

Teatro de posesión: política de la melancolía en la España franquista

Alberto Medina Domínguez is Assistant Professor at Fordham University. He has published articles about politics of the Spanish Transition, contemporary Spanish poetry, representations of women in Spanish baroque and uses of scepticism in XVIII century Spain. He is currently working on a book about the politics and poetics of melancholy in post-franco Spain.

El veinte de noviembre de 1975, a las 10 de la mañana, el primer ministro español, Arias Navarro, anuncia en radio y televisión una noticia largamente esperada que no sorprende a nadie: "Españoles, Franco ha muerto." Tras una agonía extraordinariamente larga seguida con expectación por los españoles,¹ el hombre que había gobernado el país durante casi cuarenta años pasa a formar parte de la historia. Simultáneamente, el régimen que fundó se enfrenta al dilema entre la supervivencia de un aparato político decapitado que ha perdido su más importante y quizá único elemento de cohesión o la conversión en un sistema político de corte democrático.

La muerte del Caudillo será, a un tiempo, momento de epitafio y refundación. La continuidad "sublimada" y el acabamiento del régimen compartirán, paradójicamente, el mismo espacio. La arquitectura simbólica de esa muerte será la culminación de un sistemático uso de la melancolía como instrumento político a lo largo de cuarenta años de franquismo. Los fines políticos y el "destino" de la nación han sido una y otra vez definidos en relación a modelos del pasado, a momentos de pérdida. En este sentido, toda mirada al futuro resultaba producto de un epitafio previo, resultado del mandato de un muerto. Ese proceso melancólico servirá ahora como medio de proyección al futuro del régimen. El continuismo hará uso del espectáculo de la muerte del Caudillo como "foco de posesión," medio último de "sujeción" de los miembros del estado y de fijación de un guión inexcusable de obediencia al padre muerto. Pero para entender todo el alcance de ese proceso de sucesión/posesión, resulta necesario rastrear en qué consistió esa melancolía política durante los cuarenta años del franquismo. La

“puesta en escena” de la muerte del dictador constituirá simultáneamente su apoteosis y su cancelación, el intento definitivo de recuperar la validez de ciertas estrategias de interpelación pero también la prueba irrefutable de su caducidad.

Desde el principio, el franquismo hace uso de una determinada retórica de la melancolía como medio de reconstrucción nacional. David K. Herzberger en su estudio sobre la historiografía franquista, caracteriza ésta como un discurso de recuperación. Frente a una historia lineal de corte hegeliano favorecida por la república, en la que los cambios históricos van marcando el camino hacia un ideal situado en el futuro, los historiadores franquistas localizan ese ideal en un pasado mítico (el de El Cid, Los Reyes Católicos, Felipe II y el imperio en el que no se ponía el sol). La historia no es ya una narrativa de búsqueda orientada al futuro, sino de recuperación de lo perdido.² Destino y origen coinciden, el “avance histórico” es sustituido por una retórica de la “stasis,” en la que pasado y presente quedan fundidos en un espacio sincrónico: “time (history) is perceived not as a progression or as a becoming, but rather as a static entity anchored in all that is permanent and eternal” (Herzberger 33). En consonancia con esta concepción de la historia, el franquismo recuperará una retórica de la obediencia como fundamento de la vida política. No se trata de renovar el legado recibido dentro de una lógica moderna, sino de obedecerlo: “El pueblo, como los hombres, no inventa su destino, lo sirve” (Discurso de Franco en 1971, citado en Vázquez Montalbán 130).

La caracterización de Herzberger es la de un proceso melancólico según la acepción freudiana. Frente a un hipotético “duelo” en el que el recuerdo de lo perdido se fundamenta en el reconocimiento adulto de su radical

alteridad respecto al yo, de su irrecuperabilidad (Freud 2093), lo que la historiografía franquista plantea es un guión de identificación infantil y narcisista con lo perdido como estrategia de reconstrucción nacional. La relación entre el yo y el otro no admite la exterioridad. Aquél, anclado en un estadio infantil de “omnipotencia de las ideas,” no hace sino asimilar su afuera, negar los límites del yo e interiorizar lo perdido para terminar identificándose con él.³ La historiografía no es ya una ciencia arqueológica de reconstrucción del pasado sino una disciplina política que define los objetivos del futuro a partir de la caracterización del objeto perdido como modelo de identificación:

... it is no longer merely a question of knowing the past. Indeed, history is not the past as such, but the force that sweeps the past into the present.... historians of the State insinuate their discourse into the future as well, calling forth the importance of Spain's 'historical destiny.' ... the future is equal to the past as defined by the State. (23, 32, 33)

En definitiva, el proceso melancólico guiado por la disciplina historiográfica y todas sus derivaciones⁴ funciona como una efectiva tecnología del poder en la imposición de determinados objetivos políticos que son identificados con un “destino histórico.” Pero un paso más allá, la relación entre presente y pasado no es tan sólo la existente entre proyecto y modelo. El franquismo explota sistemáticamente una determinada retórica de la deuda histórica. La restauración de lo perdido no es tan sólo el cumplimiento de un destino nacional, la recuperación de una identidad esencial. Es también el pago de una deuda, la necesaria compensación exigida por los muertos frente a la traición de su mandato:

“Nuestra obra es el mandato de nuestros muertos” (Discurso de Franco en 1962 citado en Vázquez Montalbán 99).

Esa retórica de la deuda estructura la película que muchos han señalado como máxima expresión de la ideología franquista, *Raza* (1941), basada en un guión del mismo Franco. En ella, la anécdota se desarrolla a partir del pago de una deuda simultáneamente familiar y nacional. Ésta no se origina ahora en la traición de los enemigos de la patria sino en el sacrificio de sus leales servidores. Dentro de la lógica de un glorioso destino hereditario marcado por la herencia de una idealizada estirpe de guerreros, los almogávares, el padre muere en heroico sacrificio en la guerra de Cuba. Como él, como todos sus antepasados, los hijos se ven abocados al mismo destino como medio de cumplir la deuda contraída con los muertos. La muerte del padre heroico, como la de sus ancestros, obedece a una retórica de la redención. Muere por su patria y por su descendencia pero al mismo tiempo origina una deuda. En el contexto de la Guerra Civil, los hijos se ven indefectiblemente obligados a pagar esa deuda contraída con los muertos en el camino hacia la recuperación de una esencia nacional que exige todas esas muertes. Se trata del mismo esquema que Nietzsche describe en *La genealogía de la moral* en el contexto del funcionamiento de las sociedades de sustrato cristiano:

... la generación viviente reconoce siempre, con respecto a la generación anterior y, en especial, con respecto a la más antigua, a la fundadora de la estirpe, una obligación jurídica... la estirpe subsiste tan sólo gracias a los sacrificios y a las obras de los antepasados,—y esto hay que pagárselo con sacrificios y con obras: se reconoce así una deuda, la cual crece cons-

tantemente por el hecho de que esos antepasados, que sobreviven como espíritus poderosos, no dejan de conceder a la estirpe nuevas ventajas y nuevos préstamos salidos de su fuerza.... ¿Qué se puede dar como reintegro a los antepasados? Sacrificios. (101)

Obedeciendo la lógica de esa economía sacrificial de la deuda, los tres hijos de *Raza* siguen de modo distinto el ejemplo del padre. De ellos, uno es sacerdote, otro soldado, pero ambos han escogido un camino de obediencia ciega. Como apoteósico gesto de esa obediencia, no huyen de la muerte sino que la buscan y la esperan como vehículo de redención en meticulosa mimesis con el padre pero también en pago de la deuda por él impuesta. El tercero de los hermanos pasa de político republicano a franquista convencido que ha de pagar su traición en una última gesta autosacrificial. En escenas extraordinariamente estetizadas, la muerte de los hermanos es, simultáneamente, la de héroes y mártires. Resulta sacrificio redentor. Mueren por otros, les ofrecen su vida y de ese modo pagan la deuda contraída con el padre pero simultáneamente suponen un “ejemplo,” que no hace sino continuar, proliferar, la lógica de la mimesis.⁵ El sustrato cristiano evidente de esta narrativa se hace explícito en la película a través de la resurrección del protagonista, el hermano soldado *alter ego* de Franco.⁶ La identificación que se sitúa en el centro de la historia no es entonces tan sólo la de los hermanos con sus antepasados históricos sino, un paso más allá, con Cristo mismo como modelo último a seguir.

