

**NACIONALISMO ESPAÑOL:  
LAS POLÍTICAS DE LA MEMORIA**

**Javier Moreno Luzón (Coord.)**

# Secularizando el Apocalipsis. Manufactura mítica y discurso nacional franquista: la narración de la Victoria<sup>1</sup>

ZIRA BOX  
Universidad Complutense de Madrid

Llegará un día en que nuestras sociedades volverán a conocer horas de eferescencia creadora en cuyo curso surgirán nuevos ideales, aparecerán nuevas formulaciones que servirán, durante algún tiempo, de guía a la humanidad.

EMILE DURKHEIM  
*Las formas elementales de la vida religiosa*

«¿Es aquí el paraíso?» «En la otra esquina, mi señor». Ese juego que creías francés resultó también peruano. Bueno, qué tenía de raro, ¿no era una aspiración universal llegar al Paraíso?

MARIO VARGAS LLOSA  
*El Paraíso en la otra esquina*

## EL FRANQUISMO COMO RELIGIÓN POLÍTICA

**E**STUDIAR el régimen franquista impuesto tras la guerra civil enfocando su dimensión nacionalista no parece un punto de partida demasiado original. Decir a estas alturas que la dictadura de Franco fue un régimen eminentemente nacionalista e investigar los alcances de su dimensión nacional resultan puntos de partida tan evidentes, que de pura tautología parecerían abocados a la esterilidad analítica e investigadora. Puede que haya sido esta sensación de obiedad, junto con la cercanía temporal del franquismo y sus múltiples recuerdos aún connotados con pasiones ideológicas —recuerdos persistentes en la memoria de los testigos

---

<sup>1</sup> Agradezco los comentarios y las sugerencias que me han proporcionado Paloma Aguilar, Javier Moreno Luzón y Carlos Moya.

de aquellas escuelas nacionalcatólicas—, algunas de las causas de esta falta de estudios versados sobre el tema del nacionalismo español durante el régimen de Franco —agravadas por un contexto historiográfico que, durante años, ha ignorado la cuestión de la identidad nacional española en favor del estudio insistente de los nacionalismos periféricos surgidos dentro del Estado español. Durante más de treinta años, han sido los trabajos centrados en la instrumentalización recíproca que a lo largo de dos décadas vinculó estrechamente a la Iglesia católica y al Estado franquista, junto con la crítica desmitificadora del nacionalismo rancio y arcaizante que el régimen transmitió por doquier, los dos grandes bloques temáticos que han monopolizado los incompletos acercamientos a la cuestión del nacionalismo durante la época de Franco.

Si hace unos años, en uno de los primeros trabajos centrados de forma exclusiva en la idea de España y en la formación del nacionalismo español —tanto en su dimensión intelectual como en sus intentos de traducción política—, Álvarez Junco llamaba la atención sobre esta falta de trabajos centrados en los avatares sufridos por la identidad nacional española<sup>2</sup>, en los últimos tiempos parece que el nacionalismo español comienza a abandonar su largo olvido para empezar a estar de moda. En este sentido, si bien es cierto que estamos asistiendo a una creciente proliferación de trabajos que se acercan a la cuestión nacional, también lo es la falta de novedad y de giro analítico en la gran mayoría de ellos. Si de una forma general, consideramos que el estudio de cualquier fenómeno nacional tiene tres dimensiones interrelacionadas entre sí —una primera, correspondiente al discurso de las élites intelectuales; una segunda, centrada en las élites políticas del momento tratando de convertir las definiciones identitarias en políticas nacionalizadoras concretas y, una tercera, correspondiente a los logros y a los límites, más o menos reales, de estas aplicaciones políticas de las definiciones intelectuales previas— no cabe duda de que el grueso de los trabajos sobre el nacionalismo español siguen centrándose, casi de forma exclusiva, en la historia de las élites políticas y culturales reflexionando y debatiendo sobre el ser de España y en la eficacia o ineficacia de los políticos del momento para llevar a cabo las políticas correspondientes con miras a la nacionalización de las gentes. A este respecto, Javier Moreno señalaba recientemente la falta de estudios que intenten dar un paso más allá para lanzarse a rastrear

---

<sup>2</sup> José Álvarez Junco, *Mater Dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*, Madrid, Taurus, 2001.

esa historia menos grata para el investigador; esa historia que, lejos de la lectura de los intelectuales de primera fila o de las sesiones de corte de las élites políticas, trate de averiguar los impactos reales sobre las masas de estas políticas nacionalizadoras y de estos discursos identitarios<sup>3</sup>.

Junto a esta carencia de historias «desde abajo» en la investigación del nacionalismo español, considero que la historiografía española adolece, de igual forma, de trabajos interdisciplinares que encaren el problema de la construcción de la identidad nacional a partir del uso de ciertos conceptos clave y utilizando determinadas herramientas conceptuales y analíticas que han desarrollado las ciencias sociales. Teniendo en cuenta que gran parte de la sociología y de la antropología clásicas no podrían entenderse sin una recurrente mirada histórica, no puede dejar de extrañar y alarmar esta falta de diálogo entre disciplinas complementarias cuya interrelación permite que los conceptos utilizados por las ciencias sociales adquieran realidad empírica y que los acontecimientos históricos ayuden a intuir, más allá de la mera concreción temporal específica, problemas humanos de alcance general<sup>4</sup>.

Si bien es cierto que en estas páginas hay muy poca contribución a la solución de la carencia de historias «desde abajo», sí hay un intento de encarar una experiencia de nuestro pasado reciente —la primera década del régimen franquista— a partir del uso de algunas claves analíticas desarrolladas por la sociología y la antropología con el objetivo de poder profundizar en determinados presupuestos que, si a estas alturas ya no resultan cuestionados, todavía no han sido investigados ni repensados sistemáticamente en casi ninguno de los trabajos centrados en el estudio del nacionalismo y de la identidad nacional española. Me refiero, especialmente, a la

---

<sup>3</sup> Javier Moreno Luzón: «Memoria de la nación liberal: el primer centenario de las Cortes de Cádiz», en *Ayer*, núm. 52, 2003. Una de las cuestiones que destaca el autor es la necesidad de avanzar temporalmente en los estudios sobre el nacionalismo español y adentrarse a investigar el siglo xx.

<sup>4</sup> A este respecto, se pueden ver las conclusiones de Lévi-Strauss en su *Antropología estructural* acerca de la riqueza analítica que se desprende del diálogo entre la historia y las ciencias sociales —en particular, la etnología. Como él mismo concluye, «sería, pues, inexacto decir que por el camino del conocimiento del hombre, que lleva del estudio de los contenidos conscientes al de las formas inconscientes, el historiador y el etnólogo avanzan en direcciones opuestas: ambos siguen el mismo rumbo. Que el movimiento que realizan de consuno les aparezca, a cada uno, bajo modalidades diferentes (...) no altera la identidad del itinerario fundamental (...). De todos modos, la solidaridad de las dos disciplinas —verdadero Jano bifronte— es lo que permite conservar a la vista la totalidad del recorrido». Claude Lévi-Strauss: *Antropología estructural*, Barcelona, Paidós, 2000, pág. 71.

dimensión mitosimbólica que atraviesa la totalidad de los discursos nacionales y que vertebró y sostuvo gran parte del discurso nacionalista del primer franquismo. A pesar de que buena parte de las investigaciones sobre el nacionalismo español parten de la evidencia de que el nacionalismo se articula a través de una serie de mitos y se vive a través de un conjunto de ritos, esta dimensión mítica que entra en juego en los procesos de construcción y supervivencia de la identidad nacional no ha sido estudiada con profundidad para el caso concreto del nacionalismo español en ninguna de sus distintas formas y avatares sucedidos a lo largo de nuestra historia contemporánea.

Las claves comprensivas que puede aportar el análisis de esta dimensión mítica que forma parte indiscutible del discurso nacional adquiere una mayor relevancia para el estudio concreto de la España de los años 40 si situamos nuestra historia local en el contexto de la Europa de entreguerras<sup>5</sup>. Durante aquellos años, las transformaciones impuestas por la irrupción de las masas en la esfera pública y todos los desafíos que, en el cambio de siglo, trajo consigo esta novedad<sup>6</sup>, dieron lugar al nacimiento de algunas de las más importantes ideologías políticas y a algunos de los más relevantes movimientos colectivos que atravesarían toda la historia europea del pasado siglo xx. En este sentido, puede que una de las novedades fundamentales, dentro de esta radical transformación que en el Viejo Continente comenzaba a modificar las formas de hacer y entender la política, fuera el generalizado proceso de sacralización que empezaba a afectar a la esfera política de un buen número de países europeos —y por el que se multiplicarían, a lo largo y ancho de la vieja Europa, las experiencias totalitarias y dictatoriales que mancharían de negro una parte importante de la historia europea del siglo xx. Si bien es cierto que este fenómeno no era nuevo, sí lo fue el alcance que tuvo y las dimensiones que adoptó. Hace ya mucho tiempo que Durkheim nos advirtió de la fuerza que podían tener los momentos de efervescencia colectiva para transformar radicalmente la vida social, aquellos momentos históricos en los que algún descalabro colectivo produce un ambiente de «sobre-actividad» en los que se genera «una estimulación general de las fuerzas

---

<sup>5</sup> Una visión bastante completa de la Europa de entreguerras y de los distintos aspectos de la crisis de los años 20 y 30 se puede encontrar en Mercedes Cabrera, Santos Juliá y Pablo Martín Aceña (comps.), *Europa en crisis, 1919-1939*, Madrid, ed. Pablo Iglesias, 1991.

<sup>6</sup> Una aproximación a este tema se puede ver en Ismael Saz y Edward Acton: *La transición a la política de masas*, Valencia, Universitat de València, 2001.

individuales»<sup>7</sup>. En los momentos de efervescencia colectiva «se vive más intensamente y de manera muy diferente a como se hace en tiempos normales (...). El hombre se convierte en otro. Las pasiones que le agitan son de una tal intensidad que no pueden satisfacerse más que por medio de actos violentos, desmesurados: actos de heroísmo sobrehumano o de barbarie sanguinaria»<sup>8</sup>. Bajo la influencia de esta exaltación general, la humanidad habría sido capaz de llevar a cabo cambios revolucionarios, de emprender Cruzadas religiosas y de crear e inventar todo tipo de fábulas e ideas; entre ellos, dentro del conjunto de inventos surgidos al calor de esta potencia creativa, Durkheim otorgó, desde su específica definición funcional, un lugar fundamental al nacimiento de las religiones<sup>9</sup>. Tal vez si Durkheim hubiera presenciado las consecuencias de la revolución rusa, la ascensión del nazismo en Alemania, la llegada de Mussolini al poder y la complejidad de fuerzas políticas que, bajo la dictadura de Primo de Rivera y el breve intervalo de Berenguer, empezaba a perfilar la polarización política y social que viviría España a lo largo de la siguiente década, habría considerado que aquella Europa de los años 20 y 30 era uno de los más gráficos ejemplos de cómo las sociedades, cuando caen bajo el efecto de la efervescencia colectiva, son capaces de erigir nuevas religiones (independientemente de que tomen un aspecto político o secular) articulándose alrededor de recurrentes mitos y viviéndose a través de codificados sistemas rituales.

En cierto sentido, Durkheim estaba dando la vuelta al pronóstico weberiano que, casi por las mismas fechas, sentenciaba que el proceso de racionalización que acontecía en Occidente desencantaría el mundo y privaría al individuo de toda vivencia religiosa y espiritual, encerrándole en la *jaula de hierro* de un mundo dominado por

---

<sup>7</sup> Para un desarrollo del concepto durkheimiano de «efervescencia colectiva» ver *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal, 1992. La cita pertenece a la pág. 198.

<sup>8</sup> *Ibid.*, pág. 198.

<sup>9</sup> Es importante tener en cuenta la idea que Durkheim manejó acerca del fenómeno religioso. Para el maestro francés, cualquier fenómeno religioso podía ser clasificado en dos categorías fundamentales: las creencias (representaciones) y los ritos (modos de acción determinados). Todas las creencias religiosas, desde las más simples hasta las más complejas, conllevarían una clasificación previa del mundo en dos categorías contrapuestas: lo sagrado y lo profano. Lo que importa subrayar, por tanto, es cómo el núcleo de la definición durkheimiana del fenómeno religioso sería el establecimiento de lo sagrado, es decir, la sacralización de ciertas cosas — reales o ideales, trascendentes o inmanentes— a partir de las cuales poder desarrollar determinadas creencias y determinados sistemas rituales.

la razón burocrática e instrumental. Intuyendo un futuro distinto, Durkheim consideró —utilizando impresiones de sentido común— que si el mundo moderno había demostrado que ningún evangelio era inmortal, no existía razón alguna para creer que la humanidad fuera ya incapaz de concebir uno nuevo<sup>10</sup>. Hoy podemos reiterar —cuando ya hemos constatado que el mundo se ha vuelto a reencontrarse y que la *jaula de hierro* weberiana resultó de ser goma—<sup>11</sup> lo urgente que resulta revisar el concepto moderno de secularización para poder entender el profundo proceso de transformación que ha sufrido el fenómeno religioso en nuestras sociedades pues, lejos de cumplir los anuncios ilustrados que proclamaban la inauguración de una nueva era de la Razón en la que toda forma religiosa quedaría abolida, podemos observar que la religión nunca desapareció de las sociedades contemporáneas; simplemente se transformó<sup>12</sup>.

Si desde el gran acontecimiento fundacional que supuso la Revolución francesa nuestro mundo moderno asiste a una creciente proliferación de religiones seculares<sup>13</sup>, podemos considerar que, dentro de este fenómeno general de secularización y transformación religiosa, las religiones políticas ocuparon un lugar privilegiado en aquella Europa de entreguerras, dominando gran parte de la política y polarizando a un buen número de países que termina-

---

<sup>10</sup> «No hay ningún evangelio que sea inmortal y no existe razón alguna para creer que la humanidad sea ya incapaz de concebir uno nuevo», Émile Durkheim: *Las formas elementales de la vida religiosa*, ob. cit., pág. 398.

<sup>11</sup> La metáfora de la «jaula de goma» pertenece a Ernest Gellner: *Cultura, identidad y política: el nacionalismo y los nuevos cambios sociales*, Barcelona, Gedisa, 1989. Gellner contrapone la metáfora weberiana de la *jaula de hierro* propia del mundo moderno que el sociólogo alemán analizaba a su *jaula de goma*, imagen metafórica que permitiría explicar la situación vivida en las actuales sociedades post-modernas occidentales.

<sup>12</sup> Un repaso crítico a las teorías de la secularización se puede encontrar en Joan Estruch: «El mito de la secularización», en Rafael Díaz-Salazar, Salvador Giner y Fernando Velasco (eds.): *Formas modernas de religión*, Madrid, Alianza, 1994. La conclusión de Estruch es que toda forma de desencantamiento del mundo conlleva nuevas formas de reencantamiento. La secularización debe entenderse, por tanto, como metamorfosis y transformación de la religión, no como su desaparición.

<sup>13</sup> En uno de los artículos pioneros sobre esta cuestión, Raymond Aron definía las religiones seculares como «las doctrinas que toman en las almas de nuestros contemporáneos el lugar de la fe desvanecida y sitúan aquí abajo, en el porvenir del futuro, bajo la forma de un nuevo orden social que debe crearse, la salvación de la humanidad». Es importante señalar que el artículo está escrito en Francia en 1942, cuando las religiones seculares analizadas por Aron habían desembocado catastróficamente en la II Guerra mundial. Raymond Aron: «L'Avenir des Religions séculières», en Raymond Aron: *L'Age des Empires et l'Avenir de la France*, Paris, Éditions Défense de la France, 1945.

rían enfrentándose en la Segunda Guerra Mundial. En este sentido, recogiendo las aportaciones de Emilio Gentile, podemos hablar de religión política cada vez que un movimiento o un régimen político cumple los siguientes rasgos: en primer lugar, primar y sacralizar a una entidad colectiva secular, situándola en el centro de la vida social y haciendo de ella la reguladora de un conjunto de mitos y ritos que definen y codifican buena parte de la identidad colectiva del grupo. En segundo lugar, formalizar esta concepción sacral de la entidad secular a través de una serie de obligaciones éticas, morales y legales que subordinen al individuo a la entidad sacralizada, imponiéndole fidelidad y devoción. En tercer lugar, considerar a los individuos de la comunidad política que se mantengan fieles a la entidad sacral como un grupo de elegidos y como los protagonistas de una misión histórica que mesiánicamente se ha podido realizar en este mundo; por último, caracterizaría a las religiones políticas contemporáneas la instauración de una liturgia política que regule la fe en la entidad colectiva sacralizada y en las personas que la representan, así como el proceso de sacralización de la historia del grupo en la que, a través de una serie de mitos y símbolos, se narren los hechos heroicos de la comunidad convirtiéndola en una narración sagrada contando los orígenes de la Creación<sup>14</sup>.

A este respecto, una de las matizaciones fundamentales que hace Gentile es la de que no basta que se desarrollen un conjunto de ritos y que se construyan específicos mitos políticos para que se pueda considerar que una determinada ideología o movimiento colectivo se ha convertido en religión política. Para que esto ocurra, es necesario que se produzca la sacralización de una entidad secular de la esfera política, convirtiéndose en el principio regulador de la existencia colectiva y en objeto de culto y devoción, pues ahí reside la verdadera novedad de la moderna sacralización política con respecto a otras formas históricas de estrecha vinculación entre la esfera política y la esfera religiosa<sup>15</sup>.

Partiendo de este concepto de religión política, mi intención en estas páginas es tratar de analizar la dimensión mitógena que estructuró el discurso político del primer franquismo a partir de la consideración de que la piedra angular de esta religión política par-

---

<sup>14</sup> Para un desarrollo de este concepto de «religión política» se puede ver Emilio Gentile: *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Roma-Bari, 2001.

