

UC Santa Barbara

UC Santa Barbara Electronic Theses and Dissertations

Title

La literatura del buen doler: el papel de la novela franquista en la creación de nuevas subjetividades en la posguerra española

Permalink

<https://escholarship.org/uc/item/83q008sq>

Author

Stratan, Sebastian

Publication Date

2022

Peer reviewed|Thesis/dissertation

UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Santa Barbara

La literatura del buen doler: el papel de la novela franquista en la creación de nuevas
subjetividades en la posguerra española

A dissertation submitted in partial satisfaction of the
requirements for the degree Doctor of Philosophy
in Hispanic Languages and Literatures

by

Sebastian Stratan

Committee in charge:

Professor Eloi Grasset Morell, Chair

Professor Silvia Bermúdez

Professor Antonio Cortijo Ocaña

Professor Juan Pablo Lupi

September 2022

The dissertation of Sebastian Stratan is approved.

Silvia Bermúdez

Juan Pablo Lupi

Antonio Cortijo Ocaña

Eloi Grasset, Committee Chair

September 2022

VITA OF SEBASTIAN STRATAN

September 2022

EDUCATION

Bachelor of Arts in Spanish and English Languages, Literatures and Cultures, Alexandru Ioan Cuza University of Iași, Romania, July 2011

Master of Arts in Literary Studies, Complutense University of Madrid, Spain, June 2012

Bachelor of Arts in English Studies, Complutense University of Madrid, Spain, June 2013

Doctor of Philosophy in Hispanic Languages and Literatures, University of California, Santa Barbara, September 2022 (expected)

PROFESSIONAL EMPLOYMENT

2016-22: Teaching Assistant/Associate, Department of Spanish and Portuguese, University of California, Santa Barbara

PUBLICATIONS

“La anticipación de la mente andrógina en *El caballero de las botas azules*” in *Madrygal*, 18, 2015, pp. 387-395 (in Spanish).

“Intertextualidad aristotélica entre *A Esmorga* y *Bodas de sangre* en la representación del *fatum malus* español” in *Madrygal*, 16, 2013, pp. 113-120 (in Spanish).

“Dulcinea del Toboso - ¿realidad literaria o invención quijotesca?” in *Revista de lengua y literatura española UAIC*, 2012, No. 5, pp. 203-208 (in Spanish).

FIELDS OF STUDY

Pain/Trauma Studies

Medical Humanities focused on 19th and 20th century Spanish Peninsular literature

Francoist novel

Transatlantic Literary theory and continental philosophy of culture

ABSTRACT

The Literature of Good Pain: The Role of Francoist Novel in the Creation of New Subjectivities During the Spanish Post-War Period

by

Sebastian Stratan

In this dissertation I plan to identify and analyze the mechanisms employed to exercise control and impose discipline in the Spanish population during the first part of the Francoist dictatorship (1939-1959), focusing on the role of physical pain. Thus, I look for the manifestations, articulations, and uses of the painful event in the public space in Post-War Spain. Subsequently, I classify these manifestations of the painful experience in order to explain the various discursive areas that focus on physical pain, as presented by Francoist ideology. In this study I examine historical, political, and medical discourses of the period, although I focus on the role of the novel in the creation of new subjectivities. In Post-War Spain, narrative discourse challenges contemporary definitions of pain while promoting a retrograde concept of the same experience. The novelists who support the Francoist dictatorship revive the meanings and uses of physical pain associated with Medieval and Golden-Age mysticism, with the ultimate objective of creating a more obedient society. The Francoist New State imposes the values of Catholic mysticism on the Spanish population, thus paving the way for a justification of Human Rights violations both in Spain and in the

colonies. Consequently, this dissertation analyzes the interaction of various disciplines and epochs, with a focus on the dialogic dynamics of a political program whose objective is to create models of behavior that annihilate Spaniards' capacity to dissent.

RESUMEN

La literatura del buen doler: el papel de la novela franquista en la creación de nuevas subjetividades en la posguerra española

por

Sebastian Stratan

En esta tesis me propongo identificar y analizar los mecanismos de control empleados para el ejercicio de la disciplina y el control de la sociedad española y colonial durante la primera posguerra, período entre 1939 y 1959, con un enfoque en el dolor físico. Así, me propongo encontrar cómo se manifiesta, cómo se articula y cómo se emplea el evento doloroso en la esfera pública durante posguerra española. Seguidamente, clasifico las manifestaciones de la experiencia lesiva para así aclarar los varios espacios discursivos sobre el dolor físico planteados por la ideología franquista. Este estudio examina discursos históricos, políticos y médicos existentes en el primer franquismo, aunque se enfoca en el papel que la producción novelística tiene en la creación nuevas subjetividades. El discurso novelístico de la posguerra cuestiona las definiciones modernas del dolor mientras promueve una noción retrógrada de la misma experiencia. Los novelistas adeptos a la dictadura franquista actualizan los significados que otorgan al dolor los místicos medievales y siglodoristas con el objetivo de crear una sociedad más dócil. Se espera de esta sociedad del Nuevo Estado franquista que asuma los valores místicos católicos, en última instancia, para facilitar la justificación de los

abusos de los derechos humanos durante la dictadura tanto en la metrópoli como en la colonia. Por consiguiente, este estudio analiza la interacción de varias disciplinas y épocas para evidenciar su dialogismo dentro de un programa político cuya meta es aniquilar la capacidad de disensión de los españoles mediante la creación de modelos de conducta.

TABLA DE CONTENIDOS

I. Introducción.....	1
II. Capítulo 1: El dolor en Occidente	18
III. Capítulo 2: “Da gusto sentirse superior”, o el arte del buen dolor.....	53
IV. Capítulo 3: “Algolagnia”, el mal dolor del enemigo.....	93
V. Capítulo 4: Exportar el modelo álgico en las colonias.....	130
VI. Conclusión: El camino doloroso hacia la reconstrucción de la grandeza española	179
Referencias.....	184

Introducción

A pesar de su componente cultural, el dolor es un fenómeno vital incommunicable debido a los límites de su naturaleza subjetiva. El ser doliente es susceptible a que la dimensión psicosomática del daño sufrido quede modificado a causa de su dimensión cultural, con la que está en permanente negociación. De esta situación se deduce que, si la cultura en que vive el ser humano cambia, la percepción del dolor cambia con ella. Esta implicación revela el aspecto político al que el dolor está asociado. Teniendo en cuenta el contexto español – y particularmente las dos primeras décadas del régimen franquista –, cómo cambia y cuáles son los factores que modulan el dolor de los individuos y de las comunidades serán los interrogantes principales a los que tratará de responder esta investigación. En el centro argumentativo de esta tesis se encuentra el postulado según el cual, durante las primeras dos décadas de la dictadura franquista, se observa un intenso despliegue de mecanismos de control de la población, y, entre ellos, el dolor cumple una función destacable. Estos mecanismos tienen el propósito de crear una nueva subjetividad mediante la modulación de un modelo álgico. En esta tesis me propongo identificar y analizar los mecanismos empleados para el ejercicio de la disciplina y el control de la sociedad española y colonial durante la primera posguerra, período entre 1939 y 1959.

Apenas acabada la Guerra Civil, el régimen franquista despliega una multitud de estrategias de represión con el propósito de controlar una población ya dividida por el enfrentamiento fratricida. Para evitar dicha división, el aparato dirigente del franquismo, encabezado por el mismo Caudillo, recluta todas las instituciones a su disposición para recrear la ilusión de una cohesión social entre los españoles. Llegado a este punto, pretendo

mostrar las particularidades de la gubernamentalidad franquista, es decir, en términos foucaultianos, la “conducción de conductas” y la “creación de subjetividades” fundamentadas alrededor de las estrategias de represión empleadas en la posguerra. Concretamente, en este estudio se analizará cómo se articula el dolor físico en la vida pública mediante una selección de los mecanismos de represión más importantes que participan en la modulación de la percepción del dolor en la posguerra española. Seguidamente, presentaré el estado del corpus de investigaciones existente sobre el dolor y de qué modo esta tesis pretende tratar de completar el ya voluminoso corpus de investigaciones sobre la Guerra Civil. Finalmente, expondré de qué modo este estudio contribuye al esclarecimiento de las dinámicas sociopolíticas y culturales, particularmente las literarias, que son esenciales para entender los fundamentos de la represión franquista en la posguerra.

El dolor ha sido parte de la historia de la humanidad desde los albores del *homo sapiens* (Dormandy 1). Pese a su presencia como preocupación central de algunos filósofos de la antigüedad griega, quienes lo convierten en el eje de sus sistemas filosóficos, no ha sido estudiado de manera sistemática hasta muy recientemente. La escuela estoica grecolatina, desde su fundador Zenón de Citio (336-264 a.C.) hasta Marco Aurelio (121-181 d.C.) y pasando por Séneca (4 a.C.-65 d.C.) y Epicteto (55-135 d.C.), fundamenta su filosofía alrededor del dolor. Junto con la alegría, la pena y las demás pasiones, el dolor es central en la filosofía estoica, quienes consideran la existencia una fuente permanente de dolores. La solución para evitar las circunstancias desfavorables del ser humano, vistas como inevitables por los estoicos, es la vida virtuosa, lo que permite al practicante del estoicismo llegar a la impassibilidad (*apatheia*) o la imperturbabilidad (*ataraxia*). La filosofía estoica es también la

única en hacer del dolor el núcleo de sus disquisiciones filosóficas, y hasta el mundo moderno no ha habido en Occidente otro sistema de pensamiento que se dedicara a entenderlo y estudiarlo con tanto interés. La escuela estoica es la primera en problematizar el dolor y las demás pasiones humanas, y, como se verá más adelante, será esta postura la que influirá la noción del dolor con que opera la ideología franquista en la posguerra española.

Los investigadores contemporáneos del dolor identifican el artículo “La Sensibilité et l’Histoire” (1941) del historiador francés Lucien Febvre (1878-1956) como punto de partida de la inclusión del dolor, junto con las otras pasiones, en los discursos políticos, económicos y sociales. En el mismo texto, Febvre declara que todas las emociones y sensaciones, incluido el dolor, impactan drásticamente las decisiones individuales y las acciones colectivas (ctd. en Moscoso 6-7), por lo que resulta inapropiado que el historiador niegue su importancia en los asuntos humanos.

El estudio sistemático de las emociones no ha encontrado su legitimación fácilmente, y solo hace poco más de tres décadas que se ha convertido en objeto de investigación académica dentro de las humanidades. Siguiendo a Febvre, Peter y Carol Stearns incluyen el dolor en su teoría de las emociones, acuñando en 1985 el término “Emocionología” (*Emotionology* en inglés). Los Stearns definen este campo como “the attitudes or standards that a society, or a definable group within a society, maintains toward basic emotions and their appropriate expression; ways that institutions reflect and encourage these attitudes in human conduct” (813). Aunque la cita anterior no se refiere explícitamente al dolor, sí es mencionado por sus autores en el mismo artículo como una de las pasiones reflejadas y promovidas en la conducta humana. De acuerdo con Clifford Geertz en *The Interpretation of*

Cultures (1975) “Not only ideas, but emotions too, are cultural artefacts in man” (81), así, las emociones, tanto como los hechos, son importantes para entender la experiencia humana. Como se verá en los capítulos que siguen, esta capacidad de las instituciones políticas, culturales y sociales de modular en menor o mayor medida la conducta alrededor del dolor es de suma importancia para el presente estudio.

Una vez establecido como objeto de estudio académico, las investigaciones centradas en el dolor se multiplican gracias a los esfuerzos de varios estudiosos y desde muy diversas perspectivas. Desde la “emocionología” de los Stearns, ha habido muchos estudios que abordan el dolor en distintas publicaciones no todos con la misma capacidad de influencia. El primer estudio sobre el dolor desde un punto de vista histórico es *Histoire de la douleur* (1993) de Rosalyne Rey, seguido por una historia de los analgésicos de Thomas Dormandy, en *The Worst of Evils: The Fight Against Pain* (2006). Por su parte, Elaine Scarry aborda el dolor desde una perspectiva político-ética en su *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World* (1985). A su vez, el libro de David Le Breton *Anthropologie de la douleur* (1995) añade aún más diversidad al creciente corpus de textos sobre el dolor y estudia la relación del hombre con la sociedad y la cultura en la que tiene lugar el acontecimiento que acarrea el dolor. Desde los estudios culturales poco tiempo después aparece un libro que resultará muy influyente dentro del incipiente campo, *The Culture of Pain* (1991) de David B. Morris. Otro volumen de renombre dentro de la disciplina es *Historia cultural del dolor* (2011) de Javier Moscoso, un estudio multidisciplinario que usa posturas dispares como la historia cultural, la antropología histórica y la estética.

Estas contribuciones recientes, desde muy diversas perspectivas, son prueba del auge que está viviendo una disciplina que ha existido en estado latente durante casi dos milenios. El dolor ha sido tratado esporádicamente en la filosofía, y prueba de ello es la falta de un campo específico dedicado exclusivamente a su estudio, desde los estoicos grecolatinos hasta los estudios culturales de hoy en día. A pesar de la falta de visibilidad de los estudios centrado en el dolor, hacia finales del siglo XX, gracias a su reciente legitimación como disciplina académica, se ha empezado a utilizar como ámbito experiencial que puede ser útil para explorar la naturaleza humana. Como demuestran las investigaciones que se han llevado a cabo recientemente, son muchos los aspectos en que los estudiosos del dolor coinciden, y todos están de acuerdo en cuanto a la dificultad de hacer una clara distinción entre el dolor (físico) y el dolor emocional o psíquico. El dolor, por un lado, es una mera sensación tisular que se recibe a partir de un sistema nervioso y una serie de células llamadas nociceptivas, que responden a una señal externa. El sufrimiento, por otro lado, o dolor emocional/psicológico, es visto como un cableado también neuronal pero que responde a otras causas, pero que pueden ser también internas al individuo doliente.

En la actualidad, la definición del dolor físico dada por la International Association for Studies of Pain (IASP), organiza los discursos “oficiales” que interpretan la experiencia del dolor. De acuerdo con IASP, el dolor es “una experiencia sensorial y emocional”¹, definición

¹ La definición se publicó por primera vez en 1979, en la revista *Pain*, en 1979, en el artículo “An unpleasant sensory and emotional experience”. Para una discusión sobre el

que ha permitido una reinterpretación cultural del dolor por encima incluso de su supuesta universalidad biológica. Con este nuevo modelo, el dolor resulta de la interacción de elementos fisiológicos, psicológicos y culturales. En efecto, la perspectiva neurocientífica prima en la actualidad, con la ayuda de la teoría del neurólogo portugués António Damasio, cuyas teorías plantean una narración materialista, evolucionista y despersonalizada de la experiencia del dolor. Aunque él se presenta ante la comunidad académica como neurólogo, sus investigaciones coquetean con la tradición filosófica, como puede verse en cada uno de sus textos y especialmente en *Descartes' Error* (1994) y *Looking for Spinoza* (2003). Su postura parte de un materialismo contundente inspirado en la Ilustración, y, como él, otros tantos pensadores siguen esta línea de investigación² centrada en la experiencia lesiva.

Sin embargo, de acuerdo con la otra vertiente de investigación mencionada más arriba, la interpretación mecánica del dolor y las demás pasiones, según la cual las sensaciones y emociones no pueden ser sino consecuencia de un factor externo, ignora por completo la complejidad de la experiencia lesiva. Los recientes estudios sobre el dolor llevados a cabo en grandes centros académicos alrededor del mundo siguen la exhortación de Febvre de incluir las pasiones en la *praxis* historiográfica. La historia de las emociones (“History of Emotions”

significado cultural de esta definición, ver *Illness and Culture in the Postmodern Age* (1998) de David Morris (121).

² Algunos de los más importantes que investigan el dolor desde una perspectiva principalmente neurobiológica hoy en día son: Ronald Melzak, Geoff MacDonald, Paul Churchland, Irene Tracey, Thomas Nagel, Giacomo Rizzolatti y un largo etc.

en inglés) es una disciplina ya bien establecida en el mundo académico y cuenta con temáticas de trabajo específicas y autores de renombre en torno a los cuales la producción ha crecido en los últimos años. En Alemania, donde de manera más continuada esta vertiente de análisis se viene practicando, y de donde un grupo de profesionales, liderados por la profesora Ute Frevert en el *Center for the History of Emotions* del Instituto Max Planck, han creado estudios fundamentales para la historia del dolor. En España, la producción historiográfica se ha desarrollado por caminos diversos y cuenta ya igualmente con grupos de investigación, títulos e historiadores. El grupo de investigación sobre “Estudios emocionales” centrado preferentemente en la historia y filosofía de la experiencia lesiva, y que Javier Moscoso lidera desde el Consejo Superior de Investigaciones Científicas, es seguramente el más conocido.

Leticia Fernández-Fontecha, cuya investigación en la Universidad de Greenwich sobre *Pain, Childhood and the Emotions: A Cultural History* (2017) aborda el dolor desde una perspectiva historiográfica y emplea metodologías y prácticas de investigación de la historia de las emociones. Mediante la comparación de los discursos de científicos y psicólogos y con los de los pediatras, Fernández-Fontecha sostiene que en siglos pasados los primeros defendían la insensibilidad al dolor durante la infancia y una menor sensibilidad en edad infantil que en edad adulta. En cambio, los segundos emplearon el dolor como una vía para diagnosticar las dolencias infantiles. El texto, en línea similar a la sostenida por Moscoso, se inscribe en el estudio de la historia general de la experiencia lesiva a través del estudio del dolor en la infancia y usa fundamentalmente fuentes inglesas pediátricas de la segunda mitad del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX.

Para sintetizar, esta vertiente de investigación sobre el dolor mantiene que es una pasión humana con capacidad de impactar la vida política y social del ser humano. Sin embargo, solo gracias a los estudios realizados por investigadores como los ya mencionados más arriba se ha aceptado el peso del dolor en la sociedad contemporánea. En este sentido, Antonio Madrid estudia el dolor como fenómeno social y analiza el tratamiento jurídico-político que se da al mismo en su libro *La política y la justicia del sufrimiento* (2010). Su análisis del tratamiento del dolor en la vida política argumenta que el dolor tiene un sentido específico en nuestras sociedades contemporáneas. Entiéndase el término “sentido” como una interpretación coyuntural que abre un camino dentro de la cultura. Según Madrid:

El dolor... adquiere sentido en la medida en que queda inscrito en la enfermedad, el castigo, la guerra, la venganza, la penitencia, el infierno, la salvación, la compasión, el patriarcado, el terrorismo, el sometimiento, la educación, el sacrificio. Es decir, el dolor adquiere sentido en la medida en que se halla inmerso en un contexto que le proporciona sentido (105).

Como vemos con la cita anterior, para comprender el sentido de la experiencia dolorosa es necesario ahondar en el contexto histórico-cultural: entender una historia y a una cultura que también delimita y que moldea una sensibilidad específica. Esfuerzos como el de Antonio Madrid ha hecho que hoy en día se aborde la dimensión sociocultural del dolor incluso desde una perspectiva que tradicionalmente la ignora.

Estos son solo algunos de los textos fundamentales que han ampliado el abanico de perspectivas y, al mismo tiempo, han participado a la creación de un corpus sobre el dolor mucho más complejo. El crecimiento de la disciplina ha llamado la atención también de

pensadores y académicos contemporáneos de renombre internacional. Tras observar la concentración del saber y de la responsabilización del dolor en la institución médica, el filósofo surcoreano Byung-Chul Han escribe *The Palliative Society* (2021). En este estudio concluye que la sociedad occidental se ha vuelto obsesionada con el dolor, y, siguiendo la promesa del ideal biomédico, trata de erradicarlo completamente. Han, quien acuña el término “algofobia” (1) para describir la postura de Occidente frente al dolor, está de acuerdo con David Morris, quien, en su libro citado antes, nota que en la sociedad moderna “Pain is a scandal” (71). Parte de la inspiración del libro de Han es otro estudio que se enfoca en el dolor desde la política: *Agonistics. Thinking the World Politically* (2013), de Chantal Mouffe. La politóloga belga, observando la misma “algofobia” en la sociedad occidental, demanda una “política agonística” (12), que no trata de evitar el debate o el conflicto violento en la esfera pública. Un resumen de las investigaciones más recientes sobre el dolor confirma las conclusiones de estos dos pensadores, quienes acuerdan que el dolor es la primera experiencia de la que el ser humano quiere deshacerse.

Algunos autores, como Arne Vetlesen (2009) o Arthur Kleinman (1998), consideran que el dolor ha tenido un vaciamiento de sentido, y se ha circunscrito únicamente al ámbito científico, en espera de un momento en que se erradique por completo. Pese a que António Damásio propone una “actitud combativa” para la erradicación del dolor, sí reconoce que “science can be combined with the best of a humanist tradition to permit a new approach to human affairs and lead to human flourishing” (282). Así, la tradición humanista es esencial en esta empresa. Zygmunt Bauman, no obstante, está en desacuerdo con esta tendencia de erradicar el dolor, propuesta, entre otros, por el antes mencionado António Damásio. El

alivio del dolor, según Bauman es imposible porque “la condición ‘nueva y mejorada’ rápidamente desvela sus propios aspectos displacenteros, previamente invisibles e imprevistos” (*Comunidad* 13). El filósofo polaco piensa que los humanos no han entendido suficientemente el dolor aún, y que, de hecho, es inextricable de la naturaleza humana, por tanto, tratar de erradicarlo sería una empresa fútil.

Por otro lado, la colaboración entre la ciencia y las humanidades ha sido muy fértil en el mundo académico, esclareciendo muchos fenómenos antes ignorados por una práctica historiográfica que se limitaba a la narración de los hechos históricos. En el caso del período político anunciado al principio de esta introducción goza de “una bibliografía de unas dimensiones asombrosas, desproporcionada en comparación con la relativa a la segunda guerra mundial” (Preston 9). Con las numerosísimas investigaciones sobre la posguerra española, está endeudado este estudio especialmente las enfocadas en la represión del primer franquismo³. En lo que concierne la represión, muchos son también los trabajos académicos⁴

³ Ver, particularmente, el libro *Un tiempo de silencio* de Michael Richards, *Productores disciplinados y minorías subversivas* de Carme Molinero y Pere Ysàs, *El poder y la palabra* de Elisa Chuliá, *Matar, morir, sobrevivir: la violencia en la dictadura de Franco* de Julián Casanova et al., entre muchos otros.

⁴ Los trabajos de Salvador Cayuela Sánchez, Francisco Vázquez García, Richard Cleminson, Raquel Álvarez Peláez, Rafael Llavona han sido particularmente esclarecedores para entender la política franquista en la posguerra. No es esta una lista exhaustiva de autores

que analizan el entramado de mecanismos de represión típicos de esta etapa política de España.

Durante el franquismo, la represión se llevó a cabo de muchas maneras: censura, torturas, campos de trabajo forzado, hambre, precariedad económica e intelectual, asesinatos, y muchas más. Dadas las circunstancias particulares de esa época de la historia de España, la posguerra es un período adecuado para poder estudiar el modo en que se conceptualiza el dolor físico en un tiempo tan turbulento en el que se produjeron un conjunto de cambios radicales dentro de la cultura española. Los trabajos de historiadores, arqueólogos, sociólogos, etc. han permitido la creación de un diálogo con los hechos que provocó cambios tan profundos en la mentalidad individual y la conciencia colectiva en la posguerra. Ahora bien, con la relativamente reciente legitimación del dolor como disciplina académica no sorprendería hallar estudios que se propongan explorar una experiencia humana tan presente en la sociedad española de aquellos años. Sin embargo, aunque haya cada vez más estudios de las humanidades y ciencias sociales enfocados en el dolor como un producto cultural en Occidente, todavía no hay trabajos que problematicen el dolor durante el primer franquismo. Por consiguiente, existe un área poco desarrollada en el corpus ya existente de trabajos académicos sobre un período todavía nebuloso de la historia cultural y política de España. Es decir, pese a la gran cantidad de investigaciones centradas en la primera posguerra, los trabajos que examinan la historia de las emociones en la época son escasos, y los que

utilizados para la parte política de esta tesis, pero hay una lista completa de autores y obras al final de esta tesis correspondiente a cada capítulo.

inquieren sobre la conceptualización del dolor virtualmente inexistente. Llenar esta laguna es lo que me propongo en los siguientes capítulos.

Dada la escasez de trabajos en el área de investigación mencionada, este estudio pretende identificar las varias manifestaciones y los usos del dolor físico en la posguerra española, concretamente, entre 1939 y 1959. Para lograr este propósito, el primer paso será identificar las instancias en que el evento doloroso aparece articulado en la esfera pública durante la época. Seguidamente, clasificaré las manifestaciones de la experiencia lesiva para así aclarar los varios espacios discursivos sobre el dolor físico planteados por la ideología franquista. El objetivo principal de este trabajo es que contribuya al corpus de obras ya muy amplio sobre la guerra civil española, pero más particularmente al estudio del período de la primera posguerra⁵, mediante la incorporación de la experiencia dolorosa en el abanico de temas vinculadas con este fenómeno. Las discusiones sobre temas como los sistemas de desigualdad, las injusticias sociales y las disparidades económicas durante el Régimen franquista, raramente incluyen el rol del dolor físico que se asocian con estos. Asimismo, la introducción del dolor en los estudios sobre la posguerra establecerá un diálogo inédito entre las perspectivas ya empleadas y un tema de investigación ignorado hasta ahora en el campo

⁵ Si bien es cierto que gracias al trabajo de académicos como Mechthild Albert, Jordi Gracia, Jo Labanyi, José Carlos Mainer, Julio Rodríguez Puértolas, Nil Santiañez, Vicente Sánchez-Biosca o Rosa Medina-Doménech, Benita Sampedro se ha profundizado el conocimiento sobre la cultura franquistas, todavía queda mucho por investigar sobre la producción cultural franquista.

académico. Esta contribución llenará una laguna en esta área de estudio, mientras que facilitará una comprensión más completa del funcionamiento y formas de producción del dolor del Régimen franquista en sus primeros años de actividad política. En este sentido, me interesa encontrar respuesta a una serie de preguntas que me parecen fundamentales para entender el valor de este estudio. Concretamente, teniendo en cuenta las coordenadas espacio-temporales que acabo de mencionar, ¿quién provoca el dolor y por qué?, ¿en qué contexto y de qué forma ocurre?, ¿con qué objetivo?, ¿quién lo recibe? Por último, ¿cuál es la respuesta inmediata al evento doloroso y qué se quiere obtener a largo plazo con la inflicción del daño físico?