El funcionamiento de la deuda obedece entonces tanto a una obligación histórica como religiosa.⁷ Desobedecer no supone sólo traicionar a sus mayores sino también a Dios mismo. El proceso melancólico se reviste de

fe religiosa. El pago de la deuda se realiza a partir de un ejercicio de identificación con los muertos, pero sobretodo con el muerto por excelencia, Cristo. Discurso político y religioso son rigurosamente inseparables. El "duelo" por los muertos familiares, la reacción normal ante la pérdida, es sustituida por la reacción del melancólico, ahora convertida en cuestión de fe. Aquél, incapaz de reconocer los límites entre el yo y el otro, ha de identificarse con lo perdido y dar continuidad al flujo de la mimesis. La retórica histórica del franquismo lleva la lógica del melancólico hasta sus últimas consecuencias; la convierte en una patología hereditaria e interminable destinada a la compulsiva restauración de una utópica unidad perdida situada en un pasado histórico artificialmente construido por la historiografía del estado. En suma, el gesto de restauración del melancólico no hace sino elaborar retroactivamente un origen perdido a través de una mimesis hereditaria. Sin embargo, es precisamente ese origen, que no existe sino como resultado de su restauración, el que se propone como principio y justificación de la obediencia. Como ha señalado Butler, la búsqueda del origen no es sino la construcción de un principio autoritario que "naturaliza" la ley borrando las huellas de su constitución histórica:

The fabrication of those origins tends to describe a state of affairs before the law that follows a necessary and unilinear narrative that culminates in, and thereby justifies, the constitution of the law. The story of origins is thus a strategic tactic within a narrative that, by telling a single, authoritative account about an irrecoverable past, makes the constitution of the law appear as a historical inevitability. (*Gender* 36)

La retórica de la deuda histórica con los

muertos y de la melancolía que la acompaña funcionan pues como una tecnología del poder que pretende aniquilar cualquier proceso de agencia. Precisamente no se trata de llevar a cabo cambios sino de borrar los que han apartado a la patria de su pasada perfección. Esa deuda melancólica funcionaría simultáneamente como un sistema de "sujeción," de interpelación de sujetos sociales y como medio de mantenimiento de la cohesión social. En suma, "forma" individuos y mediatiza sus relaciones dentro del ámbito social.

Para abordar el primer aspecto es interesante recurrir a la teoría de la "sujeción" desarrollada por Althusser en "Ideology and Ideological State Apparatuses." Es precisamente la fundamental paradoja o insuficiencia de ese texto el rasgo que lo hace particularmente apropiado como instrumento de caracterización del franquismo y, en general, de regímenes autoritarios. Una buena parte de sus comentaristas han apuntado el carácter redundante del momento de interpelación descrito por Althusser.⁸ Si el "individuo" responde a la llamada de la ley que le convertirá en "sujeto" es, precisamente, en base a un sentimiento de culpa, de "mala conciencia" que hace necesaria su "previa" integración en el sistema de la ley. En definitiva, la interpelación es un gesto que resulta válido sólo en cuanto el individuo es siempre ya un sujeto. La ley es ubicua, borra su afuera, interpela al individuo como siempre ya culpable: "The law is broken prior to any possibility of having access to the law, and so 'guilt' is prior to the knowledge of the law" (Butler, *Psychic* 108).

Dentro de esta lógica, la deuda con los muertos funciona como vehículo ideal de "mala conciencia," instrumento privilegiado de la ley en su acción retroactiva. Esa deuda es siempre previa y totalmente independiente del individuo interpelado ya que procede de la historia y sus antepasados. Es deuda con el

padre y con un pasado mítico. En un segundo momento, si el “proyecto” personal es uno de obediencia, de continuación de un legado, la lógica edípica es meticulosamente invertida: la emancipación es un elemento extraño a la ley, perturbador. La mayoría de edad coincide en realidad con el mantenimiento de una eterna minoría de edad. No hay desprendimiento de la tutela, sino pura proliferación de la misma. Frente a la agencia que supondría un enfrentamiento al padre, se impone una vivencia de la *stasis*, la eterna repetición de lo mismo. Una vez más, la integración del individuo en el grupo, su interpelación, se lleva a cabo a través de un proceso melancólico impuesto que exige, simultáneamente, una identificación con lo perdido y el pago, a través de esa mimesis, de una deuda siempre ya contraída.

Esa deuda funciona aún en otro sentido, el social. Si su utilidad es la interpelación de individuos, ésta resulta inseparable de un determinado sistema “económico” de cohesión social. Recordemos el conocido papel otorgado por Lévi-Strauss al intercambio de obsequios, la interminable proliferación de deudas y correspondientes pagos, en las sociedades primitivas:

Exchange... has in itself a social value. It provides the means of binding men together, and of superimposing upon the natural links of kinship the henceforth artificial links... of alliance governed by rule. (480)

En el contexto franquista esa cohesión social se lleva a cabo a partir de la ofrenda y el posterior pago del mayor de los dones, el “don de la *mort*” del que habla Derrida. Esa cohesión no sería ya la de una sociedad situada en el tiempo sino caracterizada por habitar la *stasis* de un eterno presente. La cohesión social no es sólo la de los vivos entre sí. En esta sociedad

los muertos tienen plena presencia. La obsesiva retórica de la reencarnación (Felipe II- Franco, Guzmán el Bueno- Moscardó) está dirigida a la constitución de una utopía antievolutiva en la cual la esencia nacional se actualiza en una sincrónica convivencia de presente y pasado. El espacio de la historia se convierte así en un “único” espacio social: “time (history) is perceived not as a progression or as a becoming, but rather as a static entity anchored in all that is permanent and aeternal” (Herzberger 33).

De este modo, la relación de mimesis entre modelo histórico y proyecto en el presente deviene una auténtica relación de “posesión,” de perfecta sincronía entre el modelo de los muertos y el proyecto de los vivos.⁹ El ejercicio narcisista del melancólico, la inexistencia de límites entre el yo y lo perdido, se hace literal en el ejercicio de posesión.

