

LA INVENCÓN DE LA TRADICIÓN FRANQUISTA: LA ENSEÑANZA DE LA HISTORIA, LA GUERRA CIVIL Y EL ÚLTIMO COMBATE ENTRE EL BIEN Y EL MAL

Zira Box | Universidad Complutense de Madrid

Para poder mantenerse y reproducirse a lo largo del tiempo todos los grupos sociales necesitan autodefinirse previamente como específica colectividad. La sociología del conocimiento desarrolló, como secular punto de partida de su desarrollo posterior, la necesidad de construir un universo simbólico que ampare la experiencia humana en su totalidad como matriz de todos los significados socialmente objetivados y subjetivamente reales que permiten la formación de sentimientos compartidos de pertenencia.¹ En este sentido, si uno de los problemas fuertes que se pueden plantear en ciencias sociales es el interrogante de cómo se construyen las identidades colectivas, otro cuestionamiento fundamental puede ser cómo se mantienen a lo largo del tiempo estos grupos previamente formados y estructurados. Partiendo de esta pregunta crucial, Fredrik Barth destacó, en un trabajo pionero realizado a finales de la década de los 60, la importancia que adquiriría la creación de límites y fronteras para la construcción y estructuración de cualquier grupo social. Entendidas éstas no sólo desde el punto de vista territorial sino, principalmente, desde lo simbólico y lo moral,² Barth destacaba cómo los sistemas sociales suelen construirse sobre los fundamentos dicotómicos que marcan las distinciones étnicas establecidas.³ Sin embargo, como él mismo matizaba, los rasgos distintivos que constituyen una específica identidad no son las diferencias objetivas que ésta posee, sino aquellas características propias que los individuos del grupo sienten como especialmente significativas para la consolidación y el mantenimiento de su propia autodefinición. Tampoco se puede considerar que la asunción de la

1. P. BERGER y T. LUCKMANN, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998.

2. El papel que juega la institucionalización de la moral para la formación de una sociedad es una de las claves de la sociología de Durkheim. A este respecto se puede ver, entre otros trabajos del sociólogo francés, *Sociología y Filosofía*, Madrid, Miño y Dávila editores, 2000.

3. F. BARTH, *Ethnic groups and Boundaries: the social organization of culture difference*, Oslo, Universitetsforlaget, 1982. La definición que da Barth de grupo étnico alude a un grupo que se perpetúa biológicamente a lo largo del tiempo, que comparte valores culturales fundamentales, que construye un campo de comunicación e interacción propios y que elabora una categoría de «miembro» identificada como tal por quienes forman parte del grupo, pudiéndose distinguir de otras categorías similares.

4. E. RENAN, *¿Qué es una nación?*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1957.

5. F. BARTH, *op. cit.*

6. E. HOBBSBAWM, *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Barcelona, Crítica, 2000.

7. Ésta es la cuestión que, de igual forma, destaca Álvarez Junco. Como él mismo señala, tienen «escasa utilidad los nuevos estudios que pretenden analizar las doctrinas nacionalistas a la luz de la lógica, que nos expliquen una vez más cuán pobres son sus presupuestos teóricos, o que desenmascaren con datos de hecho las falsedades que acumulan su visión de la historia o sus pretendidas propuestas de recuperación lingüística. Sabemos que todo eso es así. Lo importante es entender por qué, a pesar de todo, tienen tanta fuerza, por qué hay tanta gente dispuesta a creer en esos mitos». Mater Dolorosa. La idea de España en el siglo XIX, Madrid, Taurus, 2001, p. 17.

8. E. HOBBSBAWM, «Introducción: la invención de la tradición», en E. HOBBSBAWM y T. RANGER, *La invención de la tradición*, Barcelona, Crítica, 2002, p. 7.

9. E. GELLNER, *Naciones y nacionalismo*, México, Alianza, 1988. La matización principal que se le ha hecho a Gellner es que los nacionalismos, si bien es cierto que modelan la nación, suelen utilizar elementos culturales de las identidades colectivas preexistentes. En este sentido, el término «invención» debería matizarse, pues las naciones no se construyen en terrenos vírgenes con elementos completamente nuevos. Esta crítica sirve, de la misma forma, para la propuesta de Hobsbawm. En cualquier caso, a pesar de todas las matizaciones que se le puedan hacer, considero que la idea de Gellner resulta válida en lo esencial.

frontera por parte del grupo sea un hecho objetivamente real u ontológicamente dado; de una forma parecida a aquello que decía Renan sobre el plebiscito cotidiano como clave para la formación del sentimiento nacional —aquella decisión diaria de querer ser franceses como fundamento de la nacionalidad—,⁴ Barth alude al dinamismo que conlleva la asimilación de la frontera pues, en última instancia, ésta consiste en una decisión constante por parte de quienes se sienten y quieren formar un nosotros frente a los otros.⁵

A lo largo de los últimos dos siglos de nuestra Historia hemos asistido a la progresivamente mundializada formación de naciones. Como ya señaló Hobsbawm hace una década, no se podrían entender los siglos XIX y XX del planeta Tierra sin tener en cuenta y sin comprender lo que la nación significa y supone.⁶ A este respecto, caben pocas dudas de que la nación es la expresión moderna por excelencia de los procesos de construcción identitaria propios de nuestro mundo contemporáneo. Partiendo del hecho de que el mundo moderno asiste a una multiforme y globalizada era de nacionalismo, la pregunta que aparece entonces como esencial es la de tratar de entender dónde reside la fuerza y la capacidad de movilización de esta «modalidad fuerte» de la identidad colectiva;⁷ cuáles son, como diría Durkheim, las ideas-fuerza que subyacen a esta exitosa posibilidad de construcción identitaria.