<sup>15</sup> Un análisis de la vinculación entre el orden político y el orden religioso ofreciendo una categorización de las distintas formas que ha adoptado esta relación a lo largo de la historia, se puede encontrar en Antonio Elorza: «De la teocracia a la religión política», en *Política y Sociedad*, núm.22, 1996.

ticular que el franquismo elaboró fue la sacralización de la Nación, entendida como la entidad secular transformada en centro sagrado de aquella España franquista. Sin obviar el longevo y complejo debate suscitado en torno a la naturaleza del régimen franquista y en torno a la existencia o no de una ideología definida y estructurada en el seno del franquismo (cuestión, ésta última, discutida a partir de la publicación de un famoso artículo de Linz en 1964 —en su versión inglesa), el punto de partida de este artículo asume que una de las pocas características que fue común a todas las «familias» del régimen y que se mantuvo constante a lo largo de los cuarenta años que Franco detentó el poder fue un exacerbado nacionalismo —con la Nación española como entidad suprema sacralizada— que podría considerarse como una forma de religión política moderna equiparable al fascismo italiano y al nazismo alemán. Evidentemente, las formas que los distintos sectores del régimen idearon para hacer tangible a esa entidad suprema y trascendente que era España no fueron las mismas ni estuvieron exentas de tensiones internas. En cualquier caso, sobre lo que no hubo discusión en el proceso de sacralización política que el franquismo llevó a cabo fue en que el centro de su devoción secular lo ocuparía la Nación Española —divinización de la Patria compartida por toda la amalgama franquista. Las discrepancias vendrían a la hora de narrar la Nación, de primar unos rasgos u otros o de destacar unos mitos determinados; en definitiva, a la hora de situar las *edades de oro* a idealizar o las re-denciones a las que aspirar dentro de la incuestionable numinosidad de la Patria, núcleo recurrente en el discurso nacional franquista por el que se trascendieron los cauces racionales de hacer y entender la política durante aquellos años<sup>16</sup>.

Aún teniendo en cuenta que dentro del régimen se desarrollaron distintas narrativas nacionalistas, mi objetivo en este artículo no es detenerme en sus especificidades internas sino tratar de ver, en un sentido amplio, cuál fue la relevancia que esta elaboración nacionalista plagada de mitos y símbolos políticos pudo tener (si es que la tuvo) en la construcción y consolidación del régimen franquista a través del análisis del tratamiento que la dictadura realizó de su propio

---

<sup>16</sup> Para los distintos nacionalismos dentro del régimen franquista y para ver las tensiones que se produjeron entre los diferentes sectores del régimen con respecto a la definición de la Nación española se puede ver el libro de Ismael Saz: *España contra España. Los nacionalismos franquistas*, Madrid, Marcial Pons, 2003. Para un resumen crítico sobre el debate acerca de la naturaleza del régimen franquista con una propuesta personal final, se puede ver al artículo de Manuel Pérez Ledesma: «Una dictadura por la gracia de Dios», en *Historia Social*, núm.20, 1994.

mito fundacional —la Victoria en la Guerra Civil— en su dimensión discursiva (la Victoria convertida en la Redención de la Patria y narrada como tal)<sup>17</sup>. Más allá del caso concreto español y de la especificidad del ejemplo elegido —el tratamiento mítico de la Victoria—, el interrogante aquí planteado supone una pregunta más amplia: ¿cuál es la importancia que puede tener, en los procesos de legitimación y afianzamiento de un determinado sistema político, la elaboración de un universo simbólico coherente y bien estructurado?<sup>18</sup> Dicho de otra forma: la cuestión a responder sería la de tratar de ver si, más allá de todos los posibles condicionantes materiales, militares, políticos, económicos e internacionales que afectan a la estabilidad y a la supervivencia de un régimen político determinado, el análisis de su componente simbólico y cultural nos ofrece información relevante acerca de su fuerza o debilidad para legitimarse y perpetuarse en el poder<sup>19</sup>. Si resulta evidente la imposibilidad de tratar en tan pocas páginas cuestiones tan complejas de una forma exhaustiva sí parece posible, no obstante, poder apuntar algunas líneas de análisis que nos permitan pensar sobre la importancia que pudo tener en el franquismo la construcción de un universo simbólico narrado en clave nacionalista dentro de su proceso de asentamiento en el poder tras la experiencia traumática de la guerra.

En este sentido, es importante aclarar que aquí se parte de la consideración de que existe una relación directa entre un poder po-

---

<sup>17</sup> Si bien no es el objeto de estas páginas, no hay que olvidar que, junto a la narración mítica de la Victoria, el régimen ritualizó su mito fundacional a través de toda una serie de celebraciones y conmemoraciones que impregnaron buena parte de la vida española de los años 40. Ver Giuliana Di Febo: *Ritos de guerra y de Victoria en la España franquista*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2002.

<sup>18</sup> La definición de universo simbólico que manejo se refiere a la formación de «un marco de referencia general, que ahora constituye un universo en el sentido literal de la palabra, porque ya es posible concebir que toda la experiencia humana se desarrolla dentro de aquél. El universo simbólico se concibe como la matriz de todos los significados objetivados socialmente y subjetivamente reales; toda la sociedad histórica y la biografía de un individuo se ven como hechos que ocurren dentro de ese universo», ver Peter L. Berger y Thomas Luckmann: *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998, pág. 125. La idea que manejan Berger y Luckmann proviene de la tradición clásica de la sociología (el concepto durkheimiano de *representaciones colectivas* y la idea weberiana de *Verstehen*) así como de la sociología alemana del conocimiento, especialmente de Max Scheler, Karl Mannheim y Alfred Schutz.

<sup>19</sup> Se trataría, sin maximizar o sobredimensionar, de analizar un aspecto determinado —el simbólico y cultural— que no excluye ni evita, a pesar de que en este artículo no se tengan en cuenta, los demás factores que resultan esenciales para entender el complejo proceso de legitimación de cualquier régimen político.

lítico determinado y el marco cultural en el que se inserta<sup>20</sup>, necesitando que entre ambos haya una coherencia y una reciprocidad suficientes para evitar lo que Lynn Hunt denomina una «crisis de representación»<sup>21</sup> y para asegurar un mínimo de legitimidad que facilite la permanencia de ese régimen en el poder. En última instancia, podemos ver que es la misma idea que expresó Durkheim cuando afirmaba que «una sociedad no está constituida tan solo por la masa de individuos que la componen, por el territorio que ocupan, por las cosas que utilizan, por los actos que realizan, sino, ante todo, por la idea que tiene sobre sí misma»<sup>22</sup>. La cuestión, por tanto, sobre la que pretendo pensar a partir del tratamiento mítico que el régimen franquista realizó de su Victoria como mito fundacional de su religión política nacionalista es cuál fue la idea que el franquismo tuvo de sí mismo y la fuerza que ésto pudo tener para su consolidación en el poder.

LA MANUFACTURA MÍTICA DE LA VICTORIA: LA REDENCIÓN DE LA NACIÓN  
COMO LEGITIMACIÓN DE ORIGEN

Unos de los interrogantes claves que lanzó Max Weber en su conferencia clásica *La política como vocación* fue su cuestionamiento acerca de la naturaleza del poder y de la autoridad. Aquella definición del Estado como «una dominación de hombres sobre hombres, que se sostiene por medio de la violencia legítima (es decir, la que es vista como tal)»<sup>23</sup> le llevaba inmediatamente a pensar acerca de la necesidad que cualquier régimen político tiene de que esos hombres sobre los que va a ejercer su dominación acaten la autoridad

---

<sup>20</sup> Véase Clifford Geertz: «Centers, Kings and Charisma: Reflections on the Symbolic of Power», en J. Ben-Davis y T. Nichols Clarck (eds.), *Culture and its Creators. Essays in Honor of Edward Shils*, Chicago, Chicago University Press, 1977. Citado, a propósito de los trabajos de Lynn Hunt, en Pamela Radcliff: «La representación de la Nación. El conflicto en torno a la identidad nacional y las prácticas simbólicas en la Segunda República», en Rafael Cruz y Manuel Pérez Ledesma (eds.), *Cultura y movilización en la España contemporánea*, Madrid, Alianza, 1997, pág. 312.

<sup>21</sup> Lynn Hunt, *Politics, culture and class in the French Revolution*, Berkeley, California University Press, 1984, citado en Pamela Radcliff, «La representación de la Nación. El conflicto en torno a la identidad nacional y las prácticas simbólicas en la Segunda República», ob. cit., págs. 311-312.

<sup>22</sup> Émile Durkheim: *Las formas elementales de la vida religiosa*, ob. cit., pág. 394. Apuntes previos de esta idea se pueden encontrar en Émile Durkheim: *Sociología y Filosofía*, Buenos Aires, Miño y Dávila Editores, 2000.

<sup>23</sup> Max Weber, *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1997, pág. 84.

de quienes les dominan. «¿Cuándo y por qué hacen esto? ¿Sobre qué motivos internos de justificación y sobre qué medios externos se apoya esta dominación?»<sup>24</sup>. La respuesta que dio Weber a tamaña cuestión y sus trabajos sobre los diferentes tipos de legitimidad son de sobra conocidos. Sin embargo, no parece estar de más recuperar la pregunta lanzada por el maestro alemán para volver a plantearnos algunas de las cuestiones más cruciales de cualquier sistema político y social, pues la reflexión a la que Weber invita al comienzo de su argumentación aglutina en sí muchos de los interrogantes más básicos para las ciencias sociales; interrogantes que, antes o después, vuelven a saltar al centro del debate con la urgencia de ser repensados.

A pesar de los múltiples trabajos que se han adentrado en la cuestión de la legitimidad del régimen franquista y de las posibles aplicaciones que podía tener la tipología clásica de Weber para comprender el afianzamiento de la dictadura en la España de Franco, la pregunta de cómo se asentó en el poder el franquismo y de cómo se implantó socialmente la dictadura dista mucho de tener una respuesta cerrada y resuelta en la historiografía española<sup>25</sup>. De acuerdo a la fórmula weberiana, resulta claro que los «medios externos» sobre los que se apoyó el franquismo para imponer su régimen vencedor fueron muchos y de muy variado tipo. Precisamente, uno de los logros principales de la historiografía española a lo largo de la última década ha sido ponernos al corriente sobre las múltiples formas que la represión franquista adoptó y sobre los alcances que la violencia, tanto física como simbólica, tuvo en un régimen que surgió de la guerra civil y que se erigió como sistema de exclusión desde la experiencia radical de los vencedores y los vencidos<sup>26</sup>. Si a estas alturas existe ya una nutrida literatura historiográfica que ha contabilizado los muertos, desaparecidos, represaliados, exiliados y presos sobre los que el franquismo se puso en

---

<sup>24</sup> *Ibíd.*, pág. 85.

<sup>25</sup> Antonio Cazorla considera que existe «una errónea tradición latente en la historiografía sobre el franquismo consistente en analizar el régimen y sus políticas como una mera imposición desde el Estado que, aun matizando quiénes lo controlan, asume en la práctica un concepto unidireccional de las relaciones entre el poder político y la sociedad». Mas allá de esta postura unívoca, es necesario pensar la posible conexión y dialéctica que se estableció entre el régimen de Franco y la sociedad española de la época así como en sus posibles «engarces sociales». Véase Antonio Cazorla, *Las políticas de la Victoria*, Madrid, Marcial Pons, 2000, pág. 14.

<sup>26</sup> Esta idea de interpretar la guerra civil como una guerra de exclusión a partir del papel que jugó la violencia simbólica se puede ver en Javier Rodrigo: «1936: guerra de exterminio, genocidio, exclusión», en *Historia y Política*, núm. 10, 2003/2.

pie como Nuevo Estado de la Victoria, mucho más compleja y resbaladiza resulta, en cambio, la segunda parte del interrogante planteado por Weber: ¿cuáles fueron los motivos internos de justificación que elaboró el régimen de Franco?<sup>27</sup>

En cualquier caso, la búsqueda de posibles respuestas para la pregunta propuesta por Weber debe partir de la evidencia fundamental de que una de las claves de lo político consiste en convertir el poder en autoridad, terreno de arenas movedizas donde la pura imposición física se convierte en percepción simbólica y subjetiva, pues «aunque un régimen pueda conseguir el poder y mantenerse durante algún tiempo simplemente por la fuerza, la estabilidad y continuidad se logran principalmente a través del simbolismo de autoridad que el régimen maneja»<sup>28</sup>. En última instancia, la legitimidad implica siempre elaborados sistemas simbólicos que puedan actuar como marco de referencia, como imposición de un orden social determinado que consiga ser visto como legítimo por un porcentaje amplio de gentes<sup>29</sup>. En un sentido profundo, la legitimidad reconcilia, «a escala simbólica, la sociedad como totalidad con su específica organización política: en el marco de una definición ideal del mundo que resuelve su incierta y compleja facticidad material en términos de «orden» y «sentido». La vigencia de

---

<sup>27</sup> A diferencia de lo que ha ocurrido en las historiografías alemana e italiana a raíz de la llamada Escuela del consenso, en el caso español no se ha roto suficientemente con el «mito antifascista» aún dominante en buena parte de la historiografía local. Así, la visión que sigue predominando en los trabajos sobre el régimen de Franco es la de que el franquismo fue una dictadura impuesta exclusivamente por la fuerza y un régimen político incapaz de configurar y extender un mínimo apoyo popular. Ver Antonio Cazorla: «Sobre el primer franquismo y la extensión de su apoyo popular», en *Historia y Política*, núm.8, 2002/2.

<sup>28</sup> Abner Cohen: «Antropología política: el análisis del simbolismo en las relaciones de poder», en José Ramón Llobera (comp.): *Antropología política*, Barcelona, Anagrama, 1985.

<sup>29</sup> La sociología del conocimiento ha desarrollado la idea de cómo la formación y estructuración de lo social supone siempre un proceso dinámico y dialéctico en el que se naturaliza la paradoja que conlleva toda la construcción social de la realidad. Este proceso supondría objetivar «una realidad que se enfrenta a sus productores originales como si fuera una facticidad que les es exterior y, a la vez, distinta a ellos» para que se produzca, a continuación y a través de los complejos procesos de socialización, la «reapropiación por los hombres de esta misma realidad, transformándola una vez más, ahora desde su estado de estructura del mundo objetivo, en estructuras de conciencia subjetiva», Peter Berger: *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, Kairós, 1992, pág. 15. Para una introducción sintética de la Sociología del conocimiento, se puede ver el ya clásico libro de Peter Berger y Thomas Luckmann: *La construcción social de la realidad*, ob. cit.

un cierto sistema ideológico configura así como un «cosmos» lleno de sentido la estructura social concreta en cuyo seno funciona»<sup>30</sup>.

A este respecto, desde el poderoso arquetipo político de la realeza divina nacido en las viejas culturas del Oriente próximo y la cuenca mediterránea a raíz de la revolución neolítica, «las relaciones de mando y obediencia establecidas en el plano político entre los hombres han estado casi siempre impregnadas, bajo una u otra fórmula, de contenidos religiosos»<sup>31</sup>. En última instancia, la relación del poder con la sociedad está cargada de sacralidad porque toda sociedad asocia el orden que le es propio a un orden que le rebasa. «El poder se halla sacralizado porque toda sociedad subraya su voluntad de eternidad y teme el retorno al caos como realización de su propia muerte»<sup>32</sup>.

Mirando la historia de Occidente de los últimos 200 años, puede que ninguna fórmula haya sido más eficaz para el poder en su intento de legitimarse e investirse sacramentalmente que su unión con el principio de la Nación<sup>33</sup>. En este sentido, y si consideramos al franquismo como una religión política estructurada a partir de la sacralización de la Nación española, podemos acercarnos a la «justificación interna» que el régimen franquista logró tejer de forma simbólica a partir del prisma de la retórica nacionalista. Evidentemente, ni se puede ni se pretende liquidar el complejo problema de la legitimidad de la dictadura en estas páginas, sin embargo creo que se puede arrojar mucha luz si logramos plantear el asentamiento del régimen en el poder desde el análisis de la necesaria conversión que el franquismo tuvo que realizar para transformar un régimen político que llegaba al poder a partir de una estela de más de medio millón de muertos y de la experiencia de una guerra civil en un triunfo inevitable, necesario y redentor para la Nación española. Y esta transformación —que es lo que importa subrayar— tuvo mucho más que ver con elaboraciones míticas y simbólicas narradas en términos nacionales que con cárceles y fusilamientos.

Es importante tener en cuenta esta peculiaridad de origen que presenta el caso español pues, a diferencia de lo que ocurrió en Ita-

---

<sup>30</sup> Carlos Moya, *Señas de Leviatán. Estado nacional y sociedad industrial: España, 1936-1980*, Madrid, Alianza, 1984, pág. 48.

<sup>31</sup> Antonio Elorza, «De la teocracia a la religión política», ob. cit., pág. 53.

<sup>32</sup> Georges Balandier, *Antropología política*, Barcelona, Península, 1976, pág. 117.

<sup>33</sup> Una breve reflexión sobre el éxito de la Nación como forma moderna de identidad colectiva subrayando su carácter sacral se puede ver en José Álvarez Junco: «Historia e identidades colectivas», en Juan José Carreras y Carlos Forcadell (eds.): *Usos públicos de la Historia*, Madrid, Marcial Pons, 2003.

lia o Alemania, en España la violencia y la guerra no aparecieron al final de la dictadura sino que fueron sus comadronas de excepción; es más, la vivencia desoladora de la guerra se convertiría en el punto de partida de un régimen político que, a partir de ese momento, ofrecería a los españoles, como todo proyecto político concreto, una férrea dictadura militar<sup>34</sup>. Lo que me gustaría señalar a partir del análisis del tratamiento narrativo que el régimen realizó de su Victoria en la guerra es cómo el franquismo logró manufacturar míticamente este trágico comienzo para convertirlo en su propio mito fundacional y en la piedra angular de su mitología nacionalista<sup>35</sup>. Si Cassirer señaló lúcidamente que los mitos políticos del siglo xx eran «cosas artificiales, fabricadas por artífices muy expertos y habilidosos» que podían ser «manufacturados en el mismo sentido y según los mismos métodos que cualquier otra arma moderna, igual que ametralladoras y cañones»<sup>36</sup>, cabe apuntar que el franquismo se esforzó en elaborar un universo simbólico bien construido dentro del complejo proceso de legitimación de su régimen y que este universo simbólico se elaboró desde una posición nacionalista en la que ciertos mitos nacionales tuvieron un papel legitimador de primer orden<sup>37</sup>.