Michael Taussig hace uso precisamente de ese concepto de “posesión” para caracterizar el estado como “circulación,” en un sentido económico, de los espíritus de los muertos. La misma función de cohesión social que en el esquema de Lévi Strauss ocupa el obsequio y en el de Marx el dinero, es otorgada por Taussig al “espíritu del estado” diseminado entre los héroes de su historia. Es éste el vehículo de integración de lo social a través de un intercambio “mágico” de identidades entre la galería de héroes de la historia y los individuos miembros del estado (Taussig 124). El espacio social es invadido, “poseído,” por la historia. Su relación melancólica con un pasado perdido se actualiza en el radical narcisismo de la “posesión” en el que la discontinuidad de la historia es sustituida por una utopía sincrónica, cuya fuerza no procede de la introducción de lo nuevo o de la fuerza de un origen, sino de la interminable circulación de los muertos, su posesión de distintos cuerpos, su metamorfosis:

A crucial feature of this theater of spirit-possession is that the circulation of spirits of the dead through live human bodies is a movement parallel to the circulation of the ghostly magic of the nation-State through the body of the society.... value lies nor in a source nor in exchange perse, but instead in the metamorphosis of the object or service exchanged... value lies in transformation. (Taussig 139)

Tras cuarenta años poblados de esa retórica política de la melancolía y la deuda con los muertos, la muerte del Caudillo supondrá su apoteosis y, simultáneamente, su cancelación. El intento de dar continuidad al régimen a partir de la deuda impuesta por la muerte sacrificial del líder y, al menos aparentemente, su fracaso.

La enfermedad del dictador aparece a la vez como metonimia y metáfora del franquismo. La lenta decadencia y corrupción física de Franco repite la situación de crisis creciente de su régimen. La desintegración física de su cuerpo es paralela a la del sistema que aquél creó y simbolizó.¹⁰ Al mismo tiempo, su muerte genera un extraordinario vacío de poder. Repentinamente, el centro mismo del franquismo se convierte en un lugar elíptico. Si durante muchos años la "unidad" del Movimiento había sido una mera ficción sostenida tan sólo por el dictador como simbólico elemento de cohesión, ese veinte de noviembre, la desaparición del símbolo deja al descubierto lo que, a efectos prácticos, ya resultaba evidente desde tiempo atrás:¹¹ el franquismo es una narrativa que había perdido validez y viabilidad. La autoridad paterna del Caudillo ha de dar paso a una "mayoría de edad" de los españoles. Después de cuarenta años de "educación" y tutelaje, éstos se encuentran ante la necesidad de hacerse dueños

de su propio destino. Sin embargo, la "muerte del padre" no es simplemente un momento de liberación e inmediato acceso a la mayoría de edad. Los españoles perciben la enfermedad y muerte del dictador a través de la cobertura, al principio reticente por la escasez de comunicaciones oficiales, después masiva, de los medios de comunicación, los cuales, a pesar de la progresiva apertura, continúan en gran parte bajo el control del gobierno (en particular la televisión).

Las informaciones en torno a la muerte de Franco no son un neutro reflejo de los sucesos, sino, como era de esperar, una metódica y desesperada maniobra destinada a la imposible perpetuación del franquismo. La dimensión espectacular y ceremonial de su final y la fastuosa puesta en escena de su entierro en el Valle de los Caídos siguen una determinada narrativa de utilidad política. Los últimos gestos políticos de Franco no dejaban pensar en modo alguno en la posibilidad de una sucesión democrática. Se trataba, por el contrario, de asegurar la continuidad del régimen bajo la monarquía de D. Juan Carlos, dejarlo "todo atado y bien atado." La maniobra política de continuismo se verá acompañada de otra en el plano simbólico. La muerte ha de tornarse resurrección. La conversión del símbolo vivo del Caudillo en monumento de sí mismo no obedece tan sólo a una lógica de la conmemoración, sino que, un paso más allá, intenta abrir un espacio performativo de re-constitución de un sistema ideológico y político que amenaza con desintegrarse al mismo tiempo que su líder. La aniquilación física del padre y la fetichización de su lugar han de resultar en su reencarnación en los hijos. La melancolía producida por la pérdida ha de servir como preámbulo de la "posesión" del melancólico por el muerto. La escenificación de la muerte de Franco será apoteosis del culto a los muertos y la obsesión

por la reencarnación que caracterizaron los cuarenta años del franquismo. La monumentalización del Caudillo los días inmediatamente posteriores a su muerte no es gesto de cancelación, no relega la figura de Franco a una zona inocua de la memoria, sino que se presenta como intento de re(in)stauración del régimen. El modelo, una vez más, no es el de un “duelo” que reconozca la alteridad de lo perdido y se resigne a esa pérdida, sino el de un proceso melancólico que marca la identificación narcisista con lo perdido como única reacción válida ante la muerte del padre de la patria. La transición a la democracia se edificará a partir de ese momento y en eterna pugna con él. Cualquier movimiento de reforma se enfrentará a un legado que le sirve simultáneamente de marco y lastre.

El momento culminante de la “ceremonia del adiós” será el anuncio televisivo y radiofónico de su muerte por Arias Navarro, seguido por la lectura de un texto de despedida escrito por Franco semanas antes. La puesta en escena del discurso de Arias se constituye como “representación” de un acercamiento / identificación entre las frías instancias del estado y cada uno de los españoles en el momento de una pérdida común. En un espacio perfectamente burocrático carente de decoración o símbolos, el político vestido con el impoluto traje de rigor se dispone a transmitir un comunicado a la nación. En principio, la comunicación se integra en un género perfectamente conocido por los espectadores a través de las periódicas apariciones de Franco y el primer ministro.¹² Sin embargo, esta vez un elemento nuevo es introducido en escena: Arias es incapaz de contener su emoción. Se mantiene durante todo el tiempo de su aparición en el umbral de las lágrimas, hasta quebrar finalmente su resistencia al final de su mensaje.¹³ El primer ministro ya no es la fría personificación del

estado sino “un español más” incapaz de reprimir su emoción ante la pérdida. El estado también llora. No hay una línea de separación entre un ámbito político frío y distante y cada uno de los españoles. Por el contrario, Arias establece un espacio de continuidad a los dos lados de la pantalla refiriéndose a su “voz cortada por el murmullo de vuestros sollozos y vuestras plegarias” (Prego, *Historia*) Como cada uno de los españoles, el estado también siente. Pero al mismo tiempo que el estado se “humaniza,” el individuo se “politiza.” La melancolía ante la muerte del padre abre pues la simultánea posibilidad de una internalización del estado y el consecuente “desvanecimiento” de éste, su invisibilidad. El proceso es análogo al desvanecimiento del estado en “conciencia” causado por el proceso melancólico que percibe Butler: “it is the vanishing point of the state’s authority, its psychic idealization, and, in that sense, its disappearance as an external object” (*The Psychic Life* 191).

