytnego ujęcia kontraktualistycznego (*pacto social*), następnie przez takie wykorzystanie rozróżnienia dwu „prawowitości” (*legitimidad*), którego niepodobna określić inaczej jak perwersyjne. Hiszpańska tradycja zaprzysięgania przez królów *fueros* poszczególnych *pueblos* — kontynuowana przez „królów karlistowskich” — to jedynie sposób rozpoznania, który z książąt krwi królewskiej jest prawowitym królem (*el Rey legítimo*), ale przysięga ta nie tworzy samej monarchii, będącej instytucją daną z góry, jako konkretna instytucjonalizacja społecznej natury człowieka. A jeśli natomiast monarchia dopiero „się rodzi” (*nazca*) z umowy społecznej między koroną a ludem, znaczy to, że poprzedza ją stan przedspołeczny (czyli Hobbesowski „stan natury”), w którym *Korona* nie ma racji bytu (skoro monarchia jeszcze się „nie zrodziła”), natomiast *Lud* jest tu pojęciem (zapewne celowo) niedookreślonym, gdyż potraktowanie go jako ontologicznie realnego bytu kolektywnego miałyby implikacje totalitarne, a jako prostego agregatu jednostek — atomistyczno-indywidualistyczne. A jedno i drugie byłoby dla neokarlistów kłopotliwe, gdyż odżegnywali się i od indywidualizmu, i od totalitaryzmu (przy czym jedynie ich antyindywidualizm wydaje się szczerzy i konsekwentny). Z kolei perwersja zawarta w drugim zdaniu jest nadużyciem karlistowskiego teorematu dotyczącego „prawowitości wykonywania”, albowiem *legitimidad de ejercicio* oznacza w karlizmie taki sposób sprawowania przez króla władzy, który jest potwierdzeniem i zabezpieczeniem trzech poprzedzających króla członów „lematu” (*Dios–Patria–Fueros*): katolicyzmu wspólnoty politycznej, niezawisłości i jedności wspólnej ojczyzny narodów (*pueblos*) hiszpańskich, nabytych praw i przywilejów poszczególnych wspólnot różnych szczebli (gmina, prowincja, królestwo), tu zaś owa prawowitość została złączona z *demokratycznością* władzy, a zatem z „legitymizacją” w rozumieniu nowoczesnej demokracji, w której źródłem i podmiotem władzy jest lud.

Niemal równoczesne z „kontraktualizacją” i demokratyzacją monarchii pojawienie się konceptu *monarchii socjalistycznej* właściwie nie wymaga komentarza, bo jego „nowatorstwo” było zdumiewające nie tylko w porównaniu do monarchii tradycyjnej; można jedynie dodać, że nawet rzeczywiście liberalne monarchie konstytucyjne i parlamentarne, istniejące po dziś dzień, nie określały się nigdy w kategoriach ideologicznych, ani jako na przykład „burżuazyjne”⁵⁶. Należy też odnotować, że współczesna Partido Carlista, która „nie wszczyna żadnego sporu dynastycznego” (*no plantea ningún pleito de tipo dinástico*) i przeciwstawia się obecnej monarchii, „dziedzicze i prostej kontynuatorce dyktatury frankistowskiej”, określa się jako „przypadłościowa” (*accidentalista*) co do form ustrojowych⁵⁷, co oznacza, że ów ornament monarchistyczny odpadł od *carlismo socialista* jak zbędny już i zwiędły liść.

⁵⁶ Ten wątek — demaskowania monarchii konstytucyjnej Izabeli II oraz Alfonsów XII i XIII (1833–1868, 1874–1931) jako instrumentalnej zasłony panowania klasowego burżuazji, w którym prawdziwym monarchą (*el verdadero monarca*) jest „nowa klasa bogatego mieszczaństwa” (*la nueva clase burguesa adinerada*) — wprowadzi do analizy socjopolitycznej dopiero „karlizm socjalistyczny” — zob. D. Carlos Hugo, *Don Javier una vida al servicio* [w:] J.C. Clemente, *op. cit.*

⁵⁷ *Quiénes somos*, http://partidocarlista.com/?page_id=2.

Równie jaskrawe było odstępstwo od katolickiej *ortodoksji publicznej* „klasycznego” karlizmu. Co więcej, promotorzy *transición* nie porzucili na absorpcji idei wolności religijnej, równouprawnienia wszystkich kultów oraz rezygnacji z wyznaniowości państwa podług zaleceń dokumentów soborowych, ale poszli znacznie dalej w „otwieraniu się na świat” i „udziśnieniu” (*aggiornamento*) doktryny katolickiej, niż to autoryzowała hierarchia eklezjalna, określając się jako „lewica chrześcijańska” (*izquierda cristiana*). Wektor i zasadniczą intencję tego otwarcia wskazał sam ks. Karol Hugon, rozpoczynając od nakreślenia znamienych antecedenencji historycznych⁵⁸. W przeszłości, wykładał książkę, Kościół katolicki był ustosunkowany nieufnie do ruchów robotniczych, ponieważ postrzegał je jako rewolucyjne, anarchistyczne i zinfiltrowane przez marksizm. Jednocześnie autor przyznaje, że choć społeczne cele lewicy były słuszne, to syndykaty często były wykorzystywane do akcji antychrześcijańskiej. Sytuacja ta wytworzyła obustronny impas: z punktu widzenia Kościoła nie można być jednocześnie dobrym chrześcijaninem i socjalistą. Z punktu widzenia lewicy chrześcijanin nie może być szczerym bojownikiem o prawa robotnicze. Misją zreformowanego karlizmu jest przeto przewyciężenie tej aporii i unaocznienie, że można pogodzić chrześcijaństwo z rewolucją proletariacką⁵⁹. „Socjalizm karlistowski” okazuje się tedy hiszpańską mutacją latynoamerykańskiej „teologii wyzwolenia” (*teología de la liberación*) z jej hasłem: „Chrystus z karabinem na ramieniu”⁶⁰.