La Victoria en la Guerra Civil fue, por tanto, el mito fundacional por excelencia del franquismo. La guerra se convirtió en un importante instrumento de legitimación del régimen y en una retórica recurrente. Tanto las lecturas del pasado como las expectativas de futuro durante el franquismo estuvieron determinadas por la Victoria y todo lo que ella supuso<sup>38</sup>. Si, como ha estudiado Paloma Aguilar,

---

<sup>34</sup> Antonio Cazorla: «Sobre el primer franquismo y la extensión de su apoyo popular», ob. cit., pág. 307.

<sup>35</sup> La idea de la analizar la guerra civil española como el mito fundacional del régimen franquista y, por tanto, como un elemento legitimador fundamental de la dictadura, está desarrollada en el trabajo de Paloma Aguilar: *Memoria y olvido de la Guerra civil española*, Madrid, Alianza, 1996. Como afirma la autora, «es evidente que la Guerra Civil era un acontecimiento fundamental para el franquismo ya que se trataba de su mito fundacional por excelencia y, como tal, tuvo una presencia abrumadora y obsesiva a lo largo de casi todo este período. Se trataba de un importante instrumento de legitimación del régimen instaurado al término de la guerra, la cual fue presentada como el resultado tanto inevitable como necesario de una situación crítica y sin salidas alternativas posibles. Este discurso se impuso en los más diversos medios de difusión y propaganda», pág. 64.

<sup>36</sup> Ernst Cassirer: *El mito del Estado*, México, FCE, 1997, págs. 333-334.

<sup>37</sup> Un análisis teórico sobre el papel que juega la construcción de universos simbólicos en los procesos sociales de legitimación se puede ver en Peter L. Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, ob. cit., págs. 124 y sigs.

<sup>38</sup> Antonio Cazorla, «Sobre el primer franquismo y la extensión de su apoyo popular», ob. cit., pág. 314.

el régimen manejó un doble concepto de legitimidad, la legitimidad de origen y la legitimidad de ejercicio<sup>39</sup>, caben pocas dudas de que toda la primera etapa del régimen se articuló en torno a la legitimidad de origen que le proporcionaba la mitificación de la guerra como particular partera de la dictadura<sup>40</sup>. No hay que olvidar, como afirma la propia Paloma Aguilar, que «la victoria en una guerra siempre otorga al vencedor una especie de legitimidad residual y un tanto primitiva que resulta difícil de alterar»<sup>41</sup>. Y no hay que olvidar, tampoco, la fuerza que adquieren los mitos cuando son aplicados a producir, consolidar o mantener una determinada identidad nacional, pues un mito es, como ya advirtió en su definición clásica Mircea Eliade, una historia sagrada; una narración sobre los orígenes que relata «un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los comienzos». En este sentido, «es, pues, siempre el relato de una creación: se narra cómo algo ha sido producido, ha comenzado a ser». En tanto historia sagrada sobre los orígenes, el mito es siempre una historia verdadera, «modelo ejemplar de todas las actividades humanas significativas»<sup>42</sup>. A este respecto, una de las funciones claves que cumplen los mitos es la de explicar por qué las cosas son como son y cómo el mundo ha llegado a ser lo que es en el momento actual al permitirnos remontarnos hasta sus orígenes significativos. Todas las sociedades se configuran mitógenamente al erigirse a partir de la singular narración sobre sus orígenes particulares y de la explicación simbólica que convierte su destino colectivo en inevitable y providencial, autolegitimándose en el acto verdadero y primordial del inicio mítico de los comienzos. La función que pueden cumplir los mitos al conectarse con las realidades políticas del momento son claras<sup>43</sup>, ya que «es fácil adivinar detrás de todo esto una utilidad política más concreta: al versar sobre hechos que han modificado radicalmente la condición humana y que han constituido la sociedad tal y como es hoy, es inevitable que el relato mítico justifique o cuestione el

---

<sup>39</sup> Paloma Aguilar, *Memoria y olvido de la guerra Civil española*, ob. cit., págs. 68 y sigs.

<sup>40</sup> *Ibíd.*, págs. 188 y sigs., donde la autora analiza los mitos y los símbolos relacionados con la guerra civil construidos y transmitidos por el régimen franquista.

<sup>41</sup> *Ibíd.*, pág. 71.

<sup>42</sup> Mircea Eliade: *Aspectos del mito*, Barcelona, Paidós, 2000, págs. 16-17.

<sup>43</sup> «Desde este punto de vista, el mito funda y fundamenta en un doble sentido: en cuanto nos remite a los orígenes o absoluto de todo («arkhé katexokhén»), y en cuanto es el fundamento o suelo sobre el que se elevan las construcciones históricas, institucionales», José María Mardones, *El retorno del mito*, Madrid, Síntesis, 2000, pág. 41.

sistema de poder»<sup>44</sup>. Pues, al fin y al cabo, como subraya Eliade, una de las funciones principales del mito es revelar modelos ejemplares que proporcionen así una significación profunda al mundo y a la existencia humana<sup>45</sup>.

El particular relato sobre la creación del Nuevo Estado franquista comenzó el 1 de abril de 1939. El entonces ministro de Gobernación, Ramón Serrano Suñer, firmaba la orden por la que se debía cambiar la fecha oficial de las publicaciones y de los documentos oficiales con el objetivo de significar el punto cero de la Nueva España Redimida. Una vez «conseguida la obra de liberación de España con la total ocupación del territorio nacional por el Ejército, es llegado el momento de significar tan trascendental acontecimiento»; para ello, la fecha del III Año Triunfal debía ser modificada por la del Año de la Victoria, inicio de la Nueva España franquista<sup>46</sup>. Lo que se iniciaba con la Victoria era la recuperación de la España verdadera, la recuperación de «la libertad y la dignidad de la Patria»; en definitiva, «la salvación» de la «España recobrada»<sup>47</sup>.

Cassirer señaló que «los mitos no consisten nunca en una contemplación pasiva, en una consideración serena de las cosas, sino que aquí toda consideración comienza con un acto de toma de posición, con un acto de sentimiento y de voluntad»<sup>48</sup>. Eso es lo que mostraba la retórica oficial. Aquel abril de 1939 era el momento «en que los calendarios inauguran el año de la Victoria, con la ancha vía de la historia abierta de par en par ante las pisadas españolas». Eran «jornadas inaugurales» en las que España se vestía, «después de las horas de sangre, con las mejores auroras»<sup>49</sup>. Con la Victoria «empieza la primavera en España. Atrás queda el invierno de todo lo anterior, el frío de la fe caída, huracanes y tormenta. Llega la Paz. Franco abre la puerta de oro»<sup>50</sup>. Y así, «España puesta en pie, que se recobra y camina, que se afirma e impone»<sup>51</sup>.

Se iniciaba la nueva era de la Verdadera España. Sin embargo, ya

---

<sup>44</sup> José Álvarez Junco, «Magia y ética en la retórica política», en José Álvarez Junco (comp.), *Populismo, caudillaje y discurso demagógico*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1987, pág. 223.

<sup>45</sup> Mircea Eliade, *Aspectos del mito*, ob. cit., pág. 127.

<sup>46</sup> BOE, 3 de abril de 1939.

<sup>47</sup> Todas las expresiones entrecomilladas están tomadas de la prensa franquista del 30 de marzo de 1939 y del 1 de abril de 1939.

<sup>48</sup> Ernst Cassirer: *Filosofía de las formas simbólicas, vol. II*, México, FCE, 1998, pág. 100.

<sup>49</sup> *Arriba*, 9 de abril de 1939.

<sup>50</sup> *ABC*, 2 de abril de 1939.

<sup>51</sup> *ABC*, 2 de abril de 1939.

sabemos que los puntos de inicio nacionales sólo son posibles si forman parte de un proceso complejo de reinención de la tradición en el que todo posible futuro se encadene con el presente y el pasado de la Nación. Hobsbawm señaló la paradoja de que un fenómeno moderno como la Nación reclame siempre lazos lejanos con pasados remotos como forma de «naturalizarse» frente a la evidencia de su propia construcción, apropiándose para ello de símbolos que configuren «un discurso creado a la medida»: una historia nacional capaz de conjurar la novedad contingente del nacionalismo<sup>52</sup>. Para este propósito, los mitos vuelven a proporcionar otra utilidad fundamental al incierto campo de la política y al principio nacional: su capacidad de disolver «la temporalidad histórica como acontecer diacrónico restableciendo semánticamente el orden atemporal de la naturaleza: reconciliando el mundo fáctico de los acontecimientos con el origen sagrado»<sup>53</sup>. A este respecto, Lévi-Strauss señaló que una de las características del pensamiento mítico era su dimensión atemporal. Si bien los mitos siempre se refieren a acontecimientos pasados, una de sus cualidades sería la de que, al constituirse como una estructura permanente, como una forma específica de lenguaje, se referirían simultáneamente al pasado, al presente y al futuro<sup>54</sup>. Precisamente, la condensación de esta triple temporalidad en una narración coherente y bien estructurada es una de las claves de los procesos de invención de tradiciones que emprende todo movimiento nacional. Antes se ha aludido al hecho de que una de las características de las modernas religiones políticas es sacralizar la historia colectiva por la que se legitima un presente amparándose en el pasado y proyectándose, de acuerdo a la idea mesiánica de un destino colectivo providencial, hacia el futuro<sup>55</sup>. Surge así, como señaló agudamente Anderson, la magia del nacionalismo: su capacidad para transformar secularmente la fatalidad en continuidad y la contingencia en significado; en definitiva, el poder del nacionalismo para convertir el azar en destino<sup>56</sup> y lograr conjurar la arbitrariedad del ser colectivo sacralizando se propia historia nacional<sup>57</sup>.

<sup>52</sup> Eric Hobsbawm, «Introducción: la invención de la tradición», en Eric Hobsbawm y Terence Ranger (eds.), *La invención de la tradición*, Barcelona, Crítica, 2002, pág. 21.

<sup>53</sup> Carlos Moya, *Señas de Leviatán*, ob. cit., pág. 60.

<sup>54</sup> Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, ob. cit., pág. 232.

<sup>55</sup> Emilio Gentile, *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, ob. cit.

<sup>56</sup> Benedict Anderson, *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, FCE, 1993, pág. 29.

<sup>57</sup> Alfonso Pérez-Agote, «Thésés sur l'arbitraire de l'être collectif national», en Wanda Dressler, Gabriel Gatti y Alfonso Pérez-Agote (eds.), *Les nouveaux repères de l'identité collective en Europe*, Paris, L'Harmattan, 1999, pág. 21.

Si la Victoria marcó el comienzo del régimen franquista, es importante tener en cuenta que en la guerra civil española no se discutió y se luchó únicamente por establecer un futuro nuevo para el país; también se combatió por fijar bien el pasado y por definir la Nación española y las características inherentes a ella<sup>58</sup>; en definitiva, por sellar la que sería, a partir de ese momento, la tradición verdadera de la Nación española que se había recuperado a través de las armas. Serrano Suñer, en el discurso en el que informaba de la ocupación de Madrid por las tropas de Franco y del consecuente final de la guerra, sentenciaba: «el problema español ha sido resuelto por el Caudillo victorioso de España». Así, el pueblo español, «despierto y recobrado» podía sentirse «orgulloso de su historia y de su destino»<sup>59</sup>. De hecho, si pensamos en la propia historia española interpretada en términos culturales, se podrían entender los siglos XIX y principios del XX como un enfrentamiento continuo entre las dos ideas contrapuestas de nación que arrancaron de la llamada Guerra de la Independencia<sup>60</sup>. En este sentido, vista desde esta perspectiva cultural, la Guerra Civil de 1936 podría entenderse como «el último de los enfrentamientos, esta vez ya con las armas en la mano, entre las dos idealizaciones de la nación que venían del XIX, la liberal-progresista y la nacional-católica»<sup>61</sup>. Y la Victoria, por tanto, podría ser entendida como el triunfo de una definición particular de lo que era y debía ser la Nación española (interpretada ésta, igualmente, desde una perspectiva culturalista).

La tradición que el franquismo selló definitivamente con su Victoria en abril de 1939 es de sobra conocida. Interpretando la histo-

---

<sup>58</sup> Como afirma Carolyn P. Boyd, «cuando los españoles se lanzaron a luchar unos contra otros, no sólo lo hicieron para decidir el futuro de la nación, sino también para definir el significado de su historia», en *Historia Patria. Política, historia e identidad nacional en España: 1875-1975*, Madrid, Pomares Corredor, 2000, pág. 205.

<sup>59</sup> *Arriba*, 30 de marzo de 1939.

<sup>60</sup> El estudio del desarrollo de las dos versiones contrapuestas de la identidad nacional española —la versión liberal y la versión nacional-católica— que arrancan de la guerra de 1808 mitificada como Guerra de la Independencia, está en el libro de José Álvarez Junco: *Mater Dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*, ob. cit. Como el autor señala, si bien el nacionalismo liberal inicia su andadura a principios del siglo XIX, la aceptación de la retórica nacionalista por parte del pensamiento católico y conservador español no se produciría hasta la segunda mitad del siglo. En cualquier caso, a partir de la completa elaboración de un discurso nacional-católico culminado con la obra de Menéndez Pelayo, ambas versiones se enfrentarán durante el último tercio del siglo XIX y el primero del siglo XX.

<sup>61</sup> José Álvarez Junco, «El nacionalismo español como mito movilizador: cuatro guerras», en Rafael Cruz y Manuel Pérez Ledesma (eds.), *Cultura y movilización en la España contemporánea*, Madrid, Alianza, 1997, pág. 62.

ria a través de la poderosa lente nacionalcatólica, el régimen situó su particular *edad de oro* a restaurar en la España de los siglos xv y xvi, la España de los Reyes Católicos, artífices de la unidad religiosa y territorial, y de los grandes reyes del Imperio español, especialmente de Carlos V y Felipe II, con quienes Franco gustaba compararse<sup>62</sup>. Ya sabemos que tras la *edad de oro* a idealizar siempre sigue la *Caída* a exorcizar. A este respecto, el franquismo interpretó los siglos xviii y xix como las terribles centurias causantes de los males españoles, siglos de reyes extranjerizantes, de penetración de ideas revolucionarias y de liberalismo, uno de los demonios familiares más odiados por Franco. Finalmente, tras la culminación del proceso de caída sufrido por España con la victoria del Frente Popular en febrero del 36, la guerra civil y la Victoria habían supuesto la completa eliminación del Mal antiespañol y la Restauración de la España tradicional, la España católica, misionera e imperial de los Reyes Católicos y del glorioso siglo xvi español, tradición áurea de la que el franquismo se consideró restaurador y continuador<sup>63</sup>.

Si nos fijamos, había muy poco de original en la tradición que el franquismo reinventó, tanto en su estructura interna como en los elementos con los que la narró. Con respecto a lo primero, es fácil hallar en la invención de la tradición franquista el mitologema clásico del Paraíso-Caída-Redención<sup>64</sup>, esquema mítico recurrente que ha configurado la práctica totalidad de las religiones seculares de nuestro mundo contemporáneo. La importancia que tiene la presencia de esta secuencia mítica en los discursos movilizadores mo-

---

<sup>62</sup> Paul Preston: *Franco. «Caudillo de España»*, Barcelona, Grijalbo, 1994, pág. 23. Preston dice que esta tendencia a verse como continuador de las hazañas de los grandes hombres caló fuertemente en la personalidad de Franco, llegándose a ver él mismo a través del filtro de su propia propaganda.

<sup>63</sup> Una visión de la configuración ideológica del franquismo y de su particular invención de la tradición a través de los manuales de historia se puede encontrar en el famoso trabajo de Rafael Valls, *La interpretación de la historia de España y sus orígenes ideológicos en el bachillerato franquista (1938-1953)*, Valencia, ICE, 1984. Un resumen del citado trabajo se puede ver en Rafael Valls: «Ideología franquista y enseñanza de la Historia en España, 1938-1953», en Josep Fontana (ed.), *España bajo el franquismo*, Barcelona, Crítica, 2000.

<sup>64</sup> El esquema histórico contenido en dicha secuencia mítica sería la siguiente: «hubo una época de plenitud, en el origen de la colectividad en cuestión —o de la humanidad entera— y de ella se salió por la intervención de poderes ajenos y maléficos. Lo que importa ahora añadir es que dentro de esta situación degradada se ha producido una evolución, se ha pasado por una serie de «edades» progresivas, y nos aproximamos al momento —o estamos viviéndolo ya— en que se va a desatar al fin el nudo de la historia y se va a dar satisfacción a los justos», José Álvarez Junco, «Magia y ética en la retórica política», ob. cit., pág. 257.

ernos radica en que se trata, en última instancia, de la secularización de la secuencia escatológica surgida hace unos 3000 años en el Viejo Mediterráneo a partir de la tradición irania zoroástrica y codificada, posteriormente, por el judaísmo y el cristianismo<sup>65</sup>. Con respecto a lo segundo, el contenido ideológico que el franquismo dio a los tres momentos del Paraíso, la Caída y la Redención, la dictadura de la posguerra retomaba la versión realizada por el conservadurismo católico a partir de la segunda mitad del siglo XIX, versión que terminaría conformando la visión histórica del nacionalismo español en su vertiente nacionalcatólica y menéndezpelayiana<sup>66</sup>.

Estudiando la estructura configurante de los mitos, Lévi-Strauss apuntó que «nada se asemeja más al pensamiento mítico que la ideología política»<sup>67</sup>. En este sentido, si los grandes discursos movilizadores que han recorrido la historia de los siglos XIX y XX han reactualizado este esquema mítico milenarista<sup>68</sup>, el nacionalismo, el más perdurable y eficaz discurso movilizador del mundo contemporáneo, debe entenderse como una variante más —puede que la más exitosa y recurrente— de este proceso secularizador de la mitología escatológica. Observando la religión política franquista y su proceso específico de reinención y sacralización de la historia nacional, aparece con claridad la conciencia que tuvo el régimen de estar inaugurando la Redención de la Nación española como secularización de la inminencia apocalíptica del Reino de Dios, nueva *edad de oro* que sucedía a los oscuros años de la *Caída* republicana convertida en la figura secular del apocalíptico Reino de Satanás. A este respecto, Franco pronunciaba un elocuente discurso ante los asistentes al desfile de la Victoria con motivo de la conmemoración del primer aniversario del final de la guerra. En él, el Caudillo establecía, en apenas unas frases, la secuencia mítica apuntada que cul-

---

<sup>65</sup> Uno de los primeros análisis de la secularización de esta secuencia escatológica y de su presencia en las modernas ideologías políticas, especialmente en el marxismo y en el nazismo, se puede ver en Mircea Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Gallimard, 1957. Esta misma idea está en Mircea Eliade: *Aspectos del mito*, ob. cit.