La continuidad individuo / estado genera una “ilusión” de poder al espectador. La responsabilidad de lo que pase ahora no atañe sólo a un estado distante, sino a cada uno de los españoles. El poder de intervención está en sus manos. Son ellos los destinatarios del mensaje póstumo de Franco. En un segundo momento, la ilusión de poder queda integrada en un interés común, en una instancia superior. El llanto ante la pérdida del Caudillo es algo común a todo el país. Funciona como momento catártico de unidad nacional y de hecho, no son sólo los hombres o el estado, es España misma quien llora: “es natural, es el llanto de España que siente como nunca la angustia infinita de su orfandad” (en Prego, *Historia*). El discurso de Arias refiere pues el inevitable y “natural” sentimiento de pérdida de todos los españoles. Aquellos que no lloran no sólo quedan fuera del ámbito de “España”

sino incluso del de la naturaleza misma. La heterodoxia no es sólo un lugar silenciado sino monstruoso. El discurso modela meticolosamente el correcto "lugar del hijo" que acaba de perder a su padre: la primera reacción ha de ser de dolor, la segunda de imitación. Hay que ocupar su lugar vacío, reparar la pérdida con la reproducción y la obediencia: "nos queda su ejemplo.... lega un mandato histórico de inexcusable cumplimiento" (Prego). La ilusión de poder y actuación individual queda sometida así a un discurso de obediencia y de deuda, siguiendo el mismo esquema que el régimen había utilizado durante sus cuarenta años de existencia. La continuidad del sistema es contextualizada dentro de aquella narrativa (anti)edípica de carácter cristiano utilizada sistemáticamente por el franquismo. La obediencia al padre había funcionado en el discurso franquista como una metonimia de la obediencia civil. Construir la patria pasaba por suprimir cualquier gesto de rebeldía y seguir ciegamente las órdenes procedentes de una instancia superior, implícitamente el estado:

Los españoles tenemos la obligación de acostumbrarnos a la santa obediencia.... ¿Y quién juzga al que tiene el máximo poder? Dios y la historia. A uno y a otra dará cuenta. Lo demás no es de nuestra incumbencia. (HSR. *Así quiero ser. El niño del nuevo estado* [1944] Citado en Sopeña 213)

La muerte de Franco, la muerte del padre, exige entonces una reacción acorde con la anquilosada doctrina franquista de cuatro décadas antes. El deber del hijo es la obediencia, de manera paradigmática en el lecho de muerte del padre, como nos mostraba *Raza*. Tras las palabras introductorias de Arias, éste procede a la lectura del mensaje póstumo de

Franco, instrucciones de actuación escritas por el padre a sus hijos al borde de la orfandad y como Arias había dejado claro, "de inexcusable cumplimiento."

El Caudillo es autor de un texto que es a la vez epitafio de sí mismo, guión de una "mayoría de edad" de los españoles y conjuro de posesión. El proyecto que marca la desaparición del padre es su imitación, su reproducción. Se trata de cómo llevar a cabo una obediente refundación del régimen. Esas palabras son el último y definitivo gesto de tutelaje de Franco.

El discurso póstumo del dictador se estructura a partir de una doble apelación. La comunicación con el pueblo es paralela a un ejercicio de apóstrofe. El consejo al hijo es autorizado a partir de una apelación a Dios:

Españoles: al llegar para mí la hora de rendir la vida ante el altísimo y comparecer ante su inapelable juicio, pido a Dios que me acoja benigno a su presencia, pues quise vivir y morir como católico. En el nombre de Cristo me honro, y ha sido mi voluntad constante ser hijo fiel de la iglesia en cuyo seno voy a morir. (citado en Payne 649)

Explícitamente, el Caudillo vuelve a hacer uso de la razón religiosa utilizada 40 años antes, durante la Guerra Civil, y que quedaba perfectamente plasmada en *Raza*. Si la justificación última de la contienda radicaba en el carácter de "cruzada" de la causa nacional,¹⁴ en la hora de su muerte, Franco retorna a la misma posición de privilegio basado en su condición de "hijo fiel de la iglesia." En suma, la posición adoptada al borde de la muerte no hace sino llevar a cabo, de modo literal y no sólo metafórico, su privilegiado papel de mediador entre Dios y los españoles, volviendo una vez más a la misma identificación con

Cristo que aparecía en *Raza*. Franco se ofrece en sacrificio para la redención de sus hijos. El espectáculo de su muerte y entierro hará un uso consciente de ese lugar de mediación crística. El cadáver de Franco se convierte eventualmente, no sólo en un fetiche de estado, sino simultáneamente en un fetiche religioso, una reliquia. Si a lo largo de todo el franquismo la alianza con la iglesia había sido estrategia recurrente del poder en su constante asimilación de responsabilidad religiosa y política ("nacional-catolicismo") el momento de la muerte de Franco se convierte en un último gesto hipertrofiado de plena identificación del ámbito político y el religioso.¹⁵ En su lecho de muerte, el cuerpo mínimo y agónico de Franco no está sólo rodeado por una maraña de tubos y máquinas que le mantienen artificialmente vivo. Al mismo tiempo su cama está flanqueada por el brazo incorrupto de santa Teresa y el manto de la Virgen del Pilar. El cuerpo del dictador se debate, no sólo entre la vida y la muerte, sino entre un espacio tecnológico y otro religioso. Como ya han apuntado Carr y Fusi, la escena del lecho de muerte del dictador es una perfecta metáfora de una España a caballo entre la modernización y el desarrollo tecnológico y otra España ancestral poblada de imaginería religiosa y culto a la muerte (245). Lo que la escena plantea es el diálogo mutuo, sobre su cadáver, de un estado de tipo moderno, laico, en el que la separación del ámbito político y religioso sea al menos nominalmente efectiva y, por otro lado, un modelo de ascendencia medieval en el que la autoridad política y la religiosa resultan explícitamente inseparables. El cuerpo agónico de Franco se sitúa ante un proceso de metamorfosis y fetichización con dos posibles resultados: la máquina y la reliquia; la proyección al futuro o la recuperación del pasado. Será este último el sistemáticamente privi-

legiado en las ceremonias que rodearán su muerte. En todas ellas, el féretro se verá ininterrumpidamente rodeado de palios, crucifijos, sacerdotes y una extraordinaria proliferación de todo tipo de símbolos religiosos. Se trata de integrar la figura en el fondo, de que el cadáver del dictador asimile la condición de divino fetiche del decorado que lo rodea. En última instancia, la monumentalización del cadáver de Franco tomará finalmente la forma de una colosal petrificación que une aura política y religiosa, el Valle de los Caídos.

Situado en las afueras de Madrid, en plena sierra y visible desde muchos kilómetros a la redonda, el Valle no constituirá solamente la máxima huella simbólica legado del franquismo, será también un auténtico centro de proyección y vigilancia de éste. El monumento es fundamentalmente un colosal enterramiento ideado para venerar los restos de los muertos del lado nacional en la "cruzada," entre ellos los dos más grandes caídos, José Antonio y Franco. Es a la vez catedral,¹⁶ cripta, tumba y pirámide. El proyecto es concebido como un excavamiento, es decir no se construye sobre la montaña sino en su interior mismo.¹⁷ Incluso en ese nivel arquitectónico, lo que Franco pretende es habitar la esencia, no sólo el centro geográfico de España sino también su interior. El monumento no es una prótesis artificial, sino la naturaleza misma. Su carácter de construcción es a la vez hipervisible desde muchos kilómetros a la redonda y rigurosamente invisible. No hay un edificio, tan sólo un gigantesco espacio constituido como pura interioridad sin exterior. La invisibilidad del monumento es análoga a la invisibilidad e interiorización del estado planteada por el franquismo y cuyo apogeo se alcanza como hemos visto en esa ilusión de total disolución/diseminación del estado en el momento del

anuncio de la muerte de Franco por Arias Navarro. Ese mismo papel del Valle como foco simultáneo de diseminación y control es perceptible en su concepción original:

Por doquier empiezan a surgir cruces y cruceros en homenaje y recuerdo de los héroes, de los mártires, de los caídos de la cruzada. Sobre las piedras seculares de las ermitas románicas, sobre los muros, sobre las fachadas de las altivas catedrales góticas, a las puertas de las iglesias, bajo los soportales y los aleros de las construcciones renacentistas, en las grandes poblaciones, en las pequeñas capitales de provincia y en los remotos pueblos, se inscriben en torno a los brazos de la cruz los nombres de los muertos en el bando de los vencedores.