En lo que sigue, como se puede inducir de las preguntas anteriores, no está entre las intenciones de esta tesis tratar de acceder a los contenidos privados de la conciencia de los individuos de la posguerra española a través de una serie de novelas que articulan la experiencia lesiva. Lo que sí me propongo hacer, no obstante, es tratar de mostrar cómo el aparato ideológico franquista actualizó los significados que otorgan al dolor los misticos medievales siglodoristas con el objetivo de crear una sociedad más dócil. Se espera de esta sociedad del Nuevo Estado franquista que asuma los valores místicos católicos, en última instancia, para facilitar la justificación de los abusos de los derechos humanos durante la dictadura tanto en la metrópoli como en la colonia. Esta tesis muestra la interacción entre varias disciplinas y épocas para evidenciar su dialogismo dentro de un programa político cuya meta principal fue eliminar la capacidad contestataria de los españoles mediante la creación de modelos de conducta.

Al mismo tiempo, para tratar de encontrar respuesta a las preguntas anteriores, me apoyo en las fuentes historiográficas tanto españolas como extranjeras. Historiadores españoles contemporáneos como Ismael Saz, Enrique Moradiellos, Gonzalo Álvarez Chillida, José Álvarez Junco, José Luis Comellas, Vicente Cárcel Ortí, junto con los anglosajones Stanley Payne, Paul Preston y Raymond Carr, son algunos de los investigadores principales que he usado para clarificar asuntos históricos sobre la posguerra. Al mismo tiempo, la filosofía biopolítica de Michel Foucault, continuada y desarrollada más por Giorgio Agamben y Roberto Esposito, será el esqueleto teórico en que se fundamenta el análisis de la biopolítica franquista. Especialmente Giorgio Agamben y su serie *Homo sacer* será crucial para esclarecer la estructura profunda que subyace la Dictadura.

Según Giorgio Agamben, la Revolución Francesa trae un cambio en la comunidad emocional europea que demanda una reevaluación de varias categorías sociales hasta entonces muy distintas y arbitrarias. La “Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano” permite por primera vez en la historia jurídica de la humanidad que la vida natural se convierta en vida política (*Homo sacer I* 161-2), es decir, es cuando la existencia meramente biológica se reconoce políticamente.

Esa nuda vida natural que, en el Antiguo Régimen, era políticamente indiferente y pertenecía en tanto que vida creatural, a Dios, y en el mundo clásico se distingue claramente—al menos en apariencia—en su condición de *zoê* de la vida política (*bios*), pasa ahora al primer plano de la estructura del Estado y se convierte incluso en el fundamento terreno de su legitimidad y de su soberanía (162).

Desde una perspectiva biopolítica, y usando la terminología de Agamben, cuerpo doliente, el objeto (estético), trasciende el *zoê* para incorporarse en el *bios*. Este hecho le permite seguir siendo un ser humano dentro de la *polis*, pero aún más importante, los mismos afectos, sentimientos y pasiones que el testigo de su dolor, el sujeto (estético). La “Declaración...” produce, por tanto, un desdoblamiento del sujeto, y lo que antes era mero cuerpo doliente, entidad fundamentalmente distinta al sujeto, ahora se ve obligado a simpatizar con el condenado. Este cambio paradigmático en la política europea trae consigo también la transformación de la percepción del dolor cuando la capacidad de empatizar del sujeto-ciudadano con derechos le obliga a simpatizar con lo que antes era mero objeto-doliente. Como se verá en el tercer capítulo, el Régimen del Caudillo tratará de invertir esta transformación provocado por la Revolución Francesa.

El marco teórico-literario que enfoca el análisis de las novelas de los tres últimos capítulos son las aportaciones de Susan Suleiman en *Authoritarian Fictions* (1983) sobre las estructuras narrativas y los personajes de las novelas comprometidas. En todas ellas hay una constante presencia de lo que la estudiosa norteamericana denomina “estructura de confrontación”, o de “guerra sagrada”, que recibe este nombre porque presenta un conflicto entre dos fuerzas en el cual una representa el bien y la otra el mal absolutos (102). Esta estructura, en ocasiones, se ve acompañada por un “aprendizaje positivo” en virtud de la cual las vivencias de los personajes los conducen a los valores propuestos por la doctrina en la que se basa la novela (67). También el estudio Nancy Armstrong *The Violence of Representation* (1989), sobre el papel de la literatura en la modulación de conductas sociales, será crucial para entender la constante negociación para el protagonismo relativo al control de la

población entre la educación y la literatura. Ambos libros mencionados en el párrafo anterior serán fundamentales para analizar las contribuciones de las tres novelas escogidas para representar cada una de las categorías del dolor correspondientes a cada capítulo.

El primer capítulo incluye un recorrido panorámico de las metamorfosis del dolor a lo largo de la historia en Occidente, y con ello enfatizaré la inestabilidad tanto del dolor como experiencia como significado sometido a la cultura en que ocurre el evento doloroso. Al insistir en la dimensión cultural de la experiencia lesiva me interesa encontrar la dinámica de la asimilación de un imaginario del dolor que se distingue tanto del concepto como de la experiencia. Para una historia cultural del dolor, pues, como método de análisis y de aproximación, surge la necesidad de dirigir la investigación hacia las múltiples metamorfosis del dolor a lo largo de la historia. Cada uno de los siguientes tres capítulos se centrará un modelo álgico impuesto por la dictadura franquista. El segundo, definirá las coordenadas estéticas y morales del hombre franquista, y servirá tanto de modelo de conducta como de rasgo definitorio de su superioridad frente al enemigo. Como los monjes medievales, quienes desarrollaron un modelo de conducta para el cristiano moribundo, *Ars moriendi* (1415), el franquismo desarrolla e impone su propio arte del buen doler, donde no hay más que una manera aceptada de sentir el dolor e interpretar el evento doloroso. Lo que queda fuera de los parámetros comportamentales prescritos por el modelo álgico franquista es considerado anómalo, una representación de la aberración que caracteriza al enemigo, que será el tema central del tercer capítulo. En éste se analiza la distribución del dolor y cómo se utiliza por el Régimen para definir al “enemigo de la Patria” (Sanz Simón), es decir, cualquier individuo en desacuerdo con los valores franquistas. El comportamiento frente al dolor les servirá a los

franquistas también a recrear la dicotomía *zoê-bíos*, o sea, a desarrollar una política de exclusión de sus enemigos de la protección de la ley. Finalmente, el cuarto y último capítulo mostrará de qué modo el franquismo tratará de exportar a sus últimas colonias el modelo álgico desarrollado en la metrópoli. Mediante una postura inspirada en el imperialismo decimonónico y las prácticas de deshumanización del enemigo usadas contra la disidencia en España, el franquismo desarrolla un imaginario colonial que justifica la violencia y la opresión en Guinea Ecuatorial.

Capítulo 1: El dolor en Occidente

En uno de sus paseos diarios por los bosques de Chemnitz, en Sajonia, Friedrich Nietzsche fantaseaba con los escalofríos que induciría la noticia sobre la muerte de Dios. Por fin, pondría el punto final a la ya moribunda religión, y acabará con el período “negativo” de la humanidad. La lucha contra la “moral de esclavo” ha sido continua, pero antes de darle el golpe de gracia, Nietzsche se entretiene con escaramuzas contra el saber decimonónico, otro de los antagonistas que dificultan la marcha hacia el *Übermensch*. En *La gaya ciencia* (1882) Nietzsche declama la terquedad positivista de la praxis histórica en negarse a incluir las pasiones como material científico legítimo. Insiste el pensador dionisiaco con su diatriba y pregunta: “¿dónde podría encontrarse una historia del amor, de la codicia, de la envidia, de la conciencia, de la piedad, de la crueldad” (65). Seguir a pie de la letra los deseos de Nietzsche y “repensar individualmente todas las pasiones” (*ibid.*) sería un reto inalcanzable para este estudio, pero sí será posible contribuir a reseguir la historia del dolor, una de las múltiples pasiones humanas.

El dolor es una de esas pasiones que ha acompañado al ser humano desde los albores de la humanidad. Aun así, hace muy poco que existe una disciplina que lo estudie en el sentido que pide Nietzsche. Quedan muchas lagunas por llenar en el estudio de esta emoción, por lo que, el propósito de este capítulo no será otro que el de “rastrear [el dolor] individualmente a través de los tiempos y de los pueblos, de [las] grandes y pequeñas individualidades” (*ibid.*). Las emociones, usadas aquí intercambiamente con las pasiones mencionadas por Nietzsche, siempre han sido desconsideradas, incluso vistas como dañinas a la función central de la disciplina histórica (Rosenwein 821). Para remediar tal laguna, en su

conferencia titulada “La sensibilité et l’histoire. Comment reconstituer la vie affective d’autrefois” (1941), Lucien Febvre (1878-1956) postula que las emociones se ubiquen en el centro de toda investigación histórica. Consciente también de la carencia indicada por Nietzsche, el propósito del historiador francés es superar la resistencia de historiadores a historiar los sentimientos, las sensaciones y las emociones humanas. Actualmente, la historia de las emociones es, dentro de la disciplina histórica, un área de investigación en rápida expansión (Sullivan 94-5), y ha permitido una reevaluación anti-positivista del pasado⁶. Así, la inclusión de las emociones en el estudio histórico ha permitido también hablar de las sensaciones y los sentimientos como factores que participan en las decisiones políticas, los cambios sociales y las actividades económicas.

Si 1941 se toma como fecha en que las emociones se incluyen en la historiografía, el dolor como objeto de estudio académico es más reciente. El estudio académico del dolor es considerado por muchos historiadores como una rama de la historia de las emociones que puede ser útil para mostrar el valor de la experiencia lesiva en la comprensión del pasado, ya que éste está determinado por la configuración tanto cultural como temperamental del individuo (Boddice *Science, History*; Moscoso *Historia*; Dixon *Passions*; Morris *Culture*; Stearns *Emotionology*). Con la intención de delimitar un campo de investigación específico para las emociones dentro de la historiografía, Peter y Carol Stearns, acuñan el término “Emotionology”. La “emocionología” es definida como “the attitudes or standards that a

⁶ Para una lista de investigaciones históricas de las emociones en el occidente desde múltiples perspectivas, ver apartado bibliográfico correspondiente al capítulo 1.

society, or a definable group within a society, maintains toward basic emotions and their appropriate expression; ways that institutions reflect and encourage these attitudes in human conduct” (813).

Barbara Rosenwein, otra historiadora de las emociones, en “Worrying about Emotions” (2002), declara que “the physical and mental capacity to have emotions is universal, but the ways those emotions are themselves elicited, felt, and expressed depend on cultural norms as well as individual proclivities” (836-7). Más allá de este vínculo entre emociones y cultura, la contribución más importante de Rosenwein en este campo es haber acuñado en concepto de “comunidad emocional”: aquel grupo que comparte un conjunto de normas acerca de las emociones y una valoración común de estas (*Emotional* 2006).

Insistiendo en el valor histórico-cultural, Rob Boddice apunta que las emociones “also have a significant place, bundled with reason and sensation, in the making of history” (“The History” 11). Por tanto, la nueva disciplina estipula que las emociones, incluido el dolor, no es mera causa de una historia que fluye en conformidad con pensamientos y decisiones racionales, sino que tiene un papel principal en el desarrollo de la historia. La presencia de elementos evaluativo-empiristas en el estudio historiográfico ha hecho posible una aproximación integralista de la cultura que reconoce la subjetividad de la experiencia como un hecho histórico. Los estudiosos contemporáneos que comparten esta convicción, como Rob Boddice, Stephanie Cobb, Esther Cohen, David Morris, Javier Moscoso, o Jetze Touber están de acuerdo en que el impulso anti-positivista de Febvre ha facilitado la proliferación de una miríada de investigaciones históricas que, especialmente en el ámbito académico anglosajón, tienen el dolor como su principal objeto de estudio. En lo que sigue voy a repasar

sucintamente la evolución de los modos más significativos en que el dolor ha sido interpretado, evaluado y utilizado a lo largo de la historia de Occidente. En lo referente a la época moderna, voy a centrarme particularmente en el caso español.

Las metamorfosis del dolor

Los hallazgos prehistóricos muestran que la humanidad y el dolor han estado siempre irremisiblemente unidos: huesos descalcificados, fracturados, hipertrofiados o afectados por infecciones y tumores, cráneos trepanados y pinturas y esculturas rupestres representando la muerte violenta, el parto o las heridas son algunas de las pruebas más antiguas asociadas a la experiencia del dolor en el ser humano (Campillo Valero 57-164). Dado que hasta finales del siglo XIX no se empiezan a poner las bases del conocimiento científico enfocado en el dolor, la concepción que de él se tiene hasta entonces está íntima y casi exclusivamente ligada a factores culturales, religiosos y filosóficos (Cilenti et al. 250-230). Los significados que a lo largo de los tiempos se han dado al dolor constituyen un conocimiento importante de la existencia humana (Morris 57-58). A lo largo de la historia, podemos ver una evolución en los modos en qué el dolor ha sido explicado, justificado y utilizado.

Los estudios antropológicos cuyo objeto de investigación son las sociedades prehistóricas (Le Breton; Ariès) aseguran de que todas poseen ritos de iniciación en que el dolor constituye uno de los pilares del aprendizaje, interpretando la capacidad de soportarlo como un signo de

madurez, coraje y disciplina⁷ (Le Breton 241; Caton 12). En el caso de las civilizaciones mesopotámicas, consideran que la enfermedad es causada por espíritus malignos que actúan cuando la acción protectora de los dioses particulares de cada individuo cesa (*ibid.*). Similarmente, entre los siglos XII y II a. C., los hebreos ven el cuerpo doliente como un castigo divino, comenzando a equiparar el pecado con el castigo (*Biblia*, Gen 3.17). El Talmud (corpus de leyes teológicas y jurídicas hebreas) refleja constantemente esta asociación de dolor y pecado, al mismo tiempo que la de salud con pureza moral (Novick 238). Estos pares de binomios talmúdicos sobre el daño físico son heredados por el cristianismo, donde proliferan con mucha creatividad también en la medicina, filosofía y las artes, como se verá más adelante.

Con la llegada de la cultura clásica griega, a partir del siglo VII a. C. se produce un importante cambio de mentalidad. Los griegos crean una nueva manera de percibir y conocer la realidad: la Filosofía. Por primera vez, los seres humanos se dedican a discurrir sobre la naturaleza y buscan, en otra parte que no fuera el mito, la religión o la tradición, el principio y la naturaleza del mundo físico (Pérez-Cajaraville 375). Por ejemplo, la propuesta médica humoral de Hipócrates (460-375 a. C.) estipula que la armonía de los humores es la solución para una vida saludable. Los humores son reflejo de los cuatro elementos constitutivos del cosmos (aire, tierra, agua y fuego), y el dolor se instala cuando hay un exceso o una carencia de alguno de estos elementos humorales.

⁷ Como se verá en el siguiente capítulo estos tres atributos llegan a definir el ethos nacionalcatólico vía el futurismo italiano.

La teoría de los cuatro humores sigue como la única manera de explicar el dolor hasta bien entrado el siglo XVIII⁸. Según la fisiología de Galeno de Pérgamo (129-216 d. C.), heredero de la medicina hipocrática, el cuerpo humano funciona gracias a tres espíritus (gr. *pneumas*) localizados en el cerebro, el corazón e hígado, respectivamente, y que tienen la capacidad de movimiento (Bono 92). Cuando estos espíritus no siguen los circuitos “naturales”, el cuerpo se enferma e interviene el dolor. La doctrina galénica de los espíritus domina la medicina europea durante alrededor de 15 siglos, y llega casi intacta hasta la fisiología mecanicista cartesiana del siglo XVII (*ídem.*). Galeno consigue, además, enriquecer el lenguaje sobre dolor gracias a la clasificación de sus distintos efectos sensoriales. A saber, los adjetivos “pulsative, gravative, tensive et pongitive” (ctd. en Rey 43), escogidos por Galeno en el siglo II para describir el dolor físico, son el primer paso hacia una definición biofisiológica. Empero, la legalización del cristianismo en el año 314 y su ulterior conversión en la religión única del Imperio Romano en 380 dificulta la evolución hacia un conocimiento del dolor libre del criterio teológico-moral.

Aunque el mundo romano hereda la medicina humoral de los griegos, se notan algunos cambios fundamentales en la evolución del análisis del dolor físico. Hay importantes contribuciones tanto en la medicina como en la cultura, particularmente en la filosofía, donde el estoicismo es la corriente que más atención presta en la relación del ser humano con el

⁸ La fecha aproximada del final de la teoría humoral como paradigma médico varía entre los siglos XII (Hardcastle 3), XVI (Moscoso 50) y XIX (Boddice, *Introduction* 10) y XX (Bourke 72).

dolor. Además, el dolor está presente en la vida pública de los romanos. Las torturas judiciales, las luchas hasta la muerte de los gladiadores, las ejecuciones de los protocristianos durante los primeros tres siglos de nuestra era son espectáculos que obligan a los espectadores a convivir con el dolor de modo habitual.

Estas tres formas de espectáculo romano, tan populares y omnipresentes en la sociedad romana, se convierten luego en los pilares de la martirología cristiana. El impacto del espectáculo de la muerte y del dolor en la Antigua Roma es incorporado incluso en el Nuevo Testamento: “(...) Dios nos ha mostrado a nosotros los apóstoles como los postreros, como a sentenciados a muerte; porque somos hechos espectáculo⁹ al mundo, y a los ángeles y a los hombres” (1 Cor. 4.9). Así, San Pablo establece las coordenadas estéticas de la martirología y pone las bases de una visión acerca del dolor cristiano que estará presente en el imaginario occidental muchos siglos después. También hay que añadir en este punto que la cita anterior muestra una clara intención por parte de San Pablo de crear una “comunidad emocional” en torno al dolor de los protocristianos sacrificados en las arenas romanas.

Junto con formas discursivas y de representación visual del dolor, la comunidad cristiana de la Antigüedad tardía hereda de los romanos una perspectiva sobre el dolor igual de importante que las ya mencionadas. El estoicismo deja una profunda huella en el mundo grecorromano, y, por tanto, en el occidental, y la experiencia lesiva es central en su sistema

⁹ En efecto, la palabra original en griego, *θέατρον theatron*, confirma la dimensión performativa y una preocupación por la manera en que el dolor de los protocristianos es percibido.

filosófico (Morris 163). En efecto, los estoicos tratan de llegar a un estado mental que es esencialmente un dominio absoluto del cuerpo, la *apatheia*. En las *Epístolas morales a Lucilio* (65 d. C.), Séneca (4 a. C.-65 d. C) sintetiza la vida estoica en torno a la experiencia lesiva y la mente: “el dolor resulta leve si nuestros prejuicios no le añaden nada. (...) Todo depende de la opinión que nos formamos. No solo la ambición, la sensualidad, la avaricia la toman en consideración: es de acuerdo con la opinión como sentimos el dolor” (IX.78.13). Por consiguiente, la centralidad del dolor de la filosofía estoica es transferida al pensamiento cristiano temprano gracias a los binomios que ambos sistemas emplean para establecer la superioridad de la mente (para los estoicos) o alma (para los cristianos) y la inferioridad del cuerpo¹⁰.

Finalmente, en el campo de la medicina de la Antigüedad, durante casi un milenio, la teoría humoral hipocrática es el principal método para curar las lesiones físicas (Pérez-Cajaraville 376). Pero en los siglos XI y XII Europa experimenta una recuperación económica y política, a lo que se añade un redescubrimiento del mundo clásico, enriquecido por el pensamiento islámico. En este período, con el resurgir de la tradición médica griega, son fundamentales tanto la creación de las escuelas de traductores en al-Ándalus como el cambio de actitud en los estudiosos de los monasterios y las universidades europeas.

¹⁰ El desprecio por el cuerpo será trascendental para ciertas etapas posteriores del cristianismo y resultará fundamental en los esfuerzos de definir el *ethos* español en los siguientes siglos.

Gracias a la presencia de los árabes en la Península Ibérica, se reintroduce la filosofía griega en la cultura europea. Ibn Sina (980-1036), más conocido como Avicenna, es su representante más destacado. La memoria de la humanidad antigua irrumpe como modernidad en la Antigüedad tardía, y los textos de Hipócrates y Galeno se convierten, de nuevo, en la autoridad médica suprema. La medicina del Alto Medioevo es, en realidad, la medicina recogida de los textos árabes, que a su vez lo fue de los textos griegos (Escohotado 126).

Aun así, la institucionalización de la Iglesia cristiana es el hecho fundamental que marcará la evolución cultural y médica del mundo occidental durante todo este período. En la época que va desde la caída del Imperio Romano en el siglo V hasta el Renacimiento, los conocimientos médicos son ineficaces ante las repetidas epidemias que diezman Europa y se produce una acusada tendencia a más en la vida del más allá que en la terrenal (Folter, Dangler, Solomon). El historiador Jacques Le Goff, en su *La civilización del occidente medieval* (1999), apunta que el medioevo temprano se distingue por:

fragilidad física, (...) las enfermedades del cuerpo y del alma, las extravagancias de la religiosidad. La Edad Media fue el ámbito por excelencia de los grandes miedos y de las grandes penitencias colectivas, públicas y físicas. A partir de 1150, los cortejos de los portadores de piedra a las obras de las catedrales se paran periódicamente para las sesiones de confesión pública y de flagelación recíproca. En 1260, una nueva crisis hace que aparezcan flagelantes en Italia y después en el resto de la cristiandad, hasta que la gran peste de 1348 desencadena procesiones alucinantes (129-30).

También indica Le Goff que la Iglesia Católica se hace responsable de todos los aspectos de la vida medieval (130), y se convierte en una institución que muestra una búsqueda desesperada de legitimación y que pretende tener la clave de la existencia humana. Así, según la cita anterior, ocurre en la vida cotidiana medieval una normalización de la omnipresencia de la aflicción física. En este contexto, el único remedio propuesto por la autoridad religiosa es ignorar el dolor y concentrar los esfuerzos vitales en el más allá, en una realidad incorpórea desembarazada del peso del dolor, pero a la que se puede acceder sólo mediante la intervención del clero.

Con el desarrollo de tales modelos explicativos de la experiencia humana la fe pesa más que la razón en la vida medieval, mientras que las indulgencias son la panacea del medioevo: las curas que prometen remediar toda clase de males. La Iglesia desarrolla en los primeros ocho siglos de su existencia la doctrina de las Indulgencias, que supone la reducción del castigo divino a cambio de un acto que, supuestamente, agrade a Dios. Sólo los *quaestores*, enviados especiales de la Iglesia, podían otorgarlas, y obligaba al penitente a realizar, entre otras cosas, peregrinajes, limosnas, misas, ofrendas, etc. (Lea 89). Así, si el dolor es consecuencia del pecado, el cristiano medieval tiene que convencer al Todopoderoso que merece desembarazarse consiguiendo indulgencias.

Aparte de pagar por conseguir las indulgencias, otra forma de obtenerlas es mediante el dolor autoinfligido. Para la Iglesia católica, si el castigo físico es grato a Dios es porque se entiende como una imitación del sufrimiento de Cristo en la cruz y una prueba más de que hay que superar para obtener la gracia divina y alcanzar la verdad eterna (Escohotado 199). El pecado con más potencial de provocar dolor, según los doctores de la Iglesia medieval, es

el del alma que se aleja de Dios (Morris 132). Los ejemplos de esta postura abundan, y en la Biblia hay fragmentos explícitos. En el Génesis, después de cometer el pecado original, Dios sentencia a Eva: “Multiplicaré los trabajos de tus preñeces. Con dolor parirás a tus hijos” (3.16), así que el dolor queda asociado irremediabilmente para los cristianos con el pecado.

Aun así, el dolor no es siempre prueba de algún acto malévolo que suscita la ira de Dios, como en el episodio ya citado. Al contrario, el Creador distribuye el dolor entre sus criaturas de manera muy liberal: “Yo reprendo y castigo a los que amo; por tanto, sé fervoroso y arrepiéntete” (Apoc. 3.19). Por tanto, el dolor se tiene que apreciar también como una prueba del amor, y el ansia de ese amor divino estimula al hombre medieval a una reconstrucción literal de la experiencia dolorosa vivida por Cristo durante la Pasión.