<sup>66</sup> Aplicando el mitologema del Paraíso-Caída-Redención, Álvarez Junco analiza en clave comparativa los contenidos concretos que cada versión del nacionalismo español (la liberal y la católica conservadora) dio, en la elaboración de sus respectivas historias nacionales, a cada uno de los tres momentos de los que consta el mitologema. Ver José Álvarez Junco, *Mater Dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*, ob. cit., págs. 430 y sigs.

<sup>67</sup> Claude Lévi-Strauss: *Antropología Estructural*, ob. cit., pág. 232.

<sup>68</sup> El desarrollo de esta idea centrándose, especialmente, en el marxismo y el nacionalismo, esté en José Álvarez Junco, «Magia y ética en la retórica política», ob. cit.

minaba con su Victoria redentora: «vosotros sufristeis un estado de decadencia, en el que había que ir a las páginas gloriosas de nuestra historia y remontarnos muy atrás para encontrar victorias y glorias. Había que luchar por volver a nuestros esplendores, donde conservábamos incólume y potente nuestro amor a la Patria (...). Había de llegar nuestro momento y llegó. Luchamos y vencimos. Y llegó este primer aniversario de nuestra victoria. ¡Ya existe España! ¡Y habla fuerte al mundo! Y frente a esto, que es la gloria renovada, se alzaron nuestros enemigos de siempre»<sup>69</sup>.

Independientemente de lo que haya de estructural en el esquema escatológico mencionado, la propia secuencia de la guerra civil y su simbólico final, con la ansiada conquista de Madrid como último objetivo militar que culminaría con la Victoria, había servido en bandeja al heterogéneo conjunto de los sublevados su posible mitificación y narración en términos míticos y apocalípticos. A lo largo de los tres años que duró la guerra —una guerra que, como se sabe, nadie había previsto en un principio y que, en ningún caso, se pensó tan larga cuando se inició— la necesidad de conquistar la capital fue adquiriendo un tono cada vez más urgente y desesperado entre los sublevados. El imaginario de estar viviendo una segunda Reconquista dio forma a muchos de los anhelos del conglomerado franquista y configuró la fantasmagórica puesta en escena de Franco entrando en Madrid a lomos de un caballo blanco emulando al Apóstol Santiago a los pocos días del Alzamiento —coincidiendo, precisamente, con la fiesta del santo del 25 de julio<sup>70</sup>. Pero la resistencia de la capital fue decepcionando en sucesivas ocasiones los planes de los *nacionales* y minando el ánimo del ejército franquista<sup>71</sup>. A medida que se alargaba su incorporación a la España rebelde, Madrid se fue convirtiendo en la «ciudad mártir» y en la «villa dolorosa» que urgía rescatar. En cualquier caso, la última ciudad presa de las garras del marxismo hasta el final proporcionaba, de acuerdo al esquema apocalíptico bíblico, un creciente dramatismo que hacía in-

<sup>69</sup> ABC, 2 de abril de 1940.

<sup>70</sup> Como cuenta Pilar Primo de Rivera en sus memorias, «había, sin embargo, entre nosotros un gran optimismo, en la certeza de que todo terminaría rápidamente y que Franco entraría en Madrid como Santiago, en un caballo blanco, el 25 de julio, que era su fiesta (...). Nuestra esperanza comenzó a tambalearse cuando empezamos a ver camiones de guardias que, forzados por la situación, pasaban bajo los balcones saludando con el puño cerrado, y todavía se vino más abajo cuando pasó Santiago y Madrid no se rendía», citado en Giuliana Di Febo, *Ritos de guerra y de victoria en la España franquista*, ob. cit., pág. 148.

<sup>71</sup> Véase Giuliana Di Febo, *Ritos de guerra y de victoria en la España franquista*, ob. cit. págs. 145 y sigs.

tuir su pronta conquista como la secular inminencia del Reino de Dios, pues ya sabemos que «el excesivo dominio de las fuerzas del Mal sobre nuestro mundo es señal cierta de la próxima y definitiva intervención del Mesías redentor»<sup>72</sup>.

La esperada entrada del particular Mesías franquista en Madrid se produjo, por fin, el 27 de marzo, día en el que el Ejército sublevado entró en la capital en medio de un silencio fantasmal.<sup>73</sup> Tres días después, por primera vez en los tres años que había durado la guerra, Franco no pudo acudir a sus tareas diarias; una gripe con fiebre alta le obligó a guardar cama durante varios días, señal de la tensión acumulada durante todo el esfuerzo bélico y de lo que suponía la entrada *nacional* en Madrid: el final de la guerra y la Victoria franquista, como anunciaba el último parte que Franco firmó todavía convaleciente el 1 de abril de 1939<sup>74</sup>.

La interpretación que el régimen vencedor hizo de la agónica conquista de la capital y de la Victoria hacía expresa alusión a las metáforas e imágenes plasmadas en el Apocalipsis de San Juan. De hecho, a los pocos días de haber finalizado la guerra, tanto en el *ABC* como en el diario *Arriba* aparecían explícitas comparaciones entre la toma de Madrid y la narración bíblica. En el primero, un gráfico editorial del 2 de abril firmado por Jose María Salaverría comparaba la conquista de Madrid con el descenso de la ciudad celestial del Apocalipsis bíblico. Para Salaverría, Madrid era la «Jerusalem moderna», y nunca una ciudad había sido tan deseada como la capital sitiada. Una vez incorporada la ciudad mártir a la España recobrada, había que vigorizar «el nuevo espíritu de este nuevo Madrid», para que «la capital de España responda a la ansiedad con que todos la hemos deseado, moderna Jerusalem prometida, nueva Sión reconquistada. Para que pueda cumplir redobladamente la alta misión de cabecera de una fuerte nacionalidad que la Historia le ha confiado»<sup>75</sup>. La importancia del editorial firmado por Salaverría como exaltación de la Victoria franquista residía en el claro mensaje que contenía en apenas unas líneas: la conquista de la moderna Jerusalem prometida —«la grande ciudad santa de Jerusalem, que descendía del cielo de Dios»—<sup>76</sup> suponía la culminación de una misión confiada por la Historia a su específico grupo de elegidos

<sup>72</sup> José Álvarez Junco, «Magia y ética en la retórica política», ob. cit., pág. 257.

<sup>73</sup> Paul Preston, *Franco. «Caudillo de España»*, ob. cit., pág. 357.

<sup>74</sup> Paul Preston, *Ibid.*, págs. 357-358.

<sup>75</sup> *ABC*, 2 de abril de 1939.

<sup>76</sup> *Apocalipsis*, 21, 10.

—«he aquí el tabernáculo de Dios con los hombres, y morará con ellos; y ellos serán su pueblo, y el mismo Dios será su Dios con ellos»<sup>77</sup>—: la emergencia de una fuerte y vigorosa Nación española que pudiese redimir a los verdaderos españoles de todos los males —«bienaventurados los que guardan sus mandamientos, para que su potencia sea el árbol de la vida, y que entren por las puertas de la ciudad. Mas los perros estarán fuera, y los hechiceros, y los disolutos, y los homicidas, y los idólatras, y cualquiera que ama y hace mentira»<sup>78</sup>. Lo que es importante subrayar es que la entrada en el Reino celestial y redentor que para los vencedores se había conseguido con la Victoria tenía un Dios claramente definido: la Nación española restaurada y plena de sus auténticas y consustanciales virtudes.

Por su parte, un hombre tan distinto a Salaverría como era Rafael Sánchez Mazas, consejero nacional y miembro de la Junta Política de FET y de las JONS, establecía en un discurso una imagen que abundaba en el tinte bíblico y apocalíptico del final de la guerra y la Victoria. Para Sánchez Mazas, el doble arquetipo de la «España resucitada» lo representaban a la par San Juan y Virgilio, pues «nuestro escudo es un escudo joánico y virgiliano», ya que «si hay dos almas a la vez dulces e imperiales son estas dos: San Juan y Virgilio». El primero, por destacar en el Apocalipsis la fructífera unión entre la espada y el trono, inseparable imbricación propia de lo español, y el segundo, por cantar a la Patria rica en cosechas y héroes<sup>79</sup>. Precisamente, el doble arquetipo resumía la Victoria y la Paz españolas pues, por un lado, ambas habían sido traídas por «la espada victoriosa del Caudillo» que, desde el 18 de julio del 36, «ha rubricado los cielos españoles con un saludo de la gracia creadora»<sup>80</sup> —arquetipo joánico al destacar la unión entre la espada y el trono— y, por otro, lo que había traído la espada victoriosa no era nada nuevo, sino la recuperación de las grandezas españolas<sup>81</sup>; en defi-

<sup>77</sup> *Apocalipsis*, 21, 3.

<sup>78</sup> *Apocalipsis*, 22, 14-15.

<sup>79</sup> *Arriba*, 9 de abril de 1939.

<sup>80</sup> *Arriba*, 2 de abril de 1939.

<sup>81</sup> A pesar de que la retórica nacional falangista fue una retórica revolucionaria sustancialmente diferente a la retórica tradicionalista y restauracionista del nacionalismo católico, el arquetipo de una edad de oro idílica perdida que debía recuperarse jugó un papel igualmente importante en el discurso nacional falangista. En última instancia, independientemente de que se tratase de discursos proyectivos o restauracionistas, se trataba de narrar el último elemento del mitologema que hemos estado analizando: la Redención de la Nación. Para una aproximación teórica a las dos variantes —revolución frente a restauración— que puede adoptar la cul-

nitiva, la restauración de la *edad de oro* nacional que Virgilio cantó en sus *Églogas*<sup>82</sup>.

Las referencias a la espada del Caudillo no fueron simples juegos retóricos. La profunda significación simbólica contenida en la imagen de la espada ahonda en la idea que estamos apuntando: cómo la Victoria franquista en la guerra se interpretó y se narró como la consecución del Reino de Dios o, en términos de mitologema nacionalista, como la Redención de la Nación española. De hecho, la tradición de la espada como símbolo del favor divino y del poder guerrero otorgado por Dios es larga. A este respecto, García Pelayo destacó la importancia que tenía la espada como insignia divina en las ceremonias de consagración regia a lo largo de toda la época medieval. Si los ritos de coronación estaban dominados por la idea de una renovación del espíritu veterotestamentario —actuando los profetas y los reyes bíblicos como arquetipos de repetición cuyas cualidades debían ser imitadas por el nuevo rey—<sup>83</sup> la espada, que contaba con una larga presencia en la Biblia como símbolo de la fuerza y del poder divinos, actuó como insignia privilegiada a través de la cual el nuevo rey adquiriría, al serle entregada en el rito de la coronación, las cualidades divinas, trazándose un eje directo entre el rey del universo y el rey terrestre. De esta forma, el monarca quedaba convertido en vicario de Dios y su posesión de la espada garantizaba tanto la fuerza del rey para vencer a los enemigos y dar así vigencia al Reino de Dios, como la garantía del mantenimiento del orden y de la paz dentro de su propio reino<sup>84</sup>.

Las referencias al Dios bíblico guerrero que había concedido la gracia a su Caudillo providencial para que venciese en la guerra con su espada e instaurase su secular Reino divino materializado en la salvación de la Nación eran explícitas. Así, la guerra y la Victoria adquirirían un carácter providencial e inevitable que conducía a la resolución

---

minación del mitologema Paraíso-Caída-Redención centrándose en los discursos nacionalistas, se puede ver Anthony D. Smith: «Ethnic myths and Ethnic revivals», en *Archives Européennes de Sociologie*, XXV, 1984, pág. 293. También esta idea está desarrollada en Anthony D. Smith, *Myths and Memories of the Nation*, especialmente en el capítulo 2.

<sup>82</sup> Aunque Sánchez Mazas no alude directamente a las *Églogas* de Virgilio, es importante tener en cuenta que, tras Hesíodo, Virgilio es el autor clásico que formuló el mito de la *edad de oro* en su versión romana.

<sup>83</sup> El concepto de «arquetipo de repetición» está en Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, Madrid, Alianza, 2000.

<sup>84</sup> Manuel García Pelayo. *El Reino de Dios, arquetipo político. Estudio sobre las formas políticas de la alta Edad Media*, en OC, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1991, págs. 819 y sigs.

del arquetípico drama histórico que había vivido España a lo largo de los dos últimos siglos: el triunfo momentáneo del Reino de Satanás —secularmente interpretado como la decadencia de la Nación española acontecida en los siglos XVIII y XIX y su culminación en el sistema político republicano—, una lucha terrible y final —representada por la guerra civil desde su concreta dimensión de guerra simbólica y cultural enfrentando a dos visiones antagónicas de la Nación—, la completa eliminación del Mal —materializada en la retórica de la España y la anti-España que marcaría la dimensión de exclusión que tendrían la guerra y la Victoria— y la definitiva instauración del Bien —secularmente narrada como la Redención de la suprema realidad sacralizada: la Nación española<sup>85</sup>. Serrano Suñer, en el discurso pronunciado el 29 de marzo con motivo del anuncio de la entrada del ejército *nacional* en Madrid, aludía expresamente a ello, a los «pechos henchidos de gratitud hacia el Señor Dios de los Ejércitos que transmite el salmista», el cual había ayudado a que la paz fuera sobre la España recuperada<sup>86</sup>. La alusión no es ociosa. En toda la elaboración mítica que los vencedores realizaron sobre su Victoria en la guerra civil resuenan las palabras del salmista<sup>87</sup>: «bramaron las gentes, titubearon los reinos; dio él su voz, derritióse la tierra. Yahvé de los ejércitos es con nosotros; nuestro refugio es el Dios de Jacob. Venid, ved las obras de Yahvé, que ha puesto asolamientos en la tierra. Que hace cesar las guerras hasta los fines de la tierra: que quiebra el arco, que corta la lanza, y quema los carros en el fuego»<sup>88</sup>. «Los que confían en Yahvé son como el monte Sión, que no se deslizará: estará para siempre. Como Jerusalem tiene montes alrededor de ella, así Yahvé alrededor de su pueblo. Desde ahora y para siempre. Y la paz sea sobre Israel»<sup>89</sup>.

---

<sup>85</sup> Esta idea de la vivencia dramática de la realidad como característica de la actitud mítica aplicada al campo de la política y de los diferentes componentes que entrarían en juego en esta dramatización arquetípica está analizada, desde un punto de vista teórico, en Manuel García Pelayo, «Mito y actitud mítica en el campo político», en Manuel García Pelayo, *Obras Completas*, vol. III, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1991.

<sup>86</sup> El discurso se encuentra reproducido en casi todos los periódicos del día 30 de marzo de 1939.

<sup>87</sup> Es importante tener en cuenta que el mensaje bíblico codificado en el Libro de los Salmos, en el que se destaca la figura de Yahvé como el Dios guerrero que lucha con su pueblo y le protege trayendo la paz a Israel, fue una elaboración teológica desarrollada para legitimar, en el plano político y social de la época, a la polémica Monarquía israelita contestada, posteriormente, por los profetas clásicos del Antiguo Testamento. Véase Rainer Albertz: *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, (2 volúmenes), Madrid, Trotta, 1999.

<sup>88</sup> Salmo 46, 6-9, 11.

<sup>89</sup> Salmo 125, 1-2, 5.

De hecho, la conversión mítica realizada por el conglomerado franquista sobre la Victoria iba estrechamente vinculada a una última idea que es importante tener en cuenta: que la paz fuera sobre España. De esta forma, Franco había ganado la guerra pero, también, había ganado la Paz. En este sentido, la portada con la que amaneció el *ABC* con motivo del primer aniversario de la Victoria condensaba simbólicamente los principales elementos del gran mito fundacional del régimen franquista. En ella, se mostraba una foto del Caudillo saludando a un previsible público entusiasta sobre un telón de fondo en el que podía leerse la palabra escrita «PAZ», una Paz puesta con mayúsculas y colocada entre laureles, símbolo de lo que Álvaro Cunqueiro había denominado, en un editorial publicado un año antes y aparecido en ese mismo periódico, «la pax hispánica del Caudillo»<sup>90</sup>. Abajo a la izquierda, se reproducía una copia del último parte de guerra enviado desde Burgos por el Generalísimo el 1 de abril de 1939, Año de la Victoria, anunciando la derrota del Ejército rojo, la consecución de los últimos objetivos militares por parte de la tropas *nacionales* y el esperado final de la guerra. Una eficaz composición plástica cuya fuerza residía en el condensado mensaje que simbólicamente transmitía: la Victoria en la guerra como culminación de la historia e inicio de una Nueva Era, la consecuente instauración de la Paz como Redención de la Nación española y la exaltación del Caudillo convertido en providencial demiurgo, el hombre que había ganado la guerra y había ganado la paz, «porque en él se daban esas cualidades providenciales de los hombres destinados a conducir y engrandecer a los pueblos»<sup>91</sup>.

La retórica de la Paz como realización de la plenitud de la Nación iba, por tanto, inseparablemente unida desde el principio a la Victoria en la guerra. Aunque no es este el lugar para detenerse a analizar pormenorizadamente la elaboración propagandística que el régimen realizó a partir de la idea de la Paz conquistada por Franco con su espada victoriosa y bendecida por el «Señor de las alturas», es importante señalar brevemente, como apunta Antonio Cazorla, el papel crucial que jugó la transformación del final de la guerra en el mito político de la «Paz de Franco», uno de los mitos más populares durante toda la inmediata posguerra y una de las claves míticas para entender el afianzamiento de la implantación social de la dictadura<sup>92</sup>. Nuevamente, la manufactura mítica de la Victoria ju-

<sup>90</sup> *ABC*, 1 de abril de 1939.