Pero no podía ser esto suficiente. Era preciso algo sin pareja ni mezquindad, de dimensión ciclópea.... Se trataba de guardar los despojos queridos de gigantes espirituales. ¿Un monumento? Sí, pero a escala de sublimidad, digno de los sublimes sacrificados con voluntario entusiasmo. Que la obra pudiera parangonarse con el magno hecho. Que la tierra recogiera a la carne tierra con la debida majestad. (Sueiro 10)

El Valle es concebido como un centro que da sentido a la multiplicidad de cruces que a lo largo y ancho del país recuerdan a los muertos y la deuda por ellos impuesta, al mismo tiempo que actúan como auténticos centros de vigilancia. El Valle no es sino el núcleo de esa inmensa retícula de diseminación del culto a los muertos y con él de control del estado a través de la retórica de la deuda. Será el centro de un sistema ubícuo de "posesión" y vigilancia.

Pero esos muertos no son sólo los de la "cruzada." Ya la situación geográfica del mo-

numento se actualiza como un premeditado diálogo entre el pasado histórico y el futuro, simultáneo al que se da entre lo temporal y lo religioso, en un sentido análogo al que antes registramos en la escena del lecho de muerte del Caudillo. El Valle de los Caídos será uno de los vértices de un triángulo delimitado por Madrid y El Escorial, el colosal palacio monasterio construido por Felipe II como símbolo tanto del carácter espiritual como imperial de su reinado.¹⁸ Como éste, también el monumento franquista resulta una simultánea apelación al poder político y religioso del imperio reconstituido. De hecho, el discurso de inauguración de Franco se estructura a partir de una interpenetración constante de referencias histórico políticas y religiosas. Su comienzo corresponde más a una oración que a un discurso:

Cuando los actos tienen la fuerza y la emotividad de estos momentos en que nuestras preces ascienden a los cielos impetrando la protección divina para nuestros Caídos.... (citado en Sueiro 239)

Del mismo modo, siguiendo la retórica oficial de la cruzada, Franco establece una vez más la identificación entre los caídos del lado nacional y los mártires cristianos:

Nuestra guerra no fue, evidentemente, una contienda civil más, sino una verdadera cruzada, como la calificó nuestro pontífice reinante.... Sólo el simple enunciado de estos hechos justificaría esta obra de levantar en este valle ubicado en el centro de nuestra patria un gran templo al Señor, que expresase nuestra gratitud y acogiese dignamente los restos de quienes nos legaron aquellas gestas de santidad y heroísmo. (Citado en Sueiro 241)

Un paso más allá, el Valle no aparece sólo como un mediador entre lo eterno y lo temporal, un acercamiento de lo político a las esferas de lo divino, sino también como una reapropiación de la historia, un gesto de posesión de pasados símbolos. Es un nuevo Escorial; repite en su arquitectura la sobriedad y el colosalismo de la obra de Herrera añadiéndole un gesto moderno. Se sitúa del lado de la historia para proseguir, sin rupturas, un mandato histórico y para velar por su cumplimiento. Es concebido como centro de difusión de la enseñanza franquista, como "faro guía."¹⁹ Una vez más la retórica utilizada por Franco en la inauguración hace uso del tópico de la deuda con los muertos:

Interesa el que mantengáis con ejemplaridad y pureza de intenciones la hermandad forjada en las filas de la cruzada, que evitéis que el enemigo, siempre al acecho, pueda infiltrarse en vuestras filas; que inculquéis en vuestros hijos y proyectéis sobre las generaciones que os sucedan la razón permanente de nuestro movimiento, y habréis cumplido el sagrado mandato de nuestros muertos. No sacrificaron ellos sus preciosas vidas para que nosotros podamos descansar. Nos exigen montar la guardia fiel de aquello por lo que murieron; que mantengamos vivas de generación en generación las lecciones de la historia para hacer fecunda la sangre que ellos derramaron.... (Sueiro 243)

La necesidad de cumplir el mandato de los muertos se presenta simultáneamente a una retórica de la vigilancia. El faro no sólo guía sino que también vela por el cumplimiento de ese mandato. Madrid, la capital del imperio, y con ella todos los españoles, se ven sometidos a una doble vigilancia desde el Escorial y las alturas del Valle. Si Dios vigila

desde las alturas, Felipe II y los muertos de la cruzada liderados por el cadáver de Franco, lo hacen desde una posición de intermediación. El ojo del estado es antesala del ojo de Dios.

Simultáneamente, el Valle de los Caídos lleva a cabo una meticolosa narrativa de la reencarnación. De nuevo se lleva a cabo el último gesto de una retórica omnipresente en los años del franquismo, la apropiación de la historia. Como vimos, la épica oficial se ocupaba en construir meticolosamente relaciones analógicas entre los héroes de la cruzada del '36 y los de la ancestral historia de España, el imperio en el que no se ponía el sol y la España "una grande y libre" (Payne 649). Franco no es sólo el continuador del legado falangista de Jose Antonio que yace a su lado, sino también otro Felipe II.²⁰ El Valle es un nuevo panteón de los reyes paralelo al dedicado a las dinastías de los Austrias y los Borbones en los sótanos del Escorial. La historia se reencarna, la historia es el guión del futuro. Los muertos no sólo vigilan, sino que poseen a los vivos. Desde la autoridad de la muerte "en dios" el padre inicia el proceso de su reencarnación en el hijo.

En este sentido, el texto póstumo leído por Arias Navarro ante los españoles el veinte de noviembre aparece, no sólo como un testamento, un legado, un repertorio de consejos paternales en el lecho de muerte. Supone un auténtico ejercicio de posesión de los vivos por el cadáver/reliquia de Franco.²¹ El fetiche político religioso se erige en vía de comunicación entre lo espiritual/político y lo temporal. La palabra sagrada de Franco muerto hace uso de su autoridad de ultratumba para perpetuarse y perpetuar su sistema de poder:

... os pido... que rodeéis al futuro rey de España, don Juan Carlos de Borbón, del mismo afecto y lealtad que a mí me habéis brindado y le prestéis,

en todo momento, el mismo apoyo y colaboración que de vosotros he tenido. (Citado en Payne 649)

Si el Caudillo vivo marca el punto de convergencia e integración del estado franquista, su cadáver supone la perpetuación y sublimación de la misma función. Ese punto de cohesión se desplaza ahora al espacio espiritual, se funde en el mismo espacio de abstracciones que la base de esa unidad, el concepto de una España católica en la que la divergencia ideológica supone la necesaria condición de "extranjero" del disidente. La consabida línea retórica que asimilaba la condición de español con la de franquista es sometida ahora a su decisiva culminación. Cuando Franco repite el tópico, su posición es de máxima autoridad. Franco muerto, Franco reliquia *es* España: "Creo y deseo no haber tenido otros [enemigos] que aquellos que lo fueron de España" (649). Su autoridad de cadáver le otorga de nuevo un papel mediador fundamental y sagrado: "Quisiera en mi último momento, unir los nombres de Dios y de España y abrazaros a todos" (649).