Wszelkie operacje semantyczne i merytoryczne dokonywane przez *izquierdistas* na samym tylko karlistowskim *ideario político* branym w teoretycznej abstrakcji miałyby jednak ograniczoną skuteczność ze względu na zupełnie przeciwstawną poglądom „reformatorów” i powszechnie znaną a długoletnią historię karlizmu. Do tego czasu nikt przecież, ani w Hiszpanii, ani poza nią, nie miał najmniejszych wątpliwości co do ultrareakcyjności karlizmu, od którego na prawo znajdowała się już wyłącznie przysłowiowa „ściana” (powoływane wyżej opinie zagranicznych historyków są tego wystarczającym dowodem). Koniecznym dopełnieniem rewizji doktrynalnej musiał stać się przeto rewizjonizm historyczny: historię karlizmu trzeba było napisać od nowa i w taki sposób, żeby potwierdzała ona i usprawiedliwiała działanie podjęte przez falsyfikatorów. Zadania tego podjęli się związani z Partido Carlista historycy, jak zwłaszcza niepospolicie płodny⁶¹ Josep Carles

⁵⁸ Zob. D. Carlos Hugo, *Don Javier* [w:] *op. cit.*

⁵⁹ W tym kontekście wymowna jest symbolika propagandowej ikonografii Partido Carlista, która wykorzystuje tradycyjne symbole karlizmu — czerwony krzyż burgundzki czy czerwony beret baskijski, dodając do postaci neokarlistowskich herosów walki (*lucha*) z kapitalizmem tak typowo socjalistyczny symbol, jak zaciśnięta pięść bądź splot masykularnych ramion „ludzi pracy”.

⁶⁰ To dojsięcie do zbieżności z „teologią wyzwolenia”, jako efekt „fermentacji ideologicznej” karlizmu pod wpływem Vaticanum II, potwierdza historyk związany z Partido Carlista, Javier Cubero de Vicente — zob. *idem*, *El movimiento Carlista frente al Estado Español*, <http://partiucarlista.blogia.com/2007/060304-el-movimiento-carlista-frente-al-estado-espanol.php>.

⁶¹ Zob. zwłaszcza tego autora: *Historia del carlismo contemporáneo: 1935–1977*, Barcelona 1977; *Nosotros los carlistas*, Madrid 1977; *Los orígenes del carlismo*, Madrid 1979; *El Carlismo. Historia de una disidencia social (1833–1976)*, Madrid 1990; *Los carlistas*, Madrid 1991; *Historia general del carlismo*, Madrid 1992; *El carlismo en la España de Franco (Bases documentales 1936–1977)*, Madrid 1994; *Raros, heterodoxos, disidentes y viñetas del carlismo*, Madrid 1995; *Breve historia del Carlismo*,

Clemente (ur. 1935) i Evaristo Olcina⁶², główny ideolog partii — de Zavala i wreszcie sam ks. Karol Hugon.

Główny zabieg reinterpretujący historię karlizmu polegał na wyodrębnieniu — i przeciwstawieniu sobie — trzech nurtów („sektorów”) ideowo-politycznych, a także (na co położono szczególny nacisk) społeczno-socjologicznych: 1) tradycjonalistycznego i legitymistycznego, a socjologicznie — arystokratycznego, nazywanego „kamarylą” infanta Don Carlosa („Karola V”) i jego następców; 2) integrystyczno-katolickiego — wywodzącego się z grupy intelektualistów, będących ideowymi wychowankami ultramontanina Juana Donoso Cortésa, nazywanych *neocatólicos*, którzy byli lojalnymi poddanymi Izabeli II, a do karlizmu przyłączyli się po upadku monarchii izabelickiej w 1868 r. (otrzymując od razu od „Karola VII” najwyższe funkcje we Wspólnocie), by go opuścić na pół wieku w 1888 i powrócić ponownie w 1931 r.; 3) ludowy, agrarny i żywiłowo plebejski, skoncentrowany na obronie swoich *fueros*, ideowo federalistyczny i stanowiący zawsze (szczególnie w Nawarze, Kraju Basków i Katalonii) społeczne zaplecze karlizmu, zapewniające mu żywotność i zdolność bojową przez dziesięciolecia, lecz niewynoszące z tego żadnych korzyści. Sednem zabiegu było tu arbitralne uznanie, iż tylko ten trzeci „sektor” był „autentycznym” karlizmem, traktowanym instrumentalnie i niedopuszczanym do artykulacji przez dwa pozostałe: *arystokratyczną kamarylę* i *religijnych fanatyków*, stanowiące „przygodną” narośl na zdrowym plebejskim ciele karlizmu⁶³. Szczególnie de Zavala używał otwarcie marksistowskiego języka do socjopolitycznej analizy karlizmu, pisząc, że reprezentował on „klasy ciemnione, pracujące i ludowe”, prowadząc „walkę zbrojną z klasami rządzącymi ekonomicznie i społecznie, i z arystokracją oraz nadbudową w postaci Kościoła”⁶⁴. Z patosem neofity demonstrującego wyuczenie się praw *histmatu* autor oznajmia:

Ta analiza potrzebuje metody i metoda ta pochodzi z marksizmu. Nie ma innej filozofii opisującej i ukazującej eksploatację człowieka we wszystkich aspektach, co czyni z marksizmu element konieczny dla walki o rewindykację wartości i praw ludzkich. [...] Wydziedziczeni i eksploatowani muszą zrobić rewolucję, która zwróci człowiekowi jego osobowość⁶⁵.

