

Sacrificio y martirio nacional. Pasión, muerte y glorificación de José Antonio Primo de Rivera

ZIRA BOX

“Los viejos lazos entre la creencia y el poder, ¿se habían roto?, ¿habían pasado, en estos primeros años del siglo XX, a la categoría de los vestigios, de las *supervivencias*? Así lo creían algunos hombres sinceros, que no supieron discernir que, en el campo sociológico, la parte de lo sagrado no había sido borrada, sino transferida. Alguna cosa exigía todavía un *amor sagrado*. Era la *patria*”.

Pierre Vilar
Pensar históricamente

“Edificarás la patria con ciénagas; la levantarás con desiertos.
Trabajaré contigo tu hermano, cuya cara no has visto nunca.
Una sola cosa te prometemos:
Tu puesto en la batalla”.

Jorge Luis Borges
Israel, 1969

La sacralización de la Nación: religiones políticas y Modernidad occidental

Si desde hace aproximadamente una década el concepto de religión política es el punto de partida de determinados enfoques de la historiografía centrados en el análisis del fascismo italiano y del nazismo alemán como específicos procesos de sacralización de lo político, tanto la idea a la que apunta el término como su propia formulación cuentan con una heterogénea y larga historia anterior. Puede que la Roma de Augusto fuera ya el primer ejemplo histórico de religión política tal y como lo entenderíamos hoy. Sin embargo, para la cuestión que aquí interesa, no hace falta irse tan lejos; basta con situarse en el mundo que cambia con la I Guerra Mundial y en las observaciones y los análisis que lúcidos contemporáneos del momento empiezan a realizar tratando de explicar la nueva Europa que emerge tras la guerra. El advenimiento de los regímenes comunista, fascista y nacionalsocialista a lo largo y ancho del continente, en el escaso intervalo de quince años, habría llevado a que muchos intelectuales de la época se preguntasen “si su terminología transmitía adecuadamente el alcance de las pretensiones de esos regímenes o los horrores de los que eran responsables”.¹ Algo parecido a lo que

¹ Michael Burleigh: *El Tercer Reich. Una nueva historia*, Madrid, Punto de Lectura, 2004, p. 36.

algunos testigos de la Revolución francesa habían hecho en su momento al comprobar cómo el acontecimiento extraordinario que presenciaban daba sepultura a una era e inauguraba otra utilizando mecanismos y persiguiendo objetivos nunca vistos hasta entonces.² En ambos casos, muchas de las observaciones aludían al hecho de cómo, tanto en la nueva etapa histórica que se iniciaba con la Revolución, como en la nueva Europa que surgía tras la I Guerra Mundial, la esfera de la política había adquirido notables grados de mesianismo desbordando los cauces habituales de hacer y entender la política. En última instancia, lo que todos estos autores tan distintos entre sí y temporalmente separados por casi un siglo estaban apuntando –no sin cierta sorpresa– era una idea que hoy nos resulta más o menos familiar: la ambivalente dimensión sacral que conlleva la secularizante Modernidad occidental.

Si resulta difícil poner la fecha fundacional del término de religión política, Gentile apunta que su paternidad –a pesar de que pueda encontrarse en escritos y autores anteriores– debería recaer sobre uno de estos testigos de la convulsa Europa de entreguerras: el filósofo político austriaco Eric Voegelin³ que, en 1938 –el mismo año del *Anschluss* realizado por Hitler– publica en Viena su libro *Las religiones políticas*. Para Voegelin, si bien cierta forma de religión estatal podría encontrarse en la práctica totalidad de las sociedades desde el principio de los tiempos a través de las figuras de los reyes y de los gobernantes recibiendo su poder de Dios y actuando como mediadores entre los humanos y los dioses (y a pesar, también, de que esta forma de religión estatal formaría parte del pensamiento clásico cristiano a partir de la idea de la manifestación de la voluntad divina en la historia), las modernas religiones políticas del siglo XX habrían tenido su origen en la obra de Hobbes y en su sacralización del Leviatán. Hobbes –que, según Voegelin, habría cumplido un papel análogo en la formulación de la *ecclesia* intramundana al de San Pablo en la formulación de la comunidad cristiana– otorga al Estado un papel sacral y crea en sus súbditos, por primera vez en la historia, el sentimiento de una comunidad intramundana unida y centrada alrededor de sí misma. A partir del siglo XVII, la idea de la búsqueda de la perfección y la felicidad de la humanidad como plausibles conquistas terrenales habría dado lugar a la formulación de toda una serie de “revelaciones en la historia” y a la elaboración de una idea de legitimidad que residiera en el seno de la propia comunidad terrestre. Tanto la teoría como la filosofía política posteriores se dedicarían a teorizar y a desarrollar minuciosamente estas cuestiones, como señala Voegelin.⁴

Con respecto al siglo XX a partir de cuyas observaciones el filósofo austriaco escribe, el fascismo italiano y el nazismo alemán habrían sido los dos ejemplos más claros de *ecclesias* intramundanas construidas a partir de la sustancia sacral del espíritu nacional históricamente encarnado en los individuos en tanto miembros de la Nación. El *realissimum* de esta experiencia religiosa centrada en la redención colectiva se encontraría, no ya en Dios, sino en el Pueblo –sujeto de la Nación– y en la experiencia

² Tocqueville, en su obra clásica *El Antiguo Régimen y la Revolución* escrita tras la revolución de 1848, señaló el carácter religioso que había adquirido la Revolución francesa. Por su parte, Condorcet, en *Premier mémoire sur l'instruction publique*, utilizó el término de religión política para referirse a los acontecimientos de 1789 (la referencia de Condorcet aparece en Emilio Gentile: *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Roma- Bari, Laterza, 2001. La edición que manejo de la obra de Gentile es una edición especial resumida que el autor realizó para su publicación en francés como apéndice dentro de su traducción de *Il culto del littorio. La sacralizzazione della politica nell'Italia fascista*. Ver Emilio Gentile: *La religion fascista*, Paris, Perrin, 2002. En adelante, la obra señalada se citará con su nombre original italiano).

³ Emilio Gentile: *Le religioni della politica...* Ob. Cit.

⁴ Entre los autores que Voegelin destaca cabe señalar a Hegel, Fichte, Comte y Marx. Eric Voegelin: *The Political Religions*, en *Collected Works of Eric Voegelin*, Vol. 5, The University of Missouri Press, 2000.

de unidad y camaradería que sólo se vive a través de la lucha y de la acción y que habría de culminar con el establecimiento empírico del Reich.⁵

Apenas cinco años después, ya en plena II Guerra Mundial, Raymond Aron utilizaba el término análogo de religión secular para señalar cuestiones parecidas a las apuntadas por Voegelin.⁶ Para Aron, los ejemplos más claros de cómo las doctrinas modernas habían ocupado en las almas de sus contemporáneos el lugar de la antigua fe para situar en la realidad histórica concreta la redención de la humanidad –redención que se lograría a través de la creación de un nuevo orden social– eran el nazismo y el comunismo. Ambas eran doctrinas de salvación anunciando apocalípticamente una nueva era; las dos poseían un sujeto concreto sobre el que había recaído la misión histórica de realizar la llegada del nuevo reino esperado; y tanto la una como la otra exigían sacrificios en su nombre en función de una visión del mundo maniquea en la que la construcción del enemigo primordial justificaba tanto la emergencia de salvadores mesiánicos, como la predisposición y llamada continua a la movilización de las gentes en aras de la consecución de su particular causa suprema.⁷

La importancia de las reflexiones de autores como Voegelin o Aron reside en que, desde su posición de contemporáneos de los fenómenos que tratan de explicar y desde su condición intelectual, buscaron y elaboraron por primera vez conceptos que fueran analíticamente válidos para dar cuenta de la realidad social de la Europa que les tocó en suerte, conceptos que las ciencias sociales y la historia posteriores desarrollarían y sistematizarían hasta llegar a la relativa explosión de trabajos historiográficos actuales.⁸ Estos autores de la primera mitad del siglo XX no estaban apuntando cosas que no hubieran sido dichas antes o que no fueran a ser reiteradas después. Lo que es importante subrayar no es tanto una genealogía pormenorizada de estos términos llena de matices conceptuales y de nombres variados como el hecho de señalar que, en última instancia, todos apuntan a lo mismo: la búsqueda de un término adecuado para un fenómeno nuevo que surge con la Modernidad y que debe ser situado dentro de una constante que parece haber acompañado a toda la historia de la humanidad: la inherente sacralidad que conlleva el poder y su manifestación a través de complejos sistemas simbólicos.

“Un mundo completamente desacralizado es un mundo completamente despolitizado”, escribió Clifford Geertz.⁹ Si en el centro político de cualquier sociedad compleja hay siempre una élite gobernante que ejerce el poder soberano sobre una masa gobernada, el conjunto de formas simbólicas a través de las cuales se expresa toda forma de poder tendría la función de justificar y legitimar, ante quienes tienen que acatar la autoridad de quienes les dominan, tanto su propia existencia, como las acciones que esta élite gobernante realiza. Para ello, las colecciones de historias, ceremonias, insignias, emblemas y formalidades de todo tipo que, o bien son heredadas

⁵ Eric Voegelin: *The Political Religions...*, Ob. Cit.

⁶ Si Gentile considera que la paternidad del término de religión política se debe a Voegelin, el historiador italiano considera que el de religión secular se debe a Raymond Aron.

⁷ Raymond Aron: “L’Avenir des Religions séculières”, en Raymond Aron: *L’Age des Empires et l’Avenir de la France*, Paris, Éd. Défense de la France, 1945.

⁸ Dentro del desarrollo que las ciencias sociales han realizado de los conceptos de religión secular y de religión política hay que destacar el uso que la sociología norteamericana ha hecho del concepto de religión civil a partir de los trabajos del sociólogo Robert Bellah publicados a finales de la década de los 60 y principios de la década de los 70 y los trabajos de la Antropología política norteamericana de los años 60 a partir de los trabajos de David Apter y Leonard Binder, fundamentalmente.

⁹ Clifford Geertz: “Centers, Kings and Charisma: reflections on the Symbolics of Power”, en Joseph Ben-David y Terry Nichols Clark: *Culture and its Creators. Essays in honor of Edward Shils*, Chicago, The University of Chicago Press, 1977, p. 168.

o, en situaciones más revolucionarias, inventadas serían los elementos con los que constituir estos sistemas simbólicos a través de los cuales el poder adquiere la realidad incuestionable que sólo se alcanza cuando se abandona el ámbito cotidiano de lo profano para entrar a formar parte del terreno de lo sagrado (y, gracias a los cuales, la sociedad “produce y reproduce su propia imago simbólica como “trascendencia colectiva” frente a la contingencia histórica”).¹⁰

Partiendo de esta idea de que hay elementos constantes que siempre forman parte de todo sistema social, Geertz señaló la necesaria complementariedad entre la historia y las ciencias sociales: la relevancia que tendría el factor histórico para estas últimas residiría, precisamente, en que les permitiría comprender cómo, a pesar de que tanto la estructura como las expresiones de la vida social puedan cambiar y lleguen a adquirir formas tan diversas, las necesidades internas que las animan suelen permanecer constantes en el tiempo. “Los tronos pueden estar pasados de moda y sus fastos, también; pero la autoridad política sigue necesitando un marco cultural dentro del cual definirse y promover sus demandas”.¹¹ En última instancia, todo orden social se sustenta en grandes mitos contruidos desde los que elaborar sus particulares visiones del mundo y a través de los cuales naturalizarse para convertirse en incuestionable realidad; los mitos pueden variar, pero la necesidad profunda que impulsa la construcción de estas grandes ficciones será, con escasas variaciones, siempre la misma.¹²

Para dar cuenta de estas variedades culturales, Geertz desarrolló su particular método etnográfico de la *descripción densa*. Si toda conducta humana es acción simbólica y si la cultura es una maraña de estructuras significativas desde las que los sujetos producen, interpretan y perciben el mundo, la manera que tendría el analista de captar esa realidad sería tratando de desentrañar las estructuras de significación que conforman la cultura que se estudia.¹³ Para poder entender la importancia de las religiones políticas del siglo XX, puede que sea útil situarlas en su contexto específico y analizarlas como resultados concretos de los mitos particulares que se construyen con la Modernidad conformando las estructuras de significación que han vertebrado el mundo de los dos últimos siglos. En este sentido, uno de los grandes mitos del mundo occidental de los siglos XIX y XX ha sido su condición de entenderse y autodefinirse como un mundo secularizado y dotado de importantes dosis de racionalidad. Si a estas alturas ya hemos entendido el sentido que tuvo el gran cambio ideológico que, hace algo más de doscientos años, inauguró nuestra era moderna comprendiendo que el proceso de secularización no supuso la desaparición de lo sagrado, sino su metamorfosis y transformación, es en ese contexto en el que debe situarse el análisis y la comprensión de las religiones políticas y seculares que han proliferado a lo largo de los dos últimos siglos –y, con especial virulencia, a raíz de la I guerra mundial- por todo el mundo occidental.¹⁴ Sobre esta cuestión, Gentile apunta que los procesos de sacralización de la

¹⁰ Un desarrollo teórico de esta idea se puede ver en Carlos Moya: “Argumentos para otra ciencia social”, en Carlos Moya y José Jiménez Blanco (comps.): *Teoría sociológica contemporánea*, Madrid, Tecnos, 1978. La cita pertenece a la página 508. Por su parte, Geertz señala que no importa cómo de democrática sea la élite elegida para ocupar el poder; en todos los casos, el poder político justifica sus acciones en función de los sistemas simbólicos que construye. Clifford Geertz: “Centers, Kings and Charisma... Ob. Cit., p. 152.

¹¹ Clifford Geertz: “Centers, Kings and Charisma.. ob. Cit., p. 167.

¹² La expresión de “grandes ficciones” es la utilizada por Geertz en la obra citada.

¹³ Clifford Geertz: “Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura”, en Clifford Geertz: *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 2000.

¹⁴ Un recorrido por los distintos significados y desarrollos teóricos que ha tenido el concepto de secularización se puede ver en Michael Hill: *Sociología de la religión*, Madrid, Editorial Cristiandad,

política de los que emergen estas nuevas formas de religión son un fenómeno puramente moderno: serían el producto de la naturaleza propia de la Modernidad y de su condición de secularidad.¹⁵ Ahí reside, precisamente, su importancia y la peculiaridad que las diferencia tanto de la sacralización del poder político propia de otras épocas históricas, como de los procesos de politización de la religión¹⁶; en que lo que las religiones políticas contemporáneas sacralizan son entidades propias del mundo secular -estados, naciones, clases sociales, razas...- y en que, a partir de estas nuevas deidades que suponen la consagración de lo profano,¹⁷ elaboran una cosmovisión particular que ha actuado (y continúa actuando) como marco cultural de referencia en el que todos los elementos propios de lo religioso han tenido y siguen teniendo cabida:¹⁸ una historia de salvación caminando en línea recta hacia la definitiva redención, un pueblo elegido sujeto de esta salvación, un enemigo maligno al que se debe eliminar para que el pueblo elegido pueda cumplir su misión de salvación y una codificación en términos éticos y legales del comportamiento colectivo construida alrededor del principio sacralizado.¹⁹ En definitiva, las religiones políticas podrían ser interpretadas como los sustitutos funcionales de las religiones tradicionales que, en épocas de avanzada secularidad, cumplirían papeles análogos a aquéllas elaborando un sistema de creencias capaz de proporcionar respuestas ante las frustraciones humanas y codificando ritualmente la vida colectiva de una forma similar a como lo han hecho las religiones tradicionales.²⁰ Dentro de estas frustraciones esenciales que toda cosmovisión debe explicar dentro del mundo al que dota de sentido, sobresale el hecho de cómo afrontar la muerte y de cómo transformarla en un hecho significativo que proporcione salvación.²¹ Si las religiones

1976. La interpretación del fenómeno de la secularización que interesa en estas páginas es la que tiene que ver con “la trasposición de creencias y actividades de las que en algún momento se pensó que tenían un punto de referencia divino a otras actividades que poseen un contenido totalmente secular”, p. 304. Una expresión que ha conocido un notable éxito dentro del estudio de las religiones seculares es la de “transferencia de sacralidad” utilizada por Mona Ozouf en *La fête révolutionnaire, 1789-1799*, Paris, Gallimard, 1976.

¹⁵ Emilio Gentile: *Le religioni della politica...* Ob. Cit.

¹⁶ *Ibid.* Anthony D. Smith señala, desde su análisis del nacionalismo como forma de religión secular, que estas formas de religión moderna deben entenderse dentro de un proceso sincrético que ocuparía un lugar intermedio dentro de un continuo cuyos polos extremos serían, por un lado, el mesianismo político y, por otro, la politización de la religión. Anthony D. Smith: “The sacred Dimension of Nationalism”, en *Millennium*, nº 29 (3), 2000.

¹⁷ La expresión de “consagración de lo profano” la utiliza Salvador Giner en *El destino de la libertad*, Madrid, Espasa Calpe, 1987, p. 155.