Fue precisamente Hobsbawm quien lanzó, hace ya veinte años, su sintética fórmula de «tradición inventada» para referirse a los procesos de creación de una serie de prácticas rituales, símbolos compartidos y narraciones históricas a través de los cuales un determinado grupo social adquiere una serie de valores comunes como parte clave de su construcción identitaria. Una de las paradojas que se quería resaltar con ello era, precisamente, cómo un fenómeno moderno como es el nacional necesita para su propia consistencia y garantía de éxito y supervivencia reclamarse continuador de lejanas y antiquísimas tradiciones remotas en el tiempo. De una forma contundente, Hobsbawm afirmaba que «las tradiciones que parecen o reclaman ser antiguas son a menudo bastante recientes en su origen, y a veces inventadas»,⁸ afirmación parecida a aquella otra de Gellner cuando decía que el nacionalismo, en cuanto sentimiento, precedía e inventaba a la nación.⁹

En estas páginas, mi intención es tratar de repensar la intrínseca importancia que conlleva el proceso de invención de la tradición como parte clave de la construcción de la identidad nacional moderna. Hace casi un siglo que Durkheim señaló cómo una sociedad está constituida, fundamental y principalmente, por la idea que tiene de sí misma, más allá de la masa de individuos que la compo-

nen, del territorio que ocupan, de las cosas que utilizan o de los actos que realizan los individuos que la forman.¹⁰ Ya se sabe que el núcleo fundamental de la teoría sociológica del maestro francés recayó en los procesos de formación de las representaciones colectivas y en la profunda significación que estas ideaciones sociales tenían para la estructuración de cualquier colectividad. Partiendo de una consideración similar, creo que la elaboración de una tradición inventada que actúe como marco simbólico de referencia para un grupo social determinado es una de las ideas-fuerza fundamentales de la formación de la identidad nacional. Es más, puede que analizando la forma y los elementos específicos que entran en juego en la conformación de una tradición inventada concreta podamos arrojar cierta luz sobre las fuerzas y debilidades que encierra el proceso general de construcción de la nación moderna. Si al final, como destacó Durkheim, la simplificación gráfica del complejo funcionamiento de una estructura social cualquiera se puede establecer desde el necesario diálogo complementario entre las creencias y las prácticas sociales, la importancia que adquiere el análisis de este proceso simbólico que tiene una sociedad de representarse a sí misma —es decir, el proceso de inventarse su propia tradición— se hace evidente por sí solo.

A este respecto, Hobsbawm señaló las tres funciones principales que, a su juicio, cumplía esta invención esencial dentro de cualquier grupo social. En primer lugar, destacó cómo este proceso simbólico proporciona sentimientos comunes de pertenencia, ayudando a la cohesión y estructuración interna del grupo. En segundo lugar, remarcó el papel que la tradición inventada puede jugar en la legitimación de ciertas instituciones y determinadas relaciones de poder y autoridad, pues al ofrecer un marco de referencia más amplio se pueden justificar realidades inmediatas del mundo político y social. Por último, Hobsbawm remarcó la relación existente entre este proceso y los mecanismos de socialización, pues inventándose una tradición determinada se marcan los valores, las creencias y los comportamientos que se pretenden inculcar a los miembros del grupo.¹¹

Partiendo, por tanto, de la importancia capital que adquiere este proceso general de invención de la tradición como elemento clave dentro de la formación de la identidad nacional —o, como diría Durkheim, partiendo de la importancia que conlleva el proceso de autorrepresentación e ideación social— mi intención en esta comunicación es destacar el papel fundamental que juega la elaboración de una narración histórica coherente y bien estructurada dentro de este proceso de invención más amplio. Para ello, me parece útil acercarnos a una serie de aspectos específicos que fueron

10. E. DURKHEIM, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal, 1992.

11. E. HOBSBAWM, «Introducción: la invención...», p. 16.

relevantes en el proceso particular de la invención de la tradición franquista por servir de contexto privilegiado desde el que poder pensar la cuestión que aquí se está planteando. Si bien es cierto que mi intención última sería poder situar algunas de las conclusiones a las que se llegue en un contexto de debate amplio, también lo es que la contextualización concreta en la España de los años 40 puede ayudarnos a hacer más transparente la dimensión mítico-simbólica que conlleva la construcción de cualquier identidad nacional, idea fuerte a la que apunta, en última instancia, la fórmula de Hobsbawm que aquí se utiliza y proposición de partida que justifica el recorrido que vamos a iniciar. Para ello, no pretendo analizar cuál fue la reelaboración completa del relato histórico llevado a cabo por el régimen de Franco, tema que requeriría muchas más páginas de las elaboradas aquí. Mi intención, más modesta, es recoger la interpretación que el franquismo dio de la Guerra civil española —parte fundamental del esquema mítico que vertebró la construcción narrativa del discurso nacional del régimen— plasmada en los libros de texto.¹² Así, pretendo repensar acerca de algunas cuestiones relacionadas con la importancia que tiene la narración histórica en la formación de las identidades colectivas y con la dimensión mitógena que conlleva dicha narración y formación identitaria. En última instancia, ésta es la idea que, a lo largo de esta comunicación, me gustaría argumentar: la importancia que adquiere en los procesos de construcción de cualquier identidad colectiva la asimilación de ciertas prácticas rituales, símbolos compartidos y narraciones míticas que emergen de las matrices mitógenas que, de forma inconsciente, atraviesan todo el artefacto cultural.

Hay que tener en cuenta que analizar el proceso a través del cual una sociedad elabora la idea que tiene de sí misma —fórmula durkheimiana que a mi juicio equivale, repitámoslo una vez más, a la lanzada por Hobsbawm como tradición inventada— supone adentrarse por el terreno de los símbolos y los mitos que configuran el centro sagrado de una determinada sociedad. Continuando con la imagen popularizada por Shils, podemos entender que toda estructura social se forma como la circunvalación periférica alrededor de ese centro nuclear subyacente,¹³ idea similar a la consideración de que todo lenguaje o estructura inconsciente necesita un portador social que le dé forma, ya que sin práctica social significativa no pueden existir los sistemas simbólicos configurantes.¹⁴ En última instancia, se trata de la complementariedad enriquecedora que se puede establecer entre las ciencias sociales y la historia señalada repetidamente por Lévi-Strauss, pues la naturaleza de los hechos que estas ciencias estudian incita a distinguir entre lo que correspondería a la estructura y lo que pertenecería al acontecimiento.¹⁵ De la primera, la estructura, se ocuparían las ciencias sociales, cuya

12. La elección de los libros de texto reside en la importancia que tienen como fuente privilegiada de socialización y como testigos directos de las narrativas que un sistema político determinado desea inculcar a las nuevas generaciones con el fin de legitimarse y perpetuarse en el tiempo. En palabras de Carolyn P. Boyd: «los libros de texto han sido el medio privilegiado de instrucción en las escuelas españolas hasta la actualidad. El análisis de los libros de texto utilizados en las escuelas nos proporciona de este modo un medio relativamente fiable de captar ideas e imágenes que las élites políticas y culturales deseaban imponer sobre los jóvenes de la nación», en *Historia. Patria. Política, historia e identidad nacional en España, 1875-1975*, Barcelona, Pomares Corredor, 2000, p. 20.