Muy unido a estas perspectivas es el uso del dolor asociado con el castigo judicial. Los representantes de la justicia secular reciben una pronunciada educación escolástica, y prueba de ello son los textos medievales que se dedican a describir pormenorizadamente alguna tortura o ejecución. El corpus de textos medievales, desde los pseudocientíficos hasta los literarios y jurídicos, confirman la prevalencia del dolor en el imaginario del período (Touber 72). “Frightening the faithful for their own good was an acceptable idea”, por lo que, los sermones, las visiones místicas y las meditaciones sobre el infierno son los libros más conocidos de la Edad Media (Cohen, *Modulated* 41). El clero, como principal modulador del pensamiento y el comportamiento del mundo altomedieval, encuentra en el dolor el eje de su pensamiento. Como San Pablo antes, la clerecía entiende que el dolor es “integral to the creation of communities” (Bourke 46, *cursiva original*), y la fascinación con la experiencia lesiva reside en el deseo de elaborar una comunidad emocional más fácil de controlar.

Por un lado, los clérigos y los jueces seculares quieren conocer mejor esta experiencia humana que es capaz de tener efectos tan paralizantes en los humanos, y por otro, sirve como mecanismo de control de la comunidad medieval. De modo que la utilidad del dolor, y del miedo al dolor, explica la preponderancia de temas y escenas donde el dolor físico infligido constituye el leitmotiv en los textos medievales, tanto religiosos como jurídicos (Foucault, *Vigilar* 38), géneros que coexisten hasta más allá del medioevo. La función del dolor físico para la Inquisición y el cuerpo jurídico secular es idéntica: por un lado, como método “de investigación” (Bourke 105; Cohen 52-86; Scarry 143), y por otro, para castigar transgresiones, legales y religiosas, es decir, tortura (Cohen *Modulated*). En el período medieval tardío “...there [is] a consensus that torture as a truth-finding method was legitimate” (Cohen 83). Una de las instituciones más activas en el período medieval es la Santa Inquisición (Dedieu 99), entidad que no se puede entender históricamente sin el uso que hace de la tortura. Este método de investigación es el método predilecto en la extracción de la confesión (Langbein 3-11) de los sospechosos de herejía entre el siglo XIII y el XVIII.

A este conjunto de formulaciones sobre el dolor hay que añadir la interpretación que Esther Cohen hace de la filosofía escolástica y su conceptualización del dolor. Por ejemplo, Cohen encuentra en los tratados de Guillermo de Auvernia (1190-1249), obispo de París, que el dolor “had a double salutary effect. Not only did it cancel out some of the time that was due to be spent in purgatory, but it also prevented people from accumulating more time in purgatory” (40). Según el mismo autor medieval, “if one carried the knowledge of what pain felt like within oneself, one could envision a painful punitive future” (*idem*). En definitiva, las dos autoridades, la Inquisición y los jueces seculares, se sirven de la experiencia lesiva

primero para probar la entereza de la declaración del condenado y segundo para castigar la transgresión, siempre públicamente.

En efecto, el suplicio público de los transgresores del dogma cristiano añade un estrato adicional al uso del dolor: el espectáculo de los tormentos, cuyo principal fin es didáctico y preventivo. Ambos cuerpos punitivos, el religioso y el jurídico, tratan de prevenir las futuras transgresiones mediante la exhibición del castigo infligido sobre los cuerpos de los condenados. En el imaginario medieval el dolor es el vehículo que restablece un equilibrio precario y contradictorio de un mundo donde los cristianos se ven obligados a enfrentarse a una incómoda ironía: sus correligionarios ya no son mártires dolientes, sino tenaces y creativos verdugos en una incesante persecución.

La práctica medieval de la tortura en el juicio inquisitorial es también parcialmente responsable por el desarrollo de la tradición pasionaria, desarrollada en el mismo período. Aunque el extenso corpus formado en torno a la tortura evita mencionar el dolor explícitamente, sí se complace en minuciosas descripciones de la inflicción del dolor y las reacciones que provoca en el doliente. Pese a esta inhibición de los tratadistas medievales de la tortura, los “expertos” en dolor de los siglos XV y XVI son muy explícitos (Cohen, *Modulated* 258). El dolor físico aumenta su abanico de significados en el imaginario medieval con el uso del dolor autoinfligido a gran escala, convirtiéndose en poco tiempo en el uso predominante.

Aunque llega a su máxima expresión en el Renacimiento, la *imitatio Christi* es una práctica extendida en la Edad Media, cuando se cree firmemente que el dolor es castigo enviado ante los pecados del hombre, pero también examen de fe. En términos concretos, la

imitatio Christi es una práctica religiosa que propone reconstituir físicamente las últimas horas de vida humana de Jesucristo, pero haciendo hincapié en los castigos corporales que recibe antes de ser crucificado. El dolor del imitador ayuda, según la mentalidad medieval, a purgar el alma no solo del pecado original, pero también de los pecados cometidos en la vida. El individuo medieval ve el dolor como un canal de comunicación y comunión con el mismo Yahvé bíblico, lo que llega a tener inmensas repercusiones culturales en la mentalidad medieval cuando se institucionaliza el *imitatio Christi* en el Concilio de Trebur en 895.

Aunque la imitación ceremonial de las últimas horas de vida de Jesucristo en el mundo católico empieza antes, no llega a establecerse un modelo mimético hasta la aparición del volumen *De imitatione Christi* (1441), atribuido a Thomas à Kempis, monje agustino holandés. También conocido en su forma abreviada *Imitatio Christi*, o por su subtítulo, *De contemptu mundi*, el libro es una recopilación de cuatro tratados independientes concebidos como el manual para el buen cristiano. El libro contiene ejercicios devocionales y una lista de las virtudes de un buen religioso, acabando con un apéndice sobre la meditación sobre la muerte. Es el centrocrismo por antonomasia, el modelo de modelos de comportamiento cristiano, propuesto a través de santos o de los personajes ilustres de cada orden que se considera imitadora de Cristo. Con el advenimiento de *De imitatione Christi* el dolor se sitúa en el centro también de la conducta cristiana.

Hablando del mismo fenómeno en términos más plásticos, Caroline Bynum indica que los imitadores de Cristo:

manipulated their own bodies for religious goals. Both male and female saints regularly engaged in what modern people call self-torture—jumping into ovens or icy ponds,

driving knives, nails or nettles into their flesh, whipping or hanging themselves in elaborate pantomimes of Christ's Crucifixion. Understood sometimes as chastening of sexual urges or as punishment for sin, such acts were more frequently described as union with the body of Jesus (184).

Con el propósito de definir la nueva función redentora del daño físico, Esther Cohen, en “Towards a History of European Physical Sensibility” (1995), acuña la expresión “filopasianismo” (51) para referirse a la fascinación obsesiva-compulsiva por el dolor enmarcado en la *imitatio Christi*¹¹. El clero traslada estas disposiciones a sus prácticas cotidianas, convirtiendo el exhibicionismo de ese tipo de experiencias traumáticas en instrumento de proselitismo y conversión.

Época moderna

Como ya se ha mencionado antes, en el periodo anterior al siglo XV, donde hay un absoluto dominio eclesiástico sobre el conocimiento, destacan algunos individuos que se atreven a interpretar el dolor sin una perspectiva religiosa. En este sentido, durante el Renacimiento se siguen las doctrinas médicas de los clásicos greco-romanos y desprecian como bárbaros los textos médicos medievales traducidos del árabe. Se producen importantes avances en

¹¹ Para una explicación más detallada de la manifestación pública de la *imitatio Christi* en la Península Ibérica resulta esencial el estudio de Fernando Rodríguez de la Flor *La Península Metafísica. Arte, literatura y pensamiento en la España de la Contrarreforma* (1999).

anatomía, fisiología, física y química, pero no suponen más que críticas parciales que no comprometen al sistema médico tradicional basado en las ya por entonces clásicas ideas de Galeno.

Paracelso (1493-1541) es el primero en rebelarse contra el dogmatismo galénico y el cristiano y, basándose en sus propias observaciones y experiencias, elabora nuevas teorías con respecto a la constitución de la materia, la causa de las enfermedades y la acción de los medicamentos (López Piñero et al.). Llega a confrontar las enseñanzas de Galeno con observaciones anatómicas mediante la disección de cadáveres, sin embargo, el desarrollo del conocimiento anatómico en Europa no provoca un avance inmediato ni significativo en cuanto a los mecanismos y tratamientos del dolor. Jean Fernel (1487-1558), otro médico del período, acuña el término “fisiología”, considera el dolor como una sensación dependiente del tacto y lo entiende, no como la percepción de una cualidad nociva sino como la afección que se origina como consecuencia de esta. Si bien hay algunos avances científicos en el campo de la medicina, la Iglesia católica sigue teniendo el monopolio de los parámetros ontológicos y epistemológicos a través de los que se organiza la sociedad occidental durante este período.

Prueba de esta imposibilidad de evolución de los significados del dolor medieval es la profusión de libros de martirología publicados en el período en comparación con los tratados científicos (Eisenstein 328; Schmitt 45). La estandarización de la martirología ocurre en el siglo XVI, en el Concilio de Trento (1545-1563) con el objetivo de regularizar las prácticas penitentes de la comunidad medieval. Los libros penitenciales son recreaciones de las

atrocidades a las que eran sometidos los protocristianos (Moscoso 18, 31, 35), y estos últimos, los modelos a imitar.

Los representantes más conocidos de estas prácticas imitativas de la aflicción en el siglo XVI son los místicos, también los principales productores de obras destinadas a la penitencia y guías de pecadores. Según Javier Moscoso, los primeros místicos describen la existencia terrenal en términos de tormento y dedican sus vidas a la búsqueda deliberada del dolor, con la esperanza de su paso por el Purgatorio (60-1). Estrictamente, la teología mística es en sí un modelo de comportamiento cuya meta es la perfección del individuo en tres etapas: “en la primera, el alma se libra del pasado por la *penitencia y la mortificación*; después, se desarrollan en ella las virtudes por la oración y la *imitación de Cristo*; finalmente, el alma progresa en el amor divino y llega a la unión habitual con Dios” (Sainz Rodríguez 39-40). En términos prácticos, la vida mística es inconcebible sin el dolor delimitado por la *imitatio Christi*. Para ilustrar, baste detenernos en el caso de Santa Teresa de Jesús (1515-1582), sin duda la representante más importante del misticismo no sólo dentro de España, sino también en Europa y más allá, y cuyo proyecto místico resalta el dolor como una prueba del amor divino.

Santa Teresa es tal vez la figura más influyente en la perpetuación de estas prácticas, y responsable de la creación de patrones filopasiánicos. En su *Libro de la vida* (1588¹²) cita como modelos que la inspiran textos del canon martirológico como la *Vida* del beato Suso, la

¹² Hubo varias versiones de la autobiografía durante su vida, pero tomo como fecha de publicación primera la versión final enviada Fray Luis de León en el 1588.

Autobiografía de Margery Kempe, las biografías de Catalina de Siena y de Dorotea de Montau (Moscoso 60). Como monja carmelita de Ávila, encuentra su vocación de mártir muy temprano. En su autobiografía cuenta que con sólo siete años decide salir hacia África en busca del martirio a manos de los infieles musulmanes. Impresionada por las asiduas lecturas de novelas de caballería, pero sobre todo por las biografías de los santos y mártires cristianos de la antigüedad tardía, la pequeña Teresa “deseaba morir así [*sic*]”, “a tierra de moros, pidiendo por amor de Dios, para que allá nos descabezasen” (I:4, 121). En este episodio de la futura santa, no se trata de apoyar a sus correligionarios contra los infieles, ni de demostrar su amor por Dios, ni expiar sus pecados, ni siquiera trata de hacer alarde de su valentía como cristiana. La jovencísima Teresa simplemente “wanted to suffer and to die gazing upon the heavenly reward which safely awaits the martyrs” (Berbara 272).

Más tarde, ya con veinte años, ingresa en el monasterio carmelita de Ávila y empieza la vida monacal, aunque su deseo de sufrir en nombre de su fe no disminuye y adhiere a la práctica de *imitatio Christi*, que se convierte en la base de su experiencia mística. Su devoción por el objeto que da muerte a Jesucristo queda reflejada en su poema “En la cruz está la vida”: “en la cruz está la gloria, / y el honor; / y en el *padecer dolor*, / vida y consuelo” (*Que muero...*, 47 mi cursiva). Consecuente con la tradición cristológica, la vida sin dolor es algo inconcebible, como si la retribución futura dependiera de una relación proporcional entre la felicidad y el sufrimiento en el presente. Ejemplos de alabanza del dolor como vehículo del amor divino abundan en toda la obra de la santa, y el inmenso corpus crítico de la mística española apunta hacia Santa Teresa como responsable por la proyección de un nuevo sistema místico.

Para ilustrar la importancia de la mística, Ángel Cilveti afirma que “nadie ha llegado tan lejos como Santa Teresa en la descripción del fenómeno místico...” y que “enseña el cómo de la más alta vida mística...” (202). Es fácil encontrar aseveraciones como la anterior, pero lo más relevante y llamativo para el presente argumento es aquel “cómo”, que apunta hacia la plena conciencia de la naturaleza mimética de sus obras y la importancia que la proyección de su personalidad tiene en los fieles. Santa Teresa de Jesús es la figura más eminente de la mística occidental del período, pero no pierde de vista su misión primordial: la de asegurarse de que la gloria de Dios es eterna, por lo que gran parte de sus textos son didácticos. A pesar de la popularidad alcanzada en su juventud, la santa entiende y asume su papel en el desarrollo del catolicismo como un punto de inflexión en un proceso de construcción simbólica que empieza con Jesucristo en la cruz y sigue con los primeros cristianos. Santa Teresa es muy consciente de que el imaginario creado por sus obras y la proyección de su personalidad, junto con los demás místicos de la primera Edad Moderna, constituyen el puente entre el cristianismo imperial tardío y el futuro del cristianismo.

En la primera mitad del siglo XVI el otro gran representante de esta concepción filopasiánica del dolor es San Ignacio de Loyola (1491-1556), para quien no sólo es aceptable, sino deseable, puesto que permite un acercamiento a Dios. Esta proximidad con la divinidad permite entender el sufrimiento del “Dios hecho hombre”, es decir, la *imitatio Christi*, siendo esta la actitud más común frente al dolor durante esta época. El peso que llega a tener este punto de vista en la cultura europea del siglo XVI puede explicar su trascendencia en el mundo profundamente católico de España. De hecho, en toda la Península Ibérica la Inquisición prescribe el dolor físico no sólo como castigo para

transgresiones contra la Iglesia, sino como suplemento para las indulgencias y la confesión (Gélis 17). Así, para Loyola, el dolor autoinfligido es el primer paso en el camino de la penitencia y también un mecanismo para avasallar los sentidos a la razón: “por satisfacción de los peccados pasados por vencer a sí mismo [*sic*], es a saber, para que la sensualidad obedezca a la razón” (*Ejercicios* 10).

Los místicos siglodoristas imitan rigurosamente los modelos hagiográficos, en última instancia literarios, del mismo modo que el otro gran imitador, don Quijote, idealiza e imita a los caballeros medievales. A su vez, estos caballeros enamorados seguían las normas del amor cortés formulados en los sonetos eróticos medievales y novelas caballerescas. El fervor mimético del Caballero de la Triste Figura refleja la propensión siglodorista de emular los modelos establecidos por la martirología cristiana medieval mediante el cuerpo doliente como vehículo de trascendencia. En este sentido, vemos en don Quijote el mismo anhelo escapista que en los místicos, para quienes la materialidad de la existencia es embarazosa. En el caso de Alonso Quijano, la rectitud moral y la valentía denotan un espíritu indómito, pero Cervantes no permite a su protagonista olvidar la materialidad de su existencia. A pesar de sus ansias de superar la cotidianidad de su realidad corpórea para ocupar los planos inmateriales de sus ídolos librescos, acaba invariablemente derrotado por sus limitaciones. El episodio de los cueros de vino sirve como una buena ilustración de lo que estoy diciendo. En el capítulo XXXV se pone de manifiesto la rigidez mimética de los modelos caballerescos autoimpuesta por don Quijote, pero también la singular relación que el personaje de Cervantes establece con el dolor a lo largo de su periplo.

La manera en que don Quijote conceptualiza el dolor en la novela permite a Cervantes enfatizar su relación con los modelos literarios emulados, relación que culmina paradigmáticamente con el encuentro y la lucha del protagonista contra los molinos de viento. Cuando Sancho atribuye la mala postura del caballero al impacto de una caída que acaba por dislocarle los hombros, don Quijote responde invocando el código de la caballería, que le prohíbe “quej[arse] del dolor (...) porque no es dado a los caballeros andantes quejarse de herida alguna, aunque se les salga las tripas” (61). En cambio, a Sancho le es permitido “quejarse como y cuando quisiese (...); que hasta entonces no había leído cosa en contrario en la orden de caballería” (*ibid.*). Resulta pues que la experiencia lesiva de don Quijote existe, o sea, siente dolor, pero un código muy rígido le obliga mostrarlo de una manera muy precisa, a diferencia de Sancho, quien no adhiere a dicho código. Igual que los místicos siglodoristas, quienes renuncian a su individualidad:

Don Quijote ha renunciado, en favor de Amadís, a la prerrogativa fundamental del individuo: ya no elige los objetos de su deseo; es Amadís quien debe elegir por él. El discípulo se precipita hacia los objetos que le designa, o parece designarle, el modelo de toda caballería. (...) La existencia caballescica es la imitación de Amadís en el sentido en que la existencia del cristiano es la imitación de Jesucristo (Girard 6).

La respuesta de don Quijote al dolor, por tanto, garantiza el acceso a un plano superior de existencia, en concreto, a los valores trascendentales de la caballería andante, pero la adhesión al código caballescico implica una sumisión absoluta al código. El vínculo con la caballería andante es transaccional, y esta condición queda también expuesta de modo evidente en la mística siglodorista.

En el caso de los místicos, la búsqueda consciente de la proximidad divina a través del dolor enmarcado en la *imitatio Christi*, sin embargo, no tarda en perder el carácter volitivo, pérdida que define el filopasianismo. Baste como ejemplo los argumentos de la monja cisterciense doña María Vela y Cueto (1561-1617), contemporánea de Cervantes, quien propone la aceptación fehaciente del hecho de que la vida humana no pertenece a los humanos (González Vaquero 6). Su argumento es cristocéntrico: puesto que incluso Jesucristo aceptó una voluntad que no era la suya, el ser humano debe entregarse por completo a la voluntad de la Iglesia. Por tanto, aceptar el dolor depende de la voluntad del Señor, es decir, el ejemplo de su pasión, del mismo modo que San Pablo cuando declara: “castigo mi cuerpo y lo reduzco a servidumbre” (Cor. 9.27). Así, a mística cisterciense toma literalmente la sentencia bíblica “no se haga Mi voluntad, sino la Tuya” (Luc. 22.42), y la perfección de la vida espiritual “es la mortificación y negación de la propia voluntad” (González Vaquero, *ídem*).

Por eso, la verosimilitud de los informes hagiográficos de la Baja Edad Media, tanto como el poder de persuasión de estos, dependen de la capacidad de sus narradores de conformarse al modelo. En este caso, la precisión histórica es intrascendente, dado que, para persuadir, más que históricamente fiel, el relato tiene que ser retóricamente correcto. Si aceptamos que la naturaleza de la representación es en sí una forma de imitación (Auerbach 524), el relato hagiográfico depende de la forma en que se conforman al modelo. La consideración del propio daño carece de importancia, pues una parte integral de la vida mística es “la voluntad férrea y la determinación inquebrantable de vivir y sentir como otros” (Moscoso 59). No estamos ante un cuerpo que sufre, sino ante un cuerpo sufriente que se

construye de acuerdo con elementos imitativos y afinidades simbólicas, por consiguiente, la visibilidad o invisibilidad del dolor depende de la adecuación del imitador a su modelo. Por tanto, la crueldad física en la sociedad española del Siglo de Oro es “described in terms of display, rather than in terms of feeling” (Touber 66), y lo que en la mística se propone la recreación a pie de la letra. Como se ha visto en los párrafos anteriores, la misma postura frente al dolor la encontramos en Don Quijote.

A diferencia de la Edad Media el espectáculo del dolor paladino en Europa durante el Siglo de Oro tiene una retórica mucho más rígida y compleja. En *The Spectacle of Suffering* (1984), el historiador neerlandés Pieter Spierenburg, hace un análisis muy riguroso de la pena capital en la Europa rastreando los momentos clave en torno a la desaparición de las ejecuciones públicas en la Europa occidental. Su investigación se enfoca en casos particulares, en su mayoría del sistema legal neerlandés, pero acierta cuando dice que la ceremonia de la aflicción es más ostentosa en algunas partes del continente que en otras (51). Por ejemplo, el historiador español Pedro Herrera Puga, en la *Sociedad y delincuencia en el Siglo de Oro* (1971), dedica dos capítulos únicamente a la muy precisa secuencia de la ejecución de un ajusticiado en Sevilla. La cantidad de personas que preparan el escenario de la ejecución, la complejidad y dimensión del desfile, la preparación del ajusticiado, la importancia del público (219-285), todos los aspectos de este espectáculo revelan una pompa de tipo barroco en torno a la aflicción. Spierenburg admite que en la Europa meridional se escenifica de manera mucho más compleja el dolor público, pero que el nivel de crueldad no difiere en nada si comparamos las dos zonas del continente (51).

En este sentido, mientras en Gran Bretaña y Francia las nuevas filosofías sensualistas se desarrollan apoyándose en los avances en el campo de la fisiología, España es severamente juzgada por su gusto por el cruel espectáculo de la tauromaquia. Los visitantes y viajeros del período critican frecuentemente la fiesta taurina invocando argumentos sensualistas (Moscoso 75-6). En Francia, Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) propone cambios radicales en el imaginario humano, y concibe la piedad como un instinto anterior a toda reflexión y a toda filosofía (ctd. en Moscoso 332). También David Hume (1711-1776) define la “filantropía” como la impresión que causa en nuestro cuerpo la presencia del sufrimiento ajeno (*idem.* 76). Hume y Rousseau introducen el concepto de igualdad de los seres humanos en el ámbito legal sin que éste sea determinado por la religión. España, en cambio, muestra una resistencia asombrosa contra los progresos de la Ilustración.

En la misma dirección de pensamiento va el filósofo escocés Adam Smith (1723-1790), quien explora en su *Teoría de los sentimientos morales* (1759) la “simpatía social”, definida como un desdoblamiento del individuo en sujeto y observador (231). Concretamente, “yo me desdoble en dos personas, por así decirlo; el yo que examina y juzga representa una personalidad diferente del otro yo, el sujeto cuya conducta es examinada y enjuiciada” (*ibid.*). La armonía social depende ahora de un pacto emocional por el que estos dos grupos humanos, los que sufren y los que miran, pueden alcanzar acuerdos. Pero la desigual distribución del dolor produce un problema al mismo tiempo moral, político y estético.

La Ilustración es crucial en la evolución la noción de dolor ya que es en esta época cuando se reinventa y, no menos importante, se crea el contexto que permite la convivencia de múltiples perspectivas, contradictorias y/o complementarias, sobre la experiencia lesiva.

Si el cambio que se produce durante este período es crucial, es porque en ese momento la Iglesia pierde el monopolio sobre el conocimiento humano. La confianza en la razón y la lógica que explicita la Ilustración, junto con la importancia que adquiere la libertad de pensamiento en esta época, ayudan a romper con la rígida jerarquía valorativa del Antiguo Régimen. A partir de este momento, la interpretación del dolor deja de estar controlada exclusivamente por la Iglesia. El dolor cobra repentinamente una multitud de significados, algunos de ellos enteramente nuevos, gracias a pensadores ya mencionados: David Hume y Edmund Burke (1729-97) en el de la política, o Immanuel Kant (1724-1804) en la filosofía. Pero la contribución más inesperada y radical en cuanto a la interpretación del dolor es la de Donatien Alphonse François de Sade, más conocido por su título nobiliario de Marqués de Sade (1740-1841).

Según David Morris, en el siglo XVIII, el dolor penetra de manera violenta, irremediable y, más importante, pública, en el comportamiento sexual humano a través de los textos del Marqués de Sade (225). Señala también Rosalyne Rey en *Histoire de la douleur* (1993), que Sade reinventa el dolor para el imaginario occidental cuando lo asocia con el placer sexual (130). La recién adquirida complejidad del dolor no existe independientemente del contexto en que ocurre, sino al contrario. Sade está en deuda con los avances médicos del siglo XVIII que establecen la medicina como una disciplina científica (Kiley 164-200; Davies 138-189). En efecto, las obras de Sade se publican en un período cuando todas las estructuras sociales, culturales, políticas, en pocas palabras, el conocimiento humano, sufren un terrible cataclismo: la emergencia del método científico moderno, del mundo moderno propiamente dicho. En un contexto de incesantes y violentas reformas de la realidad humana, los cambios

que se producen en la medicina ayudan a explicar el nacimiento del vínculo entre dolor, placer y sexualidad.

A propósito de esta revolución del conocimiento, también Michel Foucault advierte en su *Historia de la locura* (1964) que el sadismo no es un mero término nuevo añadido a la vieja práctica del Eros. Junto con otros cambios, el sadismo es un tremendo hecho cultural que aparece precisamente durante la Ilustración y que constituye una de las más importantes transformaciones en el imaginario occidental (Foucault 190). En el caso de Sade, el dolor se convierte en uno de los instrumentos a través del que se reinventa la naturaleza humana. Antes de Sade, el dolor no podía ser presentado públicamente como fuente de placer a menos que ocurriera en un contexto estrictamente religioso, donde el dolor se inflige según coordenadas estéticas claras y en nombre de Jesucristo o Dios Padre.