<sup>91</sup> *ABC*, 1 de abril de 1939.

<sup>92</sup> Antonio Cazorla, *Las políticas de la Victoria*, ob. cit., págs. 216 y sigs.

gaba un papel privilegiado en el complejo proceso de legitimación del régimen franquista. La Nueva era de Paz que, de acuerdo a la retórica de los vencedores, se iniciaba en España tras varios siglos de decadencia e inestabilidad política, culminaba el reiterado mitologema narrado en clave nacionalista: así, la Victoria y la Paz traídas por el Caudillo se convertían en la Redención de la Nación, secular Reino de Dios de acuerdo al esquema lineal plasmado en la apocalíptica bíblica<sup>93</sup>.

La crucial aportación que esta construcción mítica de la Victoria como secular consecución del Reino de Dios podía proporcionar a los vencedores para la elaboración de su religión política nacional residió, como se ha intentado señalar a lo largo de estas páginas, en su contribución para la formación de un discurso nacionalista basado en una idea redencionista de su particular principio sacralizado: la Nación española. Y esto, que es lo que interesa subrayar, resultó fundamental para la elaboración de un universo simbólico desde el que legitimar su dictadura naciente. Si nos fijamos, analizado desde este punto de vista, el franquismo podría interpretarse como una forma más de ideología política moderna basada en una proyección del principio sacralizador hacia entidades propias del mundo secular equiparable, en su profunda significación, al resto de la religiones políticas y seculares que han atravesado el pasado siglo xx europeo. Sólo así, cuando los regímenes políticos se convierten en religiones políticas erigidas a partir de la sacralización de determinadas entidades seculares, el presente queda justificado al encadenarse en una secuencia providencial que le une con un origen y un destino comunes al mismo tiempo que las características fortuitas se convierten en destinos y los accidentes en historias, legitimando el mundo político del momento en función de fuerzas absolutas e invariables que sobrepasan cualquier contingencia política actual para adentrarse por los caminos del incuestionable terreno de lo sagrado<sup>94</sup>.

---

<sup>93</sup> Un análisis de las concepciones religiosas que han partido de una visión del tiempo circular frente a aquéllas que han desarrollado una visión del tiempo lineal (visión aparecida, por primera vez, en el zoroastrismo iranio y heredado por el judaísmo y el cristianismo) se puede ver en Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, ob. cit.

<sup>94</sup> Anthony D. Smith, «Ethnic myths and Ethnic revivals», ob. cit.

# Las estatuas de Franco, la memoria del franquismo y la transición política española<sup>1</sup>

JESÚS DE ANDRÉS  
UNED

**A** lo largo de la dictadura franquista, coincidiendo con diferentes momentos de la misma, se levantaron en toda España varias decenas de estatuas y bustos de Franco. Su carga simbólica, no es necesario insistir en ello, las convirtió, desde el momento mismo de su inauguración, en especiales *lugares de memoria* que, más allá de la personificación del propio representado, incorporaron todos los atributos del régimen. Pese a que parece ser que el propio Franco no era devoto de ver reproducida su figura en forma de estatua, la propia dinámica del franquismo y de sus dirigentes propició los homenajes de este tipo que, en último término, eran testimonio —uno más— del orden resultante tras la guerra civil: la imposición del presente y la voluntad de permanencia futura insertas en el hecho fundacional de la victoria militar. Con cada inauguración las élites franquistas monopolizaron el espacio simbólico en un ejercicio que se encontraba a medio camino entre el homenaje al dictador y la reafirmación de su posición dominante. Nada tiene, sin embargo, de excepcional la tendencia del franquismo al levantamiento de este tipo de monumentos ya que es común a la mayor parte de las dictaduras habidas y por haber. Dos cuestiones principales favorecen esta circunstancia: por un lado, la ausencia de legitimidad democrática, que impulsa la búsqueda de legitimidades alternativas de corte carismático y, como consecuencia de ello, la necesidad de ensalzar simbólicamente a los detentadores del poder; por otro, la falta de pluralismo, que, junto a la au-

---

<sup>1</sup> Este trabajo forma parte del proyecto de investigación 104/2003 «Memoria histórica y simbología urbana: la memoria del franquismo a través del análisis de las estatuas de Franco» financiado por el Vicerrectorado de Investigación de la UNED. Una versión previa fue presentada en el VII Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea, «Memoria e identidades», celebrado en Santiago de Compostela los días 21-24 de septiembre de 2004.

sencia de crítica interna, fomenta el culto al líder, tanto por él mismo como por los que le rodean.

Hasta tal punto la representación escultórica de un dictador en un espacio público está cargada de simbolismo que, no pocas veces, el derribo de su estatua significa la caída del régimen al que representa<sup>2</sup>. Por el contrario, la permanencia de los símbolos, monumentos, esculturas y demás *lugares de memoria* de una dictadura tras su desaparición puede ser entendida por diversos grupos sociales como claro ejemplo de la subsistencia de su ideario, memoria y valores. Para estos grupos, la continuidad de los símbolos se convertiría asimismo en símbolo de persistencia del régimen anterior al haber logrado uno de los objetivos con que fueron creados: perdurar. Independientemente del grado de acuerdo con este juicio, la ocupación del espacio público por símbolos políticos de una dictadura reciente convierte a éstos en memoria histórica viva llamada al desacuerdo y a la discordia.

Cuando un régimen sucede a otro violentamente, por lo general, los símbolos urbanos son retirados de inmediato. La toma de una localidad por las fuerzas franquistas durante la guerra civil, por ejemplo, era seguida inmediatamente por la arrancada de aquellos rótulos callejeros cuyos nombres recordaban a personajes o hechos relacionados con el régimen republicano. Incluso cuando el cambio no se produce de forma violenta, como ocurrió unos años antes con la llegada de la Segunda República, los *lugares de memoria*, en este caso monárquica, pueden verse afectados<sup>3</sup>. Sin em-

---

<sup>2</sup> Por ejemplo, las recientes imágenes (abril de 2003) de la estatua de Sadam Hussein derribada por las cadenas de un tanque estadounidense quisieron ser el símbolo del fin de la guerra de Irak y, en ausencia del dictador, del propio Sadam; de igual forma, el fracaso del golpe de Estado de agosto de 1991 en la URSS, que aceleró la propia desaparición del Estado soviético, fue celebrado por la multitud echando abajo la estatua de Félix Dzerzinski, padre del siniestro KGB; el derrumbe definitivo de la dictadura de Somoza en Nicaragua, en 1979, fue simbolizado por la imagen de un grupo de sandinistas apuntando con sus fusiles a la estatua del tirano derribada en el suelo; en Portugal, en plena *revolución de los claveles*, la estatua de Antonio de Oliveira Salazar fue decapitada; etc.

<sup>3</sup> El 14 de abril de 1931, en un acto cargado de ironía, la multitud madrileña celebró la llegada de la Segunda República arrancando de su pedestal la estatua de Isabel II para arrastrarla hasta la puerta del convento de las Madres Arrepentidas. En Málaga, unos días después, fue desmantelado el monumento al Marqués de Larios, siendo arrojada su estatua al mar. Su lugar en el pedestal fue ocupado por una de las figuras alegóricas que acompañaban al Marqués: la estatua de un hombre desnudo con un pico al hombro, símbolo del Trabajo. Después de la guerra, ambos monumentos serían restituidos: una nueva estatua de Isabel II, realizada con el bronce de la estatua de Mendizábal retirada por un acuerdo del Ayuntamiento de

bargo, cuando las dictaduras no caen estrepitosamente sino que desaparecen fruto de un proceso de transición democrática, hay cuestiones delicadas como las relacionadas con la memoria que no sólo no son tratadas por ser necesario atender a otras prioridades (la configuración de un nuevo marco político e institucional) sino por evitar males mayores (la involución de los sectores más reacios a las reformas, la amenaza de un golpe de Estado o el enfrentamiento civil). No obstante, los problemas aplazados siguen sin estar resueltos y, tranquilizadas las convulsas aguas de la transición y de la consolidación democráticas, al cabo del tiempo vuelven a aflorar<sup>4</sup>. La retirada de los símbolos puede aplazarse estratégicamente, e incluso es posible que en un primer momento, al iniciarse la transición, ni tan siquiera se plantee qué hacer con ellos, pero una vez desactivado el peligro involucionista y consolidado el nuevo sistema político su presencia incómoda abrirá la discusión sobre la conveniencia o no de su permanencia. Su carga simbólica, su contradicción con el nuevo sistema y, especialmente, su encarnación de la memoria representada, a la que su presencia dota de lo que podemos denominar «razón histórica», inevitablemente convoca a partidarios y detractores a un enfrentamiento más o menos definido. Precisamente por desenvolverse la contienda en un ámbito simbólico la intensidad del debate y la radicalidad de las propuestas tienden a ser extremas. Para sus defensores, la supervivencia de los símbolos será sinónimo de victoria; para los contrarios a su presencia, la retirada saldará las cuentas, eliminando con ellos un pasado y una memoria indeseable.

En el caso que nos ocupa, llegada la transición, independientemente del momento en que fueron levantadas, todas las estatuas de Franco jugaron idéntico papel y dieron lugar a parecidos problemas, convirtiéndose, en mayor o menor grado, en elemento de con-

---

Madrid de junio de 1939, ocuparía el lugar de la anterior en 1944; tras la toma de Málaga, su nuevo alcalde explicaría que «desde la instauración de la República el monumento existente a la entrada de la Avenida del Generalísimo Franco se convirtió en estatua del Trabajador, pero en la forma en que se colocó la figura, verdadera obra de arte confeccionada por el ilustre Benlliure, representa un atropello más de la barbarie marxista, pues no parece el español honrado y laborioso trabajador que siempre merece todos los respetos y protección, sino que más bien parece el de Moscú; por lo que propone que la expresada figura que simboliza el Trabajo ocupe el lugar que tenía antes», Archivo Municipal de Málaga, Libro de Actas, 11-04-1937, vol. 343, pág. 185.

<sup>4</sup> Al respecto, sobre cómo las nuevas democracias se enfrentan al pasado autoritario, Alexandra Barahona, Paloma Aguilar y Carmen González (eds.), *Las políticas hacia el pasado*, Madrid, Istmo, 2002.

frontación. Mientras que los nostálgicos del franquismo las utilizaron como lugar de referencia para su reafirmación ideológica, para las fuerzas de izquierda se convirtieron en un agravio intolerable. Además, su significado indiscutible y evidente, sin necesidad alguna de interpretación, impidió salidas más o menos decorosas para los monumentos que representaban a Franco<sup>5</sup>. Sus especiales características, comunes en este tipo de esculturas públicas, hicieron de cada estatua del dictador un símbolo visible ya no sólo del personaje sino del propio régimen franquista, convirtiendo el debate sobre su futuro en un juicio al franquismo en su totalidad.

El análisis de lo ocurrido con los símbolos franquistas en general, y con sus estatuas y monumentos en particular, puede permitirnos elaborar un diagnóstico sobre uno de los asuntos más afectados por la herencia del franquismo, como es la cuestión nacional. Las dificultades del nacionalismo español de naturaleza liberal para sacudirse el lastre que supuso la utilización por parte del franquismo de los símbolos formales (bandera, escudo, himno...) y la sobrelegitimación que adquirieron los nacionalismos periféricos por su carácter antifranquista son, a mi entender, resultado del peso abrumador de la memoria histórica del franquismo. Sobre ambas, sin pretender establecer principio inductivo alguno sino más bien como constatación de una realidad palpable, el análisis de lo ocurrido a los símbolos y a las estatuas de Franco durante la transición, e incluso hoy en día, puede arrojar alguna luz. Estas estatuas, al incorporar a su código simbólico todos los ingredientes y esencias del régimen franquista, han encarnado también su concepción territorial: Estado centralista, represión de las lenguas locales, proscripción de las identidades nacionales, etc. De esta forma, los debates sobre las mismas al enfrentarse a su presencia, en ocasiones, han estado determinados por el territorio en el que se ubicaban y por la existencia, o no, de movimientos nacionalistas de ámbito no estatal.

Al igual que la propia memoria del franquismo, como ya se ha señalado, estos monumentos han sido, y en algunos casos son todavía, motivo de conflicto. De hecho, siguen estando presentes en no pocas localidades, representando la presencia simbólica de la dictadura franquista, sin que su permanencia haya sido cuestionada

---

<sup>5</sup> Como neutralizarlas eliminando algunos símbolos, bien descargando su contenido político, bien ocultándolo. Esto fue lo que se realizó, por ejemplo, en el monumento a José Antonio Primo de Rivera o en el dedicado a los *Caidos*, todavía existentes, de Barcelona.

por el Estado al no haber sido abordado legal ni institucionalmente el asunto de los símbolos tras la constitución de 1978. Tan sólo algunos, como el escudo nacional, fueron modificados en este período, aunque de forma escalonada<sup>6</sup>.

En las páginas que siguen, partiendo de estas observaciones, pretendo dar un primer paso en la aproximación a la memoria histórica del franquismo y a las *políticas de la memoria* de la transición a través del estudio de las diferentes estatuas y grupos escultóricos monumentales dedicados al general Franco. Para ello me centraré en el momento inicial del levantamiento por el franquismo de estos monumentos, definiendo tres etapas y concentrándome, ante la imposibilidad de abarcar todos, en los casos más representativos de cada período; a continuación analizaré qué ocurrió durante la transición con ellas, deteniéndome, siquiera brevemente, en la relación existente entre lugar de ubicación y existencia o no de identidades nacionalistas locales, para hacer finalmente algunas consideraciones sobre la situación actual.

#### LA INAUGURACIÓN DE LAS ESTATUAS DE FRANCO

Las estatuas de Franco pueden clasificarse, atendiendo al momento de su inauguración, en tres grandes grupos que coinciden con diferentes etapas de la propia dictadura. La primera estaría comprendida entre 1936, desde que Franco se hace con el poder tras los primeros meses de guerra civil, y 1959, año en que se aprueba el Plan de Estabilización, aunque el mayor número de reproducciones se levanta en los años cuarenta, momento decisivo de implantación y afirmación del régimen. Son las de este período imágenes dirigidas a legitimar el poder de Franco y a perpetuar la memoria de la victoria en la guerra civil. Una segunda fase abarcaría desde 1960 hasta 1969, coincidiendo con el período del *desarrollismo* y la celebración en 1964 de los «25 Años de Paz», y en ella encontramos estatuas y monumentos dirigidos a rendir homenaje

---

<sup>6</sup> De hecho, en las monedas se incluiría el escudo franquista hasta entrados los años ochenta y en cualquier caso no se retirarían de la circulación hasta mediados los noventa. Además, no existió un criterio definido y formal sobre la desaparición del anterior escudo (presente hasta la fecha en edificios públicos civiles y militares de distintas provincias), quedando por tanto en manos de las administraciones locales y autonómicas la decisión sobre su permanencia. Las propias características de la transición española aconsejaron no tocar ese tipo de asuntos, aplazándose hasta hoy, en algunos casos, su resolución.

particular a Franco y a su obra, en un ejercicio de afianzamiento natural de la dictadura<sup>7</sup>. Por último, a partir de 1970, momento en que comienza a hacerse evidente el agotamiento del régimen, y hasta la definitiva configuración del régimen democrático resultante del proceso de transición abierto a la muerte del dictador, cuya fecha concreta puede situarse en la de la aprobación de la constitución de 1978, se erigen numerosos bustos y estatuas que pretenden fijar la memoria franquista y tienen un objetivo último inmovilista.

### *La victoria (1936-1959)*

Desde el inicio de la guerra civil, el bando sublevado, en particular desde que Franco fuera nombrado *generalísimo* en octubre de 1936, puso en marcha todo un proceso de construcción simbólica e iconográfica del nuevo régimen que empezaba a erigirse. Pese a lo que pudiera parecer, sin embargo, dicha empresa no respondió tanto a la existencia de un plan prediseñado con unos objetivos definidos y unos medios concretos como a la propia evolución del conflicto armado y a sus necesidades políticas. Al igual que les ocurriera a las nuevas instituciones que los militares rebeldes comenzaron a levantar apenas fracasado el golpe de Estado, con la creación de la denominada Junta de Defensa Nacional el 24 de julio de 1936, en los primeros meses no estuvo del todo claro cuáles debían ser los objetos, personajes e ideas que representarían simbólicamente la nueva realidad política. Dos formaciones hasta ese momento más o menos marginales, el Partido Tradicionalista y Falange Española de las JONS, tendrían, gracias a la fuerza de sus organizaciones paramilitares, los requetés carlistas y las milicias falangistas, un destacado protagonismo al dotar a los sublevados de la argamasa ideológica de la que, más allá del conservadurismo confesional y patriótico, carecían, así como de su amplio y rodado arsenal de símbolos, lemas, uniformes, rituales y puestas en escena.