13. E. SHILS, *Center and Periphery. Essays in macrosociology*, Chicago, The University of Chicago Press, 1975.

14. C. MOYA, *Señas de Leviatán. Estado nacional y sociedad industrial: España, 1936-1980*, Madrid, Alianza, 1984, p. 60.

15. C. LÉVI-STRAUSS, *Antropología estructural*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 34.

finalidad es tratar de encontrar el inventario de posibilidades inconscientes (existentes en número limitado) y las relaciones que se establecen entre ellas; de lo segundo, esto es, del acontecimiento, se ocuparía la historia, pues sin ella, «los fenómenos se encuentran como despegados de su soporte. Reglas e instituciones, estados y procesos, parecen flotar en un vacío, en el cual se intenta afanosamente tender una red sutil de relaciones funcionales».¹⁶

Siguiendo, de alguna forma, el planteamiento de Lévi-Strauss, me parece especialmente útil situar, con el fin de ahondar en nuestra afirmación de partida, la particular narración inventada (o autorrepresentada) que el primer franquismo estableció de la Guerra civil dentro de un contexto estructural más amplio. De este modo, tendríamos que decir que lo primero, la narración histórica, sería la expresión consciente o el acontecimiento específico ocurrido, y que lo segundo, su dimensión estructural, sería el conjunto de condiciones inconscientes subyacentes.¹⁷ Dicho de otra forma, mi intención a lo largo de estas páginas es analizar cuál fue la narración que el franquismo dio de uno de sus acontecimientos fundamentales —la Guerra civil—, partiendo de la consideración, como ya hemos destacado antes, de que dicha narración conllevó, por el hecho de formar parte del proceso general de invención de la tradición, una dimensión mítica y simbólica que, más allá de ser esclarecida, puede situarse en un nivel de análisis más amplio: sus estructuras condicionantes (si adoptamos la terminología de Lévi-Strauss), su actitud mítica subyacente (si adoptamos la de García Pelayo), su conciencia simbólica formadora (si adoptamos la de Cassirer) o el mitologema previamente existente (si adoptamos la de Kerényi).

EL DESTINO DE LA NACIÓN: LA NARRACIÓN HISTÓRICA COMO TRASCENDENCIA COLECTIVA

Escribir la historia no consiste en describir objetivamente los hechos que acontecen. Cuando una colectividad inicia el proceso de inventarse su propia tradición —o, como diría Durkheim, cuando una sociedad emprende la tarea de representarse a sí misma— la historia se convierte en arma arrojada y en retórica fundamental,¹⁸ en narración privilegiada construida alrededor de mitos políticos y nacionales bien asentados¹⁹ y en herramienta esencial dentro de la particular caja cultural con la que conformar las redes simbólicas estructurantes de las distintas autodefiniciones identitarias.²⁰

Si las naciones se sustentan en la posibilidad que tiene cada individuo de imaginarse a sí mismo como miembro de una determinada comunidad, esta imaginación comunitaria resulta posible gracias a las mediaciones simbólicas compartidas en las que la nación imaginada se intuye tangible.²¹ La importancia que posee

16. *Ibid.*, p. 30.

17. En su formulación de la antropología estructural, Lévi-Strauss entiende por estructuras inconscientes las estructuras que, según su propia consideración, subyacen bajo la diversidad cultural humana. Estas estructuras serían las formas o los moldes que configuran los contenidos específicos que se manifiestan en la infinita diversidad cultural.

18. Para ver cómo se ha utilizado la Historia en la formación de la identidad nacional española a lo largo de los últimos cien años, ver Carolyn BOYD, *op. cit.*

19. Una cita de Reszler puede ayudarnos a definir y a entender la importancia de los mitos políticos: «es de los archivos del mito de donde el político, el hombre de partido o el teórico, extraen los relatos, las leyendas o los «hechos» históricos, que les permiten fundar su cultura —la cultura política— y darle al poder con que cuentan o al que aspiran, su legitimidad», *Mitos políticos modernos*, México, FCE, 1984, p. 282.

20. La exitosa definición que dio Ann Swidler sobre la cultura resulta especialmente útil. Para esta autora, la cultura sería una caja de herramientas formada por una serie de «símbolos, relatos, rituales y visiones del mundo que la gente puede utilizar con diversas configuraciones para resolver distintos tipos de problemas», en «La cultura en acción: símbolos y estrategias», en *Zona Abierta*, 77/78 (1996/1997).

21. Esta es, en última instancia, la definición etimológica de *symbolon*: dos instancias unidas entre sí, una tangible y la otra intangible.

22. B. ANDERSON, *Comunidades imaginadas*, México, FCE, 1993, p. 29. La definición de Anderson de entender la nación como una comunidad imaginada, ya que los miembros de la nación no conocerán jamás a sus compatriotas, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión, es de sobra conocida. En cualquier caso, es importante señalar que, lejos de ser una realidad estática y ontológicamente real, esta comunidad imaginada, al igual que todos los procesos de construcción social de la realidad, es un proceso dialéctico. Como destacó Peter Berger, toda relación entre el individuo y la sociedad conlleva tres etapas que deben ser comprendidas como un todo: la exteriorización (es decir, la construcción social de la realidad), la objetivación (entendida como la institucionalización de lo humanamente creado para que el mundo previamente construido adquiriera un carácter de facticidad exterior a los individuos) y la interiorización (comprendida como la asunción subjetiva de los valores desprendidos de este mundo objetivado y reificado). Ver P. L. BERGER, *Para una teoría sociológica de la religión*, Madrid, Kairós, 1992. Considero que esta idea de Berger de entender todo proceso social desde un movimiento dialéctico resulta especialmente útil para comprender la construcción de la nación (imaginada) y del sentimiento nacional evitando esencialismos.