No obstante, el escritor francés libera el dolor de las antiguas influencias religiosas y se sirve de él para proponer una sexualidad cuyo objetivo es la muerte lenta, cruel y sexualmente estimulante (Davies 140). Ocurre con Sade una transvaloración del dolor, lo que obliga a un replanteamiento del significado de conceptos como vicio y placer. Es decir, Sade rechaza la supuesta natural aversión del ser humano hacia el dolor y atracción al placer, fundamento de la filosofía ética occidental hasta finales del siglo XVIII (Bruhm 165), incluido el poder redentor del dolor promovido por el misticismo siglodorista.

El estudio de la conexión entre las emociones ajenas y las sensaciones propias ya se encuentra, como se menciona más arriba, en dos de las grandes obras de finales de la década de 1750: la *Teoría de los sentimientos morales* de Adam Smith y las *Investigaciones filosóficas* de Edmund Burke. Aunque estos autores han pasado a la historia por haber

contribuido a consolidar dos nuevos campos de investigación, la economía política y la estética empirista, no deberíamos perder de vista la importancia de su producción intelectual desde una perspectiva diferente. Ambos autores aspiran a establecer reglas y normas de aplicación universal en ámbitos tan difícilmente codificables como los juicios estéticos o los sentimientos morales. En esa misma dirección, sus indagaciones se fundamentan en el dolor como la piedra angular sobre la que defender una lógica del gusto o una teoría moral que no dependa de las circunstancias personales ni de los deseos íntimos. Ya sea en la teoría política o en la filosofía del arte, el énfasis recae sobre un observador capaz de reconocerse en los actores del teatro, en los protagonistas de las novelas o en los condenados de los patíbulos.

La circulación de todas estas ideas cambia la relación que tiene el individuo con el dolor, en concreto, el dolor cesa de ser un espectáculo público en el mismo siglo que la publicación de los libros mencionados en el párrafo anterior. La muerte, el duelo, la enfermedad, o la violencia son expulsados de los espacios públicos. Los castigos públicos se someten a esta nueva cortesía hacia el dolor del condenado y, sobre todo, hacia la sensibilidad de los testigos. Este es en parte el argumento que retoma el historiador neerlandés Pieter Spierenburg en relación con el nacimiento de la prisión¹³, quien declara que “After the mid-

¹³ Para estudios enfocados en los cambios paradigmáticos de postura sobre el castigo cada vez más laicizado, y siguiendo la línea de investigación iniciada por Michel Foucault, véase Spierenburg, Pieter. *The Spectacle of Suffering* (1984) y *Broken Spell: A Cultural and Anthropological History of Preindustrial Europe* (1991). También en Arlette Farge, *Fragile Lives: Violence, Power and Solidarity in Eighteenth-Century Paris* (1993).

eighteenth century confidence in public punishment began to crumble” (183), pese a que la desaparición del evento doloroso y la muerte de la esfera pública es un proceso lento en todo el occidente europeo. Llegados a este punto, cabe resaltar que el período en que Spierenburg identifica la desaparición del dolor y la muerte de los espacios públicos en las sociedades occidentales, es el mismo en que se publican las reflexiones estético-morales de Smith y Burke.

Todos estos cambios dan lugar a cosmovisiones que colisionan violentamente con la religiosa, cuya hegemonía se ve seriamente cuestionada. En efecto, en el imaginario colectivo europeo anterior a la Ilustración la percepción del dolor existe, en gran medida, dentro de los marcos bien perfilados de los discursos religioso y médico. Pero las conmociones sociopolíticas provocadas por la Revolución Francesa liberan el dolor del dominio del clero, además de muchas otras formas de percepción de la realidad antes restringidas sobre todo por la religión. De este modo, a inicios del siglo XIX se produce una politización de la experiencia lesiva, que supone una transformación en la manera en que el dolor es interpretado y utilizado para mantener el orden social.

Un ejemplo elocuente de esto es que la nueva visión del sufrimiento humano enraizado en la organización social tiene un reflejo elocuente en el desarrollo de lo que se empieza a conocer durante el siglo XIX como la ciencia de la criminología. Según el DRAE, la criminología es una disciplina científica, vinculada a la sociología, que trata de entender e interpretar el trasfondo de los delitos, las personalidades de los delincuentes y cómo castigarlos de manera eficaz para la comunidad. En consonancia con una tendencia científicista, se estudia, analiza y cataloga el crimen con la intención de entenderlo, someterlo

y, finalmente, erradicarlo. El inventario de los delitos y castigos más graves que recogen los ordenamientos penales de este siglo ofrecen un índice del nuevo perfil del mal. Explica Michel Foucault en su *Vigilar y castigar* (1975) que en el paso del siglo XVIII al XIX se producen una serie de cambios radicales y rápidos en el modo en que la sociedad sanciona la delincuencia. Se eliminan los suplicios físicos públicos y ya no se busca aleccionar al condenado mediante humillación y castigo, sino que el objetivo es de corregirlo, disciplinarlo y reeducarlo para reintegrarlo a la sociedad y convertirlo en un ciudadano de provecho.

También en España, con las Cortes de Cádiz de 1810, se introducen estas posturas liberales iniciadas por la Revolución Francesa y la Ilustración. La igualdad de los seres humanos, concepto asimilado ya por gran parte de los países europeos occidentales, en este contexto del daño punitivo teatralizado, facilita, según Foucault, una mayor identificación entre el *condenado* y el *testigo* (*La verdad* 69). También corolario de este nuevo escenario político, social y económico europeo son los numerosos avances científicos que se registran en la época y que modifican sustancialmente las costumbres sociales y las condiciones de vida. Se producen cambios revolucionarios en virtualmente todos los campos de la actividad humana.

Con el advenimiento de la razón como fuerza movilizadora del conocimiento, la religión y la superstición pierden terreno como fuentes para entender el dolor. La ciencia y tecnología florecen y transforman la sociedad decimonónica europea. Un momento histórico crucial para comprender la articulación del dolor en el conocimiento humano en occidente es el año 1808, cuando se abole la Inquisición, aunque sea sólo el primer intento en una serie de cuatro

tentativas. La última, y final, se produjo en 1834, tras varios proyectos, en un principio de reforma, y finalmente de abolición.

Alternativamente, en el discurso artístico español, Francisco de Goya (1746-1828) es uno de los primeros artistas en aprovechar las nuevas posibilidades representativas del dolor. Según Susan Sontag (1933-2004), en su *Regarding the Pain of Others*, el arte de Goya “seems a turning point in the history of moral feelings and of sorrow—as deep, as original, as demanding. With Goya, a new standard for responsiveness to suffering enters art” (45), y esto es fácilmente observable en las etapas que definen su arte. Por ejemplo, *El Cristo crucificado* (1780) es de su primera etapa, y se define por una adhesión casi completa a la iconografía tradicional católica. Goya pinta una representación idealizada de la crucifixión, donde Cristo supera la mera naturaleza humana —no tiene llagas ni sangre—. Más tarde, sin embargo, en *Los desastres de la guerra* (1810-1815), estampas que detallan las atrocidades cometidas en la Guerra de la Independencia Española (1808 – 1814), se observa que “all the trappings of the spectacular have been eliminated: the landscape is an atmosphere, a darkness, barely sketched in” (*ibid.*). Sus grabados “are meant to shock, wound the viewer” (*idem* 44), es decir, no son ni educativos, ni moralizantes. Aquí Goya excluye los significados religiosos del dolor que predominan las épocas anteriores, incluidas sus primeras etapas como pintor, y emplea la experiencia lesiva como un vehículo de denuncia social. La pintura de Goya da la vuelta al paradigma doloroso del cristianismo y lo convierte en un instrumento con el que ofrece una visión crítica sobre el mundo que le rodea.

En la Europa finisecular “la douleur est une incisive figure du mal. Constant rappel de la fragilité morale de l’homme” (Le Breton 104), y la distinción fundamental entre el dolor

decimonónico y el de la pre-Ilustración es la desaparición gradual de los principios religiosos. El dolor, el sufrimiento, la angustia, cualquier tipo de aflicción son experiencias cuyo origen, causa y propósito se desconocen, y es éste el contexto cultural en el que Nietzsche pregonaba la muerte violenta de Dios:

¿No seguimos oyendo el ruido de los sepultureros que han enterrado a Dios? ¿No seguimos oliendo la putrefacción divina? ¡Los dioses también se corrompen! ¡Dios ha muerto! ¡Dios está muerto! ¡Y lo hemos matado nosotros! ¿Cómo vamos a consolarnos[,] los asesinos de los asesinos? Lo que en el mundo había hasta ahora de más sagrado y más poderoso ha perdido su sangre bajo nuestros cuchillos, y ¿quién nos quitará esta sangre de las manos? ¿Qué agua podrá purificarnos? ¿Qué solemnes expiaciones, qué juegos sagrados habremos de inventar? ¿No es demasiado grande para nosotros la magnitud de este hecho? ¿No tendríamos que convertirnos en dioses para resultar dignos de semejante acción? (*La gaya* 81).

La fragilidad del ser humano a la que apunta Le Breton más arriba es precisamente la idea a la que se refiere Nietzsche con este tan citado fragmento que proclama la muerte de Dios. Pese a esta fragilidad del hombre producida por la angustia ante la falta de sentido de la vida, Nietzsche no se desanima. De hecho, el filósofo formula una propuesta filosófica vitalista en torno a la experiencia lesiva, y que los pensadores posteriores la llamarán *algodicea*. Para Peter Sloterdijk, el paradigma “dolorista” propuesto por Nietzsche es:

tanto como una interpretación metafísica y dadora de sentido del dolor. En la modernidad aparece en lugar de la teodicea como su inversión. En ésta la formulación era: ¿cómo se pueden conciliar el mal, el dolor, el sufrimiento y la injusticia con la existencia de Dios?

Ahora la pregunta viene a ser ésta: si no hay Dios, si no hay un contexto de sentido superior, ¿cómo se puede soportar el dolor? (651).

El siglo XIX es el escenario que revela que el orden del mundo es susceptible y vulnerable a cambios de los más radicales. La muerte de Dios trae consigo un cataclismo ontológico, y en este ambiente el dolor carece de función y sentido. Así, respuestas a las preguntas de Sloterdijk encontramos en el mismo Nietzsche, quien asegura que el dolor se puede superar aceptándolo: “decir sí sin reservas aun al sufrimiento, aun a la culpa misma, aun a todo lo problemático y extraño de la existencia” (*Ecce* 43). En la filosofía nietzscheana la afirmación suprema del dolor se va gestando como una de las grandes fuerzas del ser humano. De alguna forma, las numerosas revoluciones sociales y políticas del siglo XIX reflejan la incitación del filósofo alemán a superar la adversidad mediante una aceptación de las limitaciones humanas. Esta postura frente a la adversidad es muy atractiva en todo el espacio cultural occidental, y muchos intelectuales europeos del siglo XX la adoptarán como solución para los confusos y revoltosos años del nuevo siglo.

Todo esto no quiere decir que el evento doloroso en la cultura decimonónica sea mera recreación de sus contrapartes medieval y siglodorista. Al contrario, los intelectuales finiseculares, consecuentes con los cambios político-culturales de la Ilustración, le otorgan múltiples significados y lo emplean como crítica social, anticlerical, parodia del cristianismo, etc., modificando así el valor simbólico otorgado al dolor. A pesar de lo dicho, hay que especificar que estas nuevas asociaciones que se van creando a lo largo del siglo XIX no logran reemplazar por completo la hegemonía de las connotaciones religiosas anteriores a la Ilustración. Se podría incluso decir que emergen, más que vías discursivas paralelas, como

reacciones contra el uso que la Iglesia Católica ha ido haciendo de él a lo largo de la historia. Lo que sí es esencial ver en la postura finisecular hacia el dolor es que estos intelectuales son los portavoces de la periferia al introducir experiencias dolientes más matizadas y complejas, antes reservadas para personajes que tratan el dolor desde perspectivas exclusivamente religiosas.

En la España decimonónica existen unos factores político-culturales fáciles de entender si se toma en cuenta la larguísima tradición de la confluencia entre el estoicismo y el catolicismo, ya referida y alabada por Ángel Ganivet (1865-1898) en el *Idearium español* (1896) (60-1). Pero no todos los intelectuales ven el lado positivo de esta mezcla de senequismo cristiano. Algunos critican la apatía general y la abulia popular como los dos males capitales que impiden cualquier intento de modernización o de regeneración de la sociedad española. Concretamente, los miembros de la Generación del '98, junto a los intelectuales y periodistas claman contra esta situación socioeconómica y contra el conformismo popular de sentido religioso (Ascunce Arrieta 50).

La primera característica de la España de este tiempo, época que discurre desde finales del siglo XIX con la pérdida de las colonias americanas y asiáticas hasta el levantamiento militar de 1936, es su carácter paradójico, evidenciado por violentos claroscuros de tipo social, económico, político y cultural. La contradicción vendría a ser la expresión de sus más fieles y legítimas señas de identidad. España es simultáneamente proyección de futuro y permanencia en el pasado. El país vive circunstancias críticas en las que pugnan con una inusitada violencia tradición y modernidad, pasado y futuro (Preston 111). El resultado final

de esta mezcla, tan compleja como contradictoria, es un sombrío cuadro en el que dominan la crispación social, tensiones y abusos políticos y desigualdades económicas.

Como hemos visto en este capítulo a través del repaso de distintos episodios de la historia de Occidente, a lo largo de la historia el dolor ha sido interpretado, evaluado y explicado desde distintas perspectivas. Pese a que nunca ha sido un concepto fácil de entender, ha habido momentos en la historia cuando se ha comportado con cierta estabilidad y uno de sus significados ha llegado a imponerse sobre los demás. Para los griegos es un portal hacia el conocimiento, los romanos lo usan para aplacar la disidencia religiosa, igual que los cristianos, quienes lo emplean también para acercarse al Creador. Después de muchos siglos, la Revolución Francesa cambia el paradigma doloroso occidental y propicia una pluralidad de significados que ha facilitado un enorme progreso en la manera en que la humanidad entiende el dolor y las relaciones interhumanas. Pero este escrutinio del dolor ha sido posible gracias a voces como la de Friedrich Nietzsche, que entendieron la importancia de las verdades no examinadas y se esforzaron por liberar la humanidad de supersticiones y prejuicios.

La integración del dolor en la historiografía moderna coincide con los albores del período “afirmativo” de la historia de la humanidad, facilitando de este modo una apreciación más cabal del pasado. Tener presentes las numerosas mutaciones que la noción del dolor ha sufrido a lo largo de su historia nos servirá para interpretar cómo fue evaluado y qué función tuvo durante el franquismo. Como veremos, a partir de los años posteriores a la Guerra Civil (1936-1939), el período reaccionario que vivió España supuso el regreso a algunas de las interpretaciones del dolor que se habían hecho durante el Siglo de Oro. Si, como hemos visto,

los monjes y las beatas de la España de la contrarreforma habían encontrado sus modelos de conducta en los textos sagrados de martirología y hagiografía, en la producción novelística durante el franquismo veremos cómo serán ellos mismos los modelos a imitar.

Capítulo 2: “Da gusto sentirse superior”, o el arte del buen dolor en la posguerra española

A pesar de que pueda costar creerlo, en pleno proceso de democratización, muertos el Caudillo y acabado su régimen, todavía quedan algunos españoles que añoran el paraíso perdido franquista. La reexaminación del pasado reciente que se inicia con la Transición precipita el desmoronamiento de los viejos mitos de héroes y mártires fundadores del Nuevo Estado y exorciza los antiguos patrones de victimización que forjaron el imaginario sobre el que se fraguó la dictadura. En este contexto caracterizado por tensiones e inquietudes sociales y políticas, la editorial Planeta reedita en 1980, casi cuarenta años después de la primera edición y solo uno antes del atentado de golpe de estado, *La fiel infantería*. Esta segunda novela de Rafael García Serrano, como se verá en el presente capítulo, formaliza el prototipo del ciudadano ideal franquista de la posguerra. En el prólogo de esta quinta edición, su autor declara que la meta de su novela fue la “de ser el retrato de los mozos de una generación, aquella que inocente de toda culpa [había derramado] su sangre aquí y allá por las de todos” (12). Este preámbulo a uno de los textos fundamentales del imaginario del franquismo sintetiza toda la mitología que sostiene la represión llevada a cabo una vez terminada la Guerra Civil. Si la posguerra de los años ‘40 y ‘50 es extremadamente dura, es durante ese período en que se produce un cambio radical en la manera de concebir la experiencia del dolor.

Se observa en la cultura española durante la posguerra un resurgimiento de una serie de valores católicos que permiten la modulación del dolor mediante el discurso de la Cruzada. En el presente capítulo se identificarán los distintos tipos de dolor que se articulan dentro de

este discurso, y cómo estas variaciones del dolor contribuyen a la definición del ciudadano ideal del nuevo estado franquista. A continuación, me enfocaré en dos de las instituciones aliadas de la Dictadura y que colaboran en la forja de dicho ciudadano ideal, la educación obligatoria y la censura literaria. Siguiendo la dimensión literaria de la ideología franquista, citaré algunas novelas representativas que ponen de manifiesto el tipo de dolor diseminado por el discurso de la Cruzada. En la última sección este capítulo, me centraré en una novela en particular, *La fiel infantería* de Rafael García Serrano, a fin de profundizar en la manera en que el dolor de la Cruzada es usado para jerarquizar la población española posbélica.

La Guerra Civil acaba con un saldo de un millón de muertos, una dictadura implacable y una profunda crisis social y económica. Además del alto índice de ciudadanos que deben exiliarse para evitar reprimendas por parte de los vencedores, la llegada de Franco al poder supone múltiples cambios sociales y políticos en el país. Durante los 36 años que dura el mandato del dictador (1939-1975), la vida política del país se caracteriza principalmente por la ilegalización de todos los partidos políticos y un aislamiento internacional. Como ha sido largamente estudiado, la posguerra es uno de los períodos más brutales y desoladores de la historia reciente de España. Un claro ejemplo de la desolación y la rigidez que se incrusta en la vida del país es la creación del nacionalcatolicismo, programa político cuya más visible manifestación es la presencia hegemónica de la Iglesia católica (Payne 171) en todos los aspectos de la vida privada y pública.

Ya antes de ganar la Guerra Civil, el bando nacional trata de sancionar y validar retóricamente su autoridad bélica y política, y uno de los discursos a los que acude es el religioso. La historiografía contemporánea deja claro que la violencia como arma política es

esencial en la articulación de todos los movimientos fascistas europeos (Gentile 2010; Griffin 2010; Mosse 2010; González Calleja 2003). Además, el historiador George Mosse indica que en todos los movimientos fascistas europeos hay una superposición del nacionalismo en el imaginario cristiano, notable tanto en los ritos y ceremonias públicas, como en la articulación de un “apocalyptic and millenarian thought” (69).

En el caso de España, los movimientos políticos de derechas anteriores a la Guerra Civil “deja[ba]n traslucir un componente religioso (el culto necrófilo a los héroes y mártires caídos) mezclado con la mística combatiente, en una transmisión codificada de amenazas que no pasa[ba] desapercibida a sus enemigos políticos” (González Calleja 70). Lo que también sobresale del caso español es un reciclamiento de las guerras santas medievales como referente principal de la Guerra Civil española. Se crea un discurso en torno a la cruzada que permite al aparato ideológico franquista ahondar la escisión ya creada por la recién acabada guerra entre los “nacionales” y los republicanos. Junto con otros artilugios retóricos empleados por el aparato ideológico franquista en la legitimación de la represión, la modulación del dolor destaca como uno de ellos. En el presente capítulo examinaré una de las novelas más exitosas de la posguerra que tratan de definir la escisión entre el “nosotros” y el “ellos” mediante un enfoque en la función del dolor y la manera en que se emplea para definir las dos categorías.

La Cruzada franquista

La Cruzada se fundamenta en una teoría y una praxis concebidas a partir de imágenes y modelos de sufrimiento de la literatura medieval y del Siglo de Oro, en especial, la mística

española. El discurso de la Cruzada se crea durante la Guerra Civil, aunque penetra el imaginario colectivo en la posguerra. Como los cruzados medievales, los franquistas tratan de proteger la comunidad española y católica de los ataques enemigos que quieren debilitar la unidad y la homogeneidad de la patria. La Cruzada celebra la superioridad de los nacionales, que se representan en la cultura de la posguerra invariablemente como héroes-mártires dispuestos a sufrir dolores inimaginables por la Patria y Dios.

El carácter religioso de la propaganda franquista se ha estudiado ampliamente en años recientes (Sanz Hernando “Apología”; Rodrigo “Guerreros”; Sawicki *Narrativa*; Moreno Seco “Creencias”), aunque ya existía una larga tradición académica dedicada al análisis de ese período, después de la II Guerra Mundial (Quigley & Connors 1963; Southworth 1962). En 1933, al inicio de la recién creada Falange Española, su fundador, José Antonio Primo de Rivera advierte, en los “Puntos iniciales”, que “los que lleguen a esta cruzada habrán de aprestar el espíritu para el servicio y para el sacrificio. Habrán de considerar la vida como milicia: disciplina y peligro, abnegación y renuncia...” (225). Aunque Primo de Rivera no menciona explícitamente en la cita anterior el elemento religioso de la Falange, no es difícil reconocer que para la definición de la nueva organización y de sus miembros el autor se apoya en los valores ya presentes en la tradición milenaria del catolicismo.

En un estudio enfocado en el discurso periodístico apologético del fascismo español, Clara Sanz Hernando encuentra referencias al aspecto religioso de la Cruzada¹⁴ y nota que en 1936 el conflicto es visto como “la reconquista espiritual de España” (“Apología” 518). Como explica la investigadora, para la prensa del bando nacional, la Guerra Civil es “una cruzada religiosa” en la que no hay militar “que no rece y ostente en su pecho un crucifijo, una medalla o un escapulario” (*ibid.*). No resulta demasiado sorprendente que el clero es utilizado por el franquismo para añadir algo más de autoridad al discurso de la Cruzada. Un ejemplo de ese apoyo incondicional puede verse en las palabras del obispo de Pamplona, Marcelino Olaechea, cuando declara que el conflicto armado “No es una guerra la que está librando, es una cruzada, y la Iglesia... no puede menos que poner cuanto tiene a favor de sus cruzados” (ctd. en Moreno Seco). Este patrocinio sin reservas de la Cruzada franquista acaba concretándose una vez el arzobispo de Toledo Enrique Plá y Deniel emite su famosa carta pastoral “Las dos ciudades”, donde justifica la sublevación y establece su fundamento teológico. En la producción cultural de corte nacionalista antes y después de 1939, la Guerra Civil española será para siempre la “Sagrada Cruzada” (Rodrigo 561).

En concreto, la “Sagrada Cruzada” es un discurso que establece sus raíces en el catolicismo y que pretende integrar todas las sensibilidades y proyectos políticos del bando nacional. En términos prácticos, para el franquismo, la cruzada es utilizada como un

¹⁴ Dado que se alude a una versión reactualizada de las cruzadas medievales, el uso de mayúscula se justifica aquí porque me refiero a un discurso que se convierte en institución de represión durante la posguerra.

catalizador identitario cuyo propósito es, antes de todo, definir claramente la separación entre ganadores y perdedores de la contienda, entre “nosotros” y “ellos”. Así, los nacionales son “cruzados”, “mártires”, héroes, valientes, viriles, santos (Plá y Deniel, García Serrano) y son algunos de los muchos epítetos considerados positivos. Por contraposición, los “rojos” son definidos como ateos, cobardes, animalizados, sádicos y enfermos mentales (Vallejo Nágera, Borrás).

La fuerza persuasiva de esta invocación de los hombres de antaño dispuestos a entregar la vida para asegurar la supremacía de la Iglesia católica reside precisamente en su fuerza evocativa. Los ideólogos del nuevo estado franquista saben que las palabras “are conditioners, emotional triggers, serving to imprint the desired reaction patterns on their hearers” (Meerloo 136), y las imágenes que evocan las palabras que aluden a la Cruzada se dirigen precisamente, como dicen las palabras de Meerloo, a exaltar la importancia y el valor de las emociones. Hacer del bando nacional un grupo de “cruzados” que se enfrenta a una “horda atea” (Trapiello 231), que poco antes eran connacionales, inyecta en los ciudadanos españoles el sentimiento de peligro inminente y la necesidad del contraataque en el que deben participar para defender su españolidad.

Esas imágenes simbólicas que quedan invocadas con el discurso de la Cruzada llevan asociadas la referencia a la promesa de algunos privilegios que los cruzados medievales recibían. En el siglo XII, “el papado ofrecía indulgencias y diversos privilegios espirituales a aquellos que, con las armas o con sus limosnas, combatiesen al islam. En el centro de estas concesiones estaban las indulgencias” (López Cano 34). Así, los pecados cometidos por la congregación de guerreros fieles son perdonados en virtud de la defensa de los valores

católicos que como cruzados habían ejercido. Como se verá más adelante, el *modus operandi* de los “cruzados” de la posguerra es similar al de los cruzados medievales, quienes tienen carta libre para castigar en nombre de Jesucristo. Ante todo, la Cruzada confiere a sus seguidores derechos ilimitados sobre la vida de sus enemigos. Pero aún más importante, inscribe a los vencedores en una larga tradición de la defensa de los valores cristianos y les otorga la ascendencia moral necesaria para desplegar unos mecanismos de represión concebidos durante la posguerra para eliminar la disensión.

Para articular este discurso de la forma más persuasiva posible, el franquismo recluta un gran número de intelectuales (Trapiello 233), aunque serán los clérigos quienes decidirán sobre las imágenes que se deben promover en los medios de comunicación. Pese a que el Nuevo Estado controla todos los discursos (médico, artístico, periodístico, etc.) en la posguerra y los emplea como vehículos de adoctrinamiento, la literatura y la educación son dos de los dispositivos predilectos, como en todo sistema dictatorial (Meerlo 66, Armstrong 16, Suleiman XXVII). Estos dos dispositivos están desplegados para rematar el adoctrinamiento ideológico y el control que anhelan ambas autoridades, política y religiosa, con el fin último de sancionar su represión contra los perdedores de la Guerra Civil.