¹⁸ El término de “cosmovisión” que se utilizará reiteradamente a lo largo de estas páginas está entendido en el mismo sentido amplio que el concepto de *Weltanschauung* manejado por las ciencias sociales: como la concepción del mundo de un grupo humano que abarca el conjunto de las creencias básicas acerca del cosmos, el mundo o el hombre y que incluye elementos cognitivos (qué es el mundo) y elementos valorativos (cómo debe el hombre comportarse ante ellos). En última instancia, sería el sustrato más básico de una cultura del cual participarían todos los miembros. Esta definición está tomada de la voz escrita por Emilio Lamo de Espinosa en Salvador Giner, Emilio Lamo de Espinosa y Cristóbal Torres (eds.): *Diccionario de Sociología*, Madrid, Alianza, 1998.

¹⁹ Para esta idea de religión resulta útil el trabajo de Clifford Geertz: “La religión como sistema cultural”, en Clifford Geertz: *La interpretación de las culturas...* ob. Cit.

²⁰ Esta idea de entender las religiones políticas como sustitutos funcionales de las religiones tradicionales en función de su capacidad para elaborar un sistema de creencias y un sistema ritual de la vida colectiva parte de la definición funcionalista de la religión establecida por Durkheim en su obra *Las formas elementales de la vida religiosa*. Para un crítica de estas definiciones funcionalistas se puede ver el artículo de Peter Berger: “Some second Thoughts on Substantive versus Functional Definitions of Religion”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 13, nº 2, 1974.

²¹ Desde una perspectiva funcionalista, la definición de religión que proporciona Robert N. Bellah destaca dos funciones clave que cumplen todas las religiones: en primer lugar, el proporcionar un conjunto de valores institucionalizados en los que pueda ser basada la moralidad de una sociedad; en segundo lugar, el

políticas se insertan dentro de las estructuras de significación de la Modernidad occidental, las particulares salvaciones que éstas proporcionen tendrán mucho más que ver con sociedades sin clases, Imperios milenarios o Naciones redimidas que con paraísos sobrenaturales aguardando en la otra vida. Y la muerte adquirirá sentido cuando uno se enfrente a ella como un acto de servicio hacia sus específicas y nuevas divinidades.

Se ha apuntado al principio que el análisis del fascismo italiano y del nazismo alemán cuenta ya con una nutrida literatura a sus espaldas que ha argumentado su interpretación y análisis como formas modernas de religión política. Se puede constatar, sin embargo, cómo el franquismo español raramente ha sido estudiado utilizando una perspectiva similar;²² muy al contrario, en la mayoría de los trabajos el énfasis ha recaído en las diferencias culturales, económicas y sociales que separarían a España de los casos italiano y alemán o en una excesiva focalización del papel fundamental que jugó la Iglesia durante la dictadura española y en la omnipresencia que tuvo la doctrina nacionalcatólica en la vida local de los años 40 y 50. La aproximación al franquismo como una forma moderna de religión política queda, entonces, altamente dificultada por este énfasis excesivo en el papel desempeñado por la religión tradicional y por su institución eclesiástica durante el régimen franquista. El punto de partida de estas páginas asume lo contrario: que el franquismo puede ser interpretado y entendido como una forma de religión política estructurada alrededor de la sacralización de la Nación española recuperada con la Victoria en la guerra civil en marcada consonancia con otras formas modernas de religión política –especialmente, con el fascismo italiano y el nazismo alemán-²³ en tanto movimientos y, posteriormente, regímenes asentados en el poder, que se formularon y ritualizaron a partir de la deificación de sus respectivas naciones.

Si entendemos la Nación como una entidad suprema sacralizada dentro de las religiones políticas que aquí nos interesan, cabe esperar que ésta adquiriera determinadas propiedades sagradas equivalentes a las que han tenido otras deidades dentro de sus particulares tradiciones religiosas.²⁴ A este propósito y con respecto a la Nación deificada, Anthony D. Smith destaca cuatro: en primer lugar, la idea de la elección divina, propiedad sagrada de la Nación que permitiría al sujeto nacional autodefinirse y entenderse como un pueblo providencialmente elegido cuya misión sería la de actuar de faro y de guía ante las demás naciones con el objetivo de que éstas alcancen, al seguir el

ofrecer una explicación a las frustraciones humanas -entre las que sobresale la muerte- creando el sentimiento de que los valores en los que se basa la sociedad son más fuertes y sobrepasan a las experiencias frustrantes de la vida humana. Ver Robert N. Bellah: *Tokugawa Religion*, New York, The Free Press, 1957.

²² Una excepción sería el reciente trabajo de Antonio Elorza: “El franquismo, un proyecto de religión política”, en Javier Tussell, Emilio Gentile y Giuliana Di Febo (eds.): *Fascismo y franquismo cara a cara: una perspectiva histórica*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004. Otra excepción serían los trabajos de Carlos Moya, “La sagrada familia y la guerra civil” y “La muerte de Franco y la democracia española”, ambos en *Señas de Leviatán. Estado nacional y sociedad industrial: España, 1936-1980*, Madrid, Alianza, 1984.

²³ Una justificación de este punto de partida está en Zira Box: “Secularizando el Apocalipsis. Manufactura mítica y discurso nacional franquista: la narración de la Victoria”, en *Historia y Política*, nº 12, 2004/2.

²⁴ Es importante señalar que, a pesar de que en estas páginas se estudien las religiones políticas nacionalistas, no todas las religiones políticas lo son. A este respecto, ejemplos claros de otras formas de religión política no nacionalista que han sido objeto de estudio a partir de perspectivas similares a las empleadas aquí serían el comunismo y la democracia.

ejemplo privilegiado de la Nación en cuestión, su perfección.²⁵ En segundo lugar, la sacralización del territorio nacional, lo cual supondría, no sólo la consideración de que el poder soberano ejercido sobre unos límites territoriales es incuestionable sino, también, el que este territorio quede sacralmente investido al ser suelo de batallas memorables, cuna de héroes nacionales y tierra de mártires que derramaron la sangre en ella. En tercer lugar, la construcción que todos los nacionalismos emprenden de su propia historia nacional, una historia narrada en términos míticos y en la que se destacan las auténticas características y virtudes de la Nación al tiempo que se codifica su particular drama de salvación, entramado en una narración coherente que enlaza el pasado dorado, el presente y el futuro nacional proporcionando un modelo de acción plagado de ejemplos a seguir. Por último, otra propiedad sagrada de la Nación sería la transformación que ésta realiza de la muerte dotándola de sentido al conformar la idea del sacrificio nacional y de la muerte gloriosa en pos de la salvación, grandeza o defensa de la Nación.²⁶

Poco después de la Victoria, Franco recordaba en La Coruña que la Patria no es un capricho, “sino la herencia legada por nuestros padres y por nuestros abuelos; es el trabajo acumulado; es la sangre de los caídos; es el dolor de las madres; y es también el prestigio de una historia cien veces secular y heroica, que no puede morir porque ha regado con su sangre la tierra de España”.²⁷ En definitiva, para el Caudillo la sacralidad de la Patria española se convertía en realidad incuestionable gracias a la tradición que conectaba el presente con el pasado de la Nación, al sacrificio de los héroes y mártires que murieron por ella y a una historia gloriosa que acumulaba las hazañas de los grandes hombres españoles immortalizadas en la narración nacional y que había sido labrada con el dolor y la sangre fecunda de los caídos por España. Como se puede comprobar, Franco condensaba en escasas líneas las propiedades sagradas de su Nación española por las que ésta quedaba establecida como un principio deificado alrededor del cual se organizaría y codificaría la vida española de la inmediata posguerra.

El objeto de estudio de estas páginas tiene que ver con la última propiedad sagrada de la Nación apuntada: la transformación simbólica de la muerte y su conversión en una muerte sacrificial y heroica por la Nación que las religiones políticas nacionalistas realizan. Ya sabemos que todos los nacionalismos tienen sus particulares héroes, santos y mártires a los cuales recuerdan y conmemoran y quienes sirven como modelos ejemplares de acción para las nuevas generaciones. También resulta claro que los martirologios nacionales son una pieza esencial en todos los nacionalismos ritualmente incluidos en los particulares calendarios litúrgicos de cada Nación.²⁸ La pregunta que surge entonces es cuál es la importancia que pueden tener en las construcciones nacionales estos muertos convertidos en mártires de la Patria y qué papel cumplen en la estructuración de las religiones políticas nacionalistas. La pregunta se hace especialmente pertinente al tratar con las religiones políticas fascistas o franquista en las que la sacralización de los caídos y la exaltación del sacrificio y de la muerte por

²⁵ Esta idea de pueblo elegido puede desarrollarse a partir de dos casos arquetípicos: por un lado, a partir de la idea de la Nación elegida por la Providencia que formaría parte de las religiones seculares establecidas a partir del sincretismo con la religión tradicional (como en el caso de la religión política franquista o de la religión civil americana); por otro, a partir de la idea del pueblo elegido en tanto Nación civilizada y educada cuya misión es guiar al resto de las naciones y que vendría establecida en términos exclusivamente seculares (como en el caso de la Revolución francesa).

²⁶ Anthony D. Smith: “The sacred Dimension of Nationalism”... Ob. Cit.

²⁷ La Coruña, 22 de junio de 1939, en *Franco ha dicho*, Madrid, Editora Carlos-Jaime, 1947, pp. 161-162.

²⁸ Un ejemplo para el caso del nacionalismo vasco radical en el que se analiza la glorificación del *gudari* caído por la patria y su celebración dentro del calendario litúrgico se puede ver en Jesús Casquete: “Recordar para ser: martirologio y conmemoración en el nacionalismo vasco radical”.

la Nación adquirieron un lugar tan primordial. A este respecto, Gentile ha señalado cómo el propio mantenimiento de la religión fascista vino determinado por la constante celebración y ritualización del nacimiento de la Nación que había sido redimida a través de la sangre de sus héroes de guerra y de los mártires que se habían sacrificado para que la “revolución italiana” fuera posible.²⁹ En el caso del nazismo, el programa de los veinticinco puntos fundadores del NSDAP, promulgados por Hitler en Munich en 1920, terminaba con el juramento de los militantes de estar preparados para el continuo sacrificio –incluyendo el de la propia vida- por la consecución de los puntos programáticos de su partido. Más de una década después, cuando Hitler llegaba al poder, la conmemoración de los primeros muertos por la causa, los protomártires del *putsch* del 23, sería institucionalizada a través del Día de los Héroes, fiesta fundamental del régimen en la que la simbología de la unión entre la vida y la muerte (la muerte sacrificial creadora de vida) ocuparía un lugar esencial.³⁰ De forma similar, en el caso del franquismo se podría considerar –como ha señalado Elorza- que la sacralización de sus caídos en la guerra civil fue el intento más coherente por parte del régimen vencedor para erigirse y constituirse como una forma de religión política.³¹ En última instancia, no hay que olvidar que la etimología latina de la palabra sacrificio (*sacri-facere*) significa literalmente esto: convertir algo en sagrado. Como se podrá comprobar, los sacrificados por la Nación serían sacralizados y glorificados por sus respectivas religiones políticas.

La cuestión que merece la pena pensar es por qué esta muerte sacrificial y su exaltación, recuerdo y conmemoración adquieren uno de los puestos principales en las religiones políticas nacionalistas modernas. Aunque la pregunta es una pregunta amplia que puede ser planteada de una forma general, estas páginas parten de un ejemplo concreto de la religión política franquista: la mitificación que se realizó de la figura de José Antonio Primo de Rivera –mártir por excelencia junto a Calvo Sotelo, Ramiro de Maeztu y Víctor Pradera del conjunto franquista- por la que el líder de Falange quedó convertido en el Cristo nacional que había derramado su sangre para que la Nueva España fuera posible, y su glorificación a través del recuerdo y conmemoración de su muerte que culminaría con la apoteosis funeral del traslado de sus restos mortales desde Alicante hasta el monasterio de El Escorial al cumplirse el tercer aniversario de su fusilamiento.

A partir de este caso específico de la religión política franquista y de la mitificación y glorificación que realizó de la figura de José Antonio se pretenden dos cosas: por un lado, apuntar algunas cuestiones de carácter general que puedan aplicarse a diferentes casos de religión política nacionalista (y no nacionalista) tratando de ver el papel que cumple la idea de la muerte sacrificial en su configuración y, por otro, argumentar y hacer plausible una de las ideas que sostienen estas páginas: la condición de religión política nacionalista que tuvo el primer franquismo.

²⁹ Emilio Gentile: “Fascism as Political Religion”, en *Journal of Contemporary History*, vol. 25, 1990, p. 234.

³⁰ Ernest B. Koenker: *Secular salvations. The rites and symbols of Political Religions*, Philadelphia, Fortress Press, 1965, p. 67.

³¹ Antonio Elorza: “El franquismo, un proyecto de religión política”... ob. Cit., p. 79.

El sacrificio nacional como nueva teodicea política

Una de las cuestiones clave de la sociología religiosa de Weber es lo que el sociólogo alemán denominó “el problema de la teodicea”.³² A pesar de que la cuestión de cómo explicar el sufrimiento, la injusticia y la imperfección del mundo se hacía especialmente aguda en las religiones monoteístas basadas en la idea de un Dios omnipotente y universal, la elaboración de justificaciones y explicaciones de los fenómenos anómicos que amenazan todo orden social sería, según Weber, uno de los imperativos universales que toda colectividad, de una forma u otra, tendría que afrontar y resolver. “No es felicidad lo que la teodicea esencialmente ofrece, sino sentido”, apuntó sintéticamente Berger;³³ a este respecto, asumiendo que “los mundos que el hombre construye estarán siempre amenazados por las poderosas fuerzas del caos y, en última instancia, por el hecho inevitable de la muerte”, “a menos que la anomia, el caos y la muerte puedan ser integrados en el *nomos* de la vida humana, este *nomos* será incapaz de perdurar”.³⁴ En cierto sentido, una de las partes fundamentales de cualquier orden social serían las explicaciones plausibles que éste elabora, en función de los términos oficiales que sostienen la visión del mundo en la que se fundamenta, sobre las experiencias anómicas por las que todo individuo atraviesa a lo largo de su vida.³⁵

Dentro de sus trabajos sobre el problema de la teodicea, Weber incluyó, también, su estudio sobre los distintos tipos de salvación y su análisis sobre la influencia que la religión podía tener en la vida práctica del hombre en función del camino salvador elegido. A este respecto, uno de los posibles caminos a elegir sería el concebir la salvación como el resultado específico de las acciones de quien quiere salvarse, como el resultado de las obras específicamente humanas conseguido “sin ayuda ninguna de un poder sobrenatural”.³⁶ Así, los actos mediante los cuales ésta podría conquistarse serían múltiples y variados: actos culturales y ceremonias de tipo ritual en los que el bien salvador vendría determinado por la devoción personal, el autoperfeccionamiento individual como camino de salvación cuyo máximo ejemplo serían las experiencias místicas y extáticas y lo que Weber denominó, de una forma más o menos amplia, las “obras sociales”. Para la cuestión que aquí interesa, lo que es importante señalar es que, dentro de estas “obras sociales” conducentes a la salvación, estaba incluida, entre otras y siempre que ésta respondiera a una “ética de convicción” con respecto a los valores conformadores de la cosmovisión religiosa en cuestión, la muerte en la batalla.³⁷ Desde la sociología comprensiva que Weber elaboró, la clave residiría, entonces, en analizar el sentido subjetivo que el actor da a su acción; en este caso, analizar qué significado tendría la muerte en la batalla para el guerrero dispuesto a arriesgar su vida y qué supremo principio le movería a actuar en ella convirtiendo su participación y posible muerte en un acto de salvación. En definitiva, lo importante sería averiguar qué ideas sostienen la lucha y dónde reside su fuerza capaz de producir acción social.

Para comprender la significación que el franquismo elaboró sobre la muerte es importante situar la dictadura española en el contexto de la Europa que surge tras el punto de inflexión que supuso la I Guerra Mundial, “la catástrofe que fue causa fundamental de la mayoría de los horrores del siglo XX” y que condujo “a un renacer

³² Max Weber: *Economía y Sociedad*, Madrid, F.C.E., 1993.

³³ Peter Berger: *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, Kairós, 1999, p. 90.

³⁴ *Ibíd.*, p. 121.

³⁵ *Ibíd.*

³⁶ Max Weber: *Economía y Sociedad... ob. Cit.*, p. 420.