23. Siguiendo argumentaciones de H. White, se puede ver el trabajo de R. RAMOS TORRE, «En los márgenes de la sociología histórica: una aproximación a la disputa entre la sociología y la historia», en *Política y Sociedad*, n.º 18, 1995, p. 34.

24. Todas las citas corresponden a la síntesis de argumentos desarrollados por Ricoeur, White y Ankersmit que realiza, de forma muy sugerente, R. RAMOS TORRE, *op. cit.*

25. Alfonso PÉREZ-AGOTE, «Thèses sur l'arbitraire de l'être collectif national», en W. DRESSLER, G. GATTI y A.

la narración histórica dentro del conjunto de estas mediaciones nacionales reside en una contribución fundamental pues, gracias a ella, el azar, como señaló Anderson, se hace destino,²² magia del nacionalismo por la que toda la comunidad puede realizar el sueño de cumplir su propia autotranscendencia colectiva.

La historia se separa de la simple crónica de acontecimientos por ser una narración organizada alrededor de una trama;²³ así, se puede considerar que esta espina dorsal narrativa cumple una triple tarea de configuración: en primer lugar, la trama engarza, conectando escenarios, personajes y acontecimientos para conseguir «que la historia contada se vaya deslizando y se haga seguible»; en segundo lugar, aún, logrando que la trama convierta al «complejo heterogéneo engarzado en una historia: una totalidad dinámica que tiene un comienzo, que se desarrolla y que acaba concluyendo»; por último, alegoriza, «muestra la historia como el caso o la ejemplificación de un tipo de historia arquetípica disponible en el acervo cultural en el que el autor y sus posibles lectores participan. Esto hace que la historia no sólo sea significativa y comprensible porque unos acontecimientos se precipitan los unos en los otros (engarce), o porque todos constituyen miembros de una historia única (unificación), sino también porque se muestra como un caso de destino humano culturalmente significativo».²⁴

Una de las características principales de la historia nacional es, precisamente, su progresiva sacralización, proceso por el cual las conexiones lógicas entre las causas y los efectos se sustituyen por una idea mítica referencial: todo lo que alude a la nación debe ser así porque siempre ocurrió así. De esta forma, la historia nacional sagrada conjura la arbitrariedad del ser colectivo,²⁵ abandonando el tiempo profano para convertirse en mito fundamental,²⁶ privilegiado arquetipo de repetición (Eliade) en el que se aúnan el pasado, el presente y el futuro en un único relato nacional, dotando al grupo con una específica misión histórica y con un carácter particular.²⁷

A este respecto, la concreta narración histórica que manejó el franquismo en su específica sacralización de la nación se caracterizó por dos mitos esenciales: en primer lugar, por una visión profundamente providencialista de la historia, otorgando a España su misión particular como eterna realidad espiritual más allá de cualquier concreción temporal. En este sentido, la España que servía como Luz de Trento o martillo de herejes desplegaba su buen hacer cristiano por todos los siglos de su historia, pues todo lo que le había acontecido a la nación —definida en términos fundamentalmente nacionalcatólicos— había sido querido por Dios. De esta

forma, España debía descubrir, en el transcurso de su propio devenir, la verdadera naturaleza de su esencia: la consustancialidad de la religión católica a su nacionalidad.²⁸

El segundo mito vertebrador de la invención de la tradición franquista fue su concepción maniquea de la historia. Si el pensamiento racional, como apuntó García Pelayo, entiende el devenir histórico como un proceso dialéctico establecido a base de causas y efectos, «la actitud mítica imagina y vive las cosas dramáticamente», percibiendo «la realidad sociohistórica como el resultado de esfuerzos y de luchas de potencias».²⁹ Sacralizando su propia historia nacional, el franquismo narró la historia de España a partir de la lucha omnipresente del Bien frente al Mal, principios absolutos materializados en la España y la anti-España cuyas formas concretas las modeló la lista sucesoria de los amigos y enemigos del país. Aunque toda la construcción histórica que la dictadura llevó a cabo se estructuró alrededor de estos dos mitos recurrentes, mi intención es focalizar el discurso que el Nuevo Régimen desarrolló sobre la Guerra civil para tratar de ver cómo se articularon los dos niveles anteriormente señalados y poder así esbozar algunas líneas analíticas que nos ayuden a entender los procesos de invención de la tradición.

LA GUERRA CIVIL O EL ÚLTIMO COMBATE ENTRE EL BIEN Y EL MAL

El acontecimiento: La Guerra civil y la Victoria

Es de sobra conocida la categorización que, desde el mismo comienzo de la guerra, el bando sublevado estableció con respecto al enfrentamiento civil que se ponía en marcha tras el fracaso del golpe de Estado. Ayudados por la temprana participación de la Iglesia católica como inestimable apoyo legitimador, la guerra quedó bautizada como una nueva Cruzada religiosa emprendida para salvar a la Patria de las garras republicanas, cuyo último gobierno del Frente Popular se erigía como la más exacta culminación de una larga historia de amenazas vertidas por la anti-España.³⁰ Si situamos la construcción narrativa que el franquismo elaboró en función de los dos niveles de análisis propuestos anteriormente, el primer nivel, correspondiente a la expresión consciente del acontecimiento concreto —la Guerra civil explicada en términos de Cruzada religiosa enfrentando a España y a la anti-España— encuentra su origen en la herencia legada por el pensamiento reaccionario y conservador de nuestra historia local. En su libro clásico, Javier Herrero sintetizaba en el llamado «mito reaccionario» los mitologemas desarrollados por el pensamiento antiilustrado y contrarrevolucionario

PÉREZ-AGOTE (eds.), *Les nouveaux repères de l'identité collective en Europe*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 21.