Al mismo tiempo, la actitud sacrificial de tinte cristiano explotada sistemáticamente por el régimen se repite ("deponed frente a los supremos intereses de la patria y del mundo español toda mira personal" [649]) pero, una vez más, desde un punto de enunciación privilegiado que unifica definitivamente el ámbito religioso y el político. No es ya un líder terrenal quien invoca su alianza con Dios, sino un "santo," un muerto que está "al lado de Dios." Toda la iconografía explotada desde la guerra en la que Franco aparece relacionado a una imaginería cristiana, identificado como "santo," reencarnación de Santiago apóstol, defensor de la hispanidad, etc, llega a su culminación en el momento preciso de su muerte. La santidad no es ya metáfora sino

auténtico punto de enunciación. De ahí el decisivo poder que, en su posición liminar entre la vida y la muerte, entre lo temporal y lo espiritual, entre el liderazgo político y la santidad, tienen tanto las últimas palabras como el cadáver de Franco: "it is defacement that brings out the sacred quality of stately things" (Taussig 151). Éste se convierte en reliquia, fetiche de un contenido simultáneamente político y religioso.²²

El dictador coincide pues con su propia sublimación, su ejemplaridad queda definitivamente localizada en la galería de los ejemplos cristianos. Al hijo le queda ahora seguir ese ejemplo, habitarlo, pagar la deuda impuesta por el sacrificio del padre. El veintidós de noviembre, en la investidura del nuevo rey ante las cortes, tras la culminación de la ceremonia, los asistentes se vuelven a Carmen Polo, viuda del Generalísimo para gritar: "¡Franco!, ¡Franco!" El acatamiento del nuevo rey es simultáneo a la fidelidad al Caudillo muerto. Aquél ha de ser una continuación, una reencarnación de éste.

La estrategia melancólica de perpetuación desplegada en el ámbito simbólico por el franquismo corre una suerte ambivalente. Por un lado es evidente que el inmediato objetivo franquista de dejarlo todo "atado y bien atado" constituye un fracaso. Aparentemente, la lógica de la deuda parece interrumpirse, la apoteosis autosacrificial de Franco no consigue proliferar y mantener las bases simbólicas del régimen. Pero si la melancolía no consigue el inmediato objetivo de la obediencia literal al padre, su legado tampoco desaparece, sino que se preserva convertido en una enfermedad que desde el principio se situará en el centro de la transición: el "desencanto."

Desde muy pronto, hablar de la reconstrucción política y simbólica de España tras el franquismo supone hablar de ese

“desencanto.” Se empieza a sospechar que las concesiones de la oposición a cambio de su misma existencia han supuesto la pérdida de una oportunidad histórica. El compromiso con el poder ha supuesto quizá una cierta forma de íntima traición. La España exiliada durante cuarenta años, los hijos desobedientes rechazados por el padre, al seguir las pautas marcadas por los herederos del Caudillo, le han obedecido después de muerto, han sido incapaces de llevar a cabo esa “ruptura,” radical emancipación largamente deseada. La muerte del padre, si bien de modo perverso, habría funcionado como ejercicio de posesión. El espíritu de Franco, en su ubicuidad, no habría habitado sólo a sus obedientes vástagos sino también a los desobedientes. Como uno de sus muchos correlatos históricos, el Cid, Franco habría ganado una batalla después de muerto. Su papel será similar al que Freud describe en relación al cadáver del “padre de la horda” asesinado por su prole en *Totem y Tabú*. Éste no se torna significante de emancipación, sino en peligroso indicio de una fuerte permanencia en la sombra:

... el padre muerto adquirió un poder mucho mayor del que había poseído en vida.... Lo que el padre había impedido anteriormente, por el hecho mismo de su existencia, se lo prohibieron luego los hijos a sí mismos en virtud de aquella ‘obediencia retrospectiva.’ (1839)

En definitiva, el “desencanto” supone un nuevo proceso melancólico sobre el que se edificará la transición. Ésta no sólo se fundamentará en el duelo o la celebración por la pérdida del Caudillo y su tutela, sino también en la casi inmediata sensación de otra pérdida, la de una “auténtica” emancipación que hubiese roto definitivamente las ligaduras de esa tutela. Pero ese nuevo paradigma

melancólico obedece a razones que van más allá de la herencia histórica. El pasado franquista será sólo un elemento más dentro de un mapa trazado por el enfrentamiento de una serie de expectativas incubadas dentro de un paradigma moderno que se autodefinía por oposición al medievalismo franquista y un contexto que, repentinamente, resulta localizado en el centro mismo de la posmodernidad.

Notas

¹La duración de esa agonía es falseada por los medios de comunicación cuya única fuente de información son los comunicados oficiales del gobierno. El primer infarto de Franco se produce el 15 de Octubre. Sólo el 17 se produce una declaración oficial minimizando la enfermedad (tiene gripe). No será hasta el 26 de Octubre cuando las informaciones sobre la enfermedad aluden a su auténtica dimensión. Las razones de ese enmascaramiento radican en el lógico miedo a una previsible situación de inestabilidad ante el vacío de poder. Por otro lado, la obsesión de mantener con vida el cuerpo totalmente desintegrado del caudillo obedece en primera instancia a una cuestión de plazos políticos: el 26 de Noviembre se ratificaba el nombramiento del presidente de las cortes y del consejo del reino. La supervivencia de Franco hasta entonces aseguraba una línea de continuismo en los primeros tiempos de la monarquía. Su muerte prematura introducía un grado de imprevisibilidad que favorecía a los elementos reformistas. (Ver por ejemplo Payne 648)

²Es tristemente sintomático el hecho de que los discursos nacionalistas catalán y vasco que recuperan fuerza en la transición, obedecen meticolosamente al mismo esquema del nacionalismo imperial que los reprimió durante 40 años. Jon Juaristi, en su estudio *El bucle melancólico* caracteriza la ideología de esos nacionalismos precisamente como una coincidencia de historia y destino, un discurso de recuperación de una identidad que en realidad nunca existió sino que se construye de manera retroactiva y se disfraza de esencia de raza. (33,47)

³ Freud explicó:

La libido libre [por la pérdida del objeto de deseo] no fue desplazada sobre otro objeto sino retraída al yo y encontró en éste una aplicación determinada, sirviendo para establecer una identificación del yo con el objeto abandonado. La sombra del objeto cayó así sobre el yo; éste último, a partir de este momento, pudo ser juzgado por una instancia especial, como un objeto, y en realidad como el objeto abandonado. De este modo se transformó la pérdida del objeto en una pérdida del yo, y el conflicto entre el yo y la persona amada, en una disociación entre la actividad crítica del yo y el yo modificado por la identificación. (2095)

⁴ Naturalmente los libros de historia tienen una difusión limitada en cuanto textos más o menos académicos, sin embargo esa retórica de la historia es transferida a otros instrumentos de formación social de carácter masivo. Dos ejemplos paradigmáticos serían los libros escolares y las producciones cinematográficas de alto presupuesto inspiradas por el poder. El primer caso ha sido analizado por Ramón Valls en su estudio *La interpretación de la historia de España y sus orígenes ideológicos en el bachillerato franquista*. En cuanto al segundo, basta con recordar el papel de la productora CIFESA especializada en grandes reconstrucciones del glorioso pasado nacional concebidas en sintonía con la propaganda franquista (Ver por ejemplo Evans, "Cifesa: Cinema and Authoritarian Aesthetics.")