³⁷ *Ibíd.*, p. 422.

intensificado de esa veta pseudorreligiosa de la política” que siempre ejerce “su máxima atracción en periodos de crisis extrema”.³⁸ En su estudio clásico sobre la generación del 14, Robert Wohl analizó por qué el fascismo terminó constituyendo la gran tentación de aquellos hombres que habían presenciado la gran guerra. Si bien es cierto que los jóvenes intelectuales que vivieron la experiencia bélica habían sido, en un principio, susceptibles de sentirse atraídos, tanto hacia los movimientos de extrema izquierda, como hacia los movimientos de extrema derecha, la razón clave para su abrazo masivo de los valores fascistas residió en el profundo nacionalismo abanderado por estos discursos movilizadores frente a la retórica internacionalista de la clase obrera manejada por el comunismo tras la reciente revolución rusa. De hecho, tras la vivencia de la guerra, muchos intelectuales interpretarían el conflicto como la constatación de que el principio verdaderamente unificador y capaz de movilizar a las masas por una causa superior había sido y era la Nación. De igual forma, parte de la difundida popularidad experimentada por los movimientos fascistas entre aquellos jóvenes europeos que habían sido testigos del conflicto mundial tuvo que ver con la reapropiación de ciertos valores e ideales surgidos de la vivencia bélica que llevó a cabo el fascismo al incorporarlos a su ideología política. Entre estos nuevos valores nacidos de las trincheras y que habrían de adquirir un lugar privilegiado en el imaginario colectivo de la Europa de entreguerras, cabe destacar la identificación de la consecución de la grandeza con el sufrimiento y el sacrificio, la indisolubilidad entre la vida y la muerte o la comprensión de la violencia como elemento consustancial al género humano. En definitiva, el convencimiento de que sólo la lucha podía conducir a la virtud y de que el combate era la escalera por la cual los hombres de mérito podrían elevarse por encima de la mediocridad de las masas.³⁹

Mosse denominó el “mito de la experiencia de guerra” a la conversión simbólica que se llevó a cabo en buena parte de los países europeos acerca de la experiencia de la I Guerra Mundial tras su finalización. El encuentro masivo con la muerte producido en las trincheras habría sido transformado en una lucha por la defensa del principio sagrado de la Nación. Así, la muerte adquiriría el significado de servicio y feliz entrega de la propia vida en aras de la gloria y la defensa de la patria. Como afirmó Mosse, este mito sería clave para entender el nacionalismo convertido en religión cívica que dominó buena parte de la política europea de los años 20 y 30 al proporcionar muchos de los ingredientes que vertebrarían estas nuevas ideologías religiosas.⁴⁰

Situar el franquismo español dentro de este contexto europeo en sintonía con el fascismo italiano y con el nazismo alemán pone encima de la mesa algunas cuestiones importantes y abre la perspectiva de análisis sobre la cuestión que aquí interesa. Si la experiencia de la I Guerra Mundial resultó fundamental para el desarrollo y triunfo del fascismo y del nazismo –tanto en el hecho de que porcentajes amplios de gentes se sintieran atraídos hacia ellos como en función de los elementos que proporcionó– algo similar podría decirse del franquismo y de la experiencia de la guerra civil de la que emerge. En los tres casos, independientemente de que el desenlace bélico tuviera resultados diferentes para Italia y Alemania con respecto a España, la guerra sería su punto de partida y su motor fundamental. Sin la mitificación que llevaron a cabo los tres regímenes sobre lo que había sido, en un caso, la I Guerra Mundial y, en el otro, la guerra civil española, puede que ninguno de ellos hubiera conocido niveles tan amplios de apoyo y aceptación y que muchos de sus elementos constitutivos no hubiesen jugado

³⁸ Michael Burleigh: *El Tercer Reich...*, ob. cit., p. 42.

³⁹ Robert Wohl: *The Generation of 1914*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1980, pp. 231-232.

⁴⁰ George L. Mosse: *Fallen Soldiers. Reshaping the memory of the World Wars*, New York, Oxford University Press, 1990.

un papel tan central en su configuración ideológica. En definitiva, cabe imaginar que sin sus respectivas vivencias bélicas los fascismos y el franquismo habrían sido movimientos políticos muy diferentes a lo que fueron y que habrían experimentado una trayectoria vital muy distinta –seguramente, mucho más compleja e incierta- que la que tuvieron. De hecho, si muchos de los mitos desarrollados en las trincheras fueron un ingrediente clave en la sacralización política de carácter nacionalista que llevaron a cabo los fascismos,⁴¹ algo similar podría decirse del franquismo y de la guerra civil de la que surgió. Si la guerra se había convertido en una lucha de dos principios universales e irreconciliables –en una Cruzada, gracias a la labor de las jerarquías eclesiásticas-, el triunfo de la verdadera Nación española se convertía en una tarea de redención y salvación en la que la sangre derramada de sus mártires era “el tributo necesario para hallar el camino de la resurrección”.⁴² “No hay redención sin sangre, y bendita mil veces la sangre que nos ha traído nuestra redención”, recordaba Franco en Asturias en 1946.⁴³ Así, la Victoria en el enfrentamiento fratricida se convertía en el mito fundacional del régimen por el que la sacralización de los orígenes del Nuevo Estado quedaba unida “con la simbología purificadora de la destrucción de lo que existía antes”.⁴⁴ La importancia de esta conversión mítica para la legitimación del régimen franquista es fácil de imaginar, máxime si se piensa en la ingente cantidad de muertos, tanto propios como ajenos, que el franquismo dejaba a sus espaldas para erigirse como Nuevo Régimen victorioso.⁴⁵

Siguiendo con esta argumentación, se podría establecer un paralelismo similar entre la vivencia de la guerra mundial experimentada por muchos jóvenes europeos y la vivencia de la guerra civil española. A este respecto, si el conflicto mundial fue sentido como una experiencia mística y religiosa de regeneración nacional a través de la destrucción purificadora de la violencia del que se sentía como el nefasto y caduco liberalismo anterior,⁴⁶ la guerra civil se vivió como una contienda final de alcances universales en la que se dieron cita la auténtica Nación española –una Nación que saldría de la guerra salvada y redimida- y los agentes del Mal antinacionales que serían definitivamente derrocados.⁴⁷

⁴¹ Emilio Gentile: “Fascism as Political Religion”..., ob. Cit., pp. 233-234. Gentile señala que el fascismo empezó como un movimiento carismático surgido de una situación extraordinaria y no como una teoría sistemática sobre la sociedad o el Estado. Lo que unió a los fascistas no fue una doctrina sino una actitud, una experiencia de fe que se concretó en el mito de una nueva religión de la nación que había surgido de la violencia purificadora de la guerra y que se había consagrado con la sangre de los héroes y mártires que se habían sacrificado por ella.

⁴² Santos Juliá: *Historia de las dos Españas*, Madrid, Taurus, 2004, p. 290.

⁴³ Cuenca minera de Asturias, 21 de mayo de 1946, en *Franco ha dicho...*, ob. Cit., p. 21.

⁴⁴ Paloma Aguilar: *Memoria y olvido de la guerra civil española*, Madrid, Alianza, 1996, p. 194. La autora ha estudiado con detalle la importancia de la guerra civil como mito fundacional del régimen franquista.

⁴⁵ Paloma Aguilar: *Memoria y olvido de la guerra civil...* Ob. Cit. Esta idea también está en Zira Box: “Secularizando el Apocalipsis. Manufactura mítica y discurso nacional franquista: la narración de la Victoria...”, Ob. Cit. Por su parte, Antonio Elorza señala que, en el caso franquista, la sacralización de los caídos se vio “realizada por la centralidad de un episodio histórico tan vinculado a la producción de muertes como es la guerra civil”, Antonio Elorza: “El franquismo, un proyecto de religión política”..., Ob. Cit., p. 80.

⁴⁶ Robert Wohl: *The Generation of 1914...*, Ob. Cit. Esta idea también la desarrolla Emilio Gentile: “Fascism as Political Religion...”, Ob. Cit., pp. 87 y ss.

⁴⁷ Santos Juliá: *Historia de las dos Españas...* ob. Cit., pp. 287 y ss. El autor señala cómo en la guerra civil, en gran medida gracias a la labor de la Iglesia, la metáfora de las dos Españas se convirtió en la clave de la visión histórica que el franquismo manejó y por la cual la guerra se convirtió en una lucha de dos principios enfrentados según la cual, si España quería subsistir, debía eliminar a la anti España.

Lo que resulta importante destacar aquí es cómo a partir de la vivencia de la guerra se elabora, no sólo una transformación de los objetivos del conflicto en aras del principio nacional sino, también, una transformación de la propia concepción de la muerte que las modernas religiones políticas recogerían y sistematizarían como pieza esencial de su ideología.⁴⁸ Así, la mitificación de la guerra proporcionaría, por tanto, un nuevo significado religioso a la Nación poniendo a su disposición héroes y mártires particulares que, si bien serían recordados y conmemorados en la práctica totalidad de los países que habían vivido el conflicto⁴⁹, adquirirían un puesto principal en los fascismos y en el nuevo Estado franquista en tanto materializaciones extremas de la deificación nacionalista.⁵⁰ A partir de esta nueva teodicea secular los caídos por la causa nacional saldrían sacralizados e inmortalizados.

A este respecto, ni los fascismos ni el franquismo resultaron especialmente innovadores. Siguiendo de cerca los trabajos de Mona Ozouf, Mosse señaló cómo la Revolución francesa puso su sello en una nueva forma de ver lo sagrado de la que emergería una nueva religión cívica que, junto a la aparición de las nuevas formas de hacer y entender la política puestas al servicio de la integración y participación de las masas en el drama político, daría origen al moderno nacionalismo. En la nueva religión cívica que inauguraba el mundo moderno occidental, la transformación de la muerte en una muerte heroica y sacrificial por la Nación ocuparía un lugar fundamental.⁵¹

En última instancia, lo que ocurriría en la Europa de la primera posguerra mundial con la emergencia de las religiones políticas sería la materialización extrema de muchos de los principios surgidos con la Revolución.⁵² Para Mosse, el parentesco de los fascismos (y del franquismo) con la Revolución francesa habría resultado especialmente evidente en lo respectivo a la muerte: aunque la naturaleza o la forma de relatarla fuera diferente en uno y otro caso, “tanto la Revolución francesa como el fascismo practicaron el culto a la muerte en orden de legitimar su revolución a través de sus mártires, de justificar la llamada al sacrificio ahora o en el futuro y quizás, también, porque ambos estaban bajo el hechizo de una visión apocalíptica en la que los azotes de Dios tenían que ser vencidos antes de que el tiempo pudiera ser abolido”.⁵³ Como afirma Elorza, el culto a los mártires y caídos por la Patria fue un elemento clave que las religiones políticas del siglo XX explotaron al máximo a partir de la herencia legada por

⁴⁸ George L. Mosse: *Fallen soldiers...*, ob. Cit., p. 35.

⁴⁹ Ver George L. Mosse: *Fallen Soldiers...*, Ob. Cit., donde el autor analiza, también, el culto al soldado caído en Francia y Gran Bretaña. También en John R. Gillis (ed.): *Commemorations. The Politics of National Identity*, Princeton, Princeton University Press, 1994. Para el caso francés, se puede ver Antoine Prost: “Verdun”, en Pierre Nora (éd.): *Les lieux de mémoire*, Vol. 2, Paris, Gallimard, 1986.

⁵⁰ George L. Mosse: *Fallen Soldiers...*, ob. Cit., p. 7

⁵¹ Mosse: “Fascism and the French Revolution”, en *Journal of Contemporary History*, Vol. 24, 1989. Mona Ozouf: *La fête révolutionnaire...*, Ob. Cit. Ozouf señala cómo 1792 es el año en el que la muerte se sitúa en el centro de la fiesta revolucionaria a partir de la multiplicación de las celebraciones funerales de los caídos por la Patria. Por su parte, Philippe Contamine alude a las cartas de los voluntarios de las guerras de la Revolución para mostrar cómo muchos de los soldados sentían felicidad al dar su vida por la Patria. É. Picard: *Au service de la nation. Lettres de volontaires (1792-1798)*, recogidas en Jean-Paul Bertaud: *La Révolution armée. Les soldats-citoyens et la Révolution française*, Paris, Robert Laffont, 1979 (citado en Philippe Contamine: “Mourir pour la Patrie”, en Pierre Nora: *Les lieux de mémoire*, vol. 2..., Ob. Cit., p. 36.

⁵² Mosse: “Fascism and the French Revolution”... Ob. Cit., p. 7.

⁵³ *Ibid.*, p. 19. Mosse señala que la influencia que ejerció la Revolución francesa sobre el fascismo fue, en la mayoría de los casos, inconsciente. De hecho, tanto Hitler como Mussolini, a pesar de estar repitiendo muchos de los modos de actuación política surgidos con la Revolución, se declararon enemigos acérrimos de los acontecimientos de 1789. Evidentemente, Mosse se refiere exclusivamente al fascismo italiano y al nazismo alemán.

la Revolución⁵⁴ –aquella Revolución que había inundado “toda la tierra con sus soldados, sus apóstoles y sus mártires” y que había procedido a modo de las grandes revoluciones religiosas llegando a constituirse, ella misma, en una nueva religión.⁵⁵ Los caídos, por tanto, serían ritualmente glorificados en las modernas religiones políticas y su sangre derramada y sacrificada por la Nación se interpretaría como savia creadora.

Volviendo de El Escorial, donde Franco había celebrado el 20 de mayo del 39 la recepción del Cuerpo de Diplomáticos, Giménez Caballero señalaba al general Moscardó, al cruzar en coche la Ciudad Universitaria de Madrid donde tantos *nacionales* habían caído, el feliz fruto que habían cosechado los gloriosos muertos. Ante el gesto de dolor del general –a quien la mitología franquista había convertido en el nuevo Guzmán el Bueno al sacrificar a su propio hijo en la gloriosa defensa del Alcázar de Toledo- Giménez Caballero le contestaba optimista: “Mi general. De entre esa muerte y ruina de todos nuestros Caídos, ¡mire las flores de esta primavera!: ¡soldados!, ¡soldados! ¡Soldados de Franco! ¡Ungidos de gloria y de Imperio! Solo la muerte heroica se hace vida fecunda. Solo la sangre mueve la Historia. Sólo los Caídos levantaron hacia arriba a España”.⁵⁶

La violencia y lo sagrado tituló René Girard su conocido libro para dar cuenta de las raíces antropológicas de la violencia como elemento consustancial a la fundación del orden social.⁵⁷ Mucho antes del Cristianismo, la centralidad del sacrificio como pieza clave en la fundación del mundo aparece en múltiples y variados relatos cosmogónicos: la muerte ritual y posterior despedazamiento de Tiamat a manos del guerrero Marduk y a partir del cual se habría creado el mundo narrado en el *Enûma Elis* babilónico; la muerte y paralelo despedazamiento como acto creador del gigante Ymir en la antigua mitología germánica; el autosacrificio del gigante *Purusa* como creación del mundo y de los hombres codificado en los Vedas; la muerte y el desmembramiento del gigante Panku para inaugurar el mundo recogido en la arcaica religión china o el autosacrificio de Quetzalcoatl y la transformación de su corazón en la Estrella de la Mañana para que el mundo fuera iluminado en la reelaboración azteca de la previa tradición nahuatl. En última instancia, ya sea en las religiones del Oriente Próximo antiguo, en las religiones de la tradición indoeuropea o en las modernas religiones políticas de los últimos dos siglos, la idea siempre es la misma: que la vida sólo puede engendrarse partiendo de otra vida que se inmola y que la creación es un sacrificio que forma el mundo a partir de la entrega y de la muerte.⁵⁸ Si a través de estos mitos cosmogónicos el mundo queda construido, la validez de este acto creador se confirmaría periódicamente a través de su celebración y ritualización. Así, la sangre y la muerte creadoras afirmarían y validarían su creación a través del ritual de recuerdo y conmemoración del momento de la creación.⁵⁹

Si en las modernas religiones políticas la sangre fecunda igualaba a los mártires caídos por la Patria –una Patria erigida desde la necesaria muerte y entrega de tantas vidas-⁶⁰ algunos mártires adquirieron una importancia especial debido a su destacada

⁵⁴ Antonio Elorza: “El franquismo, un proyecto de religión política”... Ob. Cit., p. 79.

⁵⁵ Alexis De Tocqueville: *El Antiguo Régimen y la Revolución*, vol.1, Madrid, Alianza, 1994, p. 62.

⁵⁶ Alocución en Radio Nacional del 20 de mayo de 1939 y recogida en *Arriba* del 21 de mayo de 1939.

⁵⁷ René Girard: *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama, 1995.

⁵⁸ Esta cuestión la señala Mircea Eliade en *Herreros y Alquimistas*, Madrid, Alianza, 1990, pp. 31-32.

⁵⁹ *Ibíd.* Esta idea también aparece en Mircea Eliade: *El mito del eterno retorno*, Madrid, Alianza, 2000.

⁶⁰ La presencia de esta retórica de la sangre de los mártires como elemento fundamental para que el Nuevo Estado hubiera sido posible fue constante en el discurso franquista. A modo de ejemplo, en la conmemoración del Alzamiento celebrada en 1945, Franco señalaba ante el Consejo Nacional que había que rendir un homenaje muy especial “a nuestros héroes y nuestros mártires, a cuyo sacrificio debemos este orden, esta paz y esta alegría”, en *Franco ha dicho...* Ob. Cit., p. 269.

personalidad pública y política. Para la religión política franquista, la muerte de José Antonio Primo de Rivera cumpliendo en la cárcel de Alicante su condena a muerte la madrugada del 19 al 20 de noviembre de 1936, le convertiría, junto al protomártir Calvo Sotelo, a Ramiro de Maeztu y a Víctor Pradera, en uno de los mártires por excelencia del conglomerado franquista. Tanto la manufactura mítica de su vida y de su muerte, por la que llegaría a convertirse en el particular Cristo de la religión política franquista, como su posterior glorificación que culminaría con el traslado de sus restos mortales desde Alicante hasta El Escorial, ofrecen un ejemplo privilegiado para analizar las cuestiones aquí apuntadas.