Jak w wielu innych wypadkach, również i w tej reinterpretacji historii karlizmu błąd został wyprowadzony z „nasienia prawdy”. Socjologiczne zróżnicowanie w łonie karlizmu to fakt, i byłoby nawet dziwne, gdyby w tak rozległym i długotrwałym nurcie było inaczej. Jest też prawdą, zauważoną i podkreślaną przez wielu historyków, że na przykład kwestia dynastyczna (problem prawowitości Don Carlosa *versus* Izabeli II oraz ich zstępnych) nie była szczególnie eksponowana w propagandzie karlistów adresowanej do ludu, w przeciwieństwie do kwestii *fueros*, niewątpliwie wysuwanej na pierwszy plan. Przerysowanie polega tu na, z jednej strony,

Madrid 2001; *Breviario de historia del carlismo*, Sevilla 2001; *Crónica de los carlistas. La Causa de los legitimistas españoles*, Barcelona 2001; *Diccionario histórico del carlismo*, Iruña 2006; *La otra dinastía. Los reyes carlistas en la España contemporánea*, Madrid 2006.

⁶² Zob. E. Olcina, *El carlismo y las autonomías regionales*, Madrid 1974.

⁶³ W odniesieniu do epoki współczesnej oba sektory są w literaturze *progresistas* spersonifikowane (negatywnie) w osobach ich liderów: hr. de Rodezno i Fala Conde.

⁶⁴ J.M. de Zavala, *Partido Carlista*, Bilbao 1977, s. 29–31.

⁶⁵ *Ibid.*, s. 29.

nadaniu walce w obronie prowincjonalnych przywilejów znamion „walki klasowej” prowadzonej przeciwko „posiadaczom”, z drugiej zaś — na suponowaniu, że między tymi postulatami a pozostałymi (kwestią dynastyczną czy obroną religii) istniał jakikolwiek antagonizm. Jeśli jest prawdą — a to nie budzi wątpliwości — że sens walki karlistów można najzwężej określić (za Alexandrą Wilhelmsen) jako „obronę całego stylu tradycyjnego życia” (*la defensa de todo un estilo de vida tradicional*)⁶⁶, to mieszczą się w tym zgodnie wszystkie pierwiastki karlistowskiego *lematu*: katolicki, patriotyczny, monarchistyczno-legitymistyczny i regionalno-foralistyczny (*foralismo*). Dla przeciętnego, chłopskiego zazwyczaj (ale także drobnej szlachty — *hidalgos*), bojownika wojen karlistowskich obrona wiary katolickiej była przynajmniej tak samo ważnym motywem skłaniającym do walki, jak obrona *fueros*. Dowodzi tego również wysoki odsetek księży-gerylasów (zazwyczaj z niższego kleru zakonnego) będących dowódcami oddziałów karlistowskich. Twierdzenie de Zavali, iż karliści walczyli z Kościołem jako „nadbudowę” bazy społeczno-ekonomicznego panowania klas posiadających, jest zatem czystym absurdem.

Podjmując marksowski model analizy zjawisk społeczno-ekonomicznych i politycznych, karliści-socjaliści wyciągnęli wniosek, iż to, co w historii Hiszpanii stało się po 1834 r. (w „nadbudowie”, czyli w warstwie ustrojowej, konstytucjonalizacja monarchii absolutnej; w „bazie” — zniesienie *fueros* oraz tak zwana dezamortyzacja [*desamortización*], czyli wprowadzenie wolnego obrotu ziemią, połączone z konfiskatą i parcelacją wielkiej części majątku ziemskiego Kościoła, pozwalające burżuazji, która wykupiła te majątki, stać się klasą panującą), wytworzyło na trwałe opozycyjny układ sił społecznych. Nastąpił podział na: burżuazję, która w XIX wieku całkowicie skonsumowała swoje zwycięstwo i skonsolidowała swoją władzę, podporządkowując sobie monarchię, Kościół i armię, oraz na będące ofiarą tego triumfu chłopstwo i proletariat miejski. Kolejna płynąca stąd konkluzja to twierdzenie, iż jedyną przewyższającą alternatywą dla spełnionej „rewolucji burżuazyjnej” (*la revolución burguesa*) może być już tylko „rewolucja ludowa i proletariacka” (*la revolución popular y proletaria*). Przy takim założeniu, sektory „arystokratyczny” i „integrystyczny” w karlizmie stają się co najmniej bezużyteczną zawadą, a w momentach krytycznych wręcz „wrogiem wewnętrznym”, ponieważ „interesy klasowe” każą im (jak w 1936 r.) sprzymierzyć się z kapitalistami i ich zbrojnym ramieniem — armią przeciwko ludowi i rewolucji proletariackiej. Tok zatem tego rozumowania jest zupełnie przejrzysty: należy pozbyć się *reakcjonistów* z ruchu karlistowskiego, nawet wymazać ich z historii, a zachować jedynie ów nurt plebejskiego sprzeciwu wobec rewolucji burżuazyjnej i przyłączyć go do rewolucji proletariackiej jako pełnoprawnego sojusznika. Karliści *reakcyjni* walczyli w imię Tradycji na dwa fronty: z rewolucją liberalną burżuazji i z rewolucją socjalistyczną proletariatu; karliści *postępowi* oświadczają, że „teoria dwóch wrogów” jest niemożliwa do przełożenia na praktykę, bo nie ma już świata *Tradycji*. Jest tylko prosty, dychotomiczny wybór: albo z burżuazją i jej „sługusami” (reakcyjny kler i armia) przeciwko ludowi, albo z chłopami i proletariatem przeciwko burżuazji. Jeśli nawet

⁶⁶ A. Wilhelmsen, *La formación del pensamiento político del carlismo (1810–1975)*, Madrid 1998, s. 173.

kiedyś wrogów było dwóch, to trzeba się zdecydować i opowiedzieć się przeciwko wrogowi nr 1, tym zaś jest burżuazja, jej system panowania — kapitalizm i jej ideologia — liberalizm⁶⁷.