26. La idea de «mito» que manejo corresponde a la definición clásica que dio Eliade. Para este autor, el mito es una narración, una historia sagrada que «relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los comienzos [...]». El mito cuenta cómo, gracias a las hazañas de los seres sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia [...]. Es, pues, siempre el relato de una creación: se narra cómo algo ha sido producido, ha comenzado a ser. El mito no habla sino de lo que ha sucedido realmente, de lo que se ha manifestado plenamente [...]. El mito se considera como una historia sagrada y, por tanto, como una historia verdadera», en *Aspectos del mito*, Barcelona, Paidós, 2000, pp. 16-17.

27. Lévi-Strauss consideró que una de las características propias de los mitos era su capacidad de fundir y condensar el tiempo, pues los mitos son las formas culturales de las combinaciones de sus unidades constitutivas: los mitemas. Así, la estructura permanente donde se combinan los mitemas tiene la capacidad de referirse al pasado, al presente y al futuro simultáneamente. Ver LÉVI-STRAUSS, op. cit., pp. 182 y ss.

28. R. Valls señala que ésta fue una de las ideas que articuló la visión histórica que se plasmó y transmitió en los libros de texto del primer bachillerato franquista. Ver R. VALLS, *La interpretación de la Historia de España y sus orígenes ideológicos en el bachillerato franquista, 1938-1953*, Valencia, Universidad de Valencia, 1984.

29. M. García Pelayo, «Mito y actitud mítica en el campo político», en *Obras Completas*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1991, p. 2742.

30. No es este el lugar para detenerse en el análisis de la cronología bautismal de la Guerra civil como Cruzada ni en los pormenores de la implicación de las jerarquías eclesíásticas en la guerra. Con

respecto a la construcción del mito de la Cruzada por parte de la Iglesia se puede ver el trabajo realizado por Alfonso ÁLVAREZ-BOLADO basado en la recopilación de las pastorales aparecidas desde el mismo estallido de la guerra en los Boletines eclesiásticos de toda España, Para ganar la guerra, para ganar la paz, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1995. Para ver la implicación y el papel jugado por la Iglesia durante la guerra, se pueden ver los trabajos de Hilari RAGUER, en especial La pólvora y el incienso. La Iglesia y la Guerra civil española (1936-1939), Barcelona, Península, 2001.

31. La hipótesis de Javier Herrero es que el pensamiento reaccionario español no fue ni específico ni original, sino que estuvo fuertemente influido por los apologistas europeos de la época, especialmente franceses e italianos. Ver J. HERRERO, Los orígenes del pensamiento reaccionario español, Madrid, Alianza, 1994

32. J. HERRERO, op. cit., p. 23.

33. S. ANDRÉS ZAPATERO, Historia de la cultura y el arte (5.º curso de bachillerato), Barcelona, Bofarull, 1953, pp. 157-158.

34. «En la Reforma se encuentra el origen de todas las revoluciones y trastornos que se han desarrollado después. La Reforma dio rienda suelta a todos los apetitos desordenadores y alentó las ambiciones [...]. La Reforma, al negar la autoridad absoluta del pontífice en materia espiritual tuvo, andando el tiempo, una consecuencia que no advirtieron Lutero y sus secuaces: la negación de toda autoridad. Si en el orden religioso los principios protestantes condujeron a la indiferencia y al ateísmo, en el político condujeron al derrumbamiento de todo lo existente», en J. R. CASTRO, Geografía e Historia (3.º de bachillerato), Zaragoza, Ed. Heraldo de Aragón, 1939, p. 169.

35. Aunque aquí no podemos tratar esta cuestión, es importante señalar que la guerra de 1808, bautizada como guerra de la Independencia, fue, según los trabajos de J.

europeo surgido a finales del siglo XVIII.³¹ Así, «el mito fundamental, a cuyo alrededor se agrupa la constelación de imágenes que forman el argumento principal contra la Ilustración, es el de la existencia de una conspiración universal de las fuerzas del Mal contra el Bien. Esas fuerzas, cuyo último origen es Satán, se organizan en el siglo XVIII en una triple conspiración: la conspiración de los filósofos, que adorando la Razón la utilizan para destruir la Fe y de esta forma entregarse al inmundo libertinaje, que es su verdadero fin; la conspiración de los jansenistas, que se proponen llevar el satánico ideal de libertad a la Iglesia misma y disminuir mediante reformas el poder absoluto de la monarquía romana [...]; finalmente, la conspiración masónica, que se propone la ejecución práctica de esos perversos principios de razón, derechos humanos y libertad».³²

El mito de una conspiración universal atentando en la sombra contra el orden establecido sobrevivió intacto a lo largo del siglo XIX en el seno del pensamiento reaccionario español. Si el Bien continuaba estando representado por los valores religiosos, políticos y sociales del Antiguo Régimen, con la llegada del nuevo siglo el Mal se trasladó al resultado más visible producido como consecuencia de la Ilustración: el liberalismo, nuevo enemigo al que combatir y resultado de las sectas conspiradoras, pues eran partidarias «del nuevo sistema político-económico nacido de la Revolución, al que alentaban y fomentaban las sociedades secretas, muy numerosas en esta época, de las cuales la que alcanzó más difusión en Europa fue la masonería».³³ El franquismo recogió esta larga estela de enemigos antagónicos que la tradición reaccionaria le prestaba (visibles e identificables desde la época de la Reforma, con la que se podía seguir una línea de continuidad de perversiones y conspiraciones)³⁴ para elaborar el suyo propio: el gobierno republicano del primer bienio y del intervalo del triunfo del Frente Popular.