En un primer momento, al menos hasta que Franco se hizo con el control político tras la unificación de falangistas y carlistas en

---

<sup>7</sup> He acotado este período entre 1960 y 1969 por coincidir con la etapa del desarrollo económico tras el fin de la autarquía, por cerrarse legislativamente la institucionalización formal del régimen tras la aprobación de la Ley Orgánica del Estado en 1967 y por concluir con el nombramiento del príncipe Juan Carlos como sucesor de Franco a título de rey en 1969. Sobre la celebración de los «25 Años de Paz» véase Paloma Aguilar, *Memoria y olvido de la Guerra Civil española*, Madrid, Alianza, 1996, págs. 164-183.

abril de 1937, la construcción del nuevo espacio simbólico tuvo tres ejes más o menos definidos: acabar con la memoria de la República en aquellas zonas que habían quedado bajo el control de los militares rebeldes, servir de instrumento de propaganda y, por último, legitimar a las nuevas autoridades creando un nuevo marco simbólico. En ocasiones, entremezclando las tres cuestiones, se utilizó la idea de estar en lucha contra un invasor extranjero al que había que expulsar. «Al pueblo burgalés, que antes que ninguno de España se alzó contra los franceses invasores en esta plaza...», reza, por ejemplo, una lápida de 1937 situada en el arco de Santa María, frente a la catedral de Burgos, buscando la identificación con los alzados en 1808 contra las tropas napoleónicas. La entrega a Franco de todos los poderes del bando sublevado en la guerra, desde que el 1 de octubre de 1936 es publicado el decreto que así lo reconoce, provoca el inicio de un rápido y organizado proceso de creación de la imagen del nuevo dictador que será especialmente intenso a partir de 1938, cuando el nuevo Estado español comienza a ser una realidad (con la formación del primer gobierno en enero de ese año), no cesando hasta transcurrido un tiempo después de su desaparición física en 1975. La imagen de Franco monopoliza la iconografía de los sublevados<sup>8</sup>. Su rostro será constantemente reproducido en carteles, pintadas, fotografías, cuadros y bustos<sup>9</sup>. A pesar de sus limitaciones físicas, la figura de Franco adquirirá en esta etapa dimensiones divinas (omnipresente, omnipotente) en la representación propagandística del nuevo régimen, convirtiéndose su acceso al poder en una especie de mito fundacional llevado a cabo por un César victorioso. A la necesidad de dotar al general rebelde de una legitimidad de la que carecía, se unió la imitación de los modelos políticos italiano y alemán, los cuales, además de ayudar materialmente a Franco, se encontraban en la misma órbita ideológica. Si inicialmente la representación de su imagen se realizó con escasos medios<sup>10</sup>, conforme mejoró la situación económica en el bando in-

---

<sup>8</sup> Al respecto, por ejemplo, véanse los trabajos recogidos en los dos volúmenes *Materiales para una iconografía de Francisco Franco*, número 42-43 de *Archivos de la Filmoteca*, octubre 2002-febrero 2003.

<sup>9</sup> La proliferación de imágenes de Franco fue tan grande que en octubre de 1937 la Junta Técnica del Estado emitió una orden en la que se limitaba el uso de la misma: «3.ª La Reproducción por cualquier procedimiento de efigies del Caudillo y figuras destacadas del Movimiento Nacional, será sometida a la única censura de la Delegación del Estado para Prensa y Propaganda». Orden de 29 octubre de 1937; BOE, 2 noviembre de 1937.

<sup>10</sup> La imagen de su rostro, acompañada de lemas o consignas, fue pintada muy a menudo en paredes con la ayuda de moldes troquelados.

surgente, y en especial desde el fin de la contienda, mejoró también la calidad de las reproducciones, incrementándose su carga simbólica y utilizándose mejores materiales<sup>11</sup>.

Las primeras esculturas del dictador tuvieron pronta aparición. En Salamanca se encarga en noviembre de 1936 la elaboración de un busto para ser colocado en su plaza mayor<sup>12</sup>. También en 1936, en octubre, el Ayuntamiento de El Ferrol puso en marcha la erección de un monumento a Franco, aunque por diversas cuestiones el proyecto no vería la luz hasta los años sesenta. Hasta 1940 se suceden los bustos realizados por diversos escultores: Moisés de Huerta, Mariano Benlliure, Georg Kove, Giandomenico De Marchis, Manuel Hugué, Enric Monjó, Juan de Ávalos, Pedro de Torre Isunza, Vicente Navarro, etc. La primera estatua ecuestre fue encargada al escultor Emilio Aladrén en 1938 por el Servicio Nacional de Prensa y Propaganda. Previamente Benlliure había realizado una estatuilla, boceto nunca desarrollado monumentalmente, que se encuentra en el Museo del Ejército: «Homenaje al Caudillo de la Victoria»; y Enrique Pérez Comendador una estatua de reducidas dimensiones (apenas 1'5 metros) para el Banco de España. Pero no sería hasta 1942, aunque ya en abril de 1939 el Ayuntamiento de Madrid había lanzado la idea de erigir un monumento a Franco<sup>13</sup>, cuando en la capital de España se levantó la primera estatua ecuestre en un espacio urbano, la encargada por el Ministerio de Educación Nacional al escultor Fructuoso Orduna para ser instalada en la entrada del Instituto Ramiro de Maeztu<sup>14</sup>. Poco después, en 1943, la Junta de Gobierno de la Ciudad Universitaria de Madrid presentó, coincidiendo con la reapertura de las aulas, distintos proyectos monumentales entre los que se incluía un Arco del Triunfo a cuyos pies se levantan

---

<sup>11</sup> Sobre la construcción de su imagen, Ángel Llorente Hernández, «La construcción de un mito. La imagen de Franco en las artes plásticas en el primer franquismo (1936-1945)», en *Archivos de la Filmoteca*, núms. 42-43 (*Materiales para una iconografía de Francisco Franco*), vol. I, págs. 46-75, 2002-2003.

<sup>12</sup> Realizado por Moisés de Huerta a partir del diseñado por Aniceto Marinas, el busto fue inaugurado el 1.º de octubre de 1937. Todavía hoy sigue allí. Al respecto, José I. Madalena Calvo y otros, «Los Lugares de Memoria de la Guerra Civil en un centro de poder: Salamanca, 1936-1939», en Julio Aróstegui (coord.), *Historia y memoria de la guerra civil*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1988, págs. 487-549 (vol. II).

<sup>13</sup> Javier Fernández, Mercedes Miguel y M.ª Jesús Vega, *La memoria impuesta. Estudio y catálogo de los monumentos conmemorativos de Madrid (1939-1980)*, Madrid, Ayuntamiento de Madrid, 1982, pág. 405.

<sup>14</sup> Al respecto, Alexandre Cirici, *La estética del franquismo*, Gustavo Gili, Barcelona, 1977, págs. 154-156; y Clara Arauetes, *Fructuoso Orduna*, Burlada, Gobierno de Navarra, 1986, pág. 18.

taba una estatua ecuestre de Franco. Ante la ausencia de presupuesto para llevar a cabo todas las obras previstas, que entre otras incluían un monumento a José Antonio, un templo clásico destinado a Paraninfo o una fuente monumental dedicada a las artes, tan sólo el denominado Arco de la Victoria vería la luz en 1956<sup>15</sup>. Sin embargo, la estatua de Franco, obra del escultor José Capuz, no formaría parte del Arco, por deseo expreso del representado, sino que sería trasladada junto al recién creado Ministerio de la Vivienda e inaugurada el 18 de julio de 1959<sup>16</sup>.

De todas las estatuas de este primer período sobresale la levantada por el Ayuntamiento de Zaragoza para ser colocada en el recinto de la Academia General Militar (AGM) de esa misma ciudad. Franco había sido Director de la Academia entre 1928, cuando fue nombrado por Primo de Rivera, y 1931, momento en que Azaña como ministro de la Guerra del gobierno provisional de la Segunda República decretó su cierre<sup>17</sup>. Tras el final de la guerra civil, el reinicio de actividades en la AGM fue decisión directa de Franco quien, de esta forma, además del capital simbólico que acumulaba, se desquitaba de lo que siempre entendió como una afrenta personal de Azaña<sup>18</sup>. Tras la incorporación en septiembre de 1942 de los cadetes de la primera promoción, que iniciaba la tercera etapa de la

---

<sup>15</sup> La Junta de Gobierno de la Ciudad Universitaria aprobó en 1946 el levantamiento del Arco; por su parte, el ayuntamiento de Madrid apoyó su construcción, abandonando los proyectos de 1939. En 1950 se iniciaron las obras, que finalizaron en 1956, aunque nunca fueron inauguradas. Sus características y proceso de levantamiento en Javier Fernández *et al.*, *La memoria impuesta...*, ob. cit., págs. 404-409; sobre su simbolismo y oportunidad política Paloma Aguilar, *Memoria y olvido...*, ob. cit., págs. 135.

<sup>16</sup> Posteriormente, en 1964, los ayuntamientos de Valencia y Santander instalarían dos copias de esta escultura en sus respectivas plazas «del Generalísimo». Sobre la misma, Pieter Leenknecht, «El Franco ecuestre de Capuz: una estatua, tres destinos», en *Archivos de la Filmoteca*, núm. 42-43 (*Materiales para una iconografía de Francisco Franco*), vol. II, págs. 12-29. La estatua original de Madrid sigue hoy presente en la plaza de San Juan de la Cruz, en un lateral de los Nuevos Ministerios; igualmente, la de Santander sigue en la calle; la de Valencia fue retirada en 1983 para ser conducida al patio del edificio de la Capitanía General valenciana, donde puede ser contemplada.

<sup>17</sup> Y el consiguiente cese de Franco. Véase, sobre esa etapa, Carlos Blanco Escolá, *La Academia General Militar de Zaragoza (1928-1931)*, Barcelona, Labor, 1989.

<sup>18</sup> El resentimiento y animadversión de Franco hacia Azaña alcanzó tintes paranoicos. Sirva de ejemplo el cambio del topónimo de Azaña, pueblo de la provincia de Toledo que nada tuvo nunca que ver con el apellido del presidente de la República, por el de Numancia de la Sagra, que todavía hoy se mantiene, ya que fue el Regimiento Numancia el que tomó la localidad para el bando sublevado durante la guerra civil.

AGM, el alcalde de Zaragoza, Francisco Caballero, propuso a la comisión permanente del Ayuntamiento el levantamiento de una estatua ecuestre a Franco<sup>19</sup>. Inmediatamente se inició la solicitud de las autorizaciones pertinentes y, coincidiendo con la ceremonia de jura de bandera de los cadetes, el propio Franco, que presidió los actos, fue informado en persona de la decisión tomada por el Ayuntamiento<sup>20</sup>. A lo largo de los dos años siguientes se sucedieron los trámites para la realización del monumento. El 31 de marzo de 1943 le fue concedida al Ayuntamiento la autorización formal firmada por el general subsecretario del Ministerio del Ejército; el 7 de abril de ese mismo año, el Ayuntamiento de Zaragoza redactó las bases para un «Concurso de bocetos de estatua ecuestre de S. E. el Jefe del Estado y Caudillo de España», que fue publicado en el Boletín Oficial del Estado el 29 de julio de 1943; el 16 de febrero de 1944 se cerró el plazo de admisión de trabajos, presentándose cuatro escultores: Juan Antonio Bueno, de Zaragoza<sup>21</sup>; Moisés de Huerta, de Madrid<sup>22</sup>;

---

<sup>19</sup> Tras enviar a Franco un telegrama el 15 de septiembre de 1942, en el que agradecía el reinicio de la actividad en la Academia, Caballero hizo saber a su ayuntamiento que «entendía que la Ciudad debe hacer algo más, debe perpetuarse de algún modo el hecho memorable de que fuera el primer Director de la Academia General Militar el que hoy es Caudillo de España y Jefe del Estado Español, y para dar ejecución a esta idea, propuso que se solicite la autorización pertinente para que en el centro del patio de la Academia, eleve el Ayuntamiento una estatua ecuestre al Excmo. Sr. D. Francisco Franco Bahamonde, (...) siendo aprobada esta propuesta por aclamación»; Archivo Municipal de Zaragoza (AMZ), 1948, «Erección Monumento al Caudillo», caja 4.019, núm. registro 5.873.

<sup>20</sup> La ceremonia de jura de bandera tuvo lugar el 2 de diciembre de 1942 y fue un acontecimiento en la capital aragonesa, que en palabras de su alcalde «ratificó plenamente su gratitud al pasar el Caudillo camino del Santuario de la Raza, donde impetró la protección de Ntra. Santísima Virgen del Pilar, en favor de España, haciéndole objeto de sus más calurosas manifestaciones de alegría y entusiasmo», AMZ, 1942, caja 3.923, núm. registro 5.347.

<sup>21</sup> Quien presentó un corcel y un jinete en estado de revista. Según la memoria de su proyecto, «El Caudillo, en efecto es un símbolo para nosotros y aún lo será más para las generaciones futuras que disfruten en toda la plenitud de posesión, de la patria grande cuyo resurgimiento él ha dirigido, cuya restauración católica él ha hecho posible. (...) Símbolo no de un instante, sino (*sic*) de un concepto de la patria (...). El Caudillo de España, escogido por Dios para ser su brazo y guiar sus ejércitos, ha ejercido y ejerce su imperio con la sencillez paternal con la tranquila serenidad de quien detenta el poder por voluntad de Dios. Tal es el tema cuya expresión plástica hemos acometido». AMZ, 1948, caja 4.019, núm. registro 5.873.

<sup>22</sup> Que presentó el proyecto más interesante desde el punto de vista artístico, definiendo en su memoria así su obra: «Dos características principales, encarnan en mi Boceto y son: La Cruz y la Espada, principales potencias dominadoras por medio de nuestro Caudillo, que a fuer de católico en forma elevada de religiosidad con el Pueblo, venció en nuestra Cruzada con verdadero triunfo, como antes digo

Enrique Cejas Zaldívar, de Santa Cruz de Tenerife<sup>23</sup>; y Ángel García Díaz<sup>24</sup>, también de Madrid; tres días después se constituyó el jurado<sup>25</sup>; y el 29 de febrero falló su resultado, otorgando el premio al escultor Moisés de Huerta, quien ya había realizado el busto situado en la plaza mayor de Salamanca<sup>26</sup>. Una fotografía del boceto ganador fue portada de *ABC* el 1 de octubre de 1944, «día del Caudillo».

En el proyecto vencedor, Franco aparecía cubierto con un casco militar, en cuyo frente iba incrustado el escudo franquista, y envuelto en una capa. El carácter guerrero de la estatua era absoluto y los símbolos que le acompañaban evidentes: la cruz, la espada y el nuevo escudo español, acordes con el clima bélico que en ese momento reinaba. El contrato fue firmado, después de diversas negociaciones, por De Huerta y el alcalde de Zaragoza con fecha 4 de enero de 1946, por la cantidad de 208.075 pesetas y con un plazo de ejecución de un año. Las tensiones entre el escultor y el Ayuntamiento fueron constantes desde un primer momento y durante todo el proceso de elaboración de la estatua<sup>27</sup>. El modelado de la escul-

---

por la Cruz y por la Espada para los nuevos y libres destinos de la Patria con la extensa grandeza de su Historia. El Caudillo, erguido sobre la silla de su caballo, con sus estribos a punto de romperse, lanza su mirada al horizonte abrazando la Cruz, que sobre el arzón de la silla arranca y destaca junto al pecho, empuñando con su diestra la Espada como símbolo de Paz Armada». AMZ, 1948, caja 4.019, núm. registro 5.873.

<sup>23</sup> Cuyo proyecto imitaba burdamente a una estatua ecuestre de Mussolini de Giandomenico de Marchis.

<sup>24</sup> Autor de un sencillo proyecto de corte realista, en cuya memoria decía lacónicamente: «Se refiere totalmente el monumento a el (*sic*) momento en que nuestro Generalísimo culminó su obra con la Victoria rubricando con el último parte: 'terminó la guerra'». AMZ, 1948, caja 4.019, núm. registro 5.873.

<sup>25</sup> Integrado por Francisco Caballero, como alcalde de Zaragoza; Arturo Guillén, como vocal concejal; José de Yarza, como arquitecto jefe del Ayuntamiento; Félix Burriel, escultor nombrado por la Academia de Bellas Artes de Zaragoza; José Bueno, escultor nombrado por los concursantes; y José Beltrán, secretario del jurado y arquitecto municipal. Además formaba parte del mismo, aunque no acudió a su constitución, José Capuz, escultor nombrado por la Dirección de Bellas Artes de Madrid (autor de la estatua ecuestre de Franco que posteriormente se erigiría en Madrid, Santander y Valencia). AMZ, 1948, caja 4.019, núm. registro 5.873.

<sup>26</sup> Sobre su vida y obra, Moisés Bazán de Huerta, *El escultor Moisés de Huerta (1881-1962)*, Bilbao, Bilbao Bizkaia Kutxa, 1992.

<sup>27</sup> Por diversas peticiones del autor como, por ejemplo, formar parte del jurado que debía resolver un concurso «para un Farol que simbolice el Patronato de la Virgen del Pilar sobre la Hispanidad»; que le fuera remitido el boceto premiado en el concurso; que le fueran adjudicadas otras obras; sus repetidos intentos de modificar el boceto presentado; el cambio del pedestal; y, sobre todo, los continuos incrementos en el presupuesto presentado y aprobado por el Ayuntamiento. En esta

tura se realizó en el Palacio de Cristal del parque del Retiro de Madrid y a los tira y afloja entre ambas partes se sumaron las limitaciones para conseguir las materias primas necesarias, en especial el bronce para la fundición. El propio Franco posó para Moisés de Huerta en varias sesiones y posiblemente aprovechara para corregir algunos detalles de su propia figura (la eliminación del casco y de la capa), que fueron las únicas modificaciones aceptadas por el Ayuntamiento<sup>28</sup>. Finalmente, después de numerosos retrasos, la estatua fue inaugurada el 15 de diciembre de 1948<sup>29</sup>.

El hecho más significativo de la estatua de Zaragoza es que en el proceso de su realización se modificó el contexto internacional debido a la derrota de Alemania e Italia en la segunda guerra mundial. La caída de las potencias fascistas obligó al régimen franquista a modificar su parafernalia simbólica y a intentar transmitir una imagen alejada de aquéllas. Se prescinde de los rituales de corte fascista, se suprime el saludo brazo en alto, el partido único pasa a ser el Movimiento Nacional y se elimina la iconografía de los países perdedores en la guerra mundial. Si en 1942, cuando surgió la idea de levantar el monumento a Franco, el régimen invocaba cada vez que tenía oportunidad sus orígenes forjados en la victoria militar en la guerra, en 1948, cuando al fin se inaugura, ha perdido fuerza el exhibicionismo bélico anterior a 1945. Ello no quiere decir que no se insista en la legitimación militar del régimen, sino que, al me-

---

cuestión, para evitar la intervención de la justicia, intercedió el ministro de Educación Nacional José Ibáñez Martín quien, en carta fechada el 18 de marzo de 1947, se dirigió al alcalde en los siguientes términos: «Faltaría a mi deber si no apoyara ante tí (*sic*) como Alcalde ante la Excm. Corporación que presides, la legítima aspiración del insigne escultor Don Moisés de Huerta, quien por su importante escultura ecuestre de S.E. el Jefe del Estado y Generalísimo Franco, ha logrado incorporar al arte español, una obra realmente extraordinaria. El cambio en las condiciones económicas, por el tiempo transcurrido en el desenvolvimiento de la misma, obligan a una revisión de precios que por los datos que tengo a la vista parece perfectamente legítima. (...) Creo que no debeis (*sic*) ser cicateros, el arte exige generosidad por parte de todos y bueno es que interpreteis (*sic*) con un criterio de benevolencia esta petición formulada por un gran escultor español». AMZ, 1948, caja 4.019, núm. registro 5.873.