Mistyfikacja, której dopuszczają się *izquierdistas* staje się podwójna: zarazem historyczna i teoretyczna. O liberalizmie można powiedzieć, że był chronologicznie najstarszy⁶⁸ z wrogów karlizmu, niepodobna jednak znaleźć w historii karlizmu jakiegokolwiek dowód takiego hierarchizowania swoich *enemigos*, aby liberałowie mieli raz na zawsze ustaloną pozycję najwyższą, tym bardziej zaś, aby dopuszczalne było wchodzenie przeciwko nim w alianse z innymi wrogami, nie mówiąc już o ideologicznym fraternizowaniu się z nimi. Rozważań tego rodzaju, który wróg Tradycji jest większy, który zaś mniejszy, karliści historyczni nigdy nie prowadzili, natomiast *in concreto* podejmowali decyzję, z kim walczyć, w zależności od tego, na którym odcinku frontu dochodziło do nawiązania „styczności bojowej”. Jeżeli jednak na przykład przyjrzymy się najbliższemu w czasie przykładowi starcia zbrojnego, czyli wojny domowej w latach 1936–1939 (dla karlistów będącej zarówno „Krucjatą”, jak i „IV wojną karlistowską”), to nie ma najmniejszej wątpliwości, że wówczas „wrogiem nr 1” byli dla nich „czerwoni” (*rojos*), natomiast liberałowie nie kwalifikowali się już do tej roli z tego prostego powodu, który sto lat wcześniej przewidział Donoso Cortés, mówiąc, że „w tym strasznym dniu bitwy, gdy cały plac będzie zajęty przez falangi katolickie i falangi socjalistyczne, nikt nie będzie potrafił powiedzieć, gdzie jest liberalizm”⁶⁹.

Manipulacja teoretyczna zaś jest dwójaka. Po pierwsze, antyliberalizm karlizmu prezentowany jest w taki sposób, jak gdyby każdy pogląd wrogi liberalizmowi go-dzien był pochwałą ze strony tradycjonalistów, co w konkluzji zostaje jeszcze ujed-noznacznione jako identyfikacja z socjalizmem. Po drugie, ilekroć neokarlistowscy socjaliści rozprawiają o antyliberalizmie karlizmu historycznego, za każdym razem mówią wyłącznie o problemach społeczno-gospodarczych, a w konsekwencji jedynie o liberalizmie w znaczeniu ekonomicznym (leseferyzmie). Takie podejście zaś całkowicie zafałszowuje sens obecności pojęcia *liberalism* w myśli karlistowskiej. Ma ono tam oczywiście konotację bezwzględnie negatywną, jednak krytyka ta nie jest skoncentrowana prymarnie na kwestiach liberalnej doktryny i praktyki gospodarczej; poza tym jej alternatywą w żadnym wypadku nie są rozwiązania socjalistyczne, lecz te, które wypływają z (tradycyjnej) nauki społecznej Kościoła, na czele z korporacjonizmem. Przede wszystkim jednak antyliberalizm karlizmu jest *integralny*, obejmując wszystkie sfery zagadnień: religijnych, filozoficznych, politycznych i kulturalnych, a nie tylko gospodarczych, a jeżeli należałoby wskazać jakiś prymarny akcent, to bez wątpienia jest on religijny. Kwintesencję antyliberalizmu karlistowskiego można odnaleźć w tytule (i zawartości) książki XIX-wiecz-

⁶⁷ Streszczam ów tok myślenia za: D. Carlos Hugo, *Don Javier una vida al servicio* [w:] J.C. Clemente, *op. cit.*

⁶⁸ I to też, jedynie jeśli będziemy się trzymać historii karlizmu *sensu proprio*, dla której *terminus a quo* jest rok 1833; natomiast jeżeli uwzględnimy całość dziejów tradycjonalizmu hiszpańskiego jako nurtu antymodernistycznego, to lista znacznie starszych wrogów, na czele z absolutyzmem, bardzo się wydłuży.

⁶⁹ Cyt. za: P. Vilgier, *Idee polityczne Donoso Cortésa (1809–1853)*, „Nova et Vetera” 2 (5)(1997), s. 81.

nego integrysty, ks. Félix Sardá y Salvany: *Liberalismo es pecado* [„Liberalizm jest grzechem”⁷⁰]. Karlista powiada: *nada sin Dios* [„nic bez Boga”], toteż uważa, że żadna kwestia społeczna, polityczna, kulturalna czy gospodarcza nie może być rozwiązana bez odwołania się do kwestii religijnej; natomiast liberalizm postrzega on jako negację takiego podejścia, jako indyferentyzm religijny, który wszystkie te kwestie chce rozstrzygać tak, jak gdyby Boga nie było. Z karlistowskiego punktu widzenia liberalizm jest doktryną prowadzącą do zbiorowej apostazji, toteż na wszelkie jego manifestacje (teologiczne, filozoficzne, polityczne, ekonomiczne itd.) karlizm spogląda dokładnie tak samo jak współczesny argentyński filozof tomista, Alberto Caturelli, twierdzący, że u podstaw wszystkich tych konkretyzacji znajduje się specyficzna „mentalność liberalna” (*mentalidad liberal*), której sednem jest przekonanie o samowystarczalności (*autosuficiente*) człowieka i jego świata oraz o niezależności rozumu indywidualnego od Objawienia; to zaś implikuje dążenie do zbudowania porządku doczesnego w zupełnej separacji od porządku nadprzyrodzonego⁷¹.