Para combatir esta dilatada lista de enemigos de la nación (una nación definida a partir de los valores del tradicionalismo católico que terminaría siendo el nacionalcatolicismo) sólo cabía una opción: la guerra total hasta su completa exterminación, guerras investidas de simbolismo religioso y nuevas Cruzadas reactualizadas luchando contra el Infiel: la guerra contra la Convención de finales del siglo XVIII animada por las proclamas encendidas del padre Cádiz y la llamada guerra de la Independencia en lucha contra el ateísmo revolucionario francés.³⁵ El mensaje plasmado en los libros de texto del primer franquismo era claro: la guerra de 1808 «fue popular, religiosa y patriótica, y cada soldado luchaba por defender su patria, pero sobre todo su religión, contra aquel impío amo que, violando la

Ciudad Eterna, había secuestrado a Pío VII. Napoleón era para nuestros abuelos el más temible adversario de sus ideas católicas, y este pensamiento convierte a aquella guerra en una verdadera Cruzada religiosa». ³⁶ De esta forma, se había pasado del mito como pura articulación teórica al mito como motor movilizador. ³⁷ Ya no eran intelectuales reaccionarios copiando las tesis del tradicionalismo italiano o francés, sino proclamas efectistas buscando la acción colectiva para la defensa activa de los valores contrarrevolucionarios. En cualquier caso, el esquema manejado era siempre el mismo: la verdadera España, la defensora de los valores religiosos y tradicionales, debía luchar, en divina Cruzada religiosa, contra las fuerzas amenazantes del Mal: Ilustración y Revolución a finales del siglo XVIII y liberalismo a lo largo del siglo XIX.

Cuando, casi desde el mismo comienzo de la guerra, la Iglesia española aportase su fundamental función sacralizadora para convertir a la guerra fratricida en una Cruzada contra el ateísmo y la impiedad revolucionaria no haría sino reactualizar una constante en el pensamiento contrarrevolucionario del país, tendente a recubrir las empresas bélicas con una aureola sagrada en la que el mito de la Cruzada era su núcleo fundamental. La guerra fratricida correctamente mitificada, aquella «guerra de liberación para rescatar de las garras del marxismo la totalidad de las tierras españolas» y «para salvar a España de la revolución Roja», ³⁸ se convirtió en el mito fundacional del Nuevo Régimen vencedor, continua e ineludible referencia mítica con la que el Nuevo Estado elaboró su específica legitimidad de origen y con la que periódicamente representó y escenificó la particular Victoria partera de su historia. ³⁹

La narración histórica elaborada por el franquismo se podría entender, por tanto, como la culminación de una serie de mitos políticos continuamente revisados y reactualizados que durante más de un siglo y medio estructuraron nuestro pensamiento más conservador. Toda la historia del siglo XIX estuvo plagada de nuevos eslabones que engarzaban los elementos del «mito reaccionario» en una particular cadena culminante en la dictadura militar: ⁴⁰ Fernando VII y su Manifiesto de los Persas como réplica de la constitución liberal, los «filósofos rancios» como teóricos del absolutismo, Donoso Cortés y Balmes como cabezas sobresalientes del catolicismo de la primera mitad del siglo XIX, los neocatólicos de Nocedal y, especialmente, Menéndez Pelayo, privilegiado reactualizador del maniqueísmo como motor mítico de la historia y maestro espiritual del penúltimo eslabón del recorrido: el grupo

Álvarez Junco, el mito fundacional del nacionalismo español (en estos inicios del siglo, un nacionalismo español de corte liberal). A este respecto, se pueden ver varios trabajos del autor, entre ellos: J. ÁLVAREZ JUNCO, «La invención de la guerra de la Independencia», en *Studia Historica. Historia Contemporánea*, vol. 12 (1994); «El nacionalismo español como mito movilizador. Cuatro guerras», en R. CRUZ y M. PÉREZ LEDESMA (eds.), *Cultura y movilización en la España contemporánea*, Madrid, Alianza, 1997; *Mater Dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*, Madrid, Taurus, 2001.

36. F. CERECEDA, *Historia y Geografía de España* (5.º curso de bachillerato): Madrid, Ed. Razón y Fe, 1943, p. 277.

37. Como consecuencia del impacto causado por la Revolución francesa se pasó de lo puramente teórico a lo práctico, del discurso apologetico a la acción política. Como símbolo de este paso decisivo aparecería en escena fray Diego de Cádiz, el más famoso predicador de la época. Ver J. HERRERO, op. cit., pp. 142 y ss.

38. J. L. ASIÁN PEÑA, *Noções de Historia. Edades Moderna y Contemporánea*, Barcelona, Ed. Bosch, 1952, pp. 345 y 346.

39. Esta idea de la Guerra civil como mito fundacional del franquismo y el papel que jugó la transmisión de una memoria de guerra para conformar la legitimidad de origen del franquismo (antes de ir pasando a una legitimidad de ejercicio ya en los años 60) se pueden ver en el trabajo de Paloma AGUILAR, *Memoria y olvido de la Guerra civil española*, Madrid, Alianza, 1996.

40. En esta línea recta que estamos planteando hay que matizar, no obstante, un cambio fundamental: la asunción, por parte del pensamiento católico y tradicional, de la retórica moderna nacional. Como señala J. Álvarez Junco, el nacionalismo español surgió a partir de la mitificada guerra de la Independencia fue desarrollado, de forma exclusiva, por los liberales. Sería a partir de Balmes cuan-

intelectual de Acción Española como los creadores y antecesores ideológicos de la dictadura franquista.⁴¹

La estructura: el último combate entre el Bien y el Mal

La importancia que adquiere el reconocimiento del Otro en la construcción de las identidades colectivas empieza a ser un lugar común en un buen número de trabajos centrados en el análisis del fenómeno nacional. El propio Carl Schmitt señaló, hace más de medio siglo, que lo más específico de la naturaleza de lo político era la distinción básica entre amigo y enemigo, categorías contrapuestas a las que podía ser referida, en última instancia, cualquier acción que tuviera que ver con la política. Sin embargo, en la definición proporcionada por Schmitt, el enemigo no debía ser «moralmente malo o estéticamente feo [...]». El enemigo es simplemente el Otro, el extranjero, y basta a su esencia que sea existencialmente, en un sentido en particular intensivo, algo otro o extranjero, de modo que en el caso extremo sean posibles con él conflictos.⁴²