La Cruzada en la educación del Nuevo Estado

Las tensiones que se dan en el ámbito de la educación española son más extremas si se compara con el resto de Europa¹⁵. En el Nuevo Estado la educación debe ser forzosamente patriótica y religiosa, para así forjar un espíritu patrio homogéneo que, finalmente, creará buenos ciudadanos. Para conseguir esta uniformidad de perspectivas relativo al nacionalcatolicismo, la enseñanza destinada a las clases medias y altas se encuentra en manos de las órdenes religiosas: casi 75% de la enseñanza secundaria es gestionada por el clero (Carr 448). La Iglesia es muy consciente de que dirigiendo la educación, sobre todo la de las clases altas, puede controlar la ideología del país. Mientras en el resto del occidente europeo la educación se convierte en educación pública y laica (Cárcel Ortí 331), España entrega esta tarea al clero (Navarro Sandalinas 37-8). Para un control absoluto sobre la diseminación de ideas nacionalcatólicas, el régimen franquista encuentra el aliado perfecto en la Iglesia católica.

El clero toma la iniciativa en la diseminación ideológica y llega a tener un gran impacto en la manipulación de la educación, modelándola hasta conseguir anular los avances educativos que se habían producido durante la II República (Juliá 81). En los primeros quince años del Nuevo Estado, de 1940 a 1956, durante la expansión de la ideología

¹⁵ Para una introducción a la cuestión educativa bajo el franquismo, ver: AA.VV., *L'escola sota el franquisme* (1988); Ramón Navarro Sandalinas, *La Enseñanza primaria durante el Franquismo: 1936-1975* (1990); Alejandro Mayordomo, (coord.), *Estudios sobre la política educativa durante el Franquismo* (1999); Javier Moreno Luzón (ed.), *Construir España : nacionalismo español y procesos de nacionalización* (2007);

nacionalcatólica, los centros públicos de enseñanza media no aumentan. En ese período, gran parte del alumnado se dirige a los centros gestionados por religiosos, que viven en esa época una verdadera edad de oro (*ibid.*). Consciente de la trascendencia que puede tener una alianza con la institución eclesiástica, el contingente político franquista concede a la Iglesia católica española el privilegio y el deber de definir el conocimiento de las futuras generaciones de españoles. Establecer una distinción histórica clara respecto del pasado reciente, con especial énfasis en la Guerra Civil y el período republicano, es una de las prioridades educativas de esa época.

Para ensombrecer los avances de la educación republicana y restaurar la supuesta unidad católica de la cultura nacional, la institución educativa del franquismo define la guerra como un conflicto contra “los vesánicos esfuerzos que pretendían destruir” (García Morente en Juliá 79). Un sacrificio supremo contra grupos de “locos y criminales” (*ídem.* 80) que, según la versión oficial franquista, desde el s. XIX habían pretendido imponer formas aberrantes de pensamiento y de organización política. Similarmente, para Pedro Sáinz Rodríguez, Ministro de Educación en 1938, la educación secular solo puede entenderse como una monstruosidad humana desde todos los puntos de vista, religioso, filosófico y patriótico (*ibid.*). Con este bagaje ideológico y respaldado por una política de recatolización de la sociedad española, las autoridades educativas desprecian las importantes reformas educativas que se habían llevado a cabo durante los años de la segunda república.

La importancia de la religión en la educación infantil es impulsada y defendida con vehemencia por parte de miembros del gobierno de Franco. El antemencionado Pedro Sáinz Rodríguez y su sucesor José Ibáñez Martín están resueltos a reforzar la impronta de la

religión sobre la moral y la educación después de la victoria nacional (Herr 223-4). Es este el contexto en que se observa un resurgir de las lecturas del Siglo de Oro, de escritores místicos, de textos hagiográficos, de biografías de personajes ilustres medievales tanto en los libros de texto como en la producción cultural en general (Pérez del Puerto 48). La continua alusión a estos referentes religiosos e históricos debe servir para profundizar en la grieta ideológica que se había creado durante la guerra. Como decía más arriba, desde la perspectiva de los nacionales, la guerra siempre es presentada como una pugna entre un “nosotros” buenos y un “ellos” malos, correspondiendo estas categorías a los fieles cristianos y los crueles herejes o paganos de la tradición martirológica. Uso aquí el martirio como la disposición de una persona para sufrir daño corporal y/o morir en nombre de una causa sea social, religiosa, política.

Jocelyn Bélanges es uno de los más destacados estudiosos que se ha dedicado a analizar el martirio desde una perspectiva psicológica. Según defiende en sus escritos, la causa del martirio “needs to be grounded in a shared reality and *perceived* as socially condoned” (496, *cursiva original*). En el contexto histórico que nos ocupa, la “percepción” del martirio en la posguerra es modulada por las instituciones controladas por el aparato ideológico franquista. Las instituciones educativas son las encargadas de crear la “realidad compartida” necesaria para crear la nueva “comunidad emocional”.

Para entender el uso de la institución educativa como un dispositivo al servicio del adoctrinamiento resulta muy interesante el estudio de Lara Campos Pérez, en el que analiza el sadismo y masoquismo en las ilustraciones para consumo infantil producidas durante la guerra civil española (2008). Como explica en su texto, en los manuales escolares se puede

ver claramente de qué manera el discurso martiroológico es utilizado para la legitimación histórica de la Cruzada. La reproducción de imágenes en las que aparecen santos y santas en el momento de su martirio (80), son utilizados para ejemplificar la importancia y el valor que se otorga a la defensa innegociable de las creencias religiosas. Según la misma investigadora, las imágenes con un mayor valor simbólico en este sentido son las que representan a la Virgen (*ibid.*), recreación fiel del tropo de la *Stabat Mater dolorosa* medieval. Así, en una de las imágenes de uno de los libros de texto analizados por la autora, se recoge la imagen de la Virgen con los brazos abiertos y con el corazón atravesado por siete espadas. Su rostro, sin embargo, es un rostro sereno, que asume con resignación el dolor infligido, a la manera de todos los cristianos dolientes de la tradición martiroológica. Con estas alusiones religiosas se ponen las bases de un imaginario con dos propósitos básicos: primeramente, establecer la superioridad del franquismo en base de su adhesión a la tradición católica, y, en segundo lugar, legitimar la violencia con que llevará a cabo su política de higienización ideológica en la posguerra.

Así como sucede con los otros dispositivos retóricos desplegados, la educación sirve para representar a los franquistas como valerosos combatientes en un conflicto de proporciones épicas, en una pugna contra el Mal encarnado por los republicanos. Dentro de este modelo binario con el que se pretende explicar la Guerra Civil, la preeminencia moral de los que son capaces de identificarse con los mártires y cruzados cristianos se debe a que pueden contar con Dios de su lado. Ese vínculo entre las figuras simbólicas del pasado y el proceso de recatolización de la nueva España deja entender la importancia otorgada por el franquismo a las organizaciones educativas que estaban en manos de la iglesia católica.

La censura literaria

Escribiendo sobre el papel represivo de la cultura en los sistemas políticos dictatoriales Nancy Armstrong declara que “as education became the preferred instrument of social control... fiction could accomplish much the same purpose” (16). De este modo, la literatura se convierte en una herramienta para la reeducación y el control del ciudadano de la posguerra. Asimismo, la literatura deviene una plataforma dedicada a predicar los valores católicos dominantes y que permite reproducir los modelos de conducta que mantendrán la sociedad dentro de los márgenes establecidos. Con esta intención, la labor censora de Acción Católica tiene por tarea principal definir la naturaleza y los usos aptos de la literatura que, como no puede ser de otro modo, es entendido como un medio propagandístico al servicio de la regeneración religiosa, moral y social del país.

Centrándonos específicamente en la literatura que se producía por aquellos años, la Iglesia considera que la censura franquista es insuficiente y resulta indispensable que toda la producción literaria se acomode de modo estricto a la ideología católica (Ascunce Arrieta 83). La censura literaria que pone en marcha el Secretariado de Orientación Bibliográfica¹⁶

¹⁶ SOB nace en 1944 como un satélite de la revista *Ecclesia* encargado de clasificar y hacer crítica de todos los libros que circulan en el mercado literario español. Su principal labor es la de dictaminar un texto es adecuado o no para el público católico. Cabe recalcar que el SOB es el equivalente del siglo XX del *Índice* de libros prohibidos desarrollado a partir del Concilio de Trento (1564).

(SOB de aquí en adelante) tiene como objetivo imponer y preservar la vigencia de la ideología católica por encima de cualquier otro discurso dominante. En ese sentido, la producción literaria se queda al servicio de Acción Católica en un aliado en su misión adoctrinadora y reguladora de la sociedad. Dado los distintos grados de adhesión de los escritores al discurso propugnado por AC, hace que, en algunas ocasiones, en los casos que el mensaje literario vehiculado no promueve los valores impuestos por la iglesia, la literatura pueda convertirse en un enemigo a combatir.

Teniendo en cuenta lo hasta aquí expuesto, la literatura que se produce durante estos años debe “contribuir al conocimiento del dogma religioso, difundir los principios morales bajo los que debe regirse la sociedad y reproducir el ideal del ciudadano defendido por la Iglesia” (Pérez del Puerto 87). En esa tarea, el SOB es responsable de asegurarse de que toda obra literaria se adhiere a la diseminación de la correcta actitud frente a asuntos internacionales, políticos, educativos, sociales, familiares (Quigley & Connors 11).

Para ilustrar mejor la labor de los censores de SOB, resulta conveniente especificar cuáles son los elementos principales de una obra que deben analizarse para decidir si una obra tiene permiso de publicación o no. Alberto Lázaro investiga los archivos de dicha labor y recoge los pormenores en *H.G. Wells en España: Estudio de los expedientes de censura (1939-1978)*. En su libro explica que el acto censor tiene que reflejar la triada Dios, Patria y familia: “¿ataca el dogma? ¿a la moral? ¿a la Iglesia o a sus miembros? ¿al Régimen y a sus instituciones? ¿a personas que colaboran o han colaborado con él? Los pasajes censurables ¿califican el contenido total de la obra? Informe y otras observaciones” (27). En base de este informe, Acción Católica asegura la recepción sin fisuras del mensaje oficial, así como la

internalización y naturalización de dicho mensaje. Según el aparato ideológico del franquismo, todo lo que es ajeno a esta línea de pensamiento es dañino para la sociedad, de manera que pierde su capacidad de representación de la comunidad.

En el caso de las obras que acaban siendo calificadas como “mala literatura” (Roca i Girona 66) por el SOB suelen ser acusadas de contener “escenas consideradas inmorales o expresiones indecorosas u obscenas, que fomentan sentimientos conceptualizados como claramente anticristianos o que de su lectura no se desprende una nítida separación entre el bien y el mal” (*ibid.*). En consecuencia, la literatura que no reafirma aquellos discursos propugnados por el catolicismo tradicional queda fuera de la cultura canónica. Al no conseguir identificar dichos valores en el texto, se niega la publicación al autor hasta que no incorpore las enmiendas impuestas.

La literatura del Nuevo Estado

La producción literaria de la España de posguerra es un excelente ejemplo de la adhesión a estos ideales católicos. Pese a las numerosas diferencias de corte ideológico entre los diversos escritores que simpatizan con el franquismo (Gil Casado 80), la ficción producida en España durante este período muestra un evidente apego al ideario del franquismo. Algunos de los novelistas más importantes que el régimen utiliza para propagar su ideología son Agustín de Foxá, Cecilia Benítez de Castro, Pedro de Lorenzo, Tomás Borrás, Ignacio Agustí, Felipe Ximénez de Sandoval, Manuel Pombo Angulo, Gonzalo Torrente Ballester o Rafael García Serrano (Trapiello 233). Todos ellos encabezan el contingente intelectual del

franquismo que aspira también a crear una comunidad emocional¹⁷ entre los españoles y guiarlos hacia los valores que el Nuevo Estado prioriza.

La novela franquista en general, por el simple peso de su número y por el apego al discurso oficial del franquismo, influye en el curso de la narrativa española y tiene un papel fundamental en la creación de una comunidad emocional de la posguerra. Para entender el papel de la literatura en esta época, resulta relevante indicar que entre 1939 y 1944 salen a la venta cerca de 100 novelas enfocadas en la guerra civil y escritas por autores “nacionales” (Sawicki 107). Hay que resaltar también que en el transcurso del mismo quinquenio se batieron récords de venta y publicación cada año¹⁸. Particularmente relevante sobre este asunto es que, según Gonzalo Sobejano, “en grado más o menos intenso, la guerra está presente en todas o casi todas las novelas” (*Novela* 53) de la posguerra. A todo esto se añade el hecho de que se publica de manera casi exclusiva escritores que simpatizan con el franquismo, con la constante presencia en sus novelas de los tópicos de la Patria, Dios y la Cruzada. Esta

¹⁷ Se usa aquí la misma definición del concepto acuñado por Barbara Rosenwein (2002) para referirse al conjunto de normas y valoraciones que se tienen de las emociones. En este sentido, una escena de una obra de ficción o un acontecimiento en la vida real provocará emociones similares en los individuos que pertenecen a un grupo cultural, pero distintos a un grupo con coordenadas culturales distintas.

¹⁸ Para un análisis pormenorizado de las ventas y publicaciones de novelas que apoyan el franquismo durante la Guerra Civil y después a lo largo de todo el período franquista, ver el libro de Piotr Sawicki *La narrativa española de la Guerra Civil (1936-1975)*.

tendencia editorial tan agresiva es una prueba más que viene a reforzar la idea de que, como la educación, la literatura es usada como un instrumento de adoctrinamiento.

Por su parte, Ignacio Soldevila interpreta este conjunto de voces “literarias” que se enfocan en la Cruzada como el intento de “poner de relieve la obra sanitaria que su rebelión había realizado” (220). Estos autores, sigue el mismo crítico, “[piensan] que de su cualidad de antiguos vencedores nacían ciertos derechos inalienables” (*ibid.*). Entre estos derechos incuestionables, que acaban convirtiéndose en deberes patrióticos, los novelistas del franquismo tienen la obligación de mantener el mito del heroísmo de la guerra, el de la “martirología bélica” (*ibid.*) y el de mantener vivo el espíritu de la Cruzada, o sea, el espíritu de la “misión histórica” asumida por el franquismo.

Relacionado con el discurso de la Cruzada, este proyecto de transformación espiritual y cívica de los españoles se ejemplifica en la mayoría de las novelas publicadas durante la Guerra Civil y la primera posguerra. Fieles al imaginario impuesto por la alianza nacionalcatólica entre el franquismo y la Iglesia, los novelistas del primer franquismo incorporan en sus textos una profusión de imágenes religiosas. Especialmente notorias son aquellas que pertenecen a las cruzadas medievales y la mística siglodorista. Según lo ya explicado, la novela de la primera posguerra está basada exclusivamente en la ideología de los vencedores, donde se revela una trama estereotipada, unos personajes-tipo y una repetición del mensaje oficial que el franquismo quería propagar. Según José Carlos Mainer, la mística falangista y las tesis y mitos que la sostienen proceden íntegramente de los escritos y discursos de José Antonio Primo de Rivera, Ramiro Ledesma Ramos, Onésimo Redondo (“Conversiones” 17). Entre las imágenes místicas de la novela franquista destacan la del

mártir y la del héroe de la Cruzada, a menudo intercambiables, donde la actitud frente al dolor es de suma importancia para entender el propósito de esta conceptualización. Como se verá a continuación, la representación del dolor en clave mística proveerá la posibilidad de construir un ideal del hombre franquista avalado tanto por la tradición martirológica como por la mitología occidental del héroe.

El héroe franquista exhibe una actitud que se regocija en el dolor y la muerte gracias al imaginario místico insertado en la cultura posbélica. Siguiendo ese imaginario, el sacrificio es invariablemente placentero siempre y cuando se realice dentro del marco estético-moral de la Cruzada. Tampoco faltan en este tipo de novela el culto a la muerte en batalla y las descripciones morbosas de la “muerte perfecta”, que los guerreros reciben “sonriendo dulcemente” y con alegría en el corazón, elevando un grito por el Caudillo y por España (Ximénez de Sandoval 57-61). En esta dirección va *Legión, 1936* de Pedro García Suárez, donde un personaje del bando nacional declara que:

Esper[a] morir despacio. *Viendo manar la sangre de mis cien heridas*. Escapárseme la vida a chorros, a borbotones.... Quiero ver llegar la muerte, poseerla por completo antes de que ella me posea a mí.... Morir debe ser algo grandioso. Una mezcla de miedo y de angustia, de *placer* y de *dolor*, de silencio lleno de oscuros alaridos de carne rota, de carne asustadiza. (37, *mi cursiva*)

En la anterior cita, el narrador de la novela de García Suárez representa el dolor según la estética mística siglodorista, al mismo tiempo que la de la tradición martirológica. Como en la mística, la contemplación de la herida revela una experiencia más estética que sensorial. También, la impasibilidad frente a la experiencia lesiva es uno de los lugares más comunes a

la hora de describir los tormentos de los primeros cristianos, mientras que la mezcla de placer y dolor define la experiencia mística siglodorista.

El mismo tropo recurrente en el que se mezclan dolor y placer es conjugado casi invariablemente con el de la virilidad del héroe, que es también imprescindible en la forja del “buen” franquista. El machismo del héroe da lugar a la prosopopeya de España convertida en hembra a la que posee el soldado. Un buen ejemplo de ese binarismo de género aparece en *La sombra de las banderas* (1969) de Manuel Pombo Angulo. En esa novela se desarrolla de forma muy clara la oposición entre “régimen poderoso y macho” y de la nación a la que “hay que tomar en brazos y exigirle, hacerla sufrir y hacerla feliz” (98). Como en la cita anterior, en las novelas del período posbélico, la masculinidad es inconcebible sin gestos violentos que funcionan como elementos definitorios del hombre franquista.

De manera análoga, el uso de la fuerza constituye para Víctor, el protagonista de *Camisa azul. Retrato de un falangista* (1939) de Felipe Ximénez de Sandoval un elemento indispensable en su “santa misión”, necesaria para el bien de España. De ahí que, para los falangistas, causar dolor y matar al enemigo es tanto justicia como ritual “que [les] parece sagrada [la violencia]” (45). Hay que agregar también que tal actitud es en consonancia con los “Puntos iniciales” de la fundación de la Falange Española: “La violencia puede ser lícita cuando se emplea por un ideal que la justifique” (Primo de Rivera 225). Conviene subrayar, que el ideal que justifica la inmolación de los españoles que no se adhieren al mismo ideal que los franquistas había sido ya proveído por la pastoral de Plá y Deniel con la oficialización de la Cruzada en 1936, a la que ya nos hemos referido anteriormente.

La figura más frecuente en la novela de la posguerra, además de la más estimada por las autoridades políticas y religiosas, es la del héroe-mártir. En esta efigie del franquismo se funden los valores militares con los religiosos para articular el ideal del hombre franquista. Como explica Giuliana Di Febo, en la cultura de la posguerra ‘el hombre ideal es un compendio de perfeccionismo ético y patriótico, una especie de “caballero cristiano” reactualizado’ (36-7) a la manera de Ignacio de Loyola, soldado vuelto monje.

Una de las representaciones más reconocibles de las imágenes mencionadas más arriba se puede encontrar en *La vida nueva de Pedrito de Andía* (1951) de Rafael Sánchez Mazas. En esta novela, la violencia física y el estoicismo se funden con la castidad y la resiliencia para ilustrar el modo de conducta tolerado por las autoridades del Nuevo Estado. En concreto, el protagonista de la novela se refiere a los valores indispensables de la masculinidad franquista como la necesidad de sobrellevar el dolor. Pedro recuerda en este sentido la sentencia del padre Cornejo, símbolo de tradición y españolidad: “Me insistió en que si yo quería vivir sobre la tierra como hombre de verdad me tendría que hacer sufrir... y que, si se quitaran las penas de este mundo, se le quitaría toda la belleza y toda la nobleza y toda la poesía” (332-3). El sufrimiento, tanto físico como espiritual, es esencial en la definición del español ideal del nuevo orden. Por un lado, por la noción de “nobleza” del origen divino del dolor: no aceptarlo sería una ofensa grave contra el mismo dios. Por otro lado, si la existencia es indolora, hay que buscar el dolor para así llegar a sentir la plenitud de la españolidad verdadera, la franquista. Así mismo, el que “aguanta más cruz es el más hombre” (333), reflexiona el joven Pedro tratando de definir su identidad en el Nuevo Estado. Resulta, pues, que la masculinidad se equipara con la postura estoica ante el dolor explorada en el capítulo

anterior, y el motivo de la cruz hace patente el propósito de definir un misticismo de corte nacionalcatólico. Aguantar el dolor con estoicismo es moralmente loable, imagen de masculinidad ideal en el nuevo régimen.

Para la captación de la brutal realidad de la guerra, los escritores del franquismo temprano se sirven del mismo léxico y los mismos tópicos propagandísticos, mientras se remiten siempre a las convenciones de la hagiografía y de la martirología del pasado católico. En definitiva, la “novela nacional” muestra una pronunciada inclinación hacia la violencia y una glorificación de la fuerza y la represión (Soldevila 65-6). Para poner de manifiesto esta misma unión de motivos bélicos y religiosos en la literatura nacionalista de la posguerra, se analizará detalladamente a continuación en otro éxito literario del período, *La fiel infantería* de Rafael García Serrano.

Rafael García Serrano, el prototipo del héroe-mártir

El autor de *La fiel infantería*¹⁹ nace en Pamplona el 11 de febrero de 1917, vive durante su infancia en el barrio antiguo de esa ciudad, y ya desde niño siente una decidida atracción por la escritura (Martín Nogales, “Rafael” 12). Llega a publicar su primer artículo en el *Diario de Navarra* con solo doce años, y edita un periódico humorístico titulado *Gómez* mientras estudia el quinto curso del bachillerato. Acabada la enseñanza media, en 1933 Rafael García Serrano se traslada a Madrid con su familia. Se matricula en Filosofía y Letras, y el inicio de su actividad universitaria supone al mismo tiempo el comienzo de su activismo político

¹⁹ *La fiel...* de aquí en adelante

(Fernández Cañedo 61). Poco tiempo más tarde, participa como falangista en el ambiente paramilitar universitario, lo que queda reflejado claramente en su obra *Eugenio o proclamación de la primavera*²⁰ (1938). La prosa de Rafael García Serrano revela un apego incondicional al proyecto ideológico y propagandístico del franquismo, y la mayoría de sus escritos se caracterizan por lo que Andrés Trapiello denomina “el síndrome bélico” (256). Efectivamente, el novelista navarro es representativo de la juventud que lucha con los sublevados, jóvenes “belicópatas... a cuyas vidas la guerra vino a dar un sentido que antes no habían tenido, del que ya nunca se desprenderían” (*ibid.*). En consonancia con lo que se ha dicho al principio de este capítulo, Andrés Trapiello deja claro que la trayectoria intelectual y vital del novelista está irremediabilmente marcada por la experiencia bélica.

García Serrano es considerado uno de los más importantes novelistas que han escrito sobre la guerra desde la perspectiva del bando nacional, pero también uno de los más populares y prolíficos del período²¹. *La fiel...* es la segunda entrega de una serie de novelas,

²⁰ *Eugenio...* de aquí en adelante.

²¹ Ha habido muchos esfuerzos por parte de intelectuales “nacionales” que intentaron introducir al novelista en el canon literario español ya desde los últimos años del régimen hasta bien entrada la Transición. Para libros enfocados en la novela de la guerra civil ver los estudios de J. L. Ponce de León, *La novela española de la guerra civil* y de J. L. Martín Nogales *Cincuenta años de novela española (1936-1986). Escritores navarros*, y los trabajos bibliográficos de M.^a José Montes, *La guerra española en la creación literaria. Ensayo*

que empieza con *Eugenio o proclamación de la Primavera* (1938) y termina con *Plaza del Castillo* (1951). En 1964 fueron reunidas con el título común de *La guerra*. Después de sus primeras tres novelas, García Serrano se convierte en Jefe Nacional de Prensa y Propaganda del Frente de Juventudes, y ejerce el periodismo en la prensa del Movimiento. De 1945 a 1957 trabaja para *Arriba España*, periódico pamplonés. Escribe también en *Primer plano*, *Siete flechas* y, desde 1974, en *El Alcázar*. García Serrano permanecerá siempre fiel a su ideología falangista, incluso tras la incorporación de la Falange a los principios del Movimiento Nacional. Tras la muerte de Francisco Franco en 1975, y el inicio de la transición democrática, García Serrano asiste al derrumbe de todas sus apuestas ideológicas. A pesar de la derrota, la Guerra mantendrá para él el valor simbólico de Cruzada.

Además del ciclo de tres novelas ya mencionado, otros tres volúmenes, *Los ojos perdidos* (1958), *La paz dura quince días* (1960) y *La ventana daba al río* (1963)— serían agrupados posteriormente con el título de *Frente Norte*. Las seis obras acabarían constituyendo una serie que el autor denominaría “Ópera Carrasclás”, novelas de la gran guerra española (1936-1939)”. Él mismo explica su obsesión por este tema:

Trato el tema de la guerra porque es el que mejor conozco y porque creo que en una guerra se da la comedia humana mejor que en ninguna otra situación: en ella aparecen más claros los caracteres, lo mismo en la lealtad que en la traición, en el amor que en el odio. Por otra parte, yo me he inclinado a escribir sobre esto porque hay mucha más

bibliográfico y de Maryse Bertrand de Muñoz, *La guerra española en la novela. Bibliografía comentada*, entre otros.

producción literaria roja que nacional, y yo quiero justificar la actuación de las gentes que fuimos nacionales en la guerra (ctd. en Martín Nogales 35).