Pasión y muerte de José Antonio

En uno de sus últimos escritos dirigido a sus camaradas del frente de Madrid desde el dramático contexto de la cárcel de Alicante y narrado en marcado tono apocalíptico, José Antonio advertía a sus compañeros que lo que se acercaba era demasiado grande –“el tiempo se ha cumplido. El Reino de Dios está cerca”, había dicho Jesús⁶¹ y que, independientemente de lo que pasase, él siempre estaría a la cabeza, “en el instante decisivo y con la ayuda de Dios”, para acompañar a sus particulares elegidos a “entrar en la tierra prometida de Nuestra España, Una, Grande y Libre”.⁶² Pocos meses después, José Antonio moría en unas circunstancias especialmente proclives para que sus seguidores de Falange, en el clima efervescente de la guerra civil y posterior Victoria, le transformasen en el nuevo Cristo de la causa nacional que había derramado su sangre para remisión de los pecados, pues “el que se pone a predicar la futura redención de un pueblo y está dispuesto a morir por el espíritu contra la carne, acaba por imitar a Cristo sin querer”, señalaba Sánchez Mazas.⁶³ Igual que Jesús, José Antonio moría “condenado a muerte a los treinta y tres años de su edad, después de haber padecido el Getsemaní, de haberse visto rodeado de pocos discípulos, de haber escandalizado a fariseos y a energúmenos y después de haber dedicado tres años de pública vida a la redención de su pueblo”.⁶⁴ Su muerte sería interpretada en el seno falangista como una nueva crucifixión que culminaba la particular Pasión vivida por el líder de Falange anunciando el secular Reino divino de la salvación y resurrección de la Nación española.

Giménez Caballero, en una carta dirigida a la ciudad de Alicante, narraba con gran elocuencia plástica la impresión vivida al pisar las calles de la ciudad levantina en el día de su liberación para visitar el lugar donde había caído José Antonio, una impresión tan honda que le había hecho evocar el drama de la Pasión de aquel otro fundador que había sido Cristo. Aquel día lluvioso:

“Tus calles y tus caminos estaban llenos de una materia húmeda, que no tierra, sino sangre me pareció. Me pareció que sobre ti llovía sangre. Que tu suelo estaba encharcado de sangre. Que todos los montes, descarnados, eran más rojos y sangrientos que nunca. Y de sangre me pareció tu mar. Y rojo de sangre, el color de nuestra bandera. Y el tronco de tus árboles. Y las miradas de tus gentes. Y hasta las lágrimas que se me escaparon de los ojos me quemaron la cara, como si mis ojos estuvieran heridos y sangrando (. . .). Vi el suelo donde cayó ametrallado, y la tierra aún me olió a sangre. Y veo el nicho 515, donde

⁶¹ Marcos, 1, 15.

⁶² José Antonio Primo de Rivera: *Obras*, Madrid, Editorial Almena, 1971, p. 946.

⁶³ Rafael Sánchez Mazas: “Última piedra, primera piedra”, en *Dolor por José Antonio*, publicación del Departamento de Propaganda del Frente de Juventudes, Madrid, 1944.

⁶⁴ Rafael Sánchez Mazas: “Última piedra, primera piedra”..., Ob. Cit.

su cuerpo reposaba entre rosas y geranios rojos como la sangre de su martirio. Y todo alrededor me recuerda el drama cristiano de la Pasión. El mismo paisaje bíblico, judaico, de Palestina. Cerros ásperos, atroces y pelados. Rostros de judíos y de fariseos abrumados por su atroz crimen. Y en medio del sol y del cielo azul, y de la aparente serenidad del ambiente, veo cernirse sobre ti, ciudad de Alicante, el horrendo pecado de aquella crucifixión”.⁶⁵

La vida de José Antonio había ofrecido a sus seguidores falangistas suficientes elementos para que el fundador de Falange adquiriera una dimensión mesiánica, reviviendo la figura arquetípica de Cristo, sentida por sus particulares apóstoles de la causa del nacional sindicalismo. En primer lugar, él había sido un enviado de Dios para anunciar sin descanso durante los años decadentes de España la doctrina falangista que daría principio a la nueva era. “El espíritu del Señor está sobre mí porque me ha ungido”, leyó Jesús en la sinagoga de Nazaret las palabras del profeta Isaías; “me ha enviado a anunciar a los pobres la Buena Nueva, a proclamar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos, para dar la libertad a los oprimidos, y proclamar un año de gracia del Señor”.⁶⁶ De forma similar, una de las comentaristas que siguió al cortejo fúnebre de José Antonio expresaba su opinión ante el paso de la comitiva por Madrid: “lo veo como el Cristo de Nazaret, muriendo por su pueblo. Su palabra fue bálsamo para los enfermos; dio vista al ciego, oído al sordo y fue el conjuro de su voz cuando se unieron los hombres de buena voluntad”.⁶⁷ Y es que José Antonio se había convertido para sus seguidores en el enviado privilegiado de Dios anunciando el secular evangelio de la auténtica Nación española, cuya recuperación y triunfo traerían el particular Reino divino para el Pueblo elegido formado por los verdaderos españoles. Así lo expresaba Ángel Alcázar de Velasco en un breve escrito publicado a raíz de la noticia del traslado de los restos mortales de José Antonio hasta El Escorial: “Vivimos en una época decadente, y que para dar principio a la Nueva era Dios nos envíe al Mesías de hoy, y éste entre nosotros difundirá la doctrina Nacional Sindicalista, crea en nosotros el espíritu de apóstol y hace lograr la grandeza de un nuevo dogma, de una nueva ortodoxia”.⁶⁸

Concluyendo el pasaje bíblico y una vez finalizada la lectura de la profecía de Isaías, Jesús había sentenciado: “esta Escritura que acabáis de oír se ha cumplido hoy”.⁶⁹ Si a menudo la llegada de la nueva era está ligada a la venida de un salvador que actúe de guía en la preparación del final de los tiempos,⁷⁰ Jesús se manifestaba, así, como el Hijo de Dios enviado para anunciar los nuevos tiempos que vendrían tras la catástrofe apocalíptica del cambio de Edad.⁷¹ En 1933, el discurso de la Comedia pronunciado por José Antonio a finales de octubre quedaría convertido, dentro del círculo falangista, en el prólogo de la Nueva Era grande cuya llegada, gracias a la aparición del Enviado providencial, se intuía pronta –una Nueva Era grande entendida en términos de religión política nacional que se materializaría con el advenimiento de la Verdadera Nación española.⁷² En el discurso fundacional de la Falange Española, Primo

⁶⁵ *Arriba*, 13 de mayo de 1939.

⁶⁶ Lucas, 4, 18-19.

⁶⁷ Dolores Catarineu: “Por los pueblos en ruinas de la Sierra”, en *Arriba*, 30 de noviembre de 1939.

⁶⁸ Ángel Alcázar de Velasco: *José Antonio. Hacia el sepulcro de la fe*, Burgos, Editorial Córdor, 1939, p 47.

⁶⁹ Lucas, 4, 21.

⁷⁰ Jacques Le Goff: *El orden de la memoria*, Barcelona, Paidós, 2004, p. 49.

⁷¹ E. O. James: *Historia de las Religiones*, Madrid, Alianza, 1990, pp. 190 y ss.

⁷² “El discurso de la Comedia pasará a la historia como el prólogo de la Nueva era grande”, Ángel Alcázar de Velasco: *José Antonio. Hacia el sepulcro...* ob. Cit., p. 46.

de Rivera, una vez expuesta la situación de “ruina moral” en la que había vivido sumida España a lo largo del periodo liberal y que continuaba durante el periodo republicano, exponía las bases del Estado futuro en cuya edificación deberían emplearse todas las fuerzas conjuntas. La esperanza estaba puesta en las gentes de España, en todos aquellos a quienes “un sistema de autoridad, de jerarquía y de orden” les devolvería la auténtica y profunda libertad negada por el sistema de partidos liberal. La fe en el advenimiento del secular Reino de Dios comenzaba ese día: “eso vinimos a encontrar nosotros en el movimiento que empieza en ese día: ese legítimo soñar de España”. La Victoria no era inmediata, pero no se podía dudar de su consecución: “nosotros nos sacrificaremos; nosotros renunciaremos, y de nosotros será el triunfo”. Para José Antonio, a partir de aquel momento, se alzaba ya la bandera que habría que defender. Primo de Rivera terminaba su discurso fundacional con la fe puesta en la llegada de la Salvación: “nosotros fuera, en vigilancia tensa, fervorosa y segura, ya presentimos el amanecer en la alegría de nuestras entrañas”.⁷³

Otro paralelismo que se estableció entre la vida de Jesús y la vida de José Antonio tenía que ver con la humildad y austeridad que habían caracterizado a ambos profetas. Para sus seguidores, Primo de Rivera era un ejemplo de desapego material y de predisposición al sacrificio, un ejemplo de cómo se podían ceder todas las comodidades económicas de las que él había gozado por la causa de la Nueva España. Ese fue su gran ejemplo: “renunció a todo, hasta a la vida –y nos lo dijo- cuando fundó la Falange”.⁷⁴ “Él, a quien como tal señorito nada podía importarle, hizo de su vida ejemplo de abnegación y sacrificio. Y cambió dinero y comodidad por pobreza y sufrimiento, y amor por odio, y alegría por dolor. Y sufrió persecuciones, martirio y muerte”.⁷⁵ En la segunda carta a los Corintios, Pablo recordaba a los primeros cristianos cómo Jesús, “siendo rico, se hizo pobre por vosotros, a fin de enriqueceros con su pobreza”.⁷⁶

En ambas doctrinas, el valor de la pobreza en tanto renuncia material en favor de lo espiritual tenían un puesto principal para sus convencidos. En el camino a Jerusalem, Jesús había señalado a sus discípulos “¡cuán difícilmente entrarán en el reino de Dios los que tienen riquezas (. . .), ¡cuán difícil es entrar en el reino de Dios los que confían en las riquezas! Más fácil es pasar un camello por el ojo de una aguja que el rico entrar en el reino de Dios”.⁷⁷ Por su parte, en sus discursos y artículos, José Antonio aclaraba que, si triunfaba su revolución, no triunfarían con ellos ni los señoritos ni los ociosos, pues en una comunidad bien regida todos debían trabajar y contribuir al bien común en una sociedad sin clases.⁷⁸ Para implantar el Nuevo Estado “hay que vencer, desde luego, incontables resistencias. Se opondrán todos los egoísmos; pero nuestra consigna tiene que ser siempre ésta: no se trata de salvar lo material”⁷⁹ sino lo espiritual pues, en última instancia, la Falange se había formado para “bien de los humildes, que en

⁷³ Todas las citas pertenecen al discurso pronunciado en el Teatro de la Comedia de Madrid el 29 de octubre de 1933. Recogido en José Antonio Primo de Rivera: *Obras...* Ob. Cit., pp. 61-69.

⁷⁴ *Arriba*, 15 de noviembre de 1939.

⁷⁵ Julio Fuertes: “Principio y fin de José Antonio”, en *Arriba*, 19 de noviembre de 1939. En el Discurso de la Comedia, José Antonio aludía a esta cuestión: “sí, nosotros llevamos corbata; sí, de nosotros podéis decir que somos señoritos. Pero traemos el espíritu de lucha precisamente por aquello que no nos interesa como señoritos; venimos a luchar porque a muchos de nuestras clases se les impongan sacrificios duros y justos, y venimos a luchar por que un Estado totalitario alcance con sus bienes lo mismo a sus poderosos que a los humildes”, José Antonio Primo de Rivera: *Obras...*, Ob. Cit., p. 68.

⁷⁶ 2 Corintios 8, 9.

⁷⁷ Marcos 10, 23-25.

⁷⁸ *Falange Española*, nº4, 25 de enero de 1934. Recogido en José Antonio Primo de Rivera: *Obras...*, Ob. Cit., pp. 135-136.

⁷⁹ Conferencia pronunciada en el Teatro Calderón de Valladolid el 3 de marzo de 1935. Recogida en José Antonio Primo de Rivera: *Obras...* Ob. Cit., p. 427

número de millones llevan una vida infrahumana, a cuyo mejoramiento tenemos que consagrarnos todos”.⁸⁰ En el mensaje cristiano, estos pobres alcanzarían la salvación: “bienaventurados los pobres, porque vuestro es el reino de los cielos”, dice la primera bienaventuranza.

La conversión litúrgica del líder de Falange en el nuevo Cristo nacional no sólo vino establecida en función de la dimensión apocalíptica de su discurso y de las similitudes de su vida y de su muerte; determinados paralelismos de su pública predicación con la llevada a cabo por Jesús también facilitaron el proceso. Igual que el profeta judío, José Antonio había conocido la incompreensión y la penuria de su prédica, tildada de “locura disparatada o capricho de ensayista a la moda”.⁸¹ Así lo reconocía el propio José Antonio en el testamento que redactó en la prisión provincial de Alicante pocas horas antes de su fusilamiento, asombrándose de que, después de tres años de pública explicación de sus ideas, la inmensa mayoría de sus compatriotas persistieran en juzgarle sin haber empezado ni por asomo entenderle y sin haber aceptado escuchar las explicaciones por él dadas sobre lo que era y pretendía la Falange.⁸² A pesar de la generalizada incompreensión y sin menguar su ánimo, había confiado siempre en la verdad de su secular evangelio, como en la parábola bíblica de la cizaña. “El reino de los cielos es semejante al hombre que siembra buena simiente en su campo”, había explicado Jesús a orillas del mar a quienes quisieron escucharle. “Mas durmiendo los hombres, vino su enemigo, y sembró cizaña entre el trigo y se fue (. . .). Dejad crecer juntamente lo uno y lo otro hasta la siega; y al tiempo de la siega yo diré a los segadores: coged primero la cizaña, y atadla en manojos para quemarla; mas coged el trigo en mi alfolí”.⁸³ Así, también, predicó José Antonio a pesar de la incompreensión de muchos a quienes quisieron oírle. Llegada la Revolución por él anunciada, “se ve que la semilla es energética y se multiplica prodigiosamente, a pesar de las cizañas, como en la parábola de Nuestro Señor. Los puntos iniciales de la doctrina del Fundador se convierten en bases de la Constitución del Nuevo Estado por irresistible voluntad de un Caudillo clarividente y victorioso. Y las metas de redención futura de José Antonio son las metas ya de la historia futura de la Patria”.⁸⁴

De forma similar al selecto grupo de discípulos cristianos que, en las horas difíciles, habían seguido a su maestro, la figura singular de José Antonio había suscitado una fe indiscutible entre sus seguidores con respecto a su Buena Nueva anunciada: “nuestra línea de combate empieza en tu sepulcro y a la cabeza está el invicto Jefe que nos conduce; por esto puedes estar seguro de que en nosotros no caben más consignas que las que tú nos diste y las que nuestro Caudillo nos dé hasta lograr que la Patria sea lo que soñaste y contigo soñamos todos los españoles que te seguimos y te somos y te seremos fieles y en nuestro corazón llevamos grabados los tres arribas que diste en la cárcel de Alicante con el pulso tan firme como el alma”.⁸⁵

La hermana de José Antonio, desde su posición de delegada nacional de la Sección Femenina, recordaba a sus afiliadas, recién estrenada la Victoria franquista, que sus hermanos, novios, maridos y camaradas no habían caído en balde; Franco venía a ofrecer la Patria, el Pan y la Justicia que había prometido José Antonio. La figura del

⁸⁰ *Falange Española*, nº4, 25 de enero de 1934. Recogido en José Antonio Primo de Rivera: *Obras...*, Ob. Cit., p. 136.

⁸¹ Rafael Sánchez Mazas: “Última piedra, primera piedra”... Ob. Cit.

⁸² “Me asombra que, aun después de tres años, la inmensa mayoría de nuestros compatriotas persistan en juzgarnos sin haber empezado ni por asomo a entendernos y hasta sin haber procurado ni aceptado la más mínima información”, en José Antonio Primo de Rivera: *Obras...* Ob. Cit., pp. 953-954.

⁸³ Mateo, 13, 24-25; 30.

⁸⁴ Rafael Sánchez Mazas: “Primera piedra, última piedra”..., Ob. Cit.

⁸⁵ Ángel Alcázar de Velasco: *José Antonio. Hacia el sepulcro de la fe...*, Ob. Cit., pp. 55-56.