Las funciones que cumple el reconocimiento del contrario para la formación de la identidad, tanto grupal como individual,⁴³ lo convierten en un mecanismo universal. Desde una perspectiva marcadamente estructural, René Girard analizó lo que él denominó el «mecanismo del chivo expiatorio» para tratar de encontrar las constantes transculturales que alentaban la emergencia de las representaciones persecutorias en momentos de crisis social. Se trataba de encontrar, en última instancia, el conjunto de fuerzas que confluyen en la justificación de la persecución y del aniquilamiento de aquel que se ha elegido —de forma inconsciente, la mayoría de las veces— como el Otro.⁴⁴ De esta forma, la hipótesis sugerida por Girard alude siempre a su propia idea nuclear: el papel que puede jugar la violencia socialmente «domesticada» e institucionalizada en la fundación del orden social.⁴⁵ En definitiva, para el tema que aquí nos interesa, son dos las cuestiones puestas encima de la mesa por Girard: la universalidad de este «mecanismo del chivo expiatorio» (por el que se elige al Otro-Enemigo como objeto de la persecución y exterminación) y el papel que juega la violencia como fundadora del orden social (por la cual la instauración de un Nuevo Orden sólo se puede realizar a través de la eliminación violenta del contrario). De forma parecida, aunque desde una perspectiva analítica distinta, Álvarez Junco sintetizó en tres las funciones que cumple el reconocimiento del Enemigo para el buen funcionamiento de lo social, pues «la identificación del enemigo y su subsiguiente demonización cumple, por tanto, funciones sociales (une al grupo y posibilita su acción pacífica y productiva), políticas (legítima

do la derecha católica y conservadora iniciase la elaboración de una definición nacional realizada en términos católicos. Los continuadores de Balmes serían los neocatólicos y Menéndez Pelayo, el definitivo constructor de la fusión del viejo tradicionalismo católico con la nueva idea de nación. Ver la tercera parte del *Mater Dolorosa*...

41. El libro clásico sobre Acción Española y su influencia en el franquismo es el de R. MORODO, *Los orígenes ideológicos del franquismo: Acción Española*, Madrid, Alianza, 1984; mucho más reciente y matizando algunas tesis de Morodo (en especial, lo referente a las influencias extranjeras —especialmente de *L'Action française*—) se puede ver el libro de P. C. GONZÁLEZ CUEVAS, *Acción Española. Teología política y nacionalismo autoritario en España (1913-1936)*, Madrid, Tecnos, 1998.

42. Carl SCHMITT, *El concepto de lo político*, dentro de la recopilación realizada por A. ORESTES, *Carl Schmitt, teólogo de la política. Obras elegidas*, México, FCE, 2001, p. 177.

43. En su seminario sobre la transferencia, Lacan desarrolló la significativa metáfora del estadio del espejo para aludir al proceso de formación de la identidad individual, formada a partir de un sentimiento primigenio de carencia básica y a través de un descubrimiento del No-Yo como paralela aparición del Otro, base de la identificación imaginaria como el especular objeto de deseo.

44. R. GIRARD, *El chivo expiatorio*, Barcelona, Anagrama, 1998.

45. R. GIRARD, *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama, 1998.

a la élite gobernante) y psicológicas (canaliza las emociones y estructura la mente, en situaciones de tensión, proporcionando una explicación causal, ordenada y sencilla, para la complejidad de los fenómenos naturales)».⁴⁶

La conclusión que se puede sacar, por tanto, es que, en función de los papeles que juega para la articulación de la vida social, la construcción de un Otro-Enemigo es un mecanismo de carácter universal. No se trata de adentrarse por terrenos filosóficos a la búsqueda de invariantes humanas; desde una perspectiva eminentemente cultural, podemos retomar las fronteras simbólicas de Barth: toda sociedad se erige sobre la distinción dicotómica que marca la barrera levantada; en un lado se está dentro, en el otro se está fuera. Hay que hacer, sin embargo, una matización importante. Al señalar las funciones cumplidas por la identificación del enemigo, Álvarez Junco aludía a su consiguiente demonización. Hemos visto cómo en la narración histórica elaborada por el franquismo los componentes del «mito reaccionario» vehiculados a través de los elementos de la tradición católica eficazmente prestados por la Iglesia implicada elaboraron el motor de la historia desde el enfrentamiento del Bien frente al Mal, principios materializados en la España y la anti-España enfrentándose en Cruzadas religiosas por la defensa de la nación verdadera (una nación definida en términos nacionalcatólicos, como ya hemos señalado). Ahora, desde una perspectiva de lo subyacente estructural, habría que señalar la significación que conlleva la polarización de la historia en dos principios enfrentados. Si ya hemos visto la necesidad de construir e identificar al enemigo debemos, ahora, dar un paso más. García Pelayo señaló que uno de los rasgos principales de la actitud mítica aplicándose al campo de lo político era lo que él denominó la «totalización y bipolaridad de la pugna».⁴⁷ Ya no bastaba con reconocer al enemigo desde la perspectiva política de Schmitt; ahora había que dotar al Otro de las peores cualidades posibles, hacerle representante de las terribles encarnaciones del Mal. «Todo ello da lugar a un complejo mito recurrente y, por tanto, reproducido en distintos contextos y con distintos contenidos, pero respondiendo siempre a un mismo arquetipo o mitologema originario: la pugna irreductible entre Dios y su antagonista Satán, éste último significativo del enemigo arquetípico, y a cuyas imágenes acudirá de tiempo en tiempo la actitud mítica para configurar al enemigo político y al sistema político adversario».⁴⁸

La imagen que el franquismo transmitió de su enemigo republicano ofreció pocas dudas a este respecto. El gobierno político del Frente Popular aglutinaba en sí las peores cualidades posibles y los males más terribles para el país, desde el peligro rojo y bolchevique

46. J. ÁLVAREZ JUNCO, «Magia y ética en la retórica política», en J. ÁLVAREZ JUNCO (comp.): *Populismo, caudillaje y discurso demagógico*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1987, p. 239.

47. M. GARCÍA PELAYO, *op. cit.*, p. 2744 y ss.

48. *Ibid.*, p. 2744.

al socialista y masón pasando por el liberalismo, el desorden, el separatismo y la conspiración. En definitiva, la representación de la anti-España condensando, en el breve proyecto republicano, todos los rasgos propios del enemigo arquetípico franquista. García Pelayo denominó a esta característica de la actitud mítica la «amalgama», refiriéndose con ello a «la fusión indiscriminada del conjunto de adversarios en un todo, pretendiendo atraer para cada uno de ellos el máximo de hostilidad que produce la más extrema de sus partes, en virtud de la indiferenciación [...] entre la parte y la totalidad».⁴⁹

49. *Ibid.*, p. 2747.