Z historii tak zwanych demokracji ludowych, *budujących socjalizm*, dobrze znany jest proceder konstruowania *postępowej tradycji* i jej bohaterów w dziejach społeczeństwa podbitego przez partię komunistyczną. To samo podejście możemy zidentyfikować w *polityce historycznej* rewizjonistów karlizmu. Chociaż istotnie i zgodnie z marksistowskimi kanonami myślenia to „karlistowski lud” miał występować w roli zbiorowego „bohatera pozytywnego”, rewizjoniści poszukiwali jednak postaci, które nadawałyby się ich zdaniem do spersonifikowania tradycji *karlizmu postępowego*. Nie było to zadanie łatwe, bo przecież postaci nieanonimowe pozostawiają jakiś ślad swojej działalności, który można zweryfikować. Dlatego rezultat w tym względzie był bardzo mizerny, i rewizjoniści prezentują w tym kontekście zawsze jedną tylko postać⁷², którą jest założyciel Ugrupowania Społeczno-Tradycjonalistycznego (AST; Agrupación Social Tradicionalista) i delegat Wspólnoty Tradycjonalistycznej na Katalonię w okresie II Republiki — Tomás Caylá y Grau (katal. Tomàs Caylà i Grau, 1895–1936). Jednakże nawet i w tym wypadku trudno orzec, czy kwalifikacja ta ma podstawy rzeczowe, albowiem Caylà — zlincowany przed własnym domem w Barcelonie w pierwszych tygodniach wojny domowej — nie pozostawił po sobie zbyt wielu świadectw⁷³, które pozwoliłyby zweryfikować tę opinię⁷⁴.

Wobec tak jaskrawej mizerności „bohaterów pozytywnych” podejmowano także próby *socjalizacji* niektórych „karlistowskich królów”⁷⁵. Można tedy napotkać teks-

⁷⁰ Zob. Félix Sardá y Salvany, *Liberalizm jest grzechem*, tłum. Z. Bereszyński, Poznań 1995.

⁷¹ A. Caturelli, *Liberalismo y apostasia*, Pamplona 2008, s. 2.

⁷² Zazwyczaj pisząc: „między innymi” (*entre otros*); kłopot w tym jednak, że żadne nazwiska „innych” nigdy nie padają.

⁷³ Istnieje jedna jego biografia (w języku katalońskim): J. Guinovart i Escarré, *Tomàs Caylà: un home de la terra*, Valls 1997.

⁷⁴ Autorzy tak go prezentujący powołują się nie tylko na jego akcję społeczną w *sindicatos libres*, ale również na to, że miał być przeciwny udziałowi karlistów w powstaniu razem z armią i falangistami. To również nie jest zbyt przekonujące, zważywszy, że niechęć do Falangi nie dowodzi inklinacji lewicowych, lecz wręcz przeciwnie.

⁷⁵ Jest atoli rzeczą zastanawiającą, że *progresistas* nigdy nie odwołują się do — niejako idącego im w sukurs w tej kwestii — Donoso Cortésa, który oskarżał Don Carlosa o to, że „rebeliancki książę”,

ty, w których z całą powagą rozprawia się o „socjalistycznych ideach Jakuba III”⁷⁶, lecz zasadniczo obiektem tej obróbki ideologicznej był ojciec ks. Karola Hugona — „Ksawery I”. Mówiliśmy już o tym, że trudno rozstrzygnąć, czy deklaracje „starego króla” poparcia działań syna po 1965 r. były świadome i dobrowolne czy wymuszone. Z całą pewnością jednak nie ma najmniejszego śladu socjalistycznych inklinacji u D. Javiera we wcześniejszym okresie jego życia, kiedy kierował samodzielnie Wspólnotą: obfita dokumentacja jego wystąpień jako „regenta”, a następnie proklamowanego „króla”⁷⁷, nie pozostawia w tym względzie żadnych wątpliwości.

4. „Rewolucja w tendencjach”. Jak to było możliwe?

Na koniec słuszne będzie zastanowienie się nad przyczynami tak nieprawdopodobnego zerwania z tradycjonalistycznym *ideario* przez grupę osób, które na pewnym etapie o władnęły karlistowską Wspólnotą; inaczej mówiąc, zapytać jakie „tendencje” miały tak wielką moc sprawczą, że doprowadziły do rewolucji „zagruzowującej” to *ideario*?

W istniejącej literaturze przedmiotu wskazuje się zasadniczo na dwie przyczyny. Pierwszą z nich jest modernistyczna destrukcja katolickiej nauki społecznej, która musiała pociągnąć za sobą upadek karlistowskiej filozofii politycznej, będącej prostą nadbudową teologii katolickiej, toteż „nie może być inna niż Kościoła Katolickiego, Apostolskiego i Rzymskiego”⁷⁸; skoro zatem Kościół zmienił swoje nauczanie, przechodząc w relacjach ze światem porewolucyjnym od *Syllabus*a do *aggiornamento*, to i karliści musieli zmienić swoją doktrynę. Jak pisze Manuel de Santa Cruz (streszczając zresztą pogląd Rafaela Gambry):

Zgaszenie tego wielkiego ognia *Cristiandad* nie było winą tylko Don Carlosa Hugona de Borbón Parma, lecz również, a nawet zasadniczo, fałszywej teologii, która zniszczyła od wewnątrz, odkąd się tam zagnieżdżyła, wielką część prawdziwego Kościoła. A jeszcze niewiele lat wcześniej nikt nie mógłby podejrzewać, że karlizm — olbrzym (*colosal*), zwycięzca w Krucjacie, przyjdzie do ruiny z powodu odstępstwa ważnej części Kościoła, którego [karlizm] jest jednym z elementów konstytutywnych⁷⁹.

Ponad wszelką wątpliwość przemiany w Kościele wpływały na sytuację karlizmu i w znaczący sposób ułatwiły grupie skupionej wokół ks. Karola Hugona

wykorzystujący sympatię ludu do jego sprawy, promuje demokrację, toteż ewentualna monarchia karlistowska byłaby „monarchią demokratyczną” — zob. *idem*, *Identidad entre la monarquía carlista y la monarquía democrática* [w:] J. Donoso Cortés, *Artículos Políticos en „El Piloto” y en „El Porvenir”*, Pamplona 1992, s. 180–181. Wytlumaczyć to można chyba jedynie tym, że nie w smak im cytować autora tak szczególnie przez nich znienawidzonego, zarówno jako arystokratyczny liberał, którym był, pisząc cytowane wyżej słowa, jak i (w późniejszym okresie życia) jako ultramontanin — protoplasta „integrystów”.