⁵ Un detalle mencionado por Kathleen Vernon en su estudio (27) abre una nueva dimensión de esa mecánica de proliferación de la deuda. La producción de la película es la primera tarea encomendada al recién creado "Consejo de Hispanidad," una entidad pensada para encargarse de las relaciones del régimen con Latinoamérica. Leída en ese contexto la proliferación de la deuda adquiere una dimensión neocolonialista. *Raza* podría ser leída como una declaración de intenciones ligada al desastre del 98. Del mismo modo

que José Churruga lava la derrota del padre con su victoria, *Raza* funcionaría como el principio de una nueva relación de tutela, ahora ideológica, con las nuevas colonias.

⁶ Como ha señalado Ignacio Prado (105), el tratamiento que hace la cámara del personaje a base de primeros planos llenos de luz sobrenatural y sus constantes miradas al cielo, inciden una y otra vez en esa "santificación" del personaje. Gubern indica cómo Franco se incluye a sí mismo de dos formas en su propio guión: como su alter ego "sublimado" José Churruga, pero también directamente a través de vagas autoalusiones a un "generalísimo" mitificado y lejano (13). Ese desdoblamiento es leído como la convivencia de un aspecto humano y otro divino en la representación que Franco hace de sí mismo. De nuevo su modelo inmediato es Cristo. La identificación cinemática de Franco y Cristo volverá a aparecer en la segunda película del régimen en la que es protagonista, *Franco, ese hombre* (Prado 107).

⁷ Según Marsha Kinder, *Raza* resulta el máximo paradigma de una recurrente temática de todo el cine del primer franquismo, particularmente las producciones históricas de CIFESA: "... the conversion of historical massacre into religious sacrifice. What is stressed is not violence against Spain's enemies... but the glamorized deaths of individualized Fascist heroes who, like Jesus, sacrifice themselves for God, Church and State" (150).

⁸ Ver por ejemplo: Pecheaux 106; Zizek 3; Butler, *The Psychic Life* 108.

⁹ Ese esquema ideológico se convierte en *Raza* en estrategia formal. Marsha Kinder analiza en estos términos la particular perversión que del montaje soviético lleva a cabo la película:

In contrast to the dialectic interrogation of Eisenstein's montage, here the superimpositions and cross-dissolves help to construct a monolithic space in which images from past, present and future, and footage from newsreels and fiction, and fates of individuals and collectives are all united in a single diegetic space, creating a seamless idealized historical narrative that supposedly tells "the

universal truth of any people who refuse to perish... when provoked by communism. (457)

Ver también Vernon 33.

¹⁰En los meses inmediatamente precedentes a su muerte una serie de problemas ponen al franquismo literalmente al borde de la desintegración: a la clamorosa protesta internacional, Papa incluido, por las últimas ejecuciones de presos políticos, se une el aumento de la presión terrorista tanto desde la ultraderecha como de la ultraizquierda nacionalista. Como colofón, la "Marcha verde" sobre Marruecos ponía a España al borde de una guerra colonial.

¹¹Quizá el momento de "revelación" de la inevitable discontinuidad del franquismo sea el asesinato del primer ministro, Carrero Blanco en el 73, sucedáneo del auténtico parricidio que nunca llegará. Teresa Vilarós en su análisis del significado cultural del atentado define así su significancia en el imaginario político español:

Ante el cadáver de Carrero, el 'atado y bien atado' se demuestra de pronto empresa inútil por la imposibilidad de amarrar una narrativa popular cada vez más evanescente y una estructura política que se presenta de pronto descentrada.... El destrozo físico de Carrero corrobora desde lo real el desmembramiento del cuerpo franquista. (126)

¹²Ejemplo paradigmático sería la aparición de Arias Navarro tan sólo unos días antes como respuesta a la masiva protesta internacional por las ejecuciones de seis etarras. La imagen que ofrece es la de un estado fuerte y hermético que combate la soledad impuesta con una orgullosa retórica aislacionista que vuelve a la autarquía de los cuarenta. Los gestos de Arias son enérgicos, casi militares. Encarna paradigmáticamente la imagen fuerte y a la vez distante del estado.

¹³La misma imagen se repetirá en el entierro, en el cual tanto los dirigentes políticos como militares son incapaces de retener sus lágrimas. Los rígidos generales y los burocráticos ministros se convierten en españoles emocionados. Curioso antecedente es la reacción del mismo Franco a la muerte de Carrero Blanco dos años antes. Rompiendo su

imagen de eterna inexpresividad, Franco llora por su amigo muerto, deja de ser el líder pétreo para dejar ver brevemente una insólita dimensión humana.

¹⁴ Según Jo Labanyi, la noción de "cruzada" se liga a una retórica histórica de la necesidad del sacrificio como paso previo a la redención:

The notion that Spanish History since the Catholic Kings had been a long process of decadence led to the conclusion that the nation must undergo a 'sacrificial death' to hasten 'rebirth.' The fascist exaltation of violence has a mystical note: the proclaimed 'return to barbarism' is at the same time called 'Crusade.' ... The cult of sacrificial death and its corollary of rebirth is a salient feature of falangist ideology. (36-37)

De acuerdo con ese discurso, la muerte de Franco resultaría un sacrificio de Ave Fénix que renazca de sus cenizas. Su muerte sacrificial no es sino el preámbulo necesario de un nuevo renacimiento. En torno al mito de la "cruzada" ver también: Southworth.

¹⁵En este sentido son interesantes las negociaciones que entabla el gobierno con la iglesia para preparar el entierro. Su intención inicial era que todos los obispos de España oficiasen juntos la misa. Es decir, se pretendía otorgar a un jefe de estado los honores que corresponden nada menos que al Papa. La lógica es naturalmente que se consideraba a Franco no sólo jefe político sino también religioso (La anécdota procede del documental de Victoria Prego). Análisis básicos del papel de la iglesia durante el franquismo y sus relaciones con el régimen se encuentran en: Abellán, 229-43 y las monografías de: Ruiz Rico, Petschen, Chao Rego y Hernández.

¹⁶ Basílica para ser más exactos fue la categoría que le otorgó el Vaticano en perfecta complicidad con la retórica franquista.

¹⁷ Suciro comenta:

Desde que la chispa de la idea quemó su inquietud... Franco tenía un punto de arranque: que la reunión póstuma de los mejores fuese en una cripta, en el corazón de una montaña.... Bus-

caba con ojos sagaces una catedral natural para sarcófago jamás pensado de sus amados compatriotas. (9)

¹⁸ El Escorial fue a su vez pensado como colosal monumento al sacrificio. El motivo original de su construcción fue la conmemoración de la batalla de S. Quintín. Un paso más allá y como recuerdo a S. Lorenzo, el monasterio presenta una planta en forma de parrilla en memoria del martirio sufrido por el santo.

¹⁹ Esta imagen será sistemáticamente utilizada por los medios de comunicación para referirse al Valle (Suciro 13).