50. J. L. ASIÁN PEÑA, *Historia de España* (2.º curso de bachillerato). Barcelona, Bosch, 1949, p. 98.

51. A. BERMEJO DE LA RICA, *op. cit.*, p. 193.

52. Como ejemplo significativo de la construcción demonizadora de la República, se puede citar un texto escolar: «Las leyes más audaces, la mayoría en desacuerdo con el sentir de la nación y en pugna con sus tradiciones y con los más elementales dictados de la justicia, se fueron sucediendo, provocadas en su mayoría por sugerencias masónicas y realizadas por ministros que, como Azaña, Prieto y Largo Caballero, servían a intereses de partido o a compromisos judaicomasónicos de des cristianización y bolchevización de España. La nueva Constitución [...] consignaba en algunos de sus artículos principios que no podían ser admitidos por la mayoría de la nación. Otras leyes, como la del divorcio, tendían a destruir la familia y sus principios morales, más arraigados, por fortuna, en España; otras debían triturar al Ejército, considerado como enemigo poderoso de aquella amalgama de separatistas y servidores de políticas extrañas», A. BERMEJO DE LA RICA, *op. cit.*, p. 194.

53. A pesar de algunas de las fórmulas aquí empleadas, no es mi intención emitir juicios sobre la naturaleza y la significación de la represión franquista, tema fundamental dentro del análisis del régimen dictatorial que está siendo objeto de una importante revisión historiográfica.

La idea transmitida en los libros de texto sobre el gobierno republicano partía del desorden causado ante la llegada de la República para enumerar, a continuación, los rasgos demonizadores que convergían en la amalgama particular de su Enemigo arquetípico frentepopulista. Así, dentro del gobierno republicano, «al lado de los mayores extremismos, se desarrollaron ideas y sentimientos de desafección a España, limitando el horizonte de muchos españoles al de sus propias regiones, en las que aumentaba de día en día el separatismo».⁵⁰ El caos más terrible se instauró en el país, ya que «los jefes eran no sólo incapaces de dirigir y encauzar las aspiraciones populares, sino que las demasías más desenfundadas de los extremistas eran no sólo toleradas, sino fomentadas con una política sectaria y cerril. Así se vio cuando al poco tiempo la hez del populacho madrileño incendió diversos conventos de la capital, ante la pasividad del ministro, Miguel Maura».⁵¹ Fundamentalmente, todas las alusiones plasmadas en los textos escolares referentes a la II República terminaban llegando, como ya hemos señalado antes, a una meta final: se trataba, en última instancia, de presentar la imagen de la anti-España, de destacar los ataques destructivos que se lanzaban contra los valores eternos de la Nación; en definitiva, de denunciar las ideas subversivas y extranjerizantes que cuestionaban la realidad incuestionable de la Patria.⁵²

La situación en julio de 1936 era, como estamos viendo, clara: el enemigo compuesto por la amalgama republicana ya estaba plenamente demonizado. El mecanismo del chivo expiatorio se había puesto en marcha activando la fuerza de la «representación persecutoria» sobre el bando nacional (Girard). Junto a la nueva víctima propiciatoria se había construido, dentro del heterogéneo conjunto de los sublevados, la paralela autoidentificación con la máxima representación del Bien. Todo estaba listo, por tanto, para emprender el último combate final, el combate mítico de los orígenes, la violenta fundación establecida a partir de la eliminación completa del contrario.⁵³ Revestido bajo la forma de Cruzada religiosa y culturalmente modelado a base de escatología judeocristiana, en la

narración histórica proporcionada por el franquismo sobre la Guerra civil subyacía el mitologema primitivo del combate final, núcleo mítico alrededor del cual articular la sagrada fundación de la nueva soberanía sobre el mundo.⁵⁴ Así, desde una perspectiva del tiempo lineal,⁵⁵ la salvación se hizo presente: la violencia sacrificial construiría el orden social a través de la lucha definitiva, narración cultural dando forma al mitologema del último combate entre el Bien y el Mal.⁵⁶ En él, el Mal quedaría exterminado para siempre y el Bien triunfaría. De esta forma, el Nuevo Orden instaurado sería «la santa ciudad, Jerusalem nueva, que descendía del cielo, de Dios», la nueva edad de oro recuperada en la que «la muerte no será más; y no habrá más llanto, ni clamor, ni dolor»,⁵⁷ específico reino feliz de los tiempos finales (García Pelayo) anunciado al mundo, en abril de 1939, por el Caudillo vencedor: «la guerra ha terminado» y tras «el triunfo apoteósico de nuestro Caudillo, el Generalísimo Franco, y de las virtudes fundamentales del pueblo español», «empezaba una nueva era de paz, justicia social y revalorización de nuestras esencias tradicionales (Catolicismo, Nacionalismo, Imperio)».⁵⁸

54. Como afirma Eliade con respecto al mito del combate: «En todos los casos, lo que está en juego es la instauración de una nueva soberanía. En una palabra: mediante la muerte de un monstruo ofídico —símbolo de la virtualidad, del Caos [...]— aparece una nueva situación cósmica o institucional», en *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, vol. I, Barcelona, Paidós, 1999, p. 271.

55. Eliade distingue, de una forma general, dos concepciones acerca del tiempo: la circular, en la que la historia es cíclica, formándose a través de creaciones y destrucciones periódicas, y la lineal, que supone la irrupción de la historia hacia un final definitivo. Esta última concepción lineal sería la que manejarían las escatologías incluída, evidentemente, la judeo-cristiana. Ver *El mito del eterno retorno*, Madrid, Alianza, 2000.

56. La fuerza del mitologema del combate final queda clara al pensar su omnipresencia en un gran número de mitologías (tanto de origen indoeuropeo —como la védica, la irania, la griega o la romana— como de la tradición semítica —estando presente en el Antiguo Testamento y en las tradiciones previas de Mesopotamia, especialmente de la mitología cananea).

57. Las citas son del Ap 21, 1-5.

58. A. BERMEJO DE LA RICA, op. cit., p. 196.