⁷⁶ Zob. *Ideas socialistas y federalista de Jaime III*, <http://particularlista.blogia.com/temas/documentos-historicos.php> [Don Jaime de Borbón y Borbón Parma (1870–1931), syn „Karola VII”, był karlistowskim „królem z prawa” Hiszpanii jako „Jakub III” od 1909 r.].

⁷⁷ Wypełnia ona znaczną część 27 tomów antologii Manuela de Santa Cruz (zob. przypis 11).

⁷⁸ F.J. Caspistegui Gorasurreta, *op. cit.*, s. 35.

⁷⁹ M. de Santa Cruz, *Rafael Gamba y el Carlismo* [w:] *Comunidad humana y tradición política. Liber amicorum de Rafael Gamba*, M. Ayuso (Dir.), Madrid 1998, s. 86–87.

dokonanie analogicznej *ruptura* doktrynalnej we Wspólnocie. Sami wielokrotnie odwoływaliśmy się do tego czynnika, wskazując także na bezpośredni „pas transmisyjny” idei „soborowych” do karlizmu w osobie o. Juncosy. Jeżeli jednak przyczynę tę traktuje się jako prosty związek przyczynowo-skutkowy, działający automatycznie, to argumentacja ta ma dwa słabe punkty. Po pierwsze, rozmija się ona do pewnego stopnia z chronologią. Sobór Watykański II rozpoczął się pod koniec 1962 r., a skutek przerwy spowodowanej zgonem papieża Jana XXIII jego główne dokumenty zostały uchwalone w 1964 r. Tymczasem *transición* karlizmu rozpoczęła się już w 1957 r., kiedy o zwołaniu soboru nie było nawet mowy i w Kościele panował bardzo konserwatywny Pius XII; wprawdzie owe pierwioski *transición* były jeszcze bardzo wątle, i z pewnością „rozkwitły” dopiero wraz z soborem, to jednak samo ich pojawienie się świadczy, że ci, którzy je „sadzili” (książę, D^a María Teresa, Massó, de Zavala) mieli już jakiś pomysł zmiany, może jeszcze nie tak daleko idącej, ale bądź co bądź w tym (na lewo) kierunku.

Po drugie, należy wykluczyć determinizm takiego związku przyczynowo-skutkowego z tego powodu, że karlizm, acz *ultrakatolicki*, nigdy nie był *ultramontański* w znaczeniu bezwzględnego podporządkowania się woli papieża we wszystkim, a nie tylko w nieomylnym rozstrzygnięciu kwestii dogmatycznych. Karliści nie byli ultramontanami, takimi jak na przykład Jacques Maritain (dopóki nim był), który mawiał: „spacerowałbym nago po ulicach, gdyby mi papież tak rozkazał”⁸⁰. Było to zresztą zgodne z tradycją hiszpańską, dla której — zwłaszcza w epoce kontrreformacji i Habsburgów — właściwe było przekonanie, że centrum katolicyzmu (wołującego i mistycznego zarazem) znajduje się w Toledo i Eskurialu, a nie w Rzymie (Stolicę Piotrową zajmują bowiem notorycznie nazbyt giętki, „dyplomatuzyjący” i w ogóle niepoważni Włosi), a najbardziej ortodoksyjni teolodzy są w Salamance. W potocznym wokabularzu karlistów termin *el vaticanista* bynajmniej nie stanowił komplementu: karliści nazywali tak tych, którzy (jak na przykład Jaime Balmes) okazywali chwiejność w obronie dynastii prawowitej, ogłądając się na stanowisko Kurii Rzymskiej. Karliści nigdy nie pytali Rzymu, czy mogą wszczynać wojny — krucjaty w obronie Kościoła i króla, i całą swoją akcję prowadzili zawsze z własnej inicjatywy⁸¹. To zatem, że Rzym zmienił swoją doktrynę społeczną, mogło, ale wcale nie musiało, pociągnąć za sobą strategii akomodacyjnej w karlizmie. Mogło natomiast też — i stało się tak faktycznie, tylko w innym sektorze karlizmu — wywołać reakcję przeciwną, w postaci sprzeciwu wobec tej linii i związania się z ruchem „katolickiego nieposłuszeństwa” w obronie Tradycji⁸². Karliści mieli

⁸⁰ Cyt. za: J. Prévotat, *Les Catholiques et l'Action française. Histoire d'une condamnation 1899–1949*, Paris 2001, s. 439.

⁸¹ Podczas Kongresu Międzynarodowego w Madrycie w 175 rocznicę karlizmu (27–28 IX 2008 r.) usłyszałem z ust karlisty nawaryjskiego Joségo Antonia Ullate powiedzonko kursujące w okresie międzywojennym: *más acción carlista, menos Acción Católica*, odnoszące się do faktu, że tam, gdzie karlizm był silny, słabo rozwijała się sterowana z Rzymu Akcja Katolicka, bo wszystkie aktywne elementy katolickie były już zagospodarowane przez karlistów.

⁸² Tak właśnie postąpili tradycjonalisci na czele z D. Sixto Enrique, który był obecny na pamiętnej konsekracji czterech biskupów Tradycji w Ecône w 1988 roku, dokonanej przez abpa Marcela Lefebvre'a, a w 2003 roku wystosował list otwarty do papieża Jana Pawła II, w którym prosił Boga, „aby

zatem alternatywę — podążenia taką drogą, jak Rafael Gamba, Álvaro d’Ors czy F. Elías de Tejada, który napisał:

Skoro Kościół katolicki jest dzisiaj pierwszą z sekt protestanckich, to pozostaje jeszcze katolicyzm, który nie jest watykańską boczną (*el tinglado vaticano*), wartość podtrzymywana przez tradycjonalistów hiszpańskich. Przeciwno Watykanowi, w razie potrzeby; będąc bardziej papieskimi od papieża⁸³ [podkr. moje — J.B.], jeśli będzie trzeba. Przez wierność przodkom, których dzieło uwieczniamy⁸⁴.