²⁰ El paralelo entre la figura de Franco y la de Felipe II, el Valle de los Caídos y el Escorial es perfectamente consciente desde el primer momento tanto para el propio Caudillo como para los que le rodean. Declara Franco:

El Escorial es el gran sepulcro de nuestros reyes; el Valle de los Caídos, el lugar de reposo de los héroes y mártires de nuestro pueblo.... Cuando se levantaba el Escorial, murmuraban muchos españoles, según recoge la historia de los dispendios que, en lucha con la naturaleza, llevaba a cabo Felipe II para llevar a cabo su gran fábrica. En los tiempos actuales, sin duda, también alguien murmurará contra lo que haya costado este nuevo y grandioso monumento. (Citado en Vázquez Montalbán 128)

Corroboro esto las palabras del Teniente Coronel Francisco Franco Salgado Araujo: "Tal vez haya querido imitar a Felipe II, que levantó el monasterio del Escorial para conmemorar la batalla de San Quintín." (215)

²¹ Las imágenes simbólicas más paradigmáticas de ese proceso de posesión se dan en el interminable desfile de miles de españoles durante cuarenta y ocho horas ininterrumpidas ante el cadáver embalsamado de Franco. Las imágenes de vídeo son literalmente de posesión: monjas histéricas arrastrándose delante del féretro, ancianos en uniforme falangista paralizados como estatuas en la posición del saludo fascista y un sustancioso, etc.

Otro momento cumbre se daría en una de las últimas apariciones públicas de Franco el 1 de

octubre de 1975, el aniversario de su llegada al poder. Ante una exaltada multitud un Caudillo prácticamente inmóvil, auténtica momia de sí mismo, se dirige en un discurso al pueblo. Su voz es inaudible. Será finalmente el público quien, con sus consignas, dé contenido audible al discurso del líder. Franco pues no habla directamente, sino a través del pueblo, es éste quien le da la voz, pero esa voz es la de un espíritu. El generalísimo moribundo "posee" a su pueblo y habla a través de él.

²² El funcionamiento del cadáver de Franco, su uso, guarda una interesante similitud con el análisis que, en el entorno del drama barroco alemán, Benjamin hace de la representación de la muerte como vía de acceso del "cuerpo" al emblema. La corrupción y fragmentación del cuerpo físico convierte a éste en un significativo privilegiado en íntima cercanía con el sentido de la verdad, entendida ésta como el ansia omnívora de sentido de la alegoría barroca:

The orthodox emblematisers could not think differently: the human body could be no exception to the commandment which ordered the destruction of the organic so that the true meaning, as it was written and ordained, might be picked up from its fragments. Where indeed could this law be more triumphantly displayed than in the man who abandons his conventional, conscious physis in order to scatter it to the manifolds regions of meaning? (Benjamin 216-17)

De forma análoga, la muerte otorga al cadáver de Franco ese mismo carácter de significativo privilegiado situado en extraordinaria cercanía con el núcleo de la verdad y la esencia, en este caso, la del carácter nacional.

Obras citadas

- Abellá, Rafael. *La vida cotidiana bajo el régimen de Franco*. Madrid: Temas de hoy, 1996.
- Althusser, Louis. "Ideology and Ideological State Apparatuses." *Lenin and Philosophy and Other Essays*. Nueva York: Monthly Review Press, 1971, 170-77

- de Andrade, Jaime. *Raza*. Barcelona: Planeta, 1997.
- Benjamin, Walter. *The Origin of German Tragic Drama*. Nueva York: Verso, 1977.
- Butler, Judith. *Gender Trouble*. Nueva York: Routledge, 1990.
- . *The Psychic Life of Power*. Stanford: Stanford UP, 1997.
- Carr, Raymond y Juan Pablo Fusi. *Spain: Dictatorship to Democracy*. Londres: George Allen & Unwin, 1981.
- Chao Rego, José. *La iglesia que Franco quiso*. Madrid: Mañana, 1977.
- Evans, Peter. "Cifesa: Cinema and Authoritarian Aesthetics." *Spanish Cultural Studies: An Introduction*. Eds. Helen Graham y Jo Labanyi. Nueva York: Oxford UP, 1995. 215-22.
- . "Cinema, Memory and the Unconscious." *Spanish Cultural Studies: An Introduction*. Eds. Helen Graham y Jo Labanyi. 304-10.
- Foucault, Michel. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Nueva York: Vintage, 1979.
- Freud, Sigmund. *Obras completas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1996.
- Graham, Helen y Jo Labanyi, eds. *Spanish Cultural Studies: An Introduction*. Nueva York: Oxford UP, 1995.
- Gubern, Roman. *Raza: un ensueño del general Franco*. Madrid: Ediciones 99, 1977.
- Hernández, Abel. *El quinto poder: la iglesia de Franco a Felipe*. Madrid: Temas de Hoy, 1995.
- Herzberger, David K. *Narrating the Past: Fiction and Historiography in Postwar Spain*. Durham: Duke UP, 1995.
- Juaristi, Jon. *El bucle melancólico*. Madrid: Espasa, 1997.
- Labanyi, Jo. *Myth and History in the Contemporary Spanish Novel*. Nueva York: Cambridge UP, 1989.
- Lévi-Strauss, Claude. *The Savage Mind*. Chicago: U of Chicago P, 1966.
- Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza, 1972.
- Payne, Stanley. *El régimen de Franco*. Madrid: Alianza Editorial, 1987.
- Pecheux, Michel. *Language, Semantics and Ideology*. Nueva York: St. Martin's Press, 1982.
- Petschen, Santiago. *La iglesia en la España de Franco*. Madrid: Sedmay, 1977.
- Prado, Ignacio. "Del espíritu de Franco al espíritu de la colmena." *Anuario de Cine y Literatura en Español* 1 (1995): 101-10.
- Prego, Victoria. *Historia de la transición*. 1993. (Documental para TV)
- . *Así se hizo la transición*. Barcelona: Plaza y Janés, 1995.
- Ruiz Rico, Juan José. *El poder político de la iglesia católica en la España de Franco (1936-1971)*. Madrid: Tecnos, 1977.
- Sáenz de Heredia, J.L. *Raza*. 1941. (Película)
- Salgado Araujo, Francisco Franco, *Mis conversaciones con Franco*. Barcelona: Planeta, 1976.
- Sopeña Monsalve, Andrés. *El florido pensil. Memoria de la escuela nacional católica*. Barcelona: Crítica, 1994.
- Southworth, Herbert. *El mito de la cruzada*. París: Ruedo Ibérico, 1963.
- Sueiro, Daniel. *El Valle de los Caídos*. Barcelona: Argos Vergara, 1976.
- Taussig, Michael. *The Magic of The State*. Nueva York: Routledge, 1997.
- Valls, R. *La interpretación de la historia de España y sus orígenes ideológicos en el bachillerato franquista*. Valencia: Universidad de Valencia, 1987.
- Vázquez Montalbán, Manuel. *Los demonios familiares de Franco*. Barcelona: Planeta, 1987.
- Vernon, Kathleen. "Reviewing the Spanish Civil War: Franco's Film *Raza*." *Film and History* 16.2 (1986): 26-34.
- Vilarós, Teresa. *El mono del desencanto: Una crítica cultural de la transición española*. Madrid: Siglo XXI, 1998.
- Zizek, Slavoj. *The Sublime Object of Ideology*. Nueva York: Verso, 1989.