Caudillo guerrero y victorioso venía a culminar el secular Reino de Dios anunciado por el Mesías falangista cuya muerte y entrega a la Causa habían hecho posible su realización.⁸⁶ “Con su sangre gloriosa se han escrito los destinos de la nueva España que nada ni nadie logrará torcer”, sentenciaba Franco todavía en plena guerra civil refiriéndose a José Antonio.⁸⁷ Su muerte sacrificial culminaba una vida de renuncia de todo lo que no tuviera que ver con su lucha por que la Nueva España fuera posible. Con renunciación había comenzado su vida por la Falange en el escenario de la Comedia y con renunciación la había acabado en el patio de una cárcel con el fin de que su sangre fecundase su propia siembra, aquella siembra que, para sus adeptos y una vez finalizada la guerra, crecía vigorosa y pujante.⁸⁸ “El Hijo del Hombre no vino para ser servido, mas para servir y dar su vida en rescate por muchos”,⁸⁹ comunicó Jesús a sus primeros discípulos cerca del templo. José Antonio, por su parte, también había advertido a los suyos, antes de su propia muerte, de que ésta era un acto de servicio a la Patria y que “¡bendita sea la Falange si ella nos lleva a morir por España” y a “entregar a la Patria lo más precioso que nos dio: nuestra sangre!”.⁹⁰

Nuevamente, la concepción de sus muertos y caídos en la guerra que mantuvo el franquismo y entre los que destacaba José Antonio venía a ahondar en la presencia del esquema cristiano como matriz arquetípica desde cuya secularización se establecería la religión política franquista. Hasta tres veces anunció Jesús a sus discípulos el acontecimiento de la Pasión: “el Hijo del Hombre será entregado a los sumos sacerdotes y a los escribas; le condenarán a muerte y le entregarán a los gentiles, y se burlarán de él, le escupirán, le azotarán y le matarán, y a los tres días, resucitará”.⁹¹ En un discurso pronunciado en el pueblo de Don Benito de Badajoz, José Antonio comunicaba a sus camaradas la continua presencia de la muerte que a todo falangista rondaba: “los que militamos en ella tenemos que renunciar a las comodidades, al descanso, incluso a amistades antiguas y a afectos muy hondos. Tenemos que tener nuestra carne dispuesta a la desgarradura de las heridas. Tenemos que contar con la muerte –bien nos lo enseñaron algunos de nuestros mejores- como una acto de servicio”.⁹²

Poco antes de su definitivo prendimiento, celebrando la última cena junto a los doce, el Mesías judío establecía la Eucaristía: “tomó Jesús el pan, y bendijo, y lo partió, y dio a sus discípulos, y dijo: Tomad, comed: esto es mi cuerpo. Y tomando el vaso, y hechas gracias, les dio diciendo: bebed de él todos; porque esto es mi sangre del nuevo pacto, la cual es derramada por muchos para remisión de los pecados”.⁹³ Utilizando elementos claves en las celebraciones rituales judías –el pan y el vino repartidos por el padre durante las comidas festivas-, Jesús los transformó en nuevos símbolos de lo que

⁸⁶ Las palabras de Pilar Primo de Rivera están recogidas en *Arriba* del 8 de abril de 1939.

⁸⁷ Discurso pronunciado por Franco a propósito del segundo aniversario de la muerte de José Antonio en noviembre de 1938.

⁸⁸ “Con renunciación comienza su vida por la Falange en el escenario de la Comedia y con renunciación la acaba en el patio de una cárcel, para que su sangre fecunde su propia siembra, que hoy crece vigorosa y pujante”, Julio Fuertes: “Principio y fin de José Antonio”..., Ob. Cit.

⁸⁹ Marcos 10, 45.

⁹⁰ José Antonio Primo de Rivera en *Arriba*, nº4, recogido en José Antonio Primo de Rivera: *Obras...*, Ob. Cit., p. 513. En las palabras que José Antonio pronunció en el entierro del falangista muerto Ángel Montesinos Carbonell el 10 de febrero de 1934, Primo de Rivera señalaba: “la muerte es un acto de servicio. Cuando muera cualquiera de nosotros, dadle, como a éste, piadosa tierra y decidle: Hermano: para tu alma, la paz; para nosotros, por España, adelante”, recogido en José Antonio Primo de Rivera: *Obras...*, Ob. Cit., p. 203.

⁹¹ Marcos, 10, 33.

⁹² Discurso pronunciado en San Benito (Badajoz) el 28 de abril de 1935. Recogido en José Antonio Primo de Rivera: *Obras...*, Ob. Cit., p. 539.

⁹³ Mateo 26, 26-28.

era y significaba su figura: el sacrificio y la entrega de su vida⁹⁴ –“Cristo fue muerto por nuestros pecados, conforme a las Escrituras. Y que fue sepultado y que resucitó al tercer día, conforme a las Escrituras”, escribió Pablo en el texto fundacional del Cristianismo.⁹⁵ La Pasión de Cristo y su muerte en la cruz aparecerían como los elementos fundamentales de la redención cristiana. Sólo a través del sacrificio de su Mesías el Reino de Dios podría ser instaurado.⁹⁶ A partir de ahí, la celebración ritual de su muerte y resurrección se convertiría en una de las bases de la nueva religión uniendo a la primera comunidad de discípulos en el común recuerdo del sacrificio de su Maestro por la redención de los pecados y por su anuncio del Reino del Padre, llegando a ser uno de los cultos claves de la Iglesia.

De forma similar, la muerte de José Antonio sería periódicamente recordada y celebrada por el bando franquista y, una vez conseguida la Victoria, por el Nuevo Estado. El 16 de noviembre de 1938, cumpliendo el segundo aniversario del fusilamiento de José Antonio, Franco firmaba el decreto por el que se establecían las líneas de homenaje y recuerdo de la muerte del Cristo nacional. En su preámbulo, Franco abundaba en el papel que había desempeñado el fundador de Falange, “héroe nacional y símbolo del sacrificio de la juventud española”. Así,

“El Estado español, que surge de la guerra y de la revolución Nacional por él anunciada, toma sobre sí, como doloroso honor, la tarea de conmemorar su muerte. El ejemplo de su vida, decisivamente consagrada a que fuese posible la grandeza de España por la honda y firme comunidad de todos los españoles, y el ejemplo de su muerte, serenamente ofrecida a Dios por la Patria, le convierten en héroe nacional y símbolo del sacrificio de la juventud de nuestros tiempos. Su llamamiento a esta juventud española, cuya alma partida supo ver con dolorosa pasión, será motivo de perenne recuerdo para la que heroicamente combate en los campos de batalla”.⁹⁷

De igual forma que Suetonio cuenta cómo fue deseo general que los *idus* de marzo –día del asesinato del César- pasaran a denominarse Día del Parricidio y que el Senado nunca volviera a reunirse en ellos, el 20 de noviembre, casualmente el mismo día en el que, cuarenta años después, el Caudillo moriría, fue declarado oficialmente día de luto nacional y denominado por la Falange el Día del Dolor.⁹⁸

Si la figura de José Antonio fue transformada en el Cristo del Movimiento Nacional y su muerte convertida en la secular Pasión ofrecida por la salvación de la Patria, el azar quiso que la llegada del Reino por él anunciado –la Victoria en la guerra civil y, según la interpretación franquista, la consiguiente Redención de la Nación- coincidiese con la fecha clave de la Semana Santa de 1939. El que el inicio de la resurrección de la Patria anunciada por su máximo profeta coincidiese con la celebración de la resurrección de Cristo –“la resurrección de Cristo viene hoy para uno con la resurrección de la Patria”, señaló Sánchez Mazas en uno de sus discursos de aquellos días-⁹⁹ sería interpretado como un gran momento fundacional querido por la Divina Providencia – “ha querido Dios que viniese a coincidir el triunfo total de sus soldados españoles (de los soldados de su causa) con estos días de Pasión y de

⁹⁴ Hans Küng: *El Cristianismo. Esencia e Historia*, Madrid, Trotta, 2001, p. 91.

⁹⁵ 1 Corintios 16, 3-4.

⁹⁶ Hans Küng: *El Cristianismo... Ob. Cit.*, pp. 52 y ss.

⁹⁷ *BOE*, 17 de noviembre de 1938.

⁹⁸ Suetonio: *Vida de los Césares*, Madrid, Cátedra, 2004. Como narra el historiador latino, “se decidió tapiar la Curia en la que fue asesinado, llamar “Día del Parricidio” a los idus de marzo, y no convocar jamás el Senado en ese día”, p. 178.

⁹⁹ Publicado en *Arriba*, 9 de abril de 1939.

Resurrección”-¹⁰⁰ y como signo indiscutible de la secular llegada del Reino de Dios de la Nueva España nacional que José Antonio había anunciado sin descanso y por la que había muerto.¹⁰¹ “Nunca Sábado de Gloria más glorioso alumbró las auroras españolas (. . .). Al inaugurar hoy, con pisada imperial, los nuevos rumbos de decisión de la historia, las campanas de todas las iglesias tendrán alegrías fundacionales”.¹⁰² “Sábado de Gloria de España éste, en el que vuelven a volar por toda la anchura de nuestra tierra redimida las campanas jubilosas de la resurrección”.¹⁰³

En aquellos días, las celebraciones se mezclaban por doquier simbolizando lo que sería la religión política franquista oficialmente establecida en todo el territorio español, un territorio profundamente fracturado por la guerra e impositivamente unificado por el Nuevo Régimen: una religión política nacional de carácter secular construida desde la íntima cercanía y estrecha imbricación con la religión católica tradicional. Durante aquellos días fundacionales del Nuevo Régimen, el sincretismo de la religión política franquista –sincretismo que, a lo largo de los tres decenios que duraría la dictadura militar, sería uno de sus rasgos más característicos- quedó especialmente claro en las celebraciones que se desarrollaban por todo el país en aquella Semana Santa de 1939.¹⁰⁴

Las primeras celebraciones del final de la guerra acontecida con la entrada de las tropas *nacionales* en Madrid se unían al recuerdo de los mártires y caídos en la guerra. El 31 de marzo, viernes de Dolores, el pueblo de Madrid acudió masivamente -según la crónica de la prensa oficial- a las distintas iglesias para rezar por la Victoria y por los caídos en combate. El templo de Jesús de la calle Medinaceli se desbordó de gente que asistía a la misa celebrada “en honor de los caídos por Dios y por España”. Ese mismo día por la tarde, una convocatoria del ministro de Educación Nacional reunía a diversas personalidades para honrar a los cuatro mártires ilustres.¹⁰⁵ Desde el Ministerio, los allí convocados iniciaron el recorrido por las cuatro casas de sus compañeros desaparecidos para rendir homenaje a su recuerdo. En primer lugar, la casa de José Antonio, el gran Ausente. Sobre la mesa de lo que había sido su despacho de trabajo, Panizo, Valdés y Pemán depositaron ramos de laurel. A continuación, Pemán lanzó el tradicional grito falangista: “José Antonio, ¡Presente!”, para ser inmediatamente respondido por todos los asistentes. Esta “íntima conmemoración” de los cuatro muertos clave se repitió en las casas de Calvo Sotelo, Ramiro de Maeztu y, por último, de Víctor Pradera. Lo que es importante subrayar es que lo que se concebía como una “pequeña peregrinación de recuerdo, itinerario de precursores y de mártires”, fue organizada y celebrada para

¹⁰⁰ *Arriba*, 8 de abril de 1939.

¹⁰¹ Para un análisis del mito de la resurrección de la Patria como mito clave en la ideología nacional falangista frente a las interpretaciones de los grupos católicos, se puede ver Ismael Saz: *España contra España. Los nacionalismos franquistas*, Madrid, Marcial Pons, 2003.

¹⁰² *Arriba*, 8 de abril de 1939.

¹⁰³ *Arriba*, 8 de abril de 1939.

¹⁰⁴ Es importante señalar que las religiones políticas no tienen por qué entrar en conflicto con las religiones tradicionales o con la existencia de un dios sobrenatural. De hecho, de una u otra forma, la mayoría de las religiones seculares toman elementos de las religiones tradicionales transformándolos y adaptándolos a su propio sistema mítico y ritual. Uno de los ejemplos más claros de sincretismo entre la religión secular y la religión tradicional sería el de la religión civil americana. Para esta cuestión, se pueden ver los apuntes que realiza Emilio Gentile en su obra *Le religioni della politica...* Ob. Cit. Para un análisis de cómo las religiones políticas toman elementos propios de la tradición judeocristiana y de la visión histórica bíblica, se puede ver Ernest B. Koenker: *Secular salvations...*, Ob. Cit.

¹⁰⁵ Entre los asistentes estaban varias representaciones del Ministerio, del Instituto de España y de FET y de las JONS. También asistieron, entre otros, el teniente coronel Augusto Kral, Jefe del Servicio Nacional de Enseñanza Profesional y técnica, los consejeros nacionales José María Pemán y Leopoldo Panizo y el jefe provincial del Movimiento. Esta información está recogida en *Arriba*, 1 de abril de 1939.

recordar y hacer presentes a los que aquel día victorioso, “desde los luceros que cubren a la España salvada, sonrían a la victoria con el mismo gusto firme, alegre, militar y sencillo con que emprendieron la batalla, seguros de que el triunfo no se podía malograr”. Sus vidas entregadas a la causa de la Nación española hacían posible aquel día en el que Madrid se recuperaba e incorporaba a lo que se entendía como la única y auténtica Patria posible, según el particular sentir de los adeptos al Nuevo Régimen.¹⁰⁶

Días después, en fecha de jueves santo, Franco visitaba junto a su esposa los monumentos eclesiásticos de la ciudad de Burgos. Desde Burgos también, el vicepresidente del gobierno, el ministro de la Gobernación y otros miembros gubernamentales asistían a distintos templos para presenciar la múltiple celebración de los oficios propios del día santo, de la Victoria en la guerra y de honor a los caídos. En las procesiones que recorrieron las calles burgalesas, múltiples penitentes siguieron los oficios descalzos o, en casos más extremos, de rodillas “en sacrificio por el final de nuestra guerra” y como acto de solidaridad con los caídos *nacionales*.¹⁰⁷

Ese mismo día por la tarde, en Madrid se celebraba un solemne Vía Crucis en el que un inmenso gentío cubría por completo el trayecto que debía recorrer la procesión, comprendido entre la Parroquia de San José y el Altar de los Caídos levantado en la Puerta de Alcalá. La procesión la encabezaba la figura del Cristo de las Maravillas, especialmente elegido por los destrozos que había sufrido la figura durante el dominio republicano sobre la ciudad. Su cuerpo mutilado por lo que se denominaba la barbarie roja –una nueva Pasión para el Cristo de la talla- se exhibía con gran fuerza plástica entre los madrileños que celebraban la Victoria, la histórica Pasión del Mesías judío y la secular Pasión de los caídos por España. Simbolizando la unión de todas aquellas celebraciones que se terminarían constituyendo en una –la Victoria y redención de la Patria hecha posible gracias a la muerte sacrificial de todos aquellos que secularmente habían reiterado el arquetípico drama cristiano-, el obispo de Madrid-Alcalá depositó el Cristo ante la cruz colocada en honor de los Caídos. A continuación, rezó un último responso y regresó a la Parroquia de San José “derramando bendiciones sobre el inmenso gentío que lo saludaba a su paso”.¹⁰⁸

Celebraciones similares se repitieron por toda España. La idea que es importante destacar aquí es cómo, durante aquellos primeros días del Nuevo Régimen, se imbricaron las primeras celebraciones de la Victoria, el homenaje y la conmemoración a los Caídos sin los cuales no habría sido posible la Victoria y los oficios propios de la Semana Santa. En aquellos momentos fundacionales, la ritualizada conmemoración de la muerte y resurrección de Cristo acontecida por su anuncio del Reino de Dios se unía íntimamente a la celebración de la secular llegada de aquel otro Reino divino que para la religión política franquista suponía la Victoria. En esos días donde se sentía que la historia empezaba de nuevo y entre el lugar especial que ocupaban todos los caídos, la figura de José Antonio sobresalía como el máximo profeta cuya sangre, muerte y sacrificio habían hecho posible la redención de la Patria. La importancia de su figura, conmemorada y celebrada durante los años de guerra, adquiriría la definitiva inmortalidad cuando el Caudillo del Nuevo Estado ordenase enterrarle entre las ilustres piedras de El Escorial.

¹⁰⁶ Arriba, 1 de abril de 1939.

¹⁰⁷ Arriba, 8 de abril de 1939.

¹⁰⁸ Arriba, 8 de abril de 1939.

Glorificación y apoteosis funeral de José Antonio

A lo largo de los tres años que duró la guerra civil, el segundo aniversario del fusilamiento de José Antonio supuso el comienzo de la institucionalización de la celebración oficial del recuerdo y homenaje del líder de Falange. Por orden del Caudillo, a partir de aquel momento –noviembre de 1938- en los muros de las Iglesias que estuvieran en zona *nacional* debía colocarse una placa con la inscripción de todos los muertos locales, caídos en la guerra o víctimas de la “revolución marxista”, cuya lista debía estar encabezada por el nombre de José Antonio. En la misma orden, con indudable certeza en la Victoria, Franco señalaba que en las universidades de Madrid y Barcelona se crearía una cátedra de nombre “José Antonio” que estaría exclusivamente destinada a explicar y a desarrollar las ideas políticas del líder falangista. El nombre de Primo de Rivera también sería dado, en señal del perenne recuerdo y homenaje que su España le rendía, a una unidad de la Armada, a otra del Ejército de tierra y a una última del Ejército del Aire. Igualmente, el Ministerio del Interior, Prensa y Propaganda era instado a convocar un concurso para premiar los mejores trabajos artísticos, literarios y doctrinales que versaran sobre la figura y obra de José Antonio. En la misma orden, el Caudillo anunciaba que, en un futuro, una vez finalizase la contienda, el Nuevo Estado construiría un grandioso monumento en homenaje a Primo de Rivera.¹⁰⁹

El decreto dictado por Franco para celebrar aquel primer día de luto nacional en recuerdo del Caído fue complementado por una orden del entonces ministro de Educación Nacional, el miembro de *Acción Española* Pedro Sainz Rodríguez, en la que se ordenaba que el día 22 de noviembre, en todos los Centros de enseñanza que estuvieran en territorio franquista, debía darse una lección sobre la vida y obra de José Antonio en memoria y homenaje a su condición de “figura histórica nacional”, que había culminado “con su muerte heroica: su último acto de servicio por España”.¹¹⁰

Si aquel primer Día del Dolor todavía en guerra fue celebrado de manera solemne en todas las ciudades de la España *nacional*,¹¹¹ nada más terminar el enfrentamiento civil el esfuerzo recayó en recuperar el cuerpo de José Antonio y en rendir homenaje a su vida y a su muerte con el fin de que éste ocupara un lugar singular en el Nuevo Estado. Así lo expresaba el diario *Arriba*, señalando que:

“La más fundamental de las empresas que había de acometer España, lograda la victoria de las armas, era rendirlas ante José Antonio y dar tierra sagrada a sus restos. Y era la más fundamental de las empresas porque José Antonio fue el escogido de la Providencia para levantar la bandera del combate. Y porque hoy, cuando España ha sido rescatada y el designio implacable nos le niega a esta vida, presidida por yugos y flechas, anunciada por él en la fe y el ardor de sus palabras, España tiene prendida a las entrañas la exacta convicción de que la historia no quebró con la muerte y de ella fue salvada la Patria, porque sonó la voz de José Antonio y porque hubo un Caudillo que en buena hora ciñó la espada. La gran verdad de estas verdades ya eternas exigía que la empresa común de España, que la gran tarea de todos los hombres que supervivieron a la sangrienta batalla de tres años, fuese la de enterrar sus restos, cerrar bajo las piedras sus cenizas y dar con ello sobre nuestros suelo lugar a su recuerdo y a su gloria”.¹¹²

¹⁰⁹ Decreto del 16 de noviembre de 1938 y publicado en el *BOE* del 17 de noviembre de 1938.