La anterior cita pone de manifiesto el “esfuerzo literario” de los escritores simpatizantes del régimen franquista durante la posguerra. En el caso de García Serrano es difícil crear una separación nítida entre la experiencia bélica y la literatura: “Yo sirvo en la literatura como serviría en una escuadra. Con la misma intensidad y el mismo objetivo. Cualquier otra cosa me parecería una traición” (ctd. en Rodríguez Puértolas 237). Eugenio de Nora señala también que sus novelas son “un apasionado canto al espíritu de guerra, una especie de apología de la violencia cívica” que refleja las exhortaciones bélicas del régimen.

Tal afirmación resulta acertada también para su primera novela, *Eugenio...*, obra mistificadora del joven protagonista “nacional”, quien elige una muerte heroica “por la Patria, la Falange y el César” en las luchas de la primavera de 1936. La exaltación de la violencia y el culto a la muerte como signo de virilidad son dos de los motivos principales en esta novela que tiene como título de su quinto capítulo “Pedagogía de la pistola”. Aparte de ser una alusión a Primo de Rivera²², según José-Carlos Mainer, es el texto fundacional de la literatura fascista española porque captura perfectamente el culto a la muerte, tan común a todos los fascismos europeos (“Conversiones” 185).

²² En el discurso de la fundación de la Falange Española, pronunciado en el Teatro de la Comedia de Madrid, el día 29 de octubre de 1933, el líder falangista prescribe que ante la ofensa contra la Patria, no queda otra solución “que la dialéctica de los puños y de las pistolas” (166).

La capacidad de Eugenio de causar dolor y dar muerte queda irremediabilmente unida a la noción de masculinidad tal como fue propagada y defendida por el régimen franquista: “Uno se explica todo cuando dispara el primer tiro” afirma Eugenio después de “tumbar a un comunista que [l]e ofendía” (*Eugenio* 63). Esta violencia sin remordimientos revela una “mentalidad de naturaleza marcadamente esquizofrénica” (Mainer *ibid.*) que caracteriza el fascismo español, sobre todo en la posguerra. Este tipo de violencia es muy evidente también en el caso de *La fiel...*, la novela que nos ocupa. Después de recibir en 1943 el Premio Nacional *José Antonio Primo de Rivera*, la novela de García Serrano sería condenada por el

arzobispo de Toledo, Plá y Deniel²³. En el mismo momento de su publicación, la novela es atacada por *Ecclesia*²⁴ y, muy poco tiempo después, es retirada de la circulación²⁵.

Toda la novelística de García Serrano tiene un carácter propagandístico que exalta abiertamente actitudes bélicas, y donde el daño físico es siempre insertado en un discurso moral dicotómico que toma la mística española como marco simbólico. Si tomamos el ejemplo de *La fiel infantería*, la dicotomía nacionales-buenos/republicanos-malos está presente en cada página de la novela. Como señala Fernández-Cañedo, durante la guerra y los primeros años de posguerra existe entre los novelistas afines al régimen un deseo de

²³ La cuarta edición de *La fiel...*, la primera que publica el texto original de 1943 íntegramente incluye también los pasajes que hacen la novela impugnable según la SOB. Hay que enfatizar que la novela fue catalogada como tal por el mismo Pla y Deniel, y la edición de 1973 incluye el intercambio epistolar entre el clérigo y el novelista.

²⁴ La revista *Ecclesia* es una fuente documental de referencia a la hora de investigar la historia de la Iglesia en España. Desde su fundación en 1941 como Órgano de la Dirección Central de Acción Católica Española (ACE) gradualmente se transforma en el portavoz oficial de la Iglesia en España. El hecho de que *Ecclesia* nace y se desarrolla en los primeros años del franquismo, dentro de un régimen legal de prensa totalitario, determina formas y condiciones peculiares de expresión en todos los medios. Además, *Ecclesia* tiene un papel trascendental en la transmisión y defensa de la ideología nacionalcatólica.

²⁵ Habrá un análisis más detallado de las razones invocadas por la censura más adelante en el capítulo.

recoger literariamente y perpetuar así ese esfuerzo colectivo de uno de los episodios nacionales recientes más angustiosos (61). Ya en la dedicatoria, la novela promete centrarse en la descripción de un mundo poblado por seres dolientes: “A los enfermos de la patria...”. Pero incluso el título responde a ese objetivo: la fiel infantería es una clara alusión a la solidaridad y el heroísmo de aquellos muchachos-soldados que se convierten en representantes del alma colectiva de la generación del autor.

Además de la alusión generacional, el título apunta hacia las virtudes que el franquismo toma prestadas del imaginario cristiano siglodorista. Por un lado, la *fidelidad* es una virtud que remite a la adhesión de un individuo o grupo a una serie de principios y creencias claramente pertenecientes al imaginario religioso, en este caso, el católico. Por otro lado, la “infantería” como contingente militar, anuncia el matiz bélico de la narración que sigue. La insólita yuxtaposición de dos términos aparentemente dispares, pertenecientes a dos categorías de pensamiento distintas, trata de delinear los límites en que se tiene que leer la novela: soldados que van a una guerra impulsados por convicciones inspiradas en el catolicismo. Pero el epíteto del título es también el puente entre lo religioso y lo militar, que comparten valores como sacrificio, obediencia, estoicismo, resiliencia. Esta observación nos permite confirmar la relación del título de la novela con los dos elementos principales que constituyen el hilo vertebrador de la retórica de la cruzada: la heroicidad y el martirio.

Pese al título, la lucha en sí no es tan presente en la novela como el entramado político de la época que trata de explicar las razones de quienes participaron en la “heroica Cruzada” en el lado nacional. En el prólogo de 1964 a la trilogía que incluye la novela analizada aquí, el prologuista Antonio Valencia indica que “La guerra no se ve mucho: unas estampas del

avance navarro, una patrulla en la frontera, unas acciones del batallón de Ramón.... Pero si no se ve mucho la guerra, se ven los hombres que hacían la guerra hechos borbotón de ideología, discutiendo y rehaciendo todo lo divino y humano” (17).

También el narrador de *La fiel...* se refiere al día del golpe de estado, -conocido como el día del “Alzamiento militar” en la retórica franquista-, como “la mañana en que los españoles decidimos aceptar los tiros como estupenda dialéctica” (68). Esta “dialéctica de los tiros” es otra referencia a José Antonio Primo de Rivera, espectro omnipresente²⁶ en la novela, cuyas ideas establecen por primera vez los marcos representativos de la guerra sagrada. Pero las referencias al fundador de la Falange no son las únicas que sirven para evocar la actitud belicosa del imaginario franquista. Estas palabras son también muy reveladoras de la manera en que la actitud bélica queda representada en la *La fiel...*:

En quince días habíamos pasado de la clandestinidad a la intemperie, de la sorda lucha contra el estado a ser otro Estado, ofensivo, con sus tropas, sus códigos sin escribir, su justicia elemental; de estar fuera de la ley a imponer nuestra ley a tiro limpio. Era hermoso y costaba trabajo creerlo; pero allá estaba la guerra, la más real de las realidades, diciéndonos que sí, que aquello era una verdad ganada a puños (5).

Para conseguir la victoria estos jóvenes guerreros aceptan la violencia como un hecho natural. Pero al mismo tiempo, son conscientes de que una vez conseguida la victoria habrá

²⁶ De hecho, durante la posguerra, Primo de Rivera adquiere un aura mítica ya que “hombres y mujeres oraban por él y el pueblo lo llamaba por su nombre, como a un hermano, como a un César, como a Dios²⁶, José Antonio, José Antonio...” (158).

que reconstruir la Patria, y viven esperanzados confiando en que entonces podrán llevar a cabo su revolución nacionalcatólica, el inevitable “goce” (101):

Presentíamos que la guerra —corta o larga— no nos iba a servir para que los árboles diesen monedas de oro, ni para que en la Patria deshecha que nos legaba la experiencia de nuestros padres las cosas caminasen por un camino de fina yerba, con la carrera cubierta de sombras propicias y aguas tranquilas. Precisamente lo mejor de los primeros momentos era la claridad con que veíamos la revolución como una tarea de la posguerra y a los árboles con fruto y al campo con mies y al agua en el verso inmejorable de los canales (44).

Resulta pues que en el universo de *La fiel...* la guerra es concebida como una prueba cuyo final revelará el acceso a un paraíso terrenal. El dolor que sienten los franquistas es un dolor que tiene un valor religioso. Los soldados al servicio de la cruzada franquista no son inmunes al dolor, pero dicho dolor nunca es un dolor sin más. El dolor franquista se inscribe así en el imaginario o bien del heroísmo o bien del catolicismo, y muchas veces se opta por una definición del dolor que habita ambas categorías, muy consecuente con el discurso de la Cruzada.

Para el bando nacional, es un deber religioso combatir la impiedad y el ateísmo achacados a la República. Para hacer frente a los nuevos enemigos de Cristo es lícito el empleo de la fuerza: “a tiros eres un perfecto misionero” (61), dice uno de los héroe-mártires de *La fiel...* O, después de confesarlos, el cura bendice a los soldados diciendo que: “Los que vais a morir en defensa de la Patria lo hacéis en el Santo Nombre de Dios Padre” (29). Las nociones de religión y de nación van, pues, unidas: “La Patria nos une en el inexorable camino de Dios” (61). Ahora bien, esto no quita que a veces el patriotismo se

anteponga al sentimiento religioso. Así de contundente se muestra Mario: “Lo primero, España. Y sobre España ni Dios” (*ibid.*). Pero el sentimiento religioso acompaña siempre a los jóvenes protagonistas de *La fiel...*, que rezan, se confiesan, comulgan y mueren con alguna palabra piadosa en los labios o con la mano a medio camino de santiguarse (182).

Las imágenes religiosas prestadas de la mística siglodorista y las cruzadas medievales se fusionan para establecer modelos de conducta dirigidos a la sociedad española de la posguerra. Así, la base textual sobre la que se funda la mística católica es un pasaje bíblico en el que se explica que los cristianos deben ser “imitadores de Dios” y ponerse a disposición de la Iglesia como “ofrenda y *sacrificio*” (Ef 5.2-3). Santa Teresa de Ávila interpreta este pasaje de la biblia como un matrimonio espiritual con Cristo, caracterizado por la intensa comunicación entre Esposo y esposa, símbolo de la Iglesia católica como institución. Esta comunicación se manifiesta mediante éxtasis y “heridas” de amor, a fin de purificar el alma (*Obras* 335). Igual de relevante para el tema de este estudio es que como símbolo de la alianza, Jesús le regala a Teresa, en una de sus visiones, uno de los *clavos* con los que fue crucificado. Por eso, con las palabras en cursiva de este párrafo quiero subrayar la manera en que se articula el vínculo nupcial, a saber, inconcebible sin la evocación del dolor de la crucifixión, lo que se viene a ser el *imitatio Christi*, ya explicado en el capítulo anterior.

Cabe señalar también que el simbolismo del clavo como símbolo del matrimonio místico tiene una doble función. Aparte de aludir al dolor como parte integrante de la experiencia mística, resulta inevitable aludir a la forma fálica del clavo y como ese hecho deja entender la

rigidez de los modelos de género con que operan tanto el misticismo católico²⁷ como el franquismo. Esta imagen del objeto de deseo representado a través de ciertos elementos asociados a la mística nupcial es incorporada a la retórica franquista, pero con algunas variaciones significativas. Durante la Cruzada, para no conmocionar los rígidos modelos de género tal y como eran concebidos por la sociedad española de la posguerra, la figura de Cristo es sustituida por la Patria. Esa misma representación del símbolo fálico sigue presente en *La fiel...*, donde los jóvenes, místicos y guerreros, no están acostumbrados “a ver camaradas con fusil, combatiendo por los campos, fecundando a tiros la Patria” (5). En este cambio de Cristo por la Patria se produce una erotización tanto de España como de la Guerra Civil que satisface indirectamente los valores fundamentales de la masculinidad posbélica.

La Patria, es decir, la España idealizada, es lo que el “buen” franquista debe perseguir como si fuera una novia por la que deberá sacrificarse si hiciera falta. En este sentido, la congregación de fieles de *La fiel...*, cautivados por las promesas de un destino nacional brillante, intuyen que su sacrificio y sus muertes no serán estériles: “Sabían que estaban celebrando, eso sí, unas míticas bodas con su Patria y que toda aquella sangre —inmensa sangre— era nupcial” (101). La confianza del franquista en la unión con una España ideal es inquebrantable, y la guerra es un camino difícil, salpicado de dolor, pero al fin y al cabo, la antesala del goce: “Después vendría el fruto. Ahora tocaban dolor y gozo de conquista”

²⁷ Consecuente con la representación de la comunión con Cristo mediante símbolos fálicos es un lugar común en el imaginario místico. Por ejemplo, Santa Teresa de Ávila usa también el rayo de luz y la flecha (“saeta”) para aludir a las nupcias místicas con Cristo.

(*ibid.*). Con el componente místico del franquismo, la guerra se convierte en mera formalidad, es “ejercicio espiritual” que los franquistas tienen que asumir para que disfruten de su amada España²⁸.

Las nupcias místicas se trasladan al imaginario franquista, donde ocurre una suspensión del valor religioso que permite una unión de violencia y erotismo. Así, cuando Miguel, uno de los falangistas de *La fiel...* fantasea en su diario sobre la liberación de Madrid, aquí usado como metonimia de España, lo hace en términos tanto violentos como eróticos: “durante horas charlábamos sobre cómo sería el momento de violar, desharrapados y piratas, la entrada aquella que aguardaba [entrar en Madrid a través de Cuatro Caminos]” (50). Madrid es la capital que se piensa “abordar” y luego conquistar “por un grupo de falangistas... con pistola y cuchillo” (*ibid.*). El lenguaje de la violencia franquista ilustra no sólo la naturaleza bélica de la empresa política llevada a cabo durante la posguerra pero también la violencia de género promovida durante la época²⁹. En este sentido, la violenta “reconquista” de la nación

²⁸ Hay que añadir también que España como amada no es el único tropo de la Patria. *Mater dolorosa*, la madre doliente, es otra de las representaciones que se populariza en el siglo XIX, pero cobra protagonismo durante la posguerra. Para más detalles sobre esta hipostasis de la personificación de la Patria, ver *Mater dolorosa. La idea de España en el siglo XIX* (2001) de José Álvarez Junco.

²⁹ La represión y la violencia desde la perspectiva de género se ha estudiado mucho en tiempos recientes, y unos de los estudios más completos y rigurosos son *Resistencia y*

se extiende a la relación del héroe franquista con la mujer, donde el dolor es pauta imprescindible de unas nupcias místicas con la Patria amada.

Se ha visto hasta aquí cómo articula Rafael García Serrano el dolor en clave mística mientras representa unos personajes concebidos como paradigmáticos para el Nuevo Estado. La imagen de Cristo-amado sirve a los franquistas como punto de partida en la fantasía de una España edénica fecundada por la congregación de fieles de la infantería de García Serrano. No obstante, las Sagradas Escrituras, la referencia inicial que la novela evoca, no mencionan ninguna experiencia bélica del Cordero. De modo que, frente a la necesidad de referentes del pasado religioso para ilustrar el heroísmo de la experiencia bélica, los ideólogos del Nuevo Estado se ven obligados a buscar otros modelos a seguir, pero sin perder la legitimidad otorgada por la religión. De nuevo, recurren a Primo de Rivera, quien dictamina que “no hay más que dos maneras serias de vivir: la manera religiosa y la manera militar” y que “con ese sentido religioso y militar de la vida tiene que restaurarse España” (355). Variando sobre este tema, los ideólogos de la posguerra encuentran un modelo del pasado glorioso de España en la figura de Ignacio de Loyola, soldado mercenario y luego religioso católico³⁰.

movimiento de mujeres en España, 1936-1976 (1979) de Giuliana Di Febo y *La captación de las masas. Política social y propaganda en el régimen franquista* (2005) de Carme Molinero.

³⁰ Existen antecedentes de cristianos que luchan por alguna causa religiosa ya desde el mundo romano y con varios nombres: *miles Christi*, *equites Christi* o *bellator Domini*, pero

En esta figura del “héroe-mártir” se sintetizan la devoción católica, el ascetismo, el cumplimiento del deber y el sacrificio en grado heroico. En el caso del franquismo, esto se traduce por lo que Raúl Martín describe como “subordinar en todo momento el “modo de vivir” al modo “de ser”: sacrificio... Nosotros [los falangistas] transportamos el espíritu religioso y patriótico a un orden militar” (79-80). La cita precedente recalca la obediencia y el sacrificio que el franquismo prescribe para el hombre de la posguerra mientras recicla los valores de la mística siglodorista. Con estos valores se concibe un dolor definido por las normas estéticas de la tradición martiroológica. Estas premisas encajan con lo que Zygmunt Bauman observa sobre la función del sacrificio en la sociedad occidental.

El su *Vida líquida* (2005) explica que mientras las figuras del mártir y del héroe encarnan la necesidad de sacrificio, hay una diferencia esencial entre las dos categorías. Por un lado, el mártir sólo trata de demostrar su “probidad moral, el arrepentimiento de sus pecados y la redención de su alma” (61). Por el otro, el héroe³¹, es mucho más pragmático, y quiere “que su sacrificio sea recompensado” (*ibid.*). Como el mártir, el héroe moderno no desea ganancias materiales, sino que su sacrificio debe garantizarle “la supervivencia de la nación” (*ibid.*). Pese a la secularización de la sociedad moderna, el elemento sagrado del martirio no

la asociación de guerrero y religioso se emplea generalmente para describir cualquier acto de defensa de la fe cristiana.

³¹ Bauman hace una distinción entre el héroe clásico, cuyos actos son libres de motivaciones religiosas, y el héroe moderno, versión iniciada con la Revolución Francesa, cuando pierde la función religiosa y se define exclusivamente por su sacrificio por la Nación.

desaparece por completo, sino que se convierte en ‘el blanco de una “oferta de adquisición hostil”’ (*ídem.* 63) y al servicio de los Estados-nación decimonónicos. Así, según Bauman, el mártir sobrevive en la sociedad moderna pero “bajo el nuevo nombre de héroe” (*ibid.*).

En el desarrollo de tal modelo explicativo, la heroicidad es útil para entender cómo se articula en el caso del franquismo y qué consecuencias tiene en otros ámbitos de la posguerra. Precisamente al principio del franquismo es cuando se prescribe el heroísmo como modelo de conducta para los jóvenes del Nuevo Estado. Ese ímpetu prescriptivo del franquismo se observa, por ejemplo, en las múltiples reediciones de *El muchacho español* de José María Salaverría. El ensayista y novelista de la Generación de ‘98 dispone que el joven, “[su] cualidad de español, [l]e compromete a realizar grandes acciones, y la gloria de [s]us padres [l]e impide ser tímido, cobarde e indolente” (69). Similarmente, los soldados de la infantería de García Serrano canalizan sus deseos de heroicidad en la exploración de su propia masculinidad, definida a través de un espíritu combativo y la capacidad de infligir dolor y, si conviene, aguantarlo.

Las expectativas relativas al hombre en la sociedad posbélicas implican un patrón muy rígido, y sería imposible entender la noción que de él se tiene sin referencia al dolor. Como todos los fascismos europeos, el franquismo defiende el mito del hombre perfecto, representado en la imagen del caballero, hecho de austeridad, de espíritu de sacrificio, pero también de impasibilidad ante el dolor provocado o aguantado. Así, los soldados que pueblan *La fiel...* recurren a la violencia para resolver sus conflictos y se nota cierto goce en causar dolor. De hecho, infligir dolor es para los “locos sagrados” (122) del bando insurrecto un

lenguaje alternativo que lo usan con expresión impasible. En tales términos se caracteriza a uno de los jóvenes combatientes de la novela:

A [Ramón] no se le ha ocurrido jamás toser para llamar la atención de la mujer amada. Se le ha ocurrido, por ejemplo, meterle una pedrada en la cabeza al rival favorecido. No ha pensado nunca... en pronunciar un discurso de cara al adversario, sino en tirarlo al suelo y patearle con sus hermosos razonamientos del cuarenta y uno [talla del calzado] (170).

La virilidad en la posguerra, según Pablo Gil Casado, llega a ser ‘sinónim[a] de “impasible”, “inexorable”, “duro”, ..., “primitivo”, “fuerte”, “violento”, “vigoroso”, “invencible”’ (88), epítetos a los que aspira Ramón en la cita anterior. A veces, este modelo de masculinidad se aleja del modelo concebido por la Iglesia, y cuando el narrador dice que Ramón “*Sabe que los fuertes tienen derecho a todo...*” (169), la censura no duda en indicar esta deriva³². Hay que señalar que la censura eclesiástica no se opone a la inflicción del dolor, sino al contexto en que ocurre. Es decir, se bendice la violencia contra un enemigo de la fe católica o la Patria, pero siempre si se realiza como defensa del cristianismo³³.

³² El arzobispo Pla y Deniel eliminó las palabras en cursiva de la cita anterior por lo que no se leen en las ediciones anteriores a la de 1973.

³³ En otros ámbitos de la sociedad franquista se permite el castigo físico por parte del hombre incluso con la muerte de la mujer adúltera, lo que muestra el alto nivel de regularización del dolor en el período. Por ejemplo, los cambios en el Código Penal de 1932, hecho durante la República, fueron reintroducidos durante el franquismo. Para un análisis

Otra de las variaciones con respecto a la noción de virilidad del franquismo temprano es en la postura frente al conflicto armado, indisociable del hombre posbélico. Según el narrador de la novela “[D]onde no hay soldado, no hay hombre” (169). Reflejando el héroe definido más arriba por Bauman, *La fiel...* exalta una masculinidad donde “el hombre piensa que nada hay comparable a ser soldado y dar la vida por la Patria” (21). Pero la vida del combatiente franquista no es siempre tan macabra con la cita anterior. La guerra adquiere atributos de pasatiempo en estos jóvenes soldados: “La guerra se nos mostraba en deporte, con buen sol, con buen aroma, con buen campo; de no estar preocupados por esa enorme obsesión que era el obedecer, seguro que nos hubiésemos parado a aplaudirnos; tal orgullo nacía de nuestra conducta” (40). Esta exaltación guerrera de los franquistas es muy similar al consejo que el poeta romano Horacio da a los jóvenes de su época cuando canta “Dulce et decorum est pro patria mori” (*Odas* III.2.13). Horacio subraya lo “dulce” y lo “honroso” de la muerte en el campo de batalla, y que es el deber de buenos patriotas, pero el franquismo toma la dulzura de la muerte y la convierte en estética predominante del ideal patriótico.

En efecto, se observa entre los combatientes de *La fiel...* el desarrollo de un culto a la muerte violenta, que les permite verla como “un camarada más del soldado” (47). La vida de soldado es una borrachera de virilidad y de símbolos del nacionalismo (21), por lo que todos desean experimentar “la bella muerte de los héroes” (169). La fascinación por la muerte heroica hace que *La fiel...* sea el texto donde se definirán también las coordenadas estéticas

detallado de este tema, ver *La criminalidad como fuente histórica. El caso cordobés 1900-1931* (2006) de Raúl Ramírez Ruíz.

de la masculinidad durante la posguerra. El hombre ideal franquista exhibe una oscilación entre desdén por y adoración de la muerte, sacrificio patriótico y obsesión por definir el hombre mediante su capacidad de aguantar el dolor.

Este empleo del dolor como insignia de virilidad heroica es asumida como la marca de la superioridad del hombre franquista frente al enemigo “rojo”. Así, cuando Mario recibe en la trinchera un paquete para poder curarse las heridas, lo tira con desdén porque “No recono[ce] otras heridas que las leves” (17). Para Mario, “Lo demás es pasaporte” (*ibid.*), es decir, sólo tiene respeto por las heridas con potencial de quitarle la vida y ofrecerle el paso hacia una especie de campos elíseos franquista –el dolor-pasaporte. Además, el héroe franquista se complace en la descripción con detalles mórbidos de heridas o enfermedades cuando se le pregunta si todavía puede luchar: “Nada mi teniente. Una orquitis traumática y unos vómitos de sangre” (170). Pero el ejemplo más evidente de la conciencia de superioridad de los sublevados es Ramón, quien considera que el mundo pertenece a los más fuertes y se cree “un elegido entre muchos” (154):

Nosotros somos superiores a los que nos precedieron porque ellos... decían estúpido fanatismo y nosotros fe... Nosotros bandera y ellos antorcha, nosotros guardia y ellos incomodidad, nosotros camisa y ellos levita. Ellos rey o roque y nosotros Patria. Ellos cantaban seguidillas canallas los ratos alegres y nosotros marchas. Da gusto sentirse superior (151).

Todos los binomios de la cita anterior se pueden agrupar en ideas que aluden a causas por las que los franquistas están dispuestos a sacrificarse. Es precisamente esa disposición al sacrificio lo que los convierte en seres extraordinarios frente a sus enemigos. Esta

superioridad de los franquistas es una de las características que se busca subrayar con la representación de la impasibilidad frente al dolor, tanto propio como ajeno, la exaltación de la muerte y los valores católicos de la obediencia y el sacrificio. En la novela de posguerra, como en la literatura épica, se recurre a menudo al empleo de adjetivos y pronombres en plural, a un “nosotros” que identifica un mutuo punto de vista y unos intereses frente a “ellos”, correspondiente al enemigo común. La neta superioridad de los franquistas es promovida en todas las instituciones reclutadas para servir en el Nuevo Estado, pero sobre todo en la educación y la literatura. “Nuestra muerte y nuestro dolor son superiores a las vuestras”, nos parece decir el combatiente de García Serrano, porque “nosotros” sabemos sufrir y morir correctamente.