<sup>28</sup> Además de las que afectaron a la ubicación del monumento: aunque inicialmente se había previsto situar la estatua en el centro de la plaza de la Academia, en las bases del concurso se estableció que «la estatua habrá de elevarse en el centro de la Avenida que conduce a la Academia General Militar de Zaragoza, desde la carretera Zaragoza-Huesca»; posteriormente fue situada al final de dicha avenida, en la entrada del recinto militar.

<sup>29</sup> El Ayuntamiento editó unos discos con los discursos pronunciados en la ceremonia. AMZ, 1949, caja 4.043, núm. registro 5.834 y caja 4.042 núm. registro 4.300.

nos desde la preocupación por la imagen que el franquismo pueda transmitir al exterior, no es conveniente impulsarla más de lo debido. Al igual que le ocurrirá a la estatua ecuestre de Madrid, aprobada en 1943 pero inaugurada en 1959, el cambio de las circunstancias internacionales hizo aconsejable atenuar su carga simbólica. En el caso de la estatua de Zaragoza eliminando algunos de los símbolos más explícitos (el casco, la capa...); en el caso de la estatua de Madrid cambiando su ubicación: del Arco de la Victoria, donde hubiera tenido una intensidad simbólica enorme, a una discreta plaza madrileña<sup>30</sup>. Puede matizarse, por tanto, que las estatuas de este período (1936-1959) se concentran en la etapa 1936-1945, aunque las limitaciones económicas alargaran durante lustros su levantamiento efectivo.

### *El homenaje (1960-1969)*

En 1960 Franco cumple 68 años. A partir de ese momento, el franquismo, pese a mantenerse en sus principios iniciales (nacionalcatólico, antiliberal, anticomunista, antirrepublicano...), experimentará notables cambios, especialmente económicos. El motor legitimador ya no será únicamente la victoria en la guerra sino que harán aparición otros como el *desarrollismo*, la paz social o la nueva incardinación en el sistema internacional. El presidente estadounidense Eisenhower ha visitado Madrid en diciembre de 1959 y el plan de Estabilización, paquete de medidas económicas para liberalizar la economía, da paso a los «tecnócratas», grupo de jóvenes economistas que pretende acercar el país a las estructuras económicas europeas y mundiales que permitan su modernización. En este contexto no es necesario dar a conocer la imagen de Franco, cuya presencia cotidiana en los medios de comunicación, en el cine (a través del NO-DO<sup>31</sup>) o representado en las distintas monedas en circulación (donde, junto a su busto, aparecía el lema «Francisco Franco.

---

<sup>30</sup> Según Paloma Aguilar, que ha estudiado detenidamente el simbolismo del Arco de la Victoria, «con el paso del tiempo al régimen le interesa menos hacer ostentación gráfica de la victoria y más explotar los “triumfos de la paz” (...). Y, seguramente por ello mismo, parece que fue el propio Franco quien optó por cambiar la ubicación de su estatua ecuestre»; Paloma Aguilar, *Memoria y olvido...*, ob. cit., pág. 133.

<sup>31</sup> Al respecto, Rafael R. Tranche y Vicente Sánchez-Biosca, *NO-DO. El tiempo y la memoria*, Madrid, Cátedra/Filmoteca Española, 2000; o Saturnino Rodríguez, *El NO-DO, catecismo social de una época*, Madrid, Editorial Complutense, 1999, entre otros.

Caudillo de España por la G. de Dios») era abrumadora. Los nuevos monumentos que se crean no obedecen, por tanto, a ese propósito. Se trata de algo distinto: de rendir homenaje, sobre todo desde el ámbito municipal, al que es visto como el «salvador de la patria», el hombre que ha conducido a España al nivel de los años sesenta. En los ojos de las élites locales franquistas forjadas en la guerra y en los primeros años de la dictadura, esa es la imagen que corresponde a Franco. La propia celebración de los «25 Años de Paz», en 1964, responde en cierta medida a esta intención, que por un lado intenta normalizar y por otro renovar la legitimidad del régimen.

En este período se erigen estatuas ecuestres en Barcelona, en 1963; en Valencia y Santander, como parte de la celebración de los «25 años de Paz», en 1964; y El Ferrol, en 1967<sup>32</sup>. Además en otros municipios menores, por cuestiones presupuestarias, se instalan bustos de Franco en la vía pública<sup>33</sup>. En Santa Cruz de Tenerife, inaugurando un nuevo camino estético, se levanta un monumento alegórico al dictador. En casi todos los casos, es la iniciativa municipal la que pone en marcha los proyectos. Suelen ser los alcaldes quienes, buscando congraciarse con el propio Franco o con las autoridades centrales, o como gesto de sincero agradecimiento, promueven este tipo de iniciativas.

La estatua de Barcelona, el ejemplo más interesante de este período, respondió a una iniciativa del alcalde de Barcelona, José María Porcioles. En su afán de corresponder a la cesión por parte de Franco del castillo de Montjuïc a la ciudad en mayo de 1960, Porcioles propuso la erección de la estatua al Patronato del Castillo de Montjuïc: «con objeto de perpetuar el agradecimiento de la Ciudad hacia SE el Jefe del Estado, recogiendo el sentir unánime de los bar-

---

<sup>32</sup> La estatua de Ferrol, obra del escultor Federico Coullaut-Valera, se instaló en 1967 en la plaza de España y es la de mayores dimensiones de todas las erigidas. Aunque ya en 1936 hubo un intento de levantar un monumento a Franco («En El Ferrol se levantará un monumento al general Franco como recuerdo perenne a su gesta histórica de oponerse a la invasión masónica», *El Ideal Gallego*, 10 de noviembre de 1936), no sería hasta 1964 cuando, por iniciativa del Casino Ferrolano, se organizó una «Comisión pro Monumento al Caudillo Franco». La estatua sería quitada de la plaza y trasladada al museo de la Armada de la misma ciudad en julio de 2002. Al respecto, sobre su retirada, José María Cardesín, *El poder de las imágenes: memoria histórica y acción política en la ciudad de Ferrol*, paper presentado en el Seminario de Historia Contemporánea del Instituto Universitario Ortega y Gasset, Madrid, 27 de febrero de 2003.

<sup>33</sup> Son, por ejemplo, los casos de Marbella (Málaga), donde en 1968 se instaló en la plaza del General Franco (del ayuntamiento) un busto del escultor finlandés Kallervo Kallio, que fue retirada en 1983, o Lupión (Jaén), donde en 1967 se instaló en su plaza un busto de Antonio Navarro Santafé, que se retiraría en 1980.

celoneses, se considera necesaria la erección en el interior del patio de armas, de la estatua ecuestre del Generalísimo Franco»<sup>34</sup>. El escultor elegido tras pedir su parecer a los técnicos municipales fue Josep Viladomat<sup>35</sup>. El contrato, cuyo presupuesto ascendió a 450.000 pesetas, se firmó el 3 de mayo de 1962. En enero de 1963 la obra se fundió en los talleres Codina de Madrid (al igual que las de Capuz y De Huerta) y su inauguración tuvo lugar el 17 de junio de 1963 coincidiendo con la visita de Franco a Barcelona<sup>36</sup>.

### *El inmovilismo (1970-1978)*

En los años setenta se hizo evidente el definitivo agotamiento del franquismo, continuamente sometido a distintas presiones. El aumento de la conflictividad social y laboral, la oposición, cuya pre-

---

<sup>34</sup> Archivo Municipal de Barcelona (AMB), 1961, «Expediente relativo a la autorización del gasto para erigir en el patio de armas del Castillo de Montjuich, una estatua ecuestre del Generalísimo Franco», expediente 1.943, núm. registro 5.570.

<sup>35</sup> AMB, 1961, *ibídem*. Viladomat había realizado, durante la II República, el monumento a la República instalado en la avenida Diagonal de Barcelona. Aunque aceptó el encargo del Ayuntamiento, posteriormente se desvincularía del mismo: «El mismo escultor en un artículo publicado en *El Noticiero*, aludiría a una amenaza de Porcioles —que no había respetado sus protestas ni la alusión a su pasado republicano—, consistente en que no le devolvería un coche que le habían retenido en circunstancias no aclaradas (...). La cuestión es que Viladomat, por las razones que fueran, llevó a cabo el proyecto, aunque se negó a firmar la estatua, escudándose en su desacuerdo con el trabajo del fundidor, que hizo al caballo unas patas desproporcionadas. En el acto de inauguración, Viladomat no compareció, alegando que no hablaba bien castellano, para no saludar al general», en Josep Corredor-Matheos, «Escultura monumental i pintura d'inspiració franquista», en Xavier Barral i Altet y otros, *L'art de la Victòria. Belles Arts i franquisme a Catalunya*, Barcelona, Columna, 1996, pág. 108. Esta versión, imposible de contrastar, pierde fuerza ante la buena disposición de Viladomat en todo momento, que incluso negoció el presupuesto aceptando una rebaja. La desproporción del caballo, sin embargo, es apreciable al contrastar el boceto, que sí está firmado, con el original (depositados ambos en el Museo Militar de Montjuïc). Sobre Viladomat véase Joan-Francesc Ainaud y Teresa Camps, *Josep Viladomat: Escultor*, Barcelona, La Caixa, 2001; e Ignasi Riera, *Los catalanes de Franco*, Barcelona, Plaza & Janés, 1999, págs. 122-123.

<sup>36</sup> En su discurso ante Franco, dijo Porcioles: «Se inaugura también, Excelencia, vuestra propia estatua. Ello no rima con vuestro deseo. Pero sabéis que esta tierra no olvida la comprensión y la generosidad. A vuestro gesto sólo podía corresponder con otra prueba de amor. Hemos deseado, mi General, que sea permanente vuestra presencia, como testimonio de impar atención por los problemas de Barcelona y de Cataluña, para que las futuras generaciones sepan que fuisteis vos quien auscultó y acogió sus anhelos y, entre ellos, la ilusión del disfrute de un espacio vital, en el que la realidad supera ya a toda ficción», *La Vanguardia Española*, 18 de junio de 1963. Agradezco a Isabel Cruz esta información.

sencia era cada vez mayor, las expectativas abiertas en los países occidentales y la convicción del rey Juan Carlos sobre la necesidad de reformar en mayor o menor grado el sistema, dieron como resultado que a la muerte de Franco su transformación fuera irremediable. Pese a que el régimen había hecho todo lo posible por proteger su continuidad, dejando todo *atado y bien atado*, el inicio de las reformas no pudo ser contenido. Para el sector más radical de la clase política franquista, el mantenimiento del entramado institucional equivalía a su propia supervivencia. La conservación de sus cargos —y, con ellos, el reparto de sus prebendas— dependía, en buena medida, del mantenimiento del régimen. Para todos estos sectores, antes y después de la muerte de Franco, se hizo imprescindible fijar las estructuras del franquismo, incluida su memoria y sus principios legitimadores.

En este momento proliferan todo tipo de monumentos dedicados a Franco que, con un objetivo inmovilista, pretenden anclar la dictadura y asegurar su futuro. Dada la urgencia de los encargos y la dificultad para conseguir recursos, las de esta etapa son estatuas modestas, bustos en la mayor parte de los casos. Entre otros ejemplos podemos citar los de Pobla de Vallbona (Valencia), donde en octubre de 1972 se levanta un busto en bronce; Albal (Valencia), donde en 1975 se erige un busto en piedra; Ponteareas (Pontevedra), donde se instala otro busto en 1976; Puerto Serrano (Cádiz), que levanta una estatua en 1976; Melilla, donde se erige una estatua al «comandante» Franco en 1977; Orihuela (Alicante), que igualmente instala otra estatua en 1978; los monumentos de San Sebastián de los Reyes (Madrid) y Oviedo, levantados en 1977; etc.

De todas ellas, una de las más interesantes y la de mayor valor artístico es la instalada en 1976 en Guadalajara<sup>37</sup>. La idea de levantar allí una estatua a Franco surgió de la Junta Coordinadora de la Confederación de Combatientes de Guadalajara que, en febrero de 1976, creó la denominada «Comisión Provincial Pro Monumento al Caudillo de España», presidida por Pedro Zaragoza Orts, gobernador civil y, como tal, jefe provincial del Movimiento<sup>38</sup>. Entre las muchas iniciativas puestas en marcha por los sectores nostálgicos del franquismo, además de las innumerables misas en honor de las

---

<sup>37</sup> He estudiado la misma en Jesús de Andrés, «Simbología urbana y memoria histórica del franquismo: la estatua de Franco de Guadalajara», en VVAA, *Actas del VIII Encuentro de Historiadores del Henares*, Alcalá de Henares, Institución de Estudios Complutenses, 2002, págs. 353-375.

<sup>38</sup> *Nueva Alcarria*, 14 de febrero de 1976.

distintas Hermandades Nacionales y de los denominados «actos de afirmación patriótica», figuró la de realizar una estatua de Franco que preservara su memoria simbolizando la actualidad de su obra, su intención de no ser tragado por la Historia. El escultor elegido para la realización del proyecto fue el alicantino Antonio Navarro Santafé<sup>39</sup>. A la vez que comenzó una suscripción popular, de la que los periódicos *Nueva Alcarria* y *Flores y Abejas*, semana tras semana, fueron dando cuenta puntual, el escultor inició sus trabajos<sup>40</sup>. Los promotores de la campaña se habían fijado como objetivo inaugurarla coincidiendo con el 20 de noviembre, primer aniversario de la muerte de Franco. En agosto, el diario *El Alcázar*, órgano de los Combatientes, anunció la finalización de la escultura y confirmó la inauguración para noviembre<sup>41</sup>. La carrera en que estaba inmersa la vida política, ajena a la llevada contrarreloj por Navarro Santafé, se había acelerado precisamente en el verano de ese año. La dimisión de Arias Navarro, incapaz de moverse en ningún sentido y superado por la crisis social, política y económica, dio paso, apenas comenzado julio, al nuevo Gobierno presidido por Adolfo Suárez. El monumento a Franco, instalado en la plaza de José Antonio<sup>42</sup>, fue inaugurado finalmente, a falta de pocos días para la ce-

---

<sup>39</sup> Conocido por ser el autor de «El Oso y el Madroño» situado en la Puerta del Sol madrileña y del «Monumento al Caballo» en Jerez (Cádiz), estaba muy ligado a Guadalajara, en cuyas calles estaban instalados algunos trabajos suyos, y a los grupos nostálgicos del franquismo, de los que formaba parte. Sobre Navarro Santafé véase Pedro Hernández Hurtado, *Biografía de Antonio Navarro Santafé*, edición del autor, 1993.

<sup>40</sup> La notificación oficial, pese a que la decisión estaba tomada de antemano, se hizo pública el 28 de mayo. *Nueva Alcarria* informó el 5 de junio que la Comisión Organizadora para la realización del monumento «estudió los proyectos presentados y tras deliberar eligió el que es original del laureado escultor Navarro Santafé, autor también del busto a Franco que existe en la escalera principal del Ayuntamiento de esta capital. Su maqueta presenta al Generalísimo en bronce, de cuerpo entero, vistiendo el uniforme de campaña durante nuestra Cruzada de Liberación, a pie firme sobre unas rocas, que irán rodeadas de un estanque iluminado. La altura total del monumento será de algo más de cuatro metros, y la figura medirá dos metros».

<sup>41</sup> *El Alcázar*, 26 de agosto de 1976. Por su parte, el decano de la prensa provincial, *Flores y Abejas*, comentaba lo siguiente: «la respuesta de la provincia se está produciendo de manera satisfactoria y hay que suponer, en buena lógica, que se llegue al final de la empresa con el resultado apetecido: haber logrado que Francisco Franco, Caudillo irrepensible de España, tenga en Guadalajara un monumento levantado por la gratitud de los alcarreños, que figurarían así en la vanguardia de ese movimiento de plasmación del agradecimiento nacional que ya debería estar en marcha».

<sup>42</sup> Hoy en día Plaza Mayor. La decisión de instalar allí la estatua fue tomada en el mes de enero de 1976. Archivo Municipal de Guadalajara (AMGU), 1976, expediente S-5.208.

lebración del referéndum sobre el Proyecto de Ley para la Reforma Política, el 4 de diciembre de 1976, fecha en la que el homenajeado hubiera cumplido 84 años<sup>43</sup>.

#### LA TRANSICIÓN Y LA RETIRADA DE LAS ESTATUAS

La muerte de Franco, si bien no inmediatamente, abrió la discusión sobre qué hacer con los símbolos del franquismo y con sus estatuas. Dado que la dictadura comenzó a modificar sus estructuras muy lentamente y que el control siguió en manos de los mismos grupos, de hecho, en los primeros meses, e incluso años, el número de *lugares de memoria* franquista no sólo no menguó sino que se incrementó considerablemente. Serían las primeras elecciones municipales, celebradas el 3 de abril de 1979, las que modificarían realmente la situación, ya que las competencias en estas cuestiones eran de los ayuntamientos (callejero, monumentos públicos, toponimia, etc.). Buena parte de los ayuntamientos, sobre todo los de las mayores ciudades (Madrid, Barcelona, Valencia, Sevilla...) pasó a ser gobernada por alcaldes del PSOE, gracias al acuerdo postelectoral logrado con el Partido Comunista de España (PCE). En Cataluña y el País Vasco las listas nacionalistas conseguirían también los gobiernos municipales de numerosas localidades. De esta forma, en los años siguientes se modificarían nombres de calles y se retirarían monumentos, aunque de forma poco sistemática, sin que hubiera directrices, por supuesto, del Gobierno central (en manos de la Unión de Centro Democrático) y dejando la decisión en manos de los alcaldes. El fracaso del golpe de estado en febrero de 1981 y la victoria del Partido Socialista en las elecciones generales de 1982 facilitaron las decisiones de este tipo, aunque bien es cierto que el resultado del 23-F moderó los ánimos en no pocos ac-

---

<sup>43</sup> A la inauguración, que fue presidida por Carmen Polo, viuda de Franco, asistieron, entre otros, José Útrera Molina, Luis Valero Bermejo, Juan García Carrés, el general Iniesta Cano, Pilar Primo de Rivera y Antonio María Oriol, presidente del Consejo de Estado, es decir, prácticamente todos los nombres destacados del *búnker* (excepto Blas Piñar, que no pudo acudir), la extrema derecha más recalcitrante. En el acto tomaron la palabra dos jóvenes falangistas; el alcalde, Antonio Lozano; y el ex vicepresidente primero del Gobierno José García Hernández, nacido en Guadalajara. A continuación, el gobernador civil pidió silencio y «doña Carmen Polo recorrió la bandera de España que cubriría el monumento al Generalísimo». El público, buena parte de él llegado desde otras provincias en autocares fletados por la Confederación de Combatientes, llenaba la plaza. Por último, se cantó el «Cara al Sol». *Nueva Alcarria*, 11 de diciembre de 1976.

tores, conscientes del riesgo involucionista que se corría en caso de tensar demasiado las cosas.