¹¹⁰ Orden del 16 de noviembre y publicada en el *BOE* del 19 de noviembre de 1938.

¹¹¹ Los funerales se celebraron el día 20 de noviembre en Burgos con la asistencia de las personalidades políticas y el día 21 en el resto de la España nacional. Junto a las ceremonias religiosas, los actos celebrados en Burgos incluyeron discursos del Caudillo y de Serrano Suñer.

¹¹² *Arriba*, 15 de noviembre de 1939.

A primeros de abril del 39 se exhumaron sus restos mortales depositados en un pozo de Alicante en la íntima compañía de su hermano Miguel, de Pilar Millán Astray y de algunas personas cercanas que asistieron a la recuperación del cadáver del líder de Falange. Tras rezar oraciones por el eterno reposo de su alma, la sencilla ceremonia fúnebre consistió en envolver su cadáver con la bandera española y en transportar el ataúd a hombros de cuatro de sus camaradas hasta el nicho 515 del mismo cementerio alicantino donde, tres años antes, había sido arrojado su cuerpo.¹¹³ El cortejo fúnebre lo encabezaba una escolta de cuatro falangistas con fusil a quienes seguían los portadores del féretro y los íntimos asistentes a la exhumación y primer entierro de José Antonio. Una vez depositado el ataúd en el nicho y cerrado éste, Miguel Primo de Rivera, tras saludar con el brazo en alto, gritó el nombre de su hermano. Todos los que allí se encontraban respondieron con el “¡Presente! ¡Arriba España!”. A continuación, los asistentes abandonaron el cementerio dejando a una escuadra falangista que, con carácter permanente, guardaría el nicho del fundador de la Falange.¹¹⁴

Entonces se pensaba que, de momento, el cuerpo de José Antonio permanecería en Alicante. Así fue hasta el mes de noviembre, cuando Franco dictó el decreto por el que su cuerpo sería trasladado desde la ciudad levantina hasta la Iglesia del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial concediendo al líder de Falange los honores de Capitán General acordes con sus méritos, según explicaba el Generalísimo. El Caudillo lo firmaba el 9 de noviembre para que, coincidiendo con el tercer aniversario de su muerte, se le dedicaran “las honras fúnebres que a sus merecimientos corresponden”.¹¹⁵

La significación que para el conjunto franquista tenía el Monasterio de El Escorial es clara. Aquel había sido el lugar de retiro de Felipe II, símbolo, junto a su padre Carlos V, del glorioso Imperio español, aquel Imperio católico que había impulsado la expansión de la Hispanidad por los territorios americanos y centroeuropeos. El Escorial era un lugar de recogimiento, de sobriedad, de íntima expresión de la espiritualidad española. Era el sitio en el que, “bajo sus bóvedas, severas y augustas”, se habían forjado “las más bellas y exactas concepciones españolas. En El Escorial nació la gran política del Imperio, el violento anhelo metafísico de la unidad ante la grave y airosa majestad de su arquitectura, expresión de un estado que mira hacia Dios”.¹¹⁶ El Monasterio simbolizaba todos los valores que el primer franquismo, en general, y el grupo falangista, en particular, defendían y en función de los cuales se interpretaban y definían.¹¹⁷ Con la conquista de Madrid realizada al final de la guerra, la recuperación de El Escorial para lo que se sentía la única y auténtica España posible había sido celebrada como la vuelta a España de uno de sus máximos emblemas, como el signo glorioso de la resurrección de la Patria.¹¹⁸ Con El Escorial se sentía que España recobraba “su altivo sosiego, la llaneza grandiosa de su estilo, los más hondos

¹¹³ Los cuatro camaradas de José Antonio que trasladaron su féretro a hombros fueron Javier Millán, José Mañol, Alfredo Fraile y Miguel Mezquiri. La información está en *Arriba* del 5 de abril de 1939.

¹¹⁴ La crónica de esta ceremonia está en *Arriba* del 5 de abril de 1939.

¹¹⁵ Publicado en el *BOE*, 17 de noviembre de 1939.

¹¹⁶ Nota de la Jefatura Provincial del Movimiento recogida en *Arriba* del 5 de abril de 1939.

¹¹⁷ Para un análisis de la concepción de “Imperio”, clave en el nacionalismo falangista y simbolizado en el Monasterio de El Escorial, se puede ver Ismael Saz: *España contra España. Los nacionalismos franquistas... Ob. Cit.*

¹¹⁸ “¡¡Españoles!! ¡El Escorial ha vuelto a España! La alegría de sus campanas se extiende en ecos de triunfo por toda la tierra española. Estas horas de resurrección nacional encuentran su signo glorioso en el gran Monasterio reintegrado a la Patria”, Nota de la Jefatura Provincial del Movimiento recogida en *Arriba* del 5 de abril de 1939.

llamamientos de su ser eterno”. El Escorial era “la verdad y el alma de España, su esencia profunda, su sino y su imperio”.¹¹⁹

El que José Antonio fuera a ser trasladado desde “el campo de injuria de Alicante” hasta aquel “recinto cristiano e imperial que tiene la medida de su sueño”¹²⁰ era interpretado como uno de los máximos honores que se podían prestar al fundador de Falange y como el signo certero de su innegable inmortalidad. Desde allí, el ejemplo de su vida y de su muerte actuaría de faro y de guía de la Nueva España que se iniciaba con la Victoria. De la misma forma que en otras religiones políticas los entierros de los grandes hombres de la causa habían sido concebidos como grandes actos de importante contenido pedagógico, propagandístico y educativo así, también, se interpretó el traslado de los restos mortales de José Antonio: como una muestra de a costa de cuánto dolor se había logrado la España querida por el Ausente que debía ser aprendida por las gentes de España.¹²¹

El ritual del traslado de los restos de José Antonio ha sido considerado como la más espectacular ceremonia de toda la historia del régimen.¹²² Giuliana di Febo lo ha interpretado dentro del tratamiento que el régimen llevó a cabo con las reliquias religiosas. En este sentido, el traslado del cadáver del líder falangista habría sido entendido por el Nuevo Estado como un gran “retorno” de su figura para la causa *nacional* similar al hallazgo de la mano de Santa Teresa o del “cuerpo incorrupto” de San Isidro. Su cuerpo, al adquirir el estatuto de reliquia, culminaría con su masivo entierro la secuencia seguida por todas las demás reliquias encontradas: sacrilegio, robo, hallazgo providencial y, por tanto, la constatación inequívoca de que los poderes sobrenaturales estaban con los vencedores.¹²³ En cualquier caso, independientemente de los múltiples significados que el traslado de José Antonio pudiera adquirir para los distintos y heterogéneos sectores franquistas, es difícil imaginar una ceremonia más imponente y efectiva que aquel entierro multitudinario llevado a cabo por el recién inaugurado Estado Español y desarrollado como la implacable muestra de lo que la religión política franquista pretendía ser en aquellos momentos triunfales y fundacionales.

Si nos fijamos, la macrorepresentación funeraria de los caídos por la Patria ha sido una de las más constantes ceremonias que han formado parte de la práctica totalidad de las religiones seculares desde sus primigenios orígenes clásicos.¹²⁴ Ya en la conmemoración de los primeros muertos atenienses caídos en la guerra del Peloponeso, la polis de Pericles celebró solemnemente a sus caídos por la comunidad. El ceremonial público ofrecido a los muertos incluía, según nos cuenta Tucídides, los elementos propios de la costumbre tradicional: la donación de ofrendas ante los huesos de los muertos, el transporte público de los féretros a lo largo de toda la ciudad acompañados por todo aquel que quisiera seguir al cortejo fúnebre y su enterramiento en el cementerio público, “situado en el más hermoso barrio de la ciudad” y donde “siempre dan

¹¹⁹ Nota de la Jefatura Provincial del Movimiento recogida en *Arriba* del 5 de abril de 1939.

¹²⁰ *Arriba*, 12 de noviembre de 1939.

¹²¹ El cortejo, “con el ejemplo de la muerte de José Antonio enseñará a los hombres -¡a costa de qué dolor!- la profunda verdad y el rigor de nuestro pensamiento cumplido con la muerte en acto de servicio por nuestro jefe y capitán”, *Arriba*, 15 de noviembre de 1939.

¹²² Antonio Elorza: “El franquismo. Un proyecto de religión política”..., Ob. Cit., p. 79.

¹²³ Giuliana Di Febo: “El intercambio de carismas. La mano de Teresa”, en Giuliana Di Febo: *Ritos de guerra y de victoria en la España franquista*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2002.

¹²⁴ Salvador Giner considera que Grecia es el origen de la religión civil y que Roma es el origen de la religión política. Salvador Giner: “Religión civil”, en *REIS*, nº 61, 1993. También Elorza apunta que el origen de la religión política se encontraría en la Roma de Augusto y en su culto imperial. En Antonio Elorza: “De la teocracia a la religión política”, en *Política y Sociedad*, nº 22, 1996, p. 69.

sepultura a los que han muerto por la ciudad”.¹²⁵ El ceremonial culminaba con el discurso fúnebre de Pericles en el que el líder ateniense otorgaba un lugar junto a los inmortales a quienes se habían sacrificado por la polis. En él, Pericles recordaba que a “quienes lucharon y murieron noblemente” por ella se les debía valorar “en primer lugar su valentía en defensa de la patria”, pues “consideraron en más el defenderse y sufrir, que ceder y salvarse; evitaron una fama vergonzosa y aguantaron el peligro de la acción al precio de sus vidas”¹²⁶. Estos ciudadanos virtuosos brindaron a la polis “su más bello tributo: dieron, en efecto, su vida por la Comunidad, cosechando en particular una fama imperecedera y la más célebre tumba: no sólo el lugar en que yacen, sino aquella otra en la que por siempre les sobrevive su gloria en cualquier ocasión que se presente, de dicho o de hecho”.¹²⁷

Pro patria mori, popularizaron los romanos siglos después en sintonía con la herencia griega para sistematizar la glorificación del autosacrificio en aras de un principio superior común. Si desde los mismos orígenes de la religión romana fruto de su primigenia herencia etrusca aparecía la idea de que el muerto continuaba viviendo más allá de su existencia material y de que su muerte debía ser ritualizada a través de la celebración de funerales públicos e incluida en el calendario litúrgico oficial,¹²⁸ la culminación de este proceso llegaría durante el final de la etapa republicana en el contexto de las guerras civiles. La sucesión de enfrentamientos y la multiplicación de las muertes expandiría la creencia del fallecimiento heroico y la aparición de individuos extraordinarios muertos por la causa superior común.¹²⁹ A este respecto, pocos ejemplos más significativos que los grandiosos funerales del César y la mitificación del gobernante, merecedor de “todos los honores divinos y humanos juntos” por decreto del senado.¹³⁰ La fastuosa celebración de su muerte en la que, nuevamente, se incluirían ofrendas depositadas en su honor por los ciudadanos, el encendido de grandes piras, el levantamiento de capillas y la celebración de juegos fúnebres con cantos y versos recitados en su honor, culminaría con el transporte de su féretro a hombros de los magistrados hasta el Foro, donde su cuerpo sería quemado y donde se erigiría una columna con el mensaje clave esculpido: al Padre de la Patria –y en la que se conservaría “durante mucho tiempo la costumbre de ofrecer sacrificios delante de ella, hacer votos y dirimir ciertos litigios, prestando juramentos por César”.¹³¹

Cuando los revolucionarios franceses abrieron las puertas del mundo moderno, la glorificación y homenaje de sus caídos por la Patria incorporaron uno de los legados de la Antigüedad clásica: la democratización de los funerales de Estado para conmemorar a todos aquellos que hubiesen prestado servicio a la causa revolucionaria y nacional, independientemente de la importancia pública que hubiera tenido el caído en vida.¹³² Dentro de este criterio democrático general, la Revolución otorgó un lugar especial a sus grandes hombres a través de la celebración de masivos funerales públicos, como el de Mirabeau, celebrado en 1791, o el de Marat, celebrado dos años después y

¹²⁵ Tucídides: *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Barcelona, Juventud, 1975, Libro II, 34.

¹²⁶ *Ibíd.*, II, 42.

¹²⁷ *Ibíd.*, II, 43.

¹²⁸ Jean Bayet: *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, Paris, Payot, 1969.

¹²⁹ *Ibíd.*, p. 162.

¹³⁰ Suetonio: *Vida de los Césares...*, Ob. Cit., Libro I, 84.

¹³¹ *Ibíd.*, Libro I, 85.

¹³² Mona Ozouf señala que el gran hombre de la Revolución tenía un carácter democrático: frente a los privilegios de nacimiento que habían prevalecido en el mundo pre revolucionario, el nuevo gran hombre era aquel que había demostrado sus méritos y talentos en la causa nacional. Ver Mona Ozouf: “Le Panthéon. L’École normale des morts”, en Pierre Nora (éd.): *Les lieux de mémoire*, Vol. I, Paris, Gallimard, 1984, p. 143

cuya denominación como gran mártir de la Revolución hacía hincapié en la heroicidad revolucionaria del personaje así como en su parentesco con otros caídos ilustres y con los grandes héroes de la causa.¹³³ El funeral de Marat, celebrado el 16 de julio tras la exposición de su cuerpo muerto para que fuera visitado por el pueblo parisino bajo la luz de los quemadores de incienso, culminó con el traslado del féretro a hombros de una docena de hombres y seguido por los miembros de la Convención, por las autoridades municipales y por el pueblo de París que acompañaron al caído hasta el cementerio de los Cordeliers, donde Marat fue enterrado públicamente.¹³⁴

En marcada consonancia con otros grandes funerales de mártires nacionales, el masivo traslado de los restos mortales de José Antonio fue minuciosamente programado por el Nuevo Régimen y concebido como una gran ceremonia de masas en la que todo el pueblo –evidentemente, el pueblo español en el sentido restrictivo y excluyente de la impositiva religión política franquista- estaba llamado a participar. El cortejo fúnebre que partió hacia El Escorial lo componían representantes del clero parroquial de toda España, diferentes órdenes religiosas que entonaron a lo largo del camino cantos funerarios, la figura del Cristo de las Navas -ante quien había jurado el Consejo Nacional- y el ataúd con el cuerpo de José Antonio, ataúd al que seguían las jerarquías falangistas, las milicias de Falange que custodiaban a su Jefe y el “enlutado pueblo español”.¹³⁵ El masivo traslado comenzó en Alicante el 20 de noviembre del 39 y tuvo una duración de diez días. Durante ellos, el féretro fue transportado a hombros de falangistas y miembros del Ejército que atravesaron media España hasta llegar a la provincia de Madrid. Al igual que el resto de los elementos que formaron parte del entierro, tanto el recorrido que siguió el cortejo fúnebre como los diversos grupos de hombres que debían portar el féretro estuvieron sometidos a la más estricta regulación y ceremonia. Cada diez kilómetros se establecieron los puestos de cambio. En ellos, el Jefe Provincial encargado del mando de la comitiva que hubiera realizado el tramo anterior debía entregar el cuerpo de José Antonio al otro Jefe Provincial que encabezaría el tramo siguiente con el “José Antonio Primo de Rivera, ¡Presente!”. Junto a la entrega del cuerpo, también debían transmitirse las armas de las milicias que habían iniciado el recorrido en Alicante y la figura del Cristo de las Navas, los dos únicos elementos que permanecerían constantes durante los casi quinientos kilómetros del camino. Cada vez que se realizaba el cambio de hombres, se implantaba un monolito al borde del camino para que quedase fijada la fecha exacta del relevo y las personas que lo habían realizado, anunciando el cambio con una salva de cañón y repique de campanas que debían ser transmitidos por toda España para que las gentes supieran el momento exacto en el que se había realizado el relevo de los portadores.¹³⁶ Ni siquiera por las noches se detenía la comitiva. Durante ellas, se prendían grandes hogueras en los flancos del camino y se repartían entre las milicias antorchas y hachones con fuego como única iluminación para el cortejo fúnebre.¹³⁷

¹³³ Mona Ozouf: *La fête révolutionnaire...*, Ob. Cit. p. 321.