Druga przyczyna, wskazywana przez wielu historyków, ma charakter socjologiczny, wiążące się z przesunięciami w bazie społecznej karlizmu oraz przemianami ekonomicznymi. M. Blinkhorn zwraca uwagę na to, że chłopci, będący głównym zapleczem karlizmu w XIX wieku, w następnym stuleciu stali się, wskutek industrializacji i związanych z tym ruchów migracyjnych ze wsi do miast, robotnikami miejskimi. Autor wyciąga z tego wnioski bardzo radykalny, że elektorat karlizmu na początku XX wieku jest jeszcze skrajnie prawicowy, ale potencjalnie już skrajnie lewicowy⁸⁵. Szczególnie w Katalonii, jednym z bastionów karlizmu i zarazem najbardziej uprzemysłowionym regionie Hiszpanii, karlistom udało się zbudować silne związki zawodowe (*sindicatos libres*), toteż poirytowani liberałowie nazywali ich *bolchevicues blancos*; mając to na uwadze, autor studium o karlistowskich syndykatach twierdzi, że były one „*sui generis* formą heterodoksyjnego karlizmu”⁸⁶. Gabriel Alférez przypomina, że w *Akcie z Loredan*⁸⁷ (*Acto de Loredan*) „Karola VII” ze stycznia 1897 r. znalazło się sformułowanie, iż „rodziny robotnicze nie mogą być przedmiotem bezgranicznej eksploatacji przez egoistyczny kapitał”, toteż monarcha chrześcijański szczyli się godnością tytułu króla robotników (*el rey de los obreros*)⁸⁸. Tezie o „logiczności” ewolucji karlizmu wręcz skwapliwie przyklaskuje marksistowski historyk Manuel Tuñón de Lara, który — indagowany w tej kwestii — odpowiedział:

Jest to fenomen bardzo interesujący, chociaż bez wątplenia wytłumaczalny. Nie możemy zapominać, że karlizm zawsze miał poważne zakorzenienie ludowe, jak również o tym, że w rejonach, w których występował, proces uprzemysłowienia był poważny. W Nawarze, na przykład, większość rolnicza przeszła w większość przemysłową w krótkim czasie. Ta ciągła ewolucja wydaje mi się bardzo logiczna⁸⁹.

Nie bez znaczenia byłby w tym kontekście fakt, iż *transición* karlizmu zbiega się w czasie z najważniejszą bodaj cezurą w historii Hiszpanii frankistowskiej,

mimo pokus tego stulecia, oświecił Waszą Świątobliwość i wskazał drogę restauracji Chrześcijaństwa” — *Carta de S.A.R. Don Sixto de Borbón al S.S. Papa Juan Pablo II*, Castillo de Lignières 2003.

⁸³ Byćcie „bardziej papieskim od papieża” Álvaro d’Ors rozpoznaje jako jeden z kluczy do duszy hiszpańskiej — zob. *idem, La violencia y el orden*, Madrid 1987, s. 33.

⁸⁴ F. Elías de Tejada, *Julius Evola desde el tradicionalismo hispánico*, „Graal” (Madrid), 1 (1977), s. 55. [Elías de Tejada nie miał nawet zahamowań, by układać szydercze kalambury w rodzaju: *Pablo Sexto — Mao Sexto*].

⁸⁵ Zob. M. Blinkhorn, *op. cit.*, s. 15–17.

⁸⁶ C.M. Winston, *Carlist Worker Groups in Catalonia, 1900–1923* [w:] *Identidad y nacionalismo en la España contemporánea*, s. 98.

⁸⁷ Nazwa pałacu w Trieście będącego „dworem” karlistowskich królów na wygnaniu.

⁸⁸ Cyt. za: G. Alférez, *op. cit.*, s. 204. [Pełny tekst w: M. Ferrer i in., *Historia*, t. XXVIII, vol. 2, s. 128–142].

⁸⁹ Entrevista en *La Vanguardia* (Barcelona), 18 V 1976, cyt. za: J. Cubero de Vicente, *op. cit.*

jaką jest dojście do władzy (1957) grupy „technokratów” związanych z Opus Dei. Zainicjowane przez nich pełne urynkowanie gospodarki przyniosło wprawdzie znakomite rezultaty (słynny „hiszpański cud gospodarczy”) i ogólne podniesienie poziomu życia hiszpańskiego społeczeństwa, ale też — jak zawsze i wszędzie, gdzie przeprowadzana jest liberalna transformacja — wzrost różnic majątkowych oraz trudności dla osób i grup nieradzących sobie na wolnym rynku. To stwarzało zaś koniunkturę siłom politycznym prezentującym się jako obrońcy „wykluczonych” przez „opresyjny kapitalizm”.

Powyższa interpretacja budzi jeszcze większe wątpliwości niż poprzednia. Oczywiście, fakty społeczne są prawdziwe, ale wnioski z nich wyciągane — nazbyt daleko idące. Po pierwsze, sprzeciw budzi determinizm, który zmiany w „bazie” przekłada automatycznie na zmiany „w nadbudowie”. To, że społecznym zapleczem karlizmu stali się w XX wieku w pewnej mierze robotnicy, nie implikuje wprost zmiany ideowej, choćby dlatego że teza, iż robotnicy są koniecznymi zwolennikami socjalizmu, jest nazbyt prostacka intelektualnie i nieprawdziwa empirycznie. Skądinąd, grupą społeczną najbardziej podatną na rewolucyjne apele socjalistów, komunistów i anarchistów w XX-wiecznej Hiszpanii byli nie robotnicy fabryczni, lecz sezonowi robotnicy rolni z latyfundiów w Andaluzji, a tam karlizm był zawsze najsłabszy. Stopień zakorzenienia karlizmu w poszczególnych prowincjach był zawsze pochodną stopnia religijności, bez względu na warstwę społeczną: dopóki czy to chłopci, czy robotnicy byli religijni, karlizm był silny, jeśli się laicyzowali, karlizm słabł.