La fuerza de la extrema derecha en aquel momento, que luego, en las urnas, se demostró menor de la esperada, constituía un freno a la adopción de medidas de este tipo. Las nuevas autoridades locales, en no pocos casos, prefirieron evitar el conflicto directo limitando su actuación y posponiendo decisiones que se anunciaban conflictivas. Además, la extrema derecha disponía del respaldo de sus medios de comunicación: publicaciones como *El Alcázar*, *El Imparcial*, *Heraldo Español*, *Reconquista*, *Fuerza Nueva*, etc., además de toda una pléyade de cabeceras locales, se encargaban de dar forma al discurso defensor de la memoria del franquismo, promoviendo en ocasiones la acción directa para impedir lo que para la extrema derecha eran agresiones o impulsando actos de desagravio cuando ya habían tenido lugar. Por otro lado, los ataques a los símbolos franquistas por parte de grupos de extrema izquierda y anarquistas tampoco eran algo inhabitual.

Uno de los casos más elocuentes es el de la estatua ecuestre de Valencia. Inaugurada en 1964, coincidiendo con la campaña *25 años de Paz*, esta estatua se realizó con el molde de la realizada unos años antes en Madrid, obra de José Capuz, siendo por tanto idéntica. Desde la muerte de Franco, la estatua fue objeto de constante disputa. En septiembre de 1976 le fue colocado un artefacto explosivo que, sin embargo, no tuvo mayores consecuencias, a la vez que se pintaban en su pedestal los colores de la bandera republicana<sup>44</sup>. Casi dos años después, en mayo de 1978, dos individuos intentaron derribar la estatua, a la que ataron unos cables metálicos, con la ayuda de un camión. Al ser sorprendidos por algunos viandantes, se dieron a la fuga. Este atentado sería reivindicado por el FRAP<sup>45</sup>. El 27 de abril de 1979, nada más formarse los primeros ayuntamientos democráticos, el nuevo Ayuntamiento de Valencia decidió la retirada de algunos símbolos del franquismo, incluidas las estatuas de Franco y José Antonio. El primer alcalde, miembro del Partido Socialista, Fernando Martínez Castellano, tuvo la deferencia de comentar previamente al teniente general de la Tercera Región Militar, Jaime Milans del Bosch, su intención de retirar los símbolos franquistas. La respuesta del militar fue tajante, amenazando incluso con enviar a una compañía a defender la estatua. Lógicamente, el pleno aprobó la propuesta, aunque se aplazó su aplicación. Mientras que

<sup>44</sup> *El País*, 28 de septiembre de 1976.

<sup>45</sup> *El País*, 4 de mayo de 1978.

la estatua de José Antonio fue retirada sin mayor problema en octubre ese mismo 1979<sup>46</sup>, la de Franco tuvo que esperar a que los ánimos se calmaran. La estatua ecuestre se convirtió en símbolo de la discusión política que en ese momento se estaba produciendo: de hecho, la propia plaza en la que se encontraba había pasado de ser la plaza del Generalísimo a denominarse Plaza del País Valenciano. A ella acudieron los grupos de extrema derecha a defender su estatua, realizando ofrendas de flores y engalanándola con banderas españolas durante los casi cuatro años y medio que se retrasó su retirada. A tal punto llegó la situación que, en 1981, el nuevo alcalde socialista, Ricardo Pérez Casado, solicitó al ministro del Interior que prohibiera la presencia diaria de grupos de Fuerza Nueva en la plaza. En el telegrama enviado, el alcalde manifestó su «honda preocupación por la constante actuación impune de grupos fascistas en Valencia, haciendo propaganda política permanente en la calle sin ninguna autorización legal y profiriendo insultos a autoridades democráticas de manera reiterada»<sup>47</sup>. Finalmente, la estatua fue removida el 9 de septiembre de 1983, tras el acceso del PSOE al Gobierno el año anterior. Durante la retirada, se produjeron numerosos enfrentamientos entre los operarios municipales (voluntarios militantes en partidos de izquierda), la policía y las fuerzas de extrema derecha que se congregaron para protestar. La estatua, debido a su peso, se partió en dos pedazos. Tras llevarse un camión los restos la policía cargó contra los ultras, que quemaron contenedores, volcaron algunos vehículos y destrozaron el monumento a Simón Bolívar, a quien arrancaron y robaron la cabeza. En la polémica posterior participaron todas las autoridades valencianas, el ministro de Defensa, el presidente del Gobierno, varios militares de alta graduación e incluso el propio Rey, que recibió la visita con tal motivo del teniente general Vallespín, jefe de la Tercera Región Militar.

En otros casos la polémica no fue menor. En Lupión (Jaén), por ejemplo, la retirada del busto de Franco instalado en 1967, obra del

---

<sup>46</sup> Rafael Gil y Carmen Palacios, *El ornato urbano. La escultura pública en Valencia*, Valencia, Ajuntament de Valencia, 2000, pág. 227.

<sup>47</sup> *El País*, 15 de noviembre de 1981. Según recogía este diario «Los grupos de la ultraderecha valenciana han emprendido esta campaña a raíz de los rumores sobre una próxima retirada de la estatua del anterior jefe del Estado (...). En los últimos días, grupos de Fuerza Nueva han desplegado un permanente sistema de propaganda por las calles de la capital valenciana, con coches dotados de altavoces, que dicen 'Español, el Ayuntamiento revanchista quiere derribar la estatua de Franco; aporta tu grano de arena firmando en las mesas situadas en la plaza del Caudillo', entre otras proclamas».

Antonio Navarro Santafé, trajo consigo la movilización de la extrema derecha en toda España para participar en un acto de desagravio. La corporación municipal surgida en 1979, con mayoría absoluta del Partido Comunista, aprobó quitar la estatua, decisión que se llevó a cabo en marzo de 1980. La noticia de su retirada y de la forma en que se llevó a cabo (al parecer con notable jolgorio por parte de algunas personas, levantando el busto con una soga al cuello y «guardándolo» en el calabozo del Ayuntamiento) saltó a la prensa nacional y de ahí se convirtió en tema principal para la prensa de extrema derecha. La Fundación Francisco Franco protestó por lo sucedido en Lupión a la vez que periódicos como *El Alcázar* promovieron el acto mencionado. Unas semanas después, llegadas en autobuses de toda España, centenares de personas celebraron el acto de desagravio, presidido por el marqués de Villaverde, tomando el pueblo por unas horas. El alcalde comunista debió ocultarse durante varios días para evitar represalias.

En todos y cada unos de los casos, tanto si finalmente fueron retiradas como si no, la polémica fue notable. De todas y cada una podría hacerse un detenido seguimiento que omitiremos, aunque sí puede señalarse que el resultado final ha sido, por lo general, de tres tipos: permanencia en condiciones más o menos similares a las de su inauguración, cambio de lugar o retirada completa. De las que se han mencionado hasta el momento siguen en su emplazamiento original el escudo-medallón de la Plaza Mayor de Salamanca, los monumentos de Santa Cruz de Tenerife y Oviedo, las estatuas de Melilla y Orihuela (Alicante) y las estatuas ecuestres de Zaragoza, Madrid y Santander<sup>48</sup>; han cambiado su lugar las del Instituto Ra-

---

<sup>48</sup> La movilización ciudadana solicitando su retirada ha sido común en todos los casos, en algunas estatuas ha desaparecido o se ha modificado el lema de los pedestales (Madrid, Zaragoza) y tan sólo en el caso de Santander se ha anunciado su posible desaparición a medio plazo. En esta ciudad, que conserva gran número de *lugares de la memoria* franquista, un grupo de historiadores que en el verano de 2000 participó en el curso de la UIMP «Mirada retrospectiva de la historia», dirigido por Charles Powell, criticó la exagerada presencia de símbolos franquistas en la calle firmando un escrito público de denuncia. El debate político llevó al Ayuntamiento a solicitar un informe a una subcomisión compuesta por tres historiadores (Benito Madariaga, Carlos Dardé y Miguel Ángel Sánchez). Entre sus conclusiones, junto a la recomendación del cambio de nombre, recuperando los tradicionales, de numerosas calles y plazas, destaca la siguiente: «No creemos que la plaza situada frente al Ayuntamiento, la más emblemática de la ciudad, deba llamarse del Generalísimo Franco, ni que en ella deba aparecer la estatua del propio general Franco», en *Informe de la subcomisión de expertos sobre el posible cambio en Santander de calles y monumentos relacionados con la Guerra Civil, ordenado por el Excmo. Ayuntamiento de Santander*. En marzo de 2001 se cambió el nombre de las plazas de

miro de Maeztu, Ferrol, Valencia y Guadalajara<sup>49</sup>; y han sido definitivamente retiradas las de Lupión, Marbella (Málaga), Barcelona, Albal (Valencia), Ponteareas (Pontevedra) y Puerto Serrano (Cádiz)<sup>50</sup>. Cabe señalar que la estatua ubicada en la parroquia de San Mateo, en Narón (La Coruña), fue decapitada en diciembre de 2003 por activistas del grupo NOS-Unidad Popular.

De todas ellas, las de mayor carga simbólica, por sus propias características y por los lugares donde fueron ubicadas, son las estatuas ecuestres. Las estatuas de este tipo situadas en un espacio público fueron siete en total: Madrid (Ramiro de Maeztu), Zaragoza (Academia General Militar), Madrid (Ministerio de la Vivienda), Barcelona (patio del castillo de Montjuïc), Santander (plaza mayor), Valencia (plaza mayor) y Ferrol (plaza de España). Sólo una de ellas, la de Barcelona, ha sido totalmente retirada. Del patio del castillo de Montjuïc, destinado desde los años sesenta a Museo Militar, pasó a una de las salas en los años ochenta. Este movimiento, de apenas unas decenas de metros, le supuso convertirse en pieza de museo, descargándola en buena medida de la carga simbólica que posee. Si embargo, las presiones constantes de grupos nacionalistas catalanes terminaron convenciendo al Ayuntamiento de Barcelona, propietario de la pieza, de la conveniencia de retirarla de la exposición. De esta forma, finalmente fue tapiada para desaparecer de la exposición del Museo, quedando aislada en una sala fuera de la vista del público. La estatua de Barcelona pudo ser un modelo a seguir en el tratamiento de estos delicados símbolos (descarga de simbolismo convirtiéndola en pieza de museo), pero la oposición que su presencia siguió despertando entre los grupos nacionalistas lo impidió.

Cuatro de las siete estatuas ecuestres se encuentran en dependencias militares (cinco si incluimos la de Barcelona). Este hecho no puede pasar desapercibido ya que las Fuerzas Armadas se han

---

Franco y José Antonio a la vez que el alcalde, Gonzalo Piñeiro, sugería una futura retirada de la estatua aprovechando la remodelación de la plaza.

<sup>49</sup> La estatua ecuestre del Instituto Ramiro de Maeztu fue trasladada a mediados de los años ochenta a la Academia de Infantería, en Toledo, donde está expuesta en su avenida principal; la estatua de Ferrol fue llevada en el verano de 2002 al Museo Naval de esa misma ciudad, en cuya entrada le fue acondicionado un parque para su mejor exposición; la estatua de Valencia, fue reubicada en el patio del edificio de Capitanía General, donde puede ser visitada; la estatua de Guadalajara fue trasladada desde la Plaza Mayor, donde se encontraba, a una plaza más discreta.

<sup>50</sup> La de Marbella fue sustituida por otra del Rey, utilizando el mismo pedestal, en 1983; la de Puerto Real se retiró en 1982; la de Albal en 2002; la de Ponteareas en 2003.

convertido en los últimos años en depositarias de la memoria del franquismo. Cuando en los años ochenta se retiró la estatua del Instituto Ramiro de Maeztu de Madrid, ante la protesta de padres, alumnos y ciudadanos madrileños, fue trasladada a la Academia de Infantería de Toledo<sup>51</sup>; de igual forma, la estatua de Ferrol fue depositada en dependencias militares de la Marina, en la entrada del Museo Naval de Ferrol, donde puede ser visitada; igualmente, la de Valencia se instaló en el patio de la Capitanía General; por último, la estatua de Zaragoza no ha sido trasladada, ya que permanece en el mismo lugar desde su inauguración, en la entrada de la Academia General Militar, donde se forman y frente a la que han desfilado todas las promociones de oficiales del Ejército español<sup>52</sup>.

Las dos estatuas restantes, las de Madrid y Santander, se encuentran en la calle, en el mismo espacio que ocuparon desde su inauguración. Sobre ellas puede apoyarse el diagnóstico que ya apuntábamos al comienzo: sólo en aquellas comunidades autónomas en las que no existe una conciencia nacionalista o regionalista fuerte, capaz de competir con la estatalista o nacionalista española, los símbolos franquistas no se han visto lo suficientemente amenazados como para proceder a su desmantelamiento. La identificación entre el nacionalismo español y el franquismo, que pervirtió al primero al romper sus vínculos naturales con la tradición liberal, predisponiendo en su contra a los opositores al franquismo, ha condicionado en todo momento el simbolismo de las propias estatuas, convertidas en determinadas ocasiones, y para determinado tipo de personas, en símbolo del nacionalismo español sin más. Ha sido en comunidades como el País Vasco o Cataluña donde de forma más tajante se han rechazado y eliminado los símbolos franquistas. Aunque en el País Vasco no ha habido estatuas dignas de reseñarse, sí hubo varios bustos en los salones de plenos de ayuntamientos y diputaciones, así como en otros organismos públicos, que desaparecieron de la noche a la mañana sin levantar mayor polvareda. De

---

<sup>51</sup> Situada frente al Alcázar de Toledo (cuyo edificio ocupó hasta la guerra civil), la Academia de Infantería es en sí misma otro *lugar de memoria* del franquismo: construida por presos republicanos, alberga en sus instalaciones no pocos elementos simbólicos (un monolito a los caídos por el bando sublevado en la guerra, un busto del general Millán Astray inaugurado en 1997...) entre los que destaca la escultura ecuestre de Franco realizada por Orduna.

<sup>52</sup> La presencia de la memoria franquista es también aquí abrumadora. Junto a los nombres de calles con nombres de generales franquistas, se encuentran escudos preconstitucionales, una estatua del general Primo de Rivera o, en su interior, en amplios murales de cerámica, el decálogo del cadete redactado por Franco.

igual forma, los nombres de las calles, que al igual que en el resto de España abundaban, también fueron rápidamente eliminados.

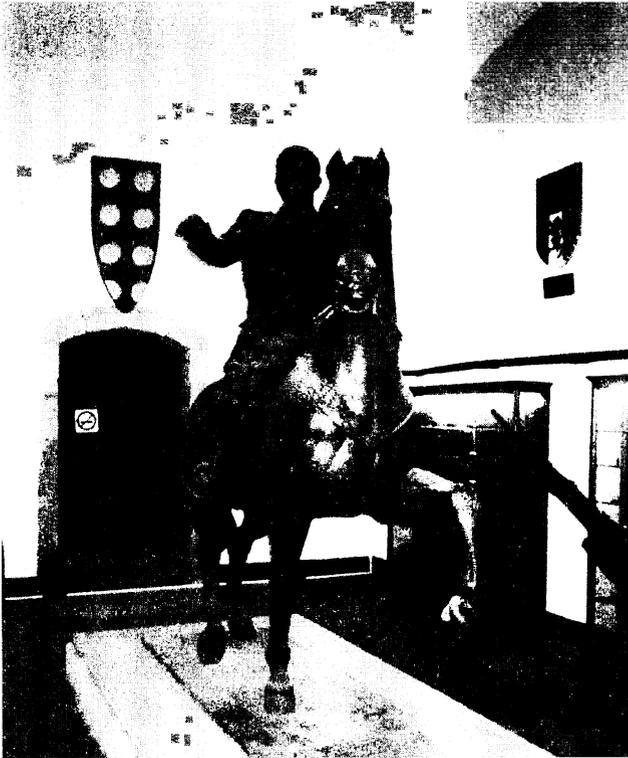
En comunidades autónomas con una identidad definida y en las que el nacionalismo español no ha perdido en ningún momento su fuerza, como pueden ser la Comunidad Valenciana, Galicia o Andalucía, la movilización social en torno a los símbolos ha sido grande, organizada y, en ocasiones, ha rendido sus frutos. Sin embargo, la presencia arraigada de defensores del régimen franquista ha permitido que algunas de las estatuas o monumentos, cuando la voluntad municipal así lo decidió, perdurasen a lo largo de los años, manteniéndose algunas de ellas en pie.



Estatua ecuestre, obra de Moisés de Huerta (1948), Academia General Militar de Zaragoza



Estatua de José Capuz (1959), plaza de San Juan de la Cruz, Nuevos Ministerios, Madrid. Dos copias suyas fueron instaladas en Valencia y Santander en 1964



Escultura de Josep Viladomat (1963); patio del castillo de Montjuïc de Barcelona. Posteriormente trasladada al interior del Museo Militar y retirada de la exposición en la actualidad



Escultura de Federico Coullaut-Valera (1967), plaza de España de Ferrol. Desde 2003, en el Museo Naval de Ferrol