La propia muerte es, para los que participan en el “alzamiento” del 18 de julio de 1936, un acto de honor del que el soldado debe sentirse orgulloso. Morir por la patria es un privilegio que no está al alcance de todo el mundo. Precisamente por esa razón, la muerte violenta en el frente tiene mucho más valor que la vida de aquellos que eligieron no ir a la guerra o prefirieron el exilio. El dolor que anticipa la muerte ennoblece y otorga sentido heroico a la vida que se termina. Siguiendo la lógica binaria, igual que el dolor de “nosotros” produce héroes y mártires, el dolor infligido al “otro” es presentado siempre como algo merecido y necesario. El dolor del enemigo, como se verá en detalle en el siguiente capítulo, se produce en los mismos términos de ridiculización y crueldad en los que había transcurrido su vida.

La muerte del “nosotros” es presentada como una suerte de esperanza palingenésica destinada a la resurrección y regeneración de la patria, al mismo tiempo que como un

fomento para las actitudes de venganza y odio. Es, en cualquier caso, una muerte digna que se muestra a través de unos cadáveres completos, sin las fragmentaciones ni las deformaciones lógicas producidas por el dolor o por las consecuencias de los impactos recibidos (Campos Pérez 78). En la mayoría de los casos, las imágenes de los cuerpos de los soldados muertos muestran una cierta serenidad clásica, que ayuda a presentar el tránsito al “más allá” a través de imágenes que aluden tanto al misticismo siglodorista español como al heroísmo de los defensores del catolicismo.

De hecho, todas las producciones de la posguerra, igual que *La fiel...*, promueven la violencia que busca implicar al lector como un testigo dispuesto a apoyar sus causas, sus procesos y sus consecuencias. De ahí que sería acertado aplicar a dicho grupo de textos la reflexión de Primo Levi sobre la posibilidad de convertir al espectador indiferente en lector, con todo lo que implica ser lector de una literatura de esta naturaleza activa: “La literatura es un ‘modo discursivo que comparte un terreno común con la experiencia social y la práctica cultural’” (ctd. en Ojaide 121). El predominio de las funciones didáctico-persuasivas en casi todas las obras del período posbélico permite concluir que el franquismo se sirve de la literatura como un mero vehículo para expresar las convicciones ideológicas y políticas del régimen.

La literatura es tratada como un arma de combate e instrumento para crear una mitología colectiva de la lucha emprendida, mitología que parte del tópico de la “Cruzada por Dios y por la Patria”. En este contexto, la guerra es casi el único tema principal de la narrativa española hasta 1942 (Sawicki 158). Por esa razón, reseguir estos textos sirve para observar cómo se representó durante esa época un modo único y uniforme de pensar: el

nacionalcatólico. Católico, porque origina en el espíritu inquisitorial de la “Cruzada”, y nacionalista, porque sólo hay lugar para una ideología tratada como un dogma, es decir el franquismo.

La narrativa “nacional” inmediatamente posterior a la Guerra Civil es un testimonio indispensable para comprender la mentalidad de la época, y una muestra de las dinámicas políticas que colaboran en la creación de una comunidad emocional. Esta comunidad que siente el dolor al unísono y de la misma forma, igual que los héroe-mártires, son los que se convierten en guardianes de los valores franquistas. La superioridad de estos defensores del franquismo se establece a partir del valor sagrado que tiene el dolor propio. Además, son ellos los encargados de intentar deshacerse de sus enemigos y poder de este modo limpiar la patria. Como se verá en el siguiente capítulo, para justificar la necesidad de extirpar todos aquellos elementos que se opongan a la mitología creada por el franquismo, el régimen despliega otra institución que viene a secundar la labor ideológica de la Iglesia católica española, la psiquiatría.

Capítulo 3: “Algolagnia”, el mal dolor del enemigo

En una entrevista con United Press el 7 de noviembre de 1944, Franco aclara sobre las líneas maestras de su política: “Desde hace ocho años nuestro régimen viene proclamando los principios básicos de su ideología (Dios, Patria y Justicia) la idea católica que preside a todas las demás. Por ello, no podía España ideológicamente ligarse con quienes no tuvieran la catolicidad como principio” (“Trascendentales” 4). En este pasaje, el dictador se está refiriendo a la ruptura ideológica del régimen con la Alemania de Hitler. En ese momento, 1944, cuando su derrota nazi es ya inminente y Franco se está preparando para reformular las relaciones internacionales, que desde el final de la Guerra Civil habían quedado muy condicionadas con el vínculo que mantiene con el fascismo alemán. No por casualidad, la declaración anterior a la que hemos hecho alusión para iniciar el capítulo tiene lugar cuando el régimen franquista está creando unos mecanismos de represión que serían los causantes de algunos cambios de rumbo importantes dentro de la sociedad y cultura españolas.

Para finales del 44, el “Nuevo Estado” ya había reclutado suficientes políticos, intelectuales y científicos para asegurarse un discurso legitimador con el que justificar el régimen impuesto y para explicar la necesidad de los los profundos cambios que se iban a producir en la sociedad española. Declarada la superioridad ontológica del sujeto nacionalcatólico, que, como hemos visto en el capítulo anterior, se fundamenta en la figura del héroe-mártir defensor de la esencia española, el régimen franquista inicia un proyecto de homogenización social. Con el pretexto de “sanar” la sociedad española, y protegerla de la malignidad de los elementos que atentan a la integridad de la “Nueva España”, el gobierno

impone una serie de mecanismos de represión. La función final de todos estos dispositivos es la eliminación total de la oposición.

El contingente político se da cuenta de la necesidad del apoyo del resto de la población en la nueva empresa de limpieza posbélica y promueve extensamente a los novelistas que comparten la misma postura frente a los vencidos. Más específicamente, ven a cualquier opositor contra el gobierno como un elemento maligno que corrompe la integridad de “lo español”, y que, por tanto, se tiene que eliminar. Como no puede ser de otro modo el papel de sanador de la sociedad española lo asume el régimen político encabezado por el Caudillo, convertido en una figura mesiánica que actúa de manera desinteresada siempre en favor de la humanidad y, más particularmente, del pueblo español³⁴. El léxico empleado para referirse a España y a los franquistas en *La fiel infantería*, sobre todo si se presta atención a la frecuencia con la que el autor García Serrano se refiere metafóricamente a España mediante alusiones al cuerpo humano, se observa una conceptualización de España como un cuerpo enfermo que necesita, al mismo tiempo, combatir y protegerse de la propagación del virus, en este caso, republicano.

La conceptualización de la política como una entidad que sirve para proteger una comunidad de los peligros que amenazan con cambiar negativamente su configuración supuestamente ideal y natural ha sido un tópico muy popular en los estudios de biopolítica.

³⁴ Sobre la compleja red de construcción y esfuerzos de creación del mito mesiánico de Franco, ver el volumen dirigido por Enrique Moradiellos, *Las caras de Franco: una revisión histórica del caudillo y su régimen* (2016).

Pero quien ha prestado más atención a este fenómeno profiláctico de la comunidad ha sido el filósofo Roberto Esposito (1950-). Entre las obras que tratan de este tema, conviene destacar particularmente su trilogía: *Communitas: Origen y destino de la comunidad* (1998 [2003])³⁵, *Immunitas: Protección y negación de la vida* (2002 [2009]) y *Bíos: Biopolítica y filosofía* (2004 [2006]). Los primeros dos volúmenes exploran históricamente el fenómeno político en el Occidente y cuáles han sido los grandes hitos en su desarrollo. Siguiendo la formulación de Esposito, en este capítulo me apoyaré en esta conceptualización de la política para contextualizar la represión política de la posguerra española como un fenómeno inmunitario.

Inmunología como filosofía política

La estrategia inmunitaria política parte de un concepto de comunidad que en el pensamiento occidental ha llegado a sintetizarse en la génesis y la meta de la nación, o, según Esposito, “la perfecta simetría que vincula *arche* y *telos*” (*Communitas* 23). El filósofo italiano presta ambos términos de Aristóteles, y usa *arche* como aquello que define una comunidad en el principio u origen de su existencia, mientras que *telos* es empleado como destino, meta o fin. Para Esposito, aquello que amenaza cambiar la trayectoria de una comunidad es la amenaza disolutiva, la que intenta borrar las fronteras entre lo externo y lo interno, aquello que pone en riesgo la identidad y mismidad de una entidad individual o comunitaria (*Immunitas* 89). En el imaginario occidental moderno, la comunidad es concebida como un cuerpo que

³⁵ De aquí en adelante, me referiré a las traducciones de los textos, identificados por el año entre corchetes.

necesita algo similar al sistema inmune para defenderse de fenómenos con potencial de cambiar su destino o propósito (*telos*).

Partiendo de uno de los dispositivos inmunitarios que resultan más relevantes para el estudio que presentamos en este capítulo, el biomédico, podemos decir que el organismo tiende a refractarse ante el peligro del contagio de una enfermedad. De este modo, la inmunidad puede ser natural o adquirida. Un organismo puede generar la inmunidad a partir de la inoculación de cierta cantidad del patógeno en el organismo, que no sea peligrosa pero suficientemente alta como para conseguir que el cuerpo encuentre la manera de combatirlo. El organismo está ante un futuro peligro de las características de este, aunque en una escala mayor de riesgo. Esta estrategia se compone de la intrusión, el rodeo y la neutralización de la amenaza a través de una exclusión violenta (*Immunitas* 18). En este sentido, tener acceso al elemento nocivo, aunque sea en pequeñas dosis, y conseguir así dominarlo, se encuentra en la base del mecanismo que la inmunidad propone. Este es un mecanismo de reacción ante una fuerza externa con potencial de alterar violentamente la configuración original del cuerpo. El uso de la terminología médica es muy oportuno: aquello que se considera amenaza para la integridad de una comunidad hay que erradicarlo o extirparlo del cuerpo de dicha comunidad. Siguiendo la metáfora organológica de Esposito, lo que debe hacerse es proteger los límites de la identidad de la comunidad, del cuerpo social que se ve amenazado.

La metáfora de la comunidad-cuerpo emerge entre los siglos XVII y XIX, e invade el léxico político (*Immunitas* 162), particularmente del siglo que concierne al presente capítulo, es muy relevante. Como señala Esposito, “si la metáfora organológica está en el centro de la tratadística política, la enfermedad está en el centro de la metáfora”, y el punto donde

convergen los saberes político y médico es, por tanto, en la centralidad de la protección del cuerpo (*ibid.* 172). Este proceso de protección de la integridad del cuerpo, sea del individuo o de la comunidad como metáfora, implica una reacción a un ataque. Si se traslada al ámbito político esta dinámica de un conflicto entre dos fuerzas opuestas que quieren habitar el mismo cuerpo, estamos ante un concepto siempre considerado central en la política: la violencia como mecanismo necesario para recuperar el equilibrio perdido.

Esposito insiste en que la violencia acompaña toda empresa política, pero particularmente hace énfasis en el derecho. Para ilustrar dicho fenómeno, el autor italiano se sirve de su interpretación de *Para la crítica de la violencia* (1921) de Walter Benjamin, enfocándose en la encrucijada origen-destino de la comunidad, y los mecanismos de institución y conservación del derecho. Según esta lectura que Esposito hace de Benjamin, la violencia política puede verse en la actualidad en la violencia original, en forma del sacrificio, o como la violencia medida, que en la inmunidad distingue, presiona y organiza lo público (Benjamin 45-56). Para lo que aquí nos interesa, esta segunda forma de violencia será el hilo vertebrador que utilizaremos para analizar el modo en que se lleva a cabo la decisión de despojar al enemigo de cualquier tipo de protección jurídica durante el primer franquismo.

El paradigma inmunitario de Esposito da cuenta también de la lógica y funcionamiento de los *dispositivos* del biopoder político. Múltiples filósofos (Foucault, Agamben, Deleuze, Canguilhem, Sloterdijk, y otros) han ofrecido definiciones del término. En la filosofía foucaultiana los dispositivos (*dispositifs*) son los varios mecanismos institucionales, físicos, administrativos, o las estructuras del saber que mantienen o fomentan el ejercicio del poder sobre una comunidad (Foucault, “Confession” 196). Tratando de “corregir, o al menos

completar”³⁶ las múltiples interpretaciones del dispositivo biopolítico, Giorgio Agamben le reprocha a Foucault no haber tomado en cuenta la dimensión sagrada del origen de la palabra dispositivo. Por su parte, Esposito, siguiendo el análisis etimológico al que apunta Agamben, en *El dispositivo de la persona* (2011) conecta inextricablemente el *logos* a “la administración y el gobierno de los hombres” (65).

Para ilustrar la hipóstasis inmunológica de la política, Esposito toma como ejemplo su representación más extrema, el nazismo. En *Bíos*, dedica los últimos dos capítulos a la examinación minuciosa de la fundación filosófica sobre el cual el aparato ideológico nazi llega a desarrollar la categoría de lo “degenerado”, cuyos exponentes se tienen que “exterminar” para “curar” el pueblo alemán (188 y ss.). El tercer Reich forja un discurso eugenésico y sobre el genocidio en donde se ve la muerte como la cura, puesto que “a partir de un mecanismo muerto, que sólo puede reivindicar la existencia por la existencia, debe formarse un organismo vivo con el fin exclusivo de servir a una idea superior” (R. J. Lifton ctd. en *Bíos* 215). Siguiendo el argumento, Esposito añade que “La existencia por la existencia, la mera existencia, es la vida muerta o la muerte que vive: carne sin cuerpo” (*ibid.*). La “carne sin cuerpo” o la “muerte que vive” son los dispositivos que el Reichstag prebélico despliega para que “sirvan a una idea superior”, la raza aria:

La enfermedad que los nazis combatieron a muerte no era otra que la muerte misma. Lo que querían matar en el judío —y en todos los tipos humanos asimilados a este— no era

³⁶ Cita tomada de la introducción a la edición estadounidense de *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1998), p. 8.

la vida, sino la presencia en ella de la muerte: una vida ya muerta en cuanto marcada hereditariamente por una deformación originaria e irremediable. Se quiso evitar a cualquier precio que una vida habitada y sojuzgada por la muerte contagiase al pueblo alemán (*ídem* 221).

El propósito del despliegue de estos mecanismos inmunitarios es forjar una comunidad emocional, (o “conciencia colectiva”³⁷) del pueblo alemán no-judío, aunque, como bien explica Esposito (188), es posible observar el mismo fenómeno en cualquier comunidad con políticas eugenésicas donde una sección específica de la sociedad es entendida como la manifestación de una forma de vida “degenerada”. Tanto para los nazis como para los franquistas el enemigo es una parte de la vida humana que hay que eliminar: el enemigo es un elemento que se entromete en el desarrollo de la vida.

Las ideas expuestas más arriba no son invención alemana, sino que se basan en un corpus extenso creado entre finales del s. XIX y principios del s. XX, donde se puede observar un patrón temático y argumentativo muy claro: “tras sobrevivir con dificultad a la lucha por la existencia, el degenerado es aquel que lleva impresas las consiguientes heridas, físicas y psíquicas, destinadas a agravarse exponencialmente en la transmisión de padre a hijo” (*ídem*

³⁷ Tomo aquí la definición de Émile Durkheim en su *La división del trabajo social* (1893): “El conjunto de creencias y sentimientos comunes al término medio de los miembros de una misma sociedad, forma un sistema determinado que tiene vida propia: podemos llamarlo conciencia colectiva o común. Es, pues, algo completamente distinto a las conciencias particulares aunque sólo se realice en los individuos” (94-5).

189). Así, cómo justifican los nazis, la práctica homeopática de protección queda directamente vinculada con el miedo a un futuro regresivo de la naturaleza humana. Siguiendo el hilo histórico de las publicaciones del tercer Reich del período, Esposito sintetiza el discurso nazi con la declaración de Rudolph Hess, quien define el nacionalsocialismo como una “biología aplicada” y donde Hitler es “el gran médico alemán” (Lifton ctd. en *Bíos* 178). Pese a que inicialmente la propaganda alemana se refiere tanto a los judíos como a otras razas no arias en general, hacia el final de la II Guerra Mundial la categoría del “degenerado” llega a incluir también “alcohólicos, sifilíticos, homosexuales, prostitutas, obesos, incluso el proletariado urbano” (*Bíos* 191). Así pues, se identifica en el nazismo un vínculo muy estrecho entre la biología y el ámbito jurídico-político, que en esencia es, según Esposito, un proyecto político erigido sobre un discurso biológico (*Bíos* 191).

Llegados a este punto, cabe especificar que la violencia inherente de la política es precisamente la hipóstasis de la política que guiará el presente capítulo. Esposito divide la política en distintas “categorías de la violencia” mediante las cuales se refleja la inmunización como procedimiento profiláctico contra un enemigo, ya sea este “real” o imaginado. Los sistemas jurídico, científico, teológico, antropológico y biopolítico son discursos que habilitan la violencia contra determinadas secciones de la sociedad, y el forjador de tal discurso despliega unas formas inmunológicas de protección y negación de la vida que sancionan su violencia.

Llevando esta idea al contexto de la posguerra española, se pueden advertir distintas formas de violencia aplicados a los distintos sistemas mencionados más arriba. Entre las

distintas formas, me enfocaré aquí en las dos primeras categorías de violencia (jurídica y científica), básicamente por dos razones: en primer lugar, porque son las más recurrentes en la creación del discurso oficial que determina la política de la violencia. En segundo lugar, porque ambas categorías (jurídica y científica) engloban las demás categorías. Su análisis me permitirá explicar el proyecto de la represión franquista. Se podría decir que los discursos jurídicos y científicos que establece el régimen durante el período de la posguerra son esenciales para llevar a cabo, mediante la violencia, la exclusión definitiva de los vencidos de la Guerra Civil.

El ejemplo de la Alemania nazi que Esposito utiliza es sin duda relevante para entender la dimensión histórica del tema que nos ocupa en el presente capítulo. Pero es más relevante aún si se toma en cuenta que el primer catedrático de la psiquiatra española, Antonio Vallejo-Nágera (1889-1960), realiza parte de sus estudios universitarios en Alemania y se declara gran amante de la cultura de ese país (Vinyes “Construyendo” 232). Como se verá más adelante, el vínculo biología-política es adaptado por Vallejo Nágera al contexto particular español. Es precisamente Vallejo Nágera quien convierte ese vínculo en el nodo central ideológico sobre el que se erige la represión franquista durante la dictadura. Del mismo modo que ocurrió en la Alemania nazi, el discurso ideológico, en el caso español el nacionalcatolicismo, es un sistema político cuya opresión es justificada mediante argumentos biológicos. Si al inicio de la dictadura, el Régimen denuncia los supuestos peligros de los republicanos para el desarrollo de la “nueva” sociedad española, esos peligros acabarán asociándose a todos aquellos, republicanos o no, que no se adhieren muy claramente a los valores franquistas.

La amenaza de un desequilibrio entre el origen y el destino de lo que se considera la verdadera España será la excusa que explica la “guerra total” contra todo enemigo del franquismo, y justificará la represión posterior. Precisamente, la certeza en un *origen* y un *destino* muy claramente definidos estará en la base del proyecto político de la posguerra española, y que marcará la postura intransigente de los vencedores de la guerra civil frente a los vencidos. Además, el riesgo de la pérdida de la identidad nacional es la idea central que permitirá al régimen franquista justificar las decisiones políticas contra la parte de la sociedad española que no está de acuerdo, o no se corresponde con la identificación del origen y del destino de la España que propone franquismo.

Inmunología aplicada en la posguerra española

Del mismo modo que en la Alemania nazi, los heraldos de la biopolítica franquista tratan de crear un discurso articulado en términos eugenésicos para aniquilar la disidencia política. Aunque los científicos, médicos y psiquiatras españoles no alcanzan la misma autoridad y prestigio de sus homólogos nazis³⁸, hay un claro compromiso de la ciencia médica con la política franquista. Dada la abundancia de publicaciones y las constantes referencias a la política oficial española en la posguerra, entre los historiadores de la medicina

³⁸ Sobre las políticas e ideologías raciales del nazismo ver: García Marcos, Burleigh en el apartado bibliográfico. Ver también Gasman, Daniel. *The scientific origins of national socialism* (1971); Conte, Édouard y Cornelia Essner. *La quête de la race: une anthropologie du nazisme* (1995).

contemporánea³⁹ hay acuerdo en que los psiquiatras contribuyen enormemente en definir y diseminar los motivos ideológicos de la “Cruzada”. Ricard Vinyes encuentra incluso documentos que atestiguan la ayuda de médicos alemanes en los campos de concentración franquistas en 1939 y 1940 (“Construyendo” 238). Además, en todo el período, entre 1939 y 1959, se nota una militancia agresiva y un apoyo incondicional de la psiquiátrica española por la ideología dominante. En este contexto, los médicos y psiquiatras son apóstoles de la reconstrucción espiritual e ideológica de España, y la misión común de estos es el “proselitismo, [...] ganar a la Patria y a la Revolución nuevos adeptos” (Girón, *Escritos* 19). El mismo objetivo tienen psiquiatras como Antonio Vallejo Nájera, Juan José López Ibor, Antonio Linares Maza, Francisco Marco Merenciano (Cayuela, “Nacimiento” 280), quienes promueven una psicología muy similar a la alemana, una que justifica la jerarquía racial.

Sin embargo, dada la dificultad de demostrar la homogeneidad racial española, la psiquiatría española, a diferencia de la alemana, opta por destacar la existencia de un “genio nacional”, generado por una supuesta “base biológica” (Vallejo Nájera, *Eugenesia* 108). Este “ingenio hispano”, transmitido exclusivamente entre los españoles y que crea un abanico muy especial de cualidades psicológicas y temperamentales, quedan identificados

³⁹ Algunos de los historiadores que analizan el intercambio de conocimientos eugenésicos entre el franquismo y el nazismo son el libro de Enrique González Duro en *Los psiquiatras de Franco. Los rojos no eran locos* (2010), el artículo de Rafael Llavona y Javier Bandrés *La psicología en los campos de concentración de Franco* (1996), Klemens Dieckhöfer *El desarrollo de la psiquiatría en España* (1984).

por “valores espirituales de la raza, que nos permitieron civilizar tierras inmensas e influir intelectualmente sobre el mundo” (*ibid.*). Los psiquiatras franquistas llegan incluso a declarar que la Guerra Civil es la prueba irrefutable del temperamento “épico” del “hombre español”, empapado por un “tono histórico” y desdeñoso por lo prosaico de la vida (López Ibor, *El español* 160). Como ya se mostró en el capítulo anterior, estos atributos positivos a los que queda asociado el ciudadano ideal franquista son los que legitiman la toma de poder y el derecho sobre la vida y la muerte que ejercerá la dictadura sobre la población española desde la primera posguerra. En concreto, los valores guerreros, el estoicismo, el apasionamiento, el idealismo, el desdén a la muerte y la certeza sobre su protagonismo en la “empresa histórica”, son la esencia de la hispanidad, esencia que conduce a la “unidad de destino en lo universal” del “hombre español” (López Ibor, *Discurso* 106 y ss.).

Antonio Vallejo Nájera define la “raza hispana”, el “genotipo ibérico” en base a la lengua y la cultura, en el respeto de las tradiciones y de la condición católica del pueblo hispánico (*ibid.*). Asimismo, con respecto al individuo, entre el grupo de psiquiatras franquistas mencionados más arriba, se asumen las diferencias de talento individual entre la población, lo que les permite a los psiquiatras legitimar el “elitismo” y las “consanguíneas” diferencias de “clase”, ideas núcleo del programa político franquista. Este posicionamiento se corresponde perfectamente con los ideales antimarxistas, antiliberales y antirrepublicanos

asumidos por el régimen y convertidos en dogma por la derecha española⁴⁰. La única manera que estos médicos ven posible la “regeneración” de la “raza hispánica” es a través de la recuperación de los valores tradicionales: “única forma de transformar al pueblo incluso biológicamente” (Álvarez Peláez 94).

El trabajo de la psiquiatría franquista supone la revisión y descrédito de todos los trabajos de psiquiatría española desde el siglo XIX. Especialmente, los avances que se habían establecido durante el republicano. Esta revisión de los estudios psiquiátricos coincide precisamente con el discurso general del franquismo, que entiende que el “ethos” español ha sufrido una corrupción ininterrumpida desde el siglo XVIII. La causa de esta decadencia, según la ideología franquista, es el desvalimiento de “las gloriosas tradiciones españolas” (*Eugenesia* 108), principalmente el catolicismo, y la subsiguiente adopción de las ideas ilustradas, liberales y marxistas (Campos & Novella 67). Según muestran los trabajos de investigación de Ricardo Campos y Enric Novella que se publicaron en 2017, el estado deplorable de la sociedad española en la posguerra se debe al progresivo descuido de la asistencia psiquiátrica iniciado en la Ilustración. La única manera de dar un giro radical a esta desastrosa situación es regresar a los valores que habían hecho de España un imperio. Para conseguirlo, se reivindica y pone en valor la “hermosa tradición” de la asistencia “psiquiátrica” española (López Ibor, “La psiquiatría” 17). La sólida tradición asistencial,

⁴⁰ Algunos de los estudiosos que coinciden en cuanto a la cristalización de estas ideas en la posguerra española son Francisco Sevillano Calero, Salvador Cayuela, Enrique Gonzalo Duro, Michael Richards, Ricardo Campos & Enric Novella, etc.

según López Ibor, empieza con el padre mercedario Jofré en el siglo XV, pero sufre una larga crisis que empieza con la Ilustración y que llegará hasta el período republicano. Así, según Francisco Palenzuela, otro psiquiatra de renombre en la posguerra, el liberalismo es una dirección política que caracteriza a los “pueblos de mentalidad nacional infantil” (ctd. en Campos & Novella 69). Entre otros atributos negativos, aquellos ciudadanos que todavía creen y confían en el progreso que supuestamente habían traído tanto la Revolución Francesa, como la democracia son tratados de “necios”.