Po drugie, autorzy doszukujący się elementów „protosocjalistycznych” czy to w deklaracjach karlistowskich książąt i myślicieli, czy to w działaniach karlistowskich syndykatów, zacierają fundamentalne różnice między ideologiami socjalistycznymi a propozycjami rozwiązania „kwestii socjalnej” płynącymi z nauczania społecznego Kościoła, których karliści byli rzeczywiście gorliwymi propagatorami. Była już mowa o różnicy między antyliberalizmem tradycjonalistycznym a antyliberalizmem socjalistycznym, dodać więc wystarczy, że traktowanie krytycznych opinii tradycjonalistów o kapitalizmie może być traktowane jako „socjalizm” („cechowy”) chyba tylko wyłącznie z punktu widzenia libertarian.

Zauważyć wypada jeszcze, że jeśli taka analiza socjologiczna poprzedzała rzeczywiście kalkulacje przeprowadzane przez sprawców *transición*, to okazały się one całkowitym niewypałem. Przeprowadzenie karlizmu na lewicę socjalistyczną nie tylko że go nie zrewitalizowało, ale ostatecznie dobiło: kompromitująco niskie wyniki wyborcze są tego oczywistym dowodem. *Karlizm socjalistyczny* nie wypełnił żadnej *niszy* w elektoracie, bo takiej po prostu nie było. Stracił wyborców prawicowych, a lewicowych nie pozyskał. Ta przestrzeń była już całkowicie zagospodarowana przez partie „klasycznej” lewicy: socjalistycznej i komunistycznej, a w Katalonii i Kraju Basków — także separatystycznej lewicy nacjonalistycznej; szczególnie ta ostatnia blokowała lewicowym karlistom miejsce na scenie politycznej, wypełniając jeszcze śmieiej ich postulat „samostanowienia”. Okazało się że nie istniało żadne „zapotrzebowanie społeczne” na *socjalistyczną monarchię*.

Żadne wyjaśnienie nie może przeto pretendować do roli rozstrzygającego całkowicie o genezie transformacji karlizmu. Jeżeli nadto stoi się na gruncie perso-

nalistycznego rozumienia dziejów, to nie wolno zapominać, że o kierunku zmian decydują ludzie obdarzeni rozumem i wolną wolą. Lecz jeśli intelekt jest niedostatecznie wyszlifowany w rozpoznawaniu rzeczywistości, to w duszach rodzą się „nieuporządkowane tendencje”, które,

[...] z samej swej natury walczą o to, aby się urzeczywistnić. Nie dostosowując się już dłużej do całego porządku, który jest im przeciwny, zaczynają one od modyfikowania mentalności, sposobów bycia, artystycznych środków wyrazu i zwyczajów[...]⁹⁰.

Wybitny historyk kataloński César Alcalá zauważa, że do czasu pojawienia się w Montejuze w 1957 r. młody „następca tronu” nie miał żadnego pojęcia o tym, czym jest karlizm⁹¹. Wychowany we Francji, studiujący tam i w Anglii, pracujący w Deutsche Bank, wszędzie nasiąkał poglądami, tendencjami, nastrojami fluktuującymi wokół niego; wszystkim, tylko nie hiszpańsko-karlistowską *tradición*. To samo dotyczy jego siostry, „czerwonej księżniczki” Marí Teresy, od początku zafascynowanej ideologią tiermondyzmu i „rewolucyjną romantyką”. W takim stanie ducha jest się bardzo podatnym na wstrząsy, które nadchodzą z zewnątrz, zwłaszcza jeżeli epicentrum ich wybuchu nieoczekiwanie stała się instytucja, której karlizm bronić miał nade wszystko. Posłaniec tych nowinek z nad Tybru, „doradca duchowy” *padre* Juncosa, okazał się anty-Sokratesem, który zamiast nadać substancję *arete* tradycji w duszach powierzonych jego opiece, poprowadził je drogą *kateben*, zejścia ku egalitarnemu (nie)porządkowi Pireusu, rozrywając i rujnując dialektykę „drogi w dół” i „drogi w górę”, do Eleusis, ku ładowi *polis*. Cała reszta to tylko konsekwencje.

„Don Carlos Marx”.

Case Study of Revolutionary transgression Traditionalism into Socialism in the Spanish *Carlism*

SUMMARY

The theme of this article is the ideological and political transformation of The Carlist Traditional Community (*Comunió Tradicionalista*) in Spain of the late 50ties and early 60ties of the 20th century, executed by Prince Carlos Hugo de Borbón Parma and his associates. Until then the *carlist* movement was an ultra-reactionist and ultra-catholic movement aiming at restoring the traditional monarchy, based on ideology of unity of nations creed, legitimism and respect to provincial diversity and privileges (*fueros*), within one common Spanish homeland. As a result of the reformists' activities *carlism* transformed into the movement of totally opposite ideas. It transformed into the democratic Carlist Party (*Partido Carlista*) and became ultra-leftist, laic and socialist movement demanding the abolition of capitalism by the proletarian revolution.

⁹⁰ P. Corrêa de Oliveira, *op. cit.*, s. 43–44.

⁹¹ Zob. wypowiedź na jego blogu: C. Alcalá, *op. cit.*

The former traditional motto (*lema*) of *carlism*: „God–Homeland–Old Laws–King” (*Dios–Patria–Fueros–Rey*) was replaced with „self-determination–confederation–socialist self-government” (*autodeterminación–confederación–socialismo autogestionario*). The scale and the character of this transformation should be described as the revolution cutting itself off the former rules. The article investigates the reasons for and conditions of this revolution searched for in the facts, ideas and tendencies.