¹³⁴ Anita Brookner: *Jacques-Louis David*. Londres, Chatto & Windus, 1980, p. 114. Citado en Anthony D. Smith: *Chosen People. The sacred sources of Nationalism*, Londres, Oxford University Press, 2003, p. 237.

¹³⁵ La información pertenece al artículo de Samuel Ros publicado en *Arriba* del 13 de noviembre de 1939 y en el que el periodista adelanta cómo se llevaría cabo el traslado de José Antonio.

¹³⁶ La información está en *Arriba* del 15 de noviembre de 1939.

¹³⁷ Es importante señalar el carácter simbólico que adopta el fuego en múltiples ceremonias de diversas religiones seculares. A modo de ejemplo, se puede apuntar el uso del fuego que los nazis hicieron en sus fiestas como símbolo del triunfo de la luz frente a la oscuridad y como metáfora de la purificación nacional. A este respecto, se puede ver George L. Mosse: *La nazionalizzazione delle masse. Simbolismo politico e movimenti di massa in Germania dalle guerre napoleoniche al Terzo Reich*, Bologna, Il

Un día antes de emprender el camino, el 19 de noviembre de 1939, el cuerpo de José Antonio fue llevado por milicias provinciales de Falange desde el cementerio de Santa María hasta la Iglesia alicantina de San Nicolás. Allí se levantó la capilla ardiente velada y guardada por el Consejo Nacional falangista en pleno. A primera hora de la mañana habían llegado a Alicante los representantes políticos, militares y falangistas previstos para asistir a los actos funerales. A media mañana, personalidades destacadas de Falange, los ministros Serrano Suñer y Esteban Bilbao y el general Muñoz Grandes, entre otros, visitaron, antes de que el cuerpo de José Antonio fuese depositado en la Iglesia donde pasó su última noche en tierras levantinas, la tumba del fundador de la Falange y la celda donde éste había pasado sus últimas horas. Durante aquel día, en todas las Iglesias de la ciudad se rezó el rosario anunciado por el toque de campanas. Al llegar la noche, la última que José Antonio permaneció en Alicante, dos grandes hogueras ardieron en lo más alto de los castillos de Santa Bárbara y San Fernando.

La ciudad de Alicante fue especialmente preparada para dar salida a la comitiva que emprendió el camino hasta El Escorial. Desde todo el litoral acudieron barcos con el yugo y las flechas marcados en las velas para “esperar y despedir, con emoción de siempre, a José Antonio”. Cuando el cortejo llegara al mar, todos los barcos tenían instrucciones de desplegar la bandera nacional a media asta. Allí esperaban, preparados para ver pasar a la comitiva, miembros de las organizaciones juveniles y de las milicias con fusiles al hombro. A lo largo de las avenidas centrales y por la carretera que conducía hasta el cementerio donde reposaba José Antonio, se erigieron columnas. En la Plaza de los luceros se levantó un arco monumental y en la de Calvo Sotelo, haciendo honor al nombre que se le había dado, una inmensa cruz en recuerdo a los caídos. Por petición de la Jefatura Provincial de Propaganda, los balcones de las casas y los establecimientos lucían banderas nacionales cubiertas con crepones negros y en las que destacaba en rojo el emblema de Falange. Por su parte, los edificios públicos se habían engalanado con banderas nacionales y tapices.¹³⁸ Todo estaba preparado en Alicante para recibir a la Junta Política, al Consejo Nacional y a los miembros del Gobierno y del Ejército que, desde las seis de la mañana, llegaban a la Iglesia de San Nicolás para asistir al funeral oficiado por el Obispo de Alicante. Y todo estaba preparado, también, para dar el pistoletazo de salida al cortejo que abriría el recorrido de 467 kilómetros que separaban aquella ciudad de El Escorial. Cuando la comitiva salió el 20 de noviembre, se colocó en Alicante un bloque de cemento con la fecha de partida inscrita, el mismo bloque que también se colocaría en El Escorial para sellar la fecha de llegada del cuerpo de José Antonio.

Ese mismo día -día de luto nacional en el que todos los centros docentes, oficinas públicas y comercios permanecían cerrados por mandato oficial- por toda la España oficialmente enlutada se celebraban los funerales en honor de José Antonio. En Madrid, a las once en punto, todas las iglesias celebraron misa en su recuerdo, llegando a asistir a ellas, según el cálculo oficial, unos doscientos mil madrileños. La más solemne de todas tuvo lugar en la Catedral de la Almudena, donde el Obispo Eijo ofició el funeral ante numerosas personalidades.¹³⁹ Los muros de la catedral se habían cubierto

Mulino, 1975, pp. 47 y ss. También Liebman y Don-Yehiya apuntan la presencia del fuego como símbolo de redención y purificación en las celebraciones del Día de la Independencia de Israel. Ver Charles Liebman y Eliezer Don-Yehiya: *Civil Religion in Israel*, Berkeley, University of California Press, 1983, p. 114. Por su parte, Jesús Casquete estudia la importancia simbólica del fuego en los funerales del nacionalismo vasco radical. Ver Jesús Casquete: “Recordar para ser...”, Ob. Cit.

¹³⁸ La información está en *Arriba* del 17 de noviembre de 1939.

¹³⁹ Entre los asistentes estaban, entre otros, el ministro de Justicia, Esteban Bilbao, el ministro de Agricultura y Trabajo, el Presidente del Tribunal Supremo, el alcalde de Madrid, Albero Alcocer, el jefe Provincial de Falange, Jaime de Foxá, y altos cargos militares como el gobernador militar Sáenz de

con largos terciopelos negros y el interior se había decorado con las banderas nacional y falangista. Una vez terminado el acto religioso, las personalidades públicas asistentes descubrieron una placa con el nombre de José Antonio que quedó colocada en la fachada. En aquella ocasión, fue el Jefe Provincial de Falange, Jaime de Foxá, quien invocó tres veces el nombre del Ausente para ser respondido por los asistentes antes de iniciar el canto de los himnos y el desfile hacia la salida. Aquel mismo día, el Caudillo recibía por la tarde en Madrid a Foxá y al resto de los mandos provinciales del Movimiento. En la conversación mantenida, Franco recordó a la élite madrileña de Falange cómo en 1808 –la gran fecha fundacional del nacionalismo español-¹⁴⁰ el pueblo de Madrid ya había demostrado heroicamente su amor patrio oponiéndose a que “se truncase la auténtica marcha de España”. Si en aquella ocasión la sangre derramada fue desaprovechada, el Caudillo instaba a la Falange madrileña a mantenerse en pie de guerra y a seguir dispuesta al “sacrificio y a la lucha” con el fin de que la sangre vertida en esta nueva Cruzada que acababa de terminar no fuera caída en vano.¹⁴¹

Durante nueve días, el ataúd con los restos de José Antonio recorrió las provincias de Alicante, Albacete, Cuenca y Toledo. Finalmente, la madrugada del 28 al 29 de noviembre, José Antonio volvió a entrar en Madrid. La llegada de la comitiva a la ciudad fue interpretada como el gran regreso de José Antonio a su tierra natal, la tierra de la que había sido dramáticamente apartado tres años antes para cumplir la pena de cárcel en Alicante. Si ya la propia conquista de Madrid acontecida al final de la guerra había sido interpretada en clave apocalíptica, el regreso de José Antonio se sintió como el gran retorno del fundador a su propia tierra, la tierra que “tras inviernos y veranos, y tras años de lágrimas y de sangre y de luto” le recibía de nuevo para honrarle y glorificarle.¹⁴²

A primera hora de la mañana del 29 de noviembre, la comitiva entró en Aranjuez. Según se acercaba el cortejo a la ciudad, múltiples madrileños y diversas personalidades del Gobierno y del Ejército se iban sumando a los lugares señalados en el recorrido que atravesaría el cuerpo de José Antonio antes de dirigirse a El Escorial. La mayoría de los balcones de la ciudad estaban adornados: crespones negros, banderas nacional o falangista, ramos de laurel, retratos de José Antonio o inscripciones con el “José Antonio, ¡Presente!” lucían colgados por toda la ciudad. Cumpliendo con la hora prevista, hacia las once de la mañana el cortejo fúnebre llegó a la Plaza de España, el lugar donde se iniciarían los honores oficiales. Previamente, la comitiva se había detenido en la Glorieta de Atocha, donde los miembros del clero entonaron un responso en honor del muerto y se ejecutó una marcha fúnebre. Aquel también fue el lugar en el que se sumó a la comitiva José Finat, el director general de Seguridad. Desde una hora antes, formados en la calle del Duque de Osuna adyacente a la Plaza de España, esperaban al féretro de José Antonio el Gobierno en pleno, la Junta Política, el Consejo Nacional, una representación de todo el Ejército, el Cuerpo Diplomático, las autoridades locales y diversas representaciones civiles. Al recibir el ataúd de José Antonio, el cortejo reemprendió la marcha. A la cabeza de la comitiva iba, en primer lugar, el Gobierno. A la misma altura pero situados detrás, la Junta Política encabezada por Miguel y Pilar Primo de Rivera. Tras la Junta Política, el Consejo Nacional y, tras ella,

Buruaga o Millán Astray. La información del funeral celebrado en la Catedral madrileña está en: “Los actos de Madrid en memoria de José Antonio”, en *Arriba*, 21 de noviembre de 1939.

¹⁴⁰ Para un análisis de la mitificación que el nacionalismo español -tanto en su vertiente conservadora como en su vertiente liberal- llevó a cabo sobre la llamada Guerra de la Independencia, así como su conversión en el mito fundacional del nacionalismo español se pueden ver los trabajos de José Álvarez Junco; entre otros, su libro *Mater Dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*, Madrid, Taurus, 2001.

¹⁴¹ “El Caudillo recibe a la Falange madrileña”, en *Arriba*, 21 de noviembre de 1939.

¹⁴² Xavier de Echarri: “Retorno de José Antonio a Madrid”, en *Arriba*, 29 de noviembre de 1939.

el grupo de diversas personalidades asistentes: militares, altos cargos oficiales, representantes de la Universidad y de las Reales Academias y las autoridades locales. Por último, cerrando el cortejo, caminaban las autoridades provinciales de la Falange madrileña.

Durante todo el trayecto realizado por las calles de Madrid, el ataúd de José Antonio fue transportado a hombros de diversos representantes de los tres ejércitos nacionales. La comitiva avanzó por calle de la Princesa caminando bajo el manto de flores que caía desde los balcones y acompañada por las gentes que, en absoluto silencio, saludaban con el brazo el alto al cuerpo muerto del fundador de la Falange. El cortejo se dirigió, en primer lugar, a la cárcel Modelo, la cárcel donde José Antonio había sido confinado antes de ser trasladado a Alicante. Allí esperaban, junto a otros mandos provinciales, miembros de la Sección Femenina acompañadas de sus homólogas venidas de la Alemania nazi. A continuación, la comitiva caminó hacia la Ciudad Universitaria, en cuya plaza central se habían levantado dos columnas dóricas adornadas con crespones negros. Alrededor de ellas, miembros y representantes del SEU –acompañados de un grupo de camisas pardas de las juventudes hitlerianas– esperaban al ataúd para relevar al Ejército en el traslado. Sobre una alfombra de flores arrojada por miembros de la Sección Femenina, se depositó el cuerpo de José Antonio. Alrededor de él, se colocaron, por orden, los miembros del Gobierno, el Consejo Nacional y la Junta Política con los dos hermanos del muerto. Allí, la delegación diplomática italiana hizo entrega de la corona de bronce que el *Duce* obsequiaba a José Antonio. Una vez desfilaron ante el féretro las diversas personalidades, los miembros del SEU cargaron al ataúd para emprender de nuevo, entre responsos y cantos de la coral polifónica mallorquina, la marcha hacia la carretera de Puerta de Hierro, flanqueada por completo por miembros y representantes del SEU venidos de toda España.

Hacia las dos de la tarde, la comitiva llegó a la Puerta de Hierro. Allí, la Falange madrileña volvió a cargar el féretro de José Antonio y diversos representantes del Gobierno y del Ejército que habían permanecido en la Ciudad Universitaria se incorporaron de nuevo a la marcha. Hacia las cuatro, llegaban a la carretera de la Coruña en el cruce con la carretera de Aravaca. Esta vez, junto a las autoridades locales de los pueblos adyacentes, al clero parroquial y a las afiliadas de la Sección Femenina, esperaban a la comitiva representantes de las Flechas y los Pelayos. Dos horas después, el cortejo llegaba al Plantío; a continuación, a Las Rozas y, pasando ya la medianoche, al término municipal de Galapagar, el último antes del destino final. En todos los pueblos por los que pasó el cortejo fúnebre, la comitiva fue recibida por las autoridades locales de los pueblos cercanos, por el clero local y por todas las gentes que quisieron dar su particular adiós al líder de Falange.¹⁴³

Durante toda la madrugada, trenes especiales salidos de toda España fueron llegando a El Escorial. Casi un centenar de hogueras, prendidas a lo largo de los cerros cercanos colindantes y distribuidas por todo el pueblo, iluminaban la madrugada escorialense. Todos los balcones, al igual que en el resto del país, estaban adornados con banderas y crespones. Una inmensa tela negra de quince metros de altura lucía el estampado en blanco de los emblemas imperiales y una corona de laurel. Miembros del partido portaban mil quinientas banderas nacionales y falangistas alrededor de la Basílica y todo el pueblo estaba adornado con las numerosas coronas de flores que habían sido enviadas desde todas las partes del país. A lo largo de la mañana, las personalidades que asistirían al funeral fueron llegando a El Escorial. Pasadas las tres de

¹⁴³ Arriba, 30 de noviembre.

la tarde, en la puerta principal de la Basílica se colocó la compañía de Infantería que habría de rendir honores al jefe de Estado. En ese momento, en medio del silencio reinante, comenzaron a doblar las campanas acompañadas de salvas de cañón.

A las cuatro de la tarde, el cortejo llegó a la verja de la casita del Príncipe, donde esperaba el Consejo Nacional de Falange. La comitiva avanzó en dirección a la entrada posterior sobre una alfombra de flores y entre las representantes de la Sección Femenina escurialense. En la Puerta de la Herrería, esperaba al féretro la Junta Política encabezada por Serrano Suñer para abrir el paso, junto a los padres agustinos de El Escorial, hacia la puerta principal del Monasterio, donde se encontraba el Caudillo acompañado del consejo de ministros. Según avanzaba la comitiva encabezada en ese momento por Serrano Suñer y Pilar Primo de Rivera, se oían marchas fúnebres y los salmos entonados bajo el ruido de los aviones que sobrevolaban el féretro con el cuerpo muerto de José Antonio. Al llegar frente al Caudillo, vestido especialmente para la ocasión con el uniforme de la Falange, el ministro de la Gobernación le hizo entrega del ataúd. En ese momento, el féretro de José Antonio, acompañado por el redoble de los tambores, las salvas de artillería y los sonos de la música militar, hizo su entrada en el Patio de los Reyes.

Tras el féretro, fueron entrando el Caudillo, el gobierno en pleno y los familiares de José Antonio. Los miembros de la Junta Política entregaron el cuerpo de Primo de Rivera a los miembros de la vieja guardia para que éstos depositaran el ataúd sobre la alfombra negra dispuesta en el centro del templo. Ante él, desfiló Franco, el Gobierno y los jefes militares. Una vez depositado el féretro con los restos de José Antonio, cada uno fue ocupando su sitio: primero, el Gobierno; tras él, los familiares; en la parte central, la Junta Política y, algo detrás, el Consejo Nacional. A ambos lados, los altos cargos del Estado y las representaciones del Ejército; a continuación, el Cuerpo de diplomáticos y, finalmente, sentada en un sillón colocado frente al féretro, Carmen Polo, la mujer del Caudillo.

El coro de monjes y representantes de todas las órdenes religiosas comenzaron a entonar cantos y salmos. Poco después, los focos especialmente colocados para el funeral se encendieron. Todos los presentes se pusieron de pie y permanecieron firmes mientras el ataúd con el cuerpo de José Antonio descendía lentamente hacia el sepulcro en el que permanecería. Cuando el cuerpo del fundador de la Falange llegó hasta el fondo, las luces de la Basílica volvieron a apagarse. Mientras seguían escuchándose los cantos de los monjes en la oscuridad, se iniciaron los trabajos para colocar la gran losa de granito que cubriría el sepulcro con la cruz y el nombre de José Antonio esculpidos en ella. Una vez terminada la colocación, los representantes enviados de Italia y Alemania se acercaron al sepulcro para depositar alrededor de él las coronas enviadas por sus líderes respectivos. Acto seguido, el Caudillo, con una bandeja de tierra que momentos antes le había sido entregada, se acercó hasta el sepulcro para arrojarla sobre la sepultura. A continuación, Franco pronunció su breve oración:

“José Antonio, símbolo y ejemplo de nuestra juventud. En estos momentos en que te unes a la tierra que tanto amaste, cuando en el horizonte de España alborea el bello resurgir que tú soñaste, repetiré tus palabras ante el primer caído: “que Dios te dé su eterno descanso y a nosotros nos niegue el descanso hasta que sepamos recoger la cosecha que siembra tu muerte”.