Como queda claro en lo que hemos explicado hasta aquí, una de las razones principales de la psiquiatría franquista consiste en tratar de revelar la ignominia republicana, una manifestación innegable de la decadencia y ejemplo paradigmático de la anti-España⁴¹: “la guerra ha permitido la reanudación de la buena y auténtica tradición cultural española [...] y logrado el descuaje de lo que en ella había de advenedizo y poco consistente” (López Ibor, “La psiquiatría” 15). Según el propio Franco, la Guerra Civil es “la lucha de la Patria contra la anti-Patria” (ctd. en Richards *Un tiempo* 5). Por consiguiente, la Guerra Civil y el Alzamiento han llegado al momento oportuno para restablecer el orden y la tradición perdidas en el caos de la historia reciente no sólo de España sino de la civilización occidental entera.

⁴¹ La conversión mítica de las figuras de la España (y la anti-España), y un análisis detallado del proceso de esta conversión y de los elementos que entraron en juego, especialmente a través del papel cumplido por la Iglesia, ver pp. 287- 297 del libro de Santos Juliá: *Historias de las dos Españas*.

Antonio Vallejo Nájera: inmunólogo de la Patria

El psiquiatra que más contribuye a la validación de tal discurso es Antonio Vallejo Nájera (1888-1960). Nacido en una familia de viejos hidalgos castellanos con una larga tradición familiar (Sevillano Calero, *Rojos* 89-90), estudia Medicina en Valladolid, donde se licencia en 1909, e ingresa en el Cuerpo de Sanidad Militar en 1911. Después de ejercer en varios destinos en Oviedo y en la guerra de Marruecos, en 1917 viaja a Alemania con la misión oficial de visitar los campos de prisioneros durante la Primera Guerra Mundial. Es allí donde el futuro jefe de los Servicios Psiquiátricos Militares y promotor del Gabinete de Investigaciones Psicológicas empieza a crear la base de su proyecto posterior en España: la reconstrucción de la “raza hispánica”⁴².

Además de la muy pregonada metamorfosis de la hispanidad, el proyecto eugenésico franquista también tiene una finalidad más inmediata, con planes a corto plazo. Para complementar los esfuerzos en el campo de la cultura llevados a cabo por los intelectuales amigos al régimen, Vallejo Nájera encabeza un contingente de científicos y médicos igual de amigos del franquismo, que aspira a la legitimación definitiva de la represión practicada por el bando nacional durante y después de la guerra civil contra ciertos grupos sociales (Richards, *Spanish* 82-4). Con la intención de crear el enemigo absoluto, los psiquiatras con posiciones políticas afines patologizan la disidencia política y así conseguir aniquilarla

⁴² Para una lista de las obras relevantes para el tema de la eugenesia en general y sobre la “regeneración de la raza hispana”, ver apartado bibliográfico.

completamente. Vallejo Nájera busca legitimar el nuevo orden sociopolítico mediante una redefinición de la “frontera entre normalidad y anormalidad” en la “Nueva España” (Cayuela, *Por la grandeza* 131). Los enemigos de la patria llegan a formar parte de una nueva categoría definida “científicamente” como sujetos patológicos, criminales e inferiores. Para conseguir una sociedad limpia y regenerada que se corresponda con la utopía franquista, sin elementos antiespañoles, el médico de la Patria prescribe, para poder solucionar el problema social, la segregación y la neutralización a toda costa de cualquier tipo de discordancia con el nuevo orden.

La psiquiatría española refleja perfectamente la definición que Foucault ofrece para el dispositivo: una “formation which has as its major function at a given historical moment that of responding to an urgent need” (“Confessions” 194-5). Siguiendo la definición de Foucault, podemos decir que la psiquiatría en la España de Franco se convierte en un instrumento que debe servir para educar moral y espiritualmente al pueblo español en el Nuevo Estado, y el régimen la emplea para avalar “científicamente” la naturaleza patológica de la disidencia política y “purgar” el país de elementos nocivos.

Con la intención de probar la conspiración antiespañola establecida por el marxismo⁴³, Vallejo Nájera crea y dirige el Gabinete de Investigaciones Psicológicas en 1938. El principal objetivo de dicha institución es “investigar” los rasgos patológicos en los “fanáticos

⁴³ Cabe resaltar que el marxismo es un término genérico para todo aquello que contradice en el más mínimo grado la ideología franquista, y que incluye a los ateos, enfermos mentales, masones, anarquistas, comunistas, anglófilos, afrancesados...

marxistas” (Vallejo Nájera, *Psiquismo* 172). En sus trabajos, el autor se propone revelar los sustratos hereditarios del marxismo y si estos son identificables con las malformaciones psíquicas y/o físicas de los hombres y las mujeres identificados como marxistas. Vallejo Nájera analiza “las relaciones que puedan existir entre las cualidades biopsíquicas del sujeto y el fanatismo político democrático-comunista” (*Psicopatología III* 286). Buscando una explicación a “la activísima participación del sexo femenino en la revolución marxista” también realiza un estudio sobre mujeres prisioneras de guerra, quienes “tiene[n] muchos puntos de contacto con el [psíquico] infantil y el animal” (*ibid.* 291). La conclusión del estudio está muy clara: en vista del comportamiento antisocial, inmoral, antirreligioso, anti-aristocrático, el marxismo se nutre de las personas con deficiencias emocionales, intelectuales y culturales (*Psicopatología II* 179-80)⁴⁴:

La inferioridad mental de los partidarios de la igualdad social y política o desafectos. La perversidad de los regímenes democráticos favorecedores del resentimiento promueve a los fracasados sociales con políticas públicas, a diferencia de lo que sucede con los regímenes aristocráticos donde sólo triunfan socialmente los mejores (*Psiquismo* 194).

Como se puede ver, la psiquiatría franquista tiene como objetivo principal combatir el resentimiento que existe exclusivamente entre los perdedores del conflicto. Con la intención

⁴⁴ Para una interpretación detallada de la metodología y las conclusiones del estudio clínico dirigido por Vallejo Nájera y su posterior reacción provocada en la comunidad científica internacional, ver los artículos de Brandés y Llavona: “Psicología en los campos de concentración de Franco” y el de Vinyes: “Construyendo a Caín...”.

de afrontar ese problema al que debe enfrentarse la sociedad española, Vallejo Nájera logra crear una nueva categoría política sin derechos políticos. Los estudios llevados a cabo en el Gabinete de Investigaciones Psicológicas justifican y promueven la exclusión de los “rojos” de la categoría de lo político. Los perdedores de la Guerra Civil, los homosexuales, judíos, anarquistas, comunistas, todos quedan incluidos en el grupo genérico de los “rojos” o “marxistas”. Utilizando los términos de la inmunización biopolítica, estos son agentes cancerígenos que amenazan el cuerpo de la nación desde dentro (Cayuela, “Nacimiento” 31), y los convierten en personas cuyas vidas son eliminables y castigables de cualquier forma sin ningún tipo de impunidad⁴⁵. Como se ha dicho anteriormente, la categoría de “resentidos” (Vallejo-Nájera, *Eugenesia* 113; Merenciano *Ensayos* 17) del franquismo equivale a la de los “degenerados” nazi, y se caracteriza por unos límites igual de inconstantes. Según Merenciano, el resentimiento es “un desorden mental que constituye una verdadera plaga social” (18), pero la cura reside en una educación espiritual de la “raza hispana”, es decir, en la “religión tradicional (católica)” (Merenciano, *Ensayos* 17).

Así, la humillación social y la explotación de los vencidos de la Guerra Civil se justifica en términos religiosos como la expiación de sus transgresiones, pero también en términos

⁴⁵ Este estatus de los perseguidos en el Nuevo Estado, es muy similar a la categoría política que Giorgio Agamben denomina *homo sacer*, persona que comete un delito y es castigado por la comunidad con una revocación absoluta de los derechos políticos. Aunque no puede ser sacrificado ritualmente, sí se le puede matar impunemente cualquiera que sea la razón.

biológico-morales, mediante la utilización del lenguaje inmunológico. En este sentido, ante la creencia de que los vencidos son personas degeneradas, anormales, que se encuentran fuera de la ley, la misión encomendada a las prisiones y los campos de concentración. El propósito de estas instituciones no es tan solo destruir las mentes y anular las voluntades de los encarcelados, sino someter los cuerpos e *infligir* el máximo dolor posible (Preston, *Botxins* 17). Siguiendo la estrategia de la dictadura, Vallejo Nágera y su congregación de psiquiatras nacionalcatólicos participan en la creación de un discurso sobre la disidencia antifranquista.

Con esta atmósfera de profilaxis agresiva se trata de crear una comunidad nacional y emocional que consiga sentir que “el marxismo [...] es una enfermedad y en nuestras manos está en gran parte su tratamiento” (Merenciano, *Ensayos* 98-9). En ese proyecto infrahumanizador de las voces disonantes al que se entrega el grupo de psiquiatras franquistas, el “rojo” se convierte en un ser aberrante: es “impuro”, “sádico”, “resentido” (*ídem*, 220), “imbécil” (Vallejo-Nájera, “Psiquismo” 174), ateo, y su mera existencia es un síntoma de la degeneración del ethos español, otrora sublime. Ahora bien, la aniquilación de toda disonancia política es la meta de todas las disciplinas consagradas al franquismo durante los primeros años de la posguerra. Sin embargo, como era previsible, los dispositivos profilácticos desplegados por el régimen franquista no se limitan a la psiquiatría. Para llevar a cabo la aniquilación de la disidencia, resulta importante para la dictadura apropiarse de la producción cultural, cuya trascendencia como instrumento político se ha mencionado en los primeros dos capítulos.

Con el fin de crear un orden cultural adecuado al sistema de poder totalitario que el nuevo régimen quiere imponer en España, el franquismo se apropia también de la cultura. Para ello,

trata de extirpar la memoria de la España liberal, de la España considerada heterodoxa, y mantiene una férrea represión y control sobre los medios de comunicación y producción cultural (Nicolás 173 y ss.). Así, con la ley del 25 de abril de 1938, queda reprimida la libertad de expresión y creación. A partir de ese momento, los medios de comunicación se convierten en instrumentos al servicio del Estado, empleados todos a favor de la ideología del Movimiento (Novella Suárez 178).

En el capítulo anterior ya mencionamos algunas de las consecuencias que tuvo la asimilación del mundo literario para el discurso que la dictadura impone al quedar establecida como régimen. En lo referente a la publicación, la producción literaria queda al alcance exclusivo de los escritores que afianzan el régimen del Caudillo. Dentro de este nuevo orden se distinguen, no obstante, varias líneas dentro de los usos específicos que el franquismo hace de la producción literaria. *La fiel infantería*, novela estudiada en el capítulo anterior, representa la vertiente que trata de demostrar la superioridad de los sublevados a través de una serie de comportamientos y reacciones frente al dolor físico. Como explicamos, la novela es representativa de una tendencia novelística dentro del franquismo que muestra cómo se conceptualiza el dolor en el bando ganador y cómo este significado particular confirma su superioridad moral sobre el enemigo. En lo que sigue voy a analizar el aporte de la literatura en la creación de la imagen que se da del opositor del franquismo en la posguerra, con un enfoque especial en una de las novelas más populares del período.

La literatura del mal dolor

En el discurso que justifica la represión del gobierno de la posguerra hay una categoría de novelas que presume de una cantidad igual de abundante en títulos que la ya mencionada, y que podríamos llamar “las novelas del mal dolor”. Esta segunda categoría es la extensión de la idea que he venido mostrando en el presente capítulo: la infrahumanidad del enemigo “rojo”, de lo que resulta la sanción del tratamiento cruel contra los perdedores de la Guerra Civil. La novela *Checas de Madrid* (1944), de Tomás Borrás no es sólo un claro reflejo del proceso de adoctrinamiento, sino que se trata de un documento fundamental a la hora de discernir el encauzamiento de una gran parte de los esfuerzos literarios de la época. Para ilustrar la eficacia de la literatura en la creación de lo que vengo llamando la “comunidad emocional” posbélica, baste mencionar el caso del “inventor del comunismo español”. El historiador David Ruiz González, en su “Marco jurídico e institucional” (1993), desmonta el mito de una fuerte presencia política comunista con anterioridad a la Guerra Civil. El mismo investigador de la historia reciente española atribuye el mito de la “conspiración comunista” (14) a Tomás Borrás y su actividad periodística en *ABC* en la primavera de 1936.

Del mismo modo que sucede en *La fiel infantería*, en su obra Borrás emplea tópicos religiosos, que resuenan en el imaginario español del período, para consolidar la validez de la represión contra el enemigo “rojo”, ya demostrada “científicamente” por Vallejo Nágera. Así, la literatura se convierte en un dispositivo inmunizador, tan eficaz como la psiquiatría franquista, y la narrativa de la posguerra se caracteriza por un “compromiso político con el alzamiento nacionalista y motivado en las mismas intenciones revulsivas que tendrá todo el movimiento de la prosa de los primeros años de la posguerra” (Soldevila Durante 295). Siguiendo la línea retórica de los demás dispositivos comprometidos a la ideología

franquista, la novela muestra la misma exaltación de los valores tradicionales, considerados intrínsecos al “hombre español” que el franquismo promociona. La tradición es el amparo ante el pánico sembrado por un discurso que alerta sobre el desastre de los trastornos sociales que llevaban consigo las reformas republicanas. Las obras de novelistas como Ricardo León, Juan Antonio Zunzunegui, Concha Espina, Wenceslao Fernández Flores, Francisco de Cossío, entre otros, sirven para exorcizar los miedos de los españoles. Dentro de este grupo de escritores, Tomás Borrás es el novelista que con más éxito trata y consigue representar la deshumanización del enemigo. Su obra *Checas de Madrid* destaca tanto por ser uno de los libros más vendidos como por ser la novela más sangrienta en la posguerra española. El texto de Borrás refleja un espacio figurativo privilegiado, pues representa el estadio transicional entre dos formas de producir y conceptualizar el dolor.

Checas de Madrid. Epopeya de los caídos es una alegoría de la mentalidad franquista. La intención del autor está clara al leer el subtítulo. Según la definición que aparece en el DRAE, “epopeya” es una historia que canta “un hecho grandioso, y en el que suele intervenir lo sobrenatural o maravilloso”. Eventos sobrenaturales en el sentido estricto no existen en el texto, pero la dimensión bíblica del conflicto, el abundante léxico martiroológico, la intertextualidad que el autor establece en su obra con los textos sagrados del catolicismo, aluden a la posición del observador/intérprete y la moraleja que tiene sobre lo narrado. La novela de Borrás es “un cuadro dantesco” (Soldevila Durante 295) que narra la vida de multitud de personajes en los últimos días de un Madrid aún republicano. Según la

clasificación de Gonzalo Sobejano⁴⁶, *Checas de Madrid* tiene un narrador “observador”⁴⁷ que exhibe un aire cronístico y anecdótico, consciente de la trascendencia histórica de los hechos narrados y comprometido con informar a la posteridad (45). Dada la naturaleza del conflicto que se explica en el texto, los abusos de poder de los republicanos en la retaguardia, la novela de Borrás se aleja del modelo tradicional de la “novela bélica” (Thomas, *The Novel* 31). A diferencia de *La fiel...*, donde abundan escenas en el frente, *Checas...* describe la vida en la retaguardia. La manera que encuentra el autor de hacer aparecer la guerra es a través de la esperanza de personajes que viven con la amenaza perpetua del encarcelamiento y la tortura.

La novela se divide en cinco partes; su historia se organiza en torno a tres líneas argumentales. La primera, se centra en el arresto y el encarcelamiento de Federico Contreras, adolescente falangista, y la búsqueda de su hijo por parte de doña Fuencisla. La segunda, es una reconstrucción del funcionamiento y las actividades de las checas. La última parte argumental cuenta las misiones secretas de Sagrario, joven enamorada de Federico, vuelta espía doble al servicio de la quinta columna. El narrador relata los arrestos, las torturas, los

⁴⁶ En *Novela española de nuestro tiempo* Sobejano identifica tres tipos de narradores que son réplicas obvias de sus autores: “militantes”, “observadores” e “intérpretes”. Para la clasificación detallada, ver capítulo “La guerra española objeto de novelas” (43-73).

⁴⁷ La distancia que separa al observador de la víctima también tiene implicaciones para esta última. Si el primero se comporta como si no hubiera público, también la víctima parece actuar así. El autor desaparece, queriendo dejar la impresión de que el espectáculo carece de intermediarios.

asesinatos, los saqueos, la incautación de casas, los *paseos* de que son víctimas los madrileños pertenecientes al bando nacional. Tales itinerarios del dolor tienen como punto de referencia un espacio que se simboliza el universo republicano por excelencia y el mal que éste encarna: las checas. A lo largo de toda la novela, el narrador describe minuciosamente la producción del dolor exclusiva en los que acaban venciendo la guerra.

Las checas son un producto del proceso revolucionario republicano iniciado en España durante la Guerra Civil, y se convierten en un instrumento al servicio de la práctica del terror entre los adeptos de la política de derechas durante la posguerra. A estos locales se les aplica el nombre genérico de “checas”, término que procede de la *Cheká*, la primera policía política soviética creada en Rusia en 1917⁴⁸.

Teniendo en cuenta este contexto político, nos interesa investigar qué es lo que conseguí transmitir la representación del dolor de los personajes de *Checas de Madrid* al lector de la posguerra. Para analizarlo, hay que tener en cuenta dos factores: en primer lugar, el factor estético, la relación sujeto-objeto, es decir, quién sufre y quién interpreta el dolor en la novela. En segundo lugar, el hermenéutico, ¿cuál es el propósito de la observación e interpretación? ¿Cuál es el efecto que se quiere obtener con la historia? Son estas las preguntas ya anticipadas en la introducción de esta tesis, y que servirá de guía para este

⁴⁸ Específicamente, *Comisión Extraordinaria Panrusa para la Supresión de la Contrarrevolución y el Espionaje* (las iniciales “Chk” son las iniciales del nombre de este organismo en ruso. Acerca del origen, naturaleza, organización y funcionamiento de las checas de Madrid, ver Cervera, Javier, *Madrid en guerra*, 60-68.

capítulo también. En el caso de *Checas*, el dolor tiene varias posibles interpretaciones, y a continuación trataré de mostrar cómo *Checas de Madrid* crea un “sistema afectivo”⁴⁹ sobre la fundación de una fuerte tradición católica mediante la modulación del dolor físico de sus personajes presentados como extensión de la sociedad española.

Dentro de los estudios humanísticos dedicados al estudio del dolor⁵⁰, es plenamente aceptado que la experiencia lesiva solo es accesible de primera mano. Cuando se tiene que intentar expresar la dureza experiencia observada, el contexto es crucial: “No pain stands naked without a context” (Cohen 7). Esencialmente, la presentación del contexto nos dice qué piensa y cómo reacciona cierto individuo o comunidad. Las voces de los sufrientes pueden “oírse” en los escritos de los que les habían dicho cómo comportarse, en qué creer, cómo sufrir de manera adecuada (*ídem* 3): “Professionals of pain management and interpretation—preachers, scholars, physicians, and jurists—told sufferers that they could trace their pain back to Eve, the first human who gave birth in pain; through Christ, who undertook pain willingly for the redemption of humanity; through martyrs, who withstood pain and manifested faith” (*ibid.*). En este sentido, lo relevante de la obra de Tomás Borrás

⁴⁹ Para recordar lo ya mencionado en el primer capítulo, el término es acuñado por la medievalista Barbara Rosenwein en los años noventa, pero Javier Moscoso lo define como “aquel grupo que comparte un conjunto de normas acerca de las emociones y una valoración común de estas—permitía pensar el papel de las emociones en la vida humana, sin quedar constreñida dentro de los límites marcados por la modernidad” (“Comunidades” 4).

⁵⁰ Para la referencia completa, ver el apartado bibliográfico del capítulo 1.

que nos ocupa es la singular manera que el autor encuentra de contextualizar, interpretar y hacer legible el dolor para los lectores de la posguerra.

Salían al claror hombres de carne consumida, lívidos como ascetas macerados, con espartos de barbas y pelambre; adolescentes de cera y sobre la cera lágrimas. (...)

Callados, la luz descubría cabezas inclinadas, gesto de oración, mano en mano amiga, que apretaba para comunicar fuerza. (...) Entre los bultos punzados de fusiles movióse en ¿? procesión cansina. (...) Los fusiles encerraban a frailes y seminaristas en aro de finos cañones (224).

La comparación con los ascetas, cumbre de la resignación e inigualable fe, la solidaridad entre los destinados a morir, la procesión anterior al martirio, la crueldad de los verdugos, son todas imágenes que se encuentran muy a menudo a lo largo de la novela. Borrás recrea estas escenas canónicas de la tradición pictórica y narrativa medieval y siglodoristas para que no haya equívoco sobre la empresa sagrada de la política franquista y la cualidad moral de los que apoyan el Nuevo Estado.

Como casi todas las novelas de la época que tratan de representar la sociedad española durante la Segunda República, durante y después de la Guerra Civil, *Checas de Madrid* se edifica sobre una estructura maniquea, con una obvia “separación tajante de buenos y malos” (Amorós, *Subliteraturas* 16). Esta división refleja la imagen ya existente en la psiquiatría, donde el “enemigo” no es solo una fuerza contraria, sino una entidad que resulta extranjera a la naturaleza española, dada su ideología contraria al nacionalcatolicismo. Esta añadidura semántica se realiza gracias a la unanimidad con que se representa en todos los medios de comunicación del franquismo (Sevillano Calero “La representación” 113-116). El conflicto

que subyace todos estos trayectos argumentales, consecuente con la línea maestra del discurso de la posguerra, y la postura religiosa es sintetizada por uno de los personajes, cura prisionero de una de las checas: “la lucha de los buenos contra los malos; lucha elemental, eterna. El Arcángel batiéndose con el Rebelde” (*Checas* 200). De esta separación básica surge un sinnúmero de otros atributos que polarizan el conflicto. Tanto los buenos, los “martirizados” (229) como los malos, los “martirizadores” (368), son personajes que encarnan una idea, según el polo al que se asignan. Por un lado, los buenos son altruistas, “puros”, “inocentes”, “bien nacidos”, en fin, una larga lista de cualidades que se notan sin esfuerzo incluso en los cadáveres: “las manos, finas, de dulce alabastro amarillento” (135). Por otro lado, los malos son “malnacidos”, “fieras”, “sádicos”, “enfermos mentales”, “perversos”, todos animados por una “fuerte animalidad gozando con alegría su naturaleza” (85), confirmando así una vez más la versión oficial del enemigo como causa de la degeneración de la raza hispana según Vallejo Nágera.

Según Negró Acedo, la única intención de *Checas...* es “*demostrar* que los Republicanos son seres sádicos e incultos, peores que las bestias salvajes” (*Discurso 55; cursiva en original*). Por tanto, Borrás revela la imposibilidad de rehabilitar al “rojo”, y refuerza esta idea haciéndoles, a los personajes republicanos, actuar una y otra vez en escenas donde invariablemente tienen que reaccionar al provocar el dolor físico. Aquello que impulsa a los republicanos a *infligir* el dolor en los “buenos” y advirtiendo cómo reaccionan al dolor provocado por otros “malos” es precisamente lo que debería conducir a la eliminación total de las dudas en el lector sobre la infrahumanidad del vencido. La maldad de los Rojos se manifiesta físicamente: “Por las dos rendijas oblicuas del mestizo asomaba, impasible, la

dureza fría y desnuda del rencor” (92) porque “Aman y practican el mal por el mal” (285). Los republicanos practican las formas más bárbaras de tortura, y no hay motivación política. Hay que decir que la tortura y el sadismo del republicano “resentido” son lugares comunes en la literatura de la posguerra, y *Checas de Madrid* es tal vez la novela que más insiste en ello (50, 99, 125, 129, 146, 284, 319, 341-8).

De hecho, la violencia indiscriminada es un atributo de todos los enemigos, sobre todo los políticos, quienes gritan en la prensa republicana e instigan a ello: “Acabad con los enemigos de dentro...”, “Apodérate del que no piensa como tú...”, “¡HAY QUE LIMPIAR LA RETAGUARDIA!” (131). El narrador se recorta lemas y títulos de artículos que prueban el desenfreno y el desbarajuste de la República entera. Para los custodios de la salud de la “Nueva España”, para los inmunizadores, es natural legalizar la represión contra los perdedores, porque cuando su gobierno tuvo el poder “ha[bía] logrado dar oficialidad y estado jurídico al crimen y al robo” (185). Hacer daño por hacer daño es, según un médico falangista detenido en las checas, algo intrínseco a la República, y cita varias películas populares de la época y su inmensa influencia⁵¹ en la “chusma” (336) o “gentuza” (379) republicana. Entre otras, *El acorazado Potemkin* (1925) y *Los tres lanceros bengalíes* (1935), son las películas de donde los republicanos aprendieron a