A las seis y media de la tarde, al compás de los acordes del himno nacional y ante el desplegar de las banderas, el Caudillo abandonaba el Monasterio de El Escorial. Tras el himno nacional, la gente congregada en los alrededores entonó el Cara al Sol.

Poco a poco, todos los asistentes al funeral comenzaron a salir lenta y solemnemente de la Basílica.

Consideraciones finales: la gran fiesta de la unidad nacional

La larga duración que tuvo el traslado de los restos mortales de José Antonio permitió que toda la prensa del régimen tuviera tiempo suficiente durante aquellos días para dar cabida a todo clase de opiniones, editoriales y testimonios de enviados especiales sobre la significación que había tenido la masiva celebración del entierro. Casi sin diferencia, tanto la prensa falangista como la católica fueron unánimes en su veredicto final: la ceremonia funeral en honor de José Antonio había simbolizado la muerte y la resurrección de la Nación española surgida a través del sacrificio de sus héroes y mártires de guerra y materializada en la gloriosa Victoria.¹⁴⁴ La puesta en marcha de la religión política franquista y, gracias a la férrea tarea del Caudillo, su mantenimiento a lo largo de los años no iba a vivirse siempre de una forma tan complaciente por parte de los diversos sectores del régimen. Poco tiempo después, como ha estudiado con detalle Ismael Saz, el proyecto nacionalista falangista basado en una comunidad nacional organizada, jerarquizada y entusiasta en su nueva palingenesia de la Patria se desvanecería ante el avance imparable de la Nación restaurada en su nueva edad de oro defendida por la versión nacionalista de los sectores católicos del régimen.¹⁴⁵ Yendo más lejos, Elorza incluso considera, haciendo un veredicto final sobre las casi cuatro décadas que duró el franquismo, que la religión política franquista nunca llegó a desarrollarse por completo y que, en términos generales, resultó un proyecto fallido que no logró consumir sus objetivos.¹⁴⁶

En cualquier caso, sea como fuere, el propósito de estas páginas no ha sido un análisis ni de lo uno ni de lo otro. Independientemente de que los diversos sectores del franquismo idearan su Nación española de una forma u otra y de que entraran en conflicto por la definición e institucionalización de su idea nacional e independientemente, también, de que el proyecto de religión política basado en la celebración ritual de la redención de la Nación dejase de ser tan plausible en tiempos de paz prolongada, apertura al exterior o en décadas de expansión económica, sí cabe concluir lo siguiente: que el Nuevo Estado de la Victoria se puso en marcha con el firme propósito de oficializar su particular cosmovisión religiosa y de regir la vida española de los primeros años del régimen bajo el peso pesado del principio absoluto de la Nación española surgida de la guerra. En aquellos momentos de incertidumbre y fragilidad social de un país fracturado por una guerra civil y de un Nuevo Estado que iniciaba la compleja tarea de asentarse y afirmarse en el poder, la religión política franquista fue una realidad que el nuevo régimen institucionalizó y celebró. Y no solo eso; como en tantos otros casos, la religión política que el primer franquismo construyó y difundió aparecería como un instrumento imprescindible y fundamental para la legitimación simbólica de la dictadura en función de la manufactura mítica que llevó a

¹⁴⁴ Entre los titulares con los que amaneció el *ABC* del 1 de diciembre de 1939 se puede destacar el artículo de Francisco de Cossío titulado “Muerte y resurrección a lo largo de un camino” y la crónica sobre la ceremonia celebrada en El Escorial encabezada por el siguiente titular: “El cadáver de José Antonio sella en el granito de El Escorial su vida de fundador y conductor, como símbolo del sacrificio heroico de la juventud española”, p. 7. Los diversos artículos del diario falangista *Arriba* se irán citando y comentando a continuación.

¹⁴⁵ Ismael Saz: *España contra España. Los nacionalismos franquistas...* Ob. Cit.

¹⁴⁶ Antonio Elorza: “El franquismo, un proyecto de religión política”..., Ob. Cit.

cabo sobre la realidad de aquella España de posguerra.¹⁴⁷ La importancia de la mitificación de José Antonio y de su apoteósica glorificación a través de la celebración del traslado de sus restos mortales reside en que permite analizar, en unos momentos todavía tranquilos para los diversos sectores del régimen, cuáles fueron los principales elementos de esta religión política y dónde residió su importancia para legitimar simbólicamente al régimen, máxime teniendo en cuenta la resonancia mediática y la masiva dimensión que adquirió la ceremonia funeral.

En primer lugar, cabe destacar cómo aquel mártir ilustre convertido en el Cristo nacional actuó como un poderoso arquetipo de repetición en el que todos los muertos y caídos de los vencedores podían sentirse reconocidos y glorificados.¹⁴⁸ En uno de los artículos publicados por Serrano Suñer analizando el entierro de José Antonio, el ministro de la Gobernación aludía expresamente a esto: a cómo, al paso del cuerpo del líder falangista, la España dolorosa había podido ver en él el “símbolo de la pureza heroica de una juventud como él sin ambición ni afán pequeños”. Así, llorando a José Antonio “lloraba la madre al hijo y el hermano al hermano y la novia al camarada a quien le bordó la camisa que le sirvió de mortaja. Igual fue en la cadena sin fin de rosarios rezados por el clero en todos los altos del entierro, donde, con él, pedimos por todos los caídos por Dios y por España”.¹⁴⁹ En última instancia, y a pesar de que el franquismo dedicaría buena parte de sus esfuerzos a recordar a los caídos, la inigualable dramaturgia político-religiosa que desarrolló el régimen en el traslado del José Antonio condensaba simbólicamente el significado que los muertos por la Nación tendrían en la Nueva España de posguerra.¹⁵⁰ De esta forma, frente a la descarnada realidad de los miles de cadáveres resultado de la guerra, el régimen victorioso mostraba, recordaba y otorgaba puestos de excepción a los caídos cuya sangre había sembrado la Victoria. Frente al sinsentido de la muerte de tantos hombres, el régimen les convertía en héroes y mártires cuya vida, entrega y sacrificio adquirirían una incomparable significación pues, gracias a su muerte, la Nación había sido salvada de los agentes del mal para que los auténticos españoles pudieran entrar felices en el secular Reino de Dios conseguido con la Victoria. De una forma contundente, Samuel Ros aludía a esta idea sentenciando que, una vez glorificado y enterrado el líder de Falange, “la cosecha de la muerte de José Antonio ya está en la vida de todo un pueblo”.¹⁵¹

Otro elemento importante que se puede señalar es el papel jugado por Franco en el entierro de Primo de Rivera. De esta manera, como se vio anteriormente, el Caudillo aparecía, frente a la figura de un dictador firmando penas de muerte o encarcelamientos y construyendo un Estado autoritario a su medida, como el culminador de la España

¹⁴⁷ Para un análisis del papel que juegan las religiones políticas en la legitimación de nuevos estados o de nuevos regímenes políticos se puede ver el trabajo de David E. Apter: “Political religion in the new nations”, en Clifford Geertz (ed.): *Old Societies and New States*, New York, Free Press, 1963.

¹⁴⁸ El concepto de “arquetipo de repetición” lo ha desarrollado Mircea Eliade en su libro *El mito del eterno retorno*. Para Eliade, todo ritual tendría un modelo divino, un arquetipo que actuaría como modelo de acción ejemplar para los hombres. Gracias a la repetición de las acciones realizadas por los arquetipos, el mundo se re-crea continuamente y la acción se desarrolla en el ámbito de lo sagrado. Como afirma Eliade, la mitificación de determinados acontecimientos históricos y de determinados personajes es lo que permite que éstos adquieran verdadera significación para una colectividad y que puedan permanecer tiempo ilimitado en la memoria colectiva de una sociedad.

¹⁴⁹ Ramón Serrano Suñer: “Que Dios nos niegue el descanso”, en *Arriba*, 1 de diciembre de 1939.

¹⁵⁰ Dentro de la política conmemorativa que el primer franquismo llevó a cabo en recuerdo de los caídos en la guerra, se pueden destacar, dada su importancia simbólica, los proyectos monumentales en honor de los muertos. A este respecto, se puede ver el pormenorizado apéndice de Ángel Llorente, “Los monumentos a los caídos como manifestación de la política artística franquista”, dentro de su libro *Arte e ideología en el franquismo (1936-1951)*, Madrid, Visor, 1995.

¹⁵¹ Samuel Ros: “Ya está”, en *Arriba*, 1 de diciembre de 1939.

querida y anunciada por José Antonio y como el invicto guerrero que, con su espada victoriosa, recogía los frutos sembrados por la sangre de los muertos, a cuyo recuerdo y homenaje se dedicaría con solemne devoción. Así, ni la sangre, ni el sufrimiento, ni la muerte de tantos habían resultado inútiles. Antonio Tovar, publicando en el *ABC* su particular visión sobre la celebración funeral de El Escorial, consideraba que “ante el hecho impresionante del calor popular, del entusiasmo desinteresado y espontáneo, ceden las maniobras oscuras y la unidad de mando rotunda e indiscutible de Franco recibe, si cabe, una confirmación en la marcha única de este muerto excepcional, de este fundador de una nueva y ardorosa ambición de España”.¹⁵² A este respecto, Giuliana Di Febo ha señalado cómo, en buena medida, los ritos políticos desarrollados por la España franquista estuvieron destinados a contribuir en la construcción del carisma de Franco.¹⁵³

La cosecha sembrada por los caídos aludía, como se ha repetido a lo largo de estas páginas, a la Victoria en tanto redención de la Nación, una Nación que entraba triunfante por la ancha vía de la historia en su nueva era de salvación. Así, frente a la realidad de un país fracturado y con ingentes masas de excluidos, el Nuevo Estado ponía en marcha los relojes y celebraba su Nación formada por los auténticos españoles. El entierro de José Antonio había sido, entre otras cosas, la celebración de esta inauguración de la Patria, pues “el entierro de un héroe hacía resucitar el fuego ardiente de fundaciones; no se trataba de un dulcificar de líneas rectas ni de un quebrar de verticales ensueños. Era continuar en ritmo sonoro afanes de ascensión y poderío”.¹⁵⁴

Múltiples trabajos desarrollados por la sociología y la antropología de la religión han señalado, en estrecha conexión con las conclusiones durkheimianas, el carácter cohesionador e integrador que, para cualquier grupo social, tiene la celebración de rituales.¹⁵⁵ Dentro del estudio de los ritos políticos de masas, la conclusión ha sido muchas veces similar para las modernas sociedades de los dos últimos siglos. A este respecto, Gentile ha apuntado cómo a través de las grandes ceremonias de masas el mito de la armonía colectiva adquiría realidad en la Italia fascista, una conclusión parecida a la señalada por Mosse cuando alude al hecho de cómo las celebraciones de masas y las fiestas públicas del Tercer Reich simbolizaban el ideal nazi de la unificación nacional.¹⁵⁶ En este sentido, el entierro de José Antonio fue ideado, especialmente por el sector falangista del régimen, como una gran ceremonia de comunión patriótica en la que todo buen español debía tener su puesto. De esta forma, el masivo funeral de Primo de Rivera se concibió como “la expresión de la unidad que él quería, de la unidad que él nos exigiría a todos” y que había quedado demostrada “en esa inmensa representación de camisas azules de todos los pueblos de España que van a rendirle los póstumos honores”.¹⁵⁷

Otra de las funciones clave de los rituales políticos de masas señalada por los diversos autores es la creación, a través de la utilización de símbolos visuales y de estímulos sensoriales, de un clima de fuerte carga emocional en el que las gentes puedan

¹⁵² Antonio Tovar: “El Escorial, inflamado”, en *ABC*, 1 de diciembre de 1939.

¹⁵³ Giuliana Di Febo: *Ritos de guerra y de Victoria en la España franquista...*, Ob. Cit.

¹⁵⁴ Federico Sopena: “Con un sonar de heroica trompetería”, en *Arriba*, 1 de diciembre de 1939.

¹⁵⁵ A modo de ejemplo, se puede señalar el trabajo de Claude Riviére: *Les liturgies politiques*, Paris, P.U.F., 1988. Como afirma Riviére, “las manifestaciones públicas ritualizadas, afirmando la integración de una colectividad, logran el sentimiento de identidad y expresan una voluntad de existir en la comunión con ciertos ideales”, p. 7.

¹⁵⁶ Emilio Gentile: *Il culto del littorio. La sacralizzazione della politica nell'Italia fascista*, Roma-Bari, Laterza, 1993, especialmente el capítulo cuatro. George L. Mosse: *La nazionalizzazione delle masse...*, Ob. Cit.

¹⁵⁷ *Arriba*, 15 de noviembre de 1939.

vivir de una forma efectiva la ilusión extática de la solidaridad y la cohesión grupal.¹⁵⁸ Nuevamente, han sido Gentile y Mosse quienes nos han puesto al corriente sobre la cuidosa parafernalia empleada en los masivos rituales fascistas y nazis en aras de la creación de un ambiente eficazmente emotivo en el que los italianos y alemanes pudieran celebrar el nacimiento de sus naciones. Muchos de los elementos empleados en Italia y Alemania señalados por estos autores tuvieron, también, su lugar de excepción en la fiesta colectiva del entierro de José Antonio: antorchas y hogueras de fuego purificador, banderas y telares con emblemas, una minuciosa disposición de los asistentes o el sonido de tambores, cantos e himnos. A lo largo de los más de cuatrocientos kilómetros de recorrido funerario mediáticamente retransmitidos por todo el país, la intención fue crear, en todas las casas y rincones españoles, el clima de solemnidad y emoción necesario para unir a la Nación en la celebración de la muerte de José Antonio. Sobre esta cuestión, Serrano Suñer se mostraba satisfecho: en todos los pueblos del país, “ante su vida sacrificada en Holocausto de España”, las gentes habían podido sentir “la angustia de su muerte y la veneración de su figura. Por ello se ha creado a través de estos caminos de España un hondo clima emocional”.¹⁵⁹ A través del efecto plástico y visual de las banderas ondulantes y del efecto acústico marcado por el ritmo de los tambores y de los suaves pasos del ataúd que avanzaba hacia su definitivo sepulcro, se había logrado “esta unidad de los pueblos de España que hoy resucitó para aleluya triunfal del nunca muerto”.¹⁶⁰

La unidad de los españoles que, según la interpretación oficial, había quedado demostrada en el entierro de José Antonio no se vivió únicamente entre las gentes de a pie; aquella masiva celebración había sido, también, una demostración de la fuerza con la que el Nuevo Estado se ponía en marcha, un golpe efectivo de decisión y de fuerza que se había plasmado en la minuciosa jerarquización que presidió toda la organización y desarrollo del funeral así como en la unidad inquebrantable demostrada por los tres pilares de la dictadura: Iglesia, Ejército y Falange cumpliendo cada uno con sus funciones en torno a la figura del Caudillo.¹⁶¹ El éxito del traslado y la forzosa participación de las masas en él habían servido para que todos los españoles comulgasen con los grandes mitos que sostenían la cosmovisión religiosa de la nueva religión de la Nación franquista y como una muestra de la vitalidad nacional de la que gozaba España tras la Victoria. Como tantas otras ceremonias de masas puestas en marcha por otras religiones políticas, en aquella fiesta colectiva subyacía una intención de enseñar y educar a las masas en los nuevos mitos y ritos que regirían la religión política franquista y, con ella, la vida española de la inmediata posguerra.

Según fueran pasando los años, no todo iba ser tan fácil para la realización de una religión política franquista necesitada de las demostraciones rituales masivas y de la institucionalización y vivencia de sus grandes mitos fundadores. Sin embargo, en aquellos momentos inaugurales del Nuevo Régimen, la fiesta funeral que fue el entierro de José Antonio sirvió para que, durante aquellos diez días, la nueva religión política del régimen se sintiera como la realidad que todos sus convencidos querían: grandes masas de españoles viviendo en comunión la emoción del entierro de su Cristo nacional y una vigorosa Nación que iniciaba su camino bajo la atenta organización de su

¹⁵⁸ Claude Rivière: *Les liturgies politiques...*, Ob, Cit., p. 143. Tanto Mosse como Gentile señalan, igualmente, esta cuestión para los rituales de Italia y Alemania.

¹⁵⁹ Ramón Serrano Suñer: “Que Dios nos niegue el descanso”, en *Arriba*, 1 de diciembre de 1939.

¹⁶⁰ Federico Sopeña: “Con un sonar de heroica trompetería”, en *Arriba*, 1 de diciembre de 1939.

¹⁶¹ Otra de las conclusiones de Giuliana Di Febo en su análisis de ciertos ritos políticos del franquismo se refiere a cómo a través de estas celebraciones, especialmente de la celebración de los desfiles militares, la expresión de la liturgia secularizada se fundió en el imaginario colectivo español como una única representación patriótico-militar-religioso. En Giuliana Di Febo: *Ritos de guerra y de Victoria...*, Ob. Cit.

Caudillo ayudado por la Iglesia, el Ejército y el Partido Único. En última instancia, durante aquellos días festivos, los mitos que sustentaban a la recién estrenada dictadura española fueron capaces de imponerse sobre el país como una efectiva y viva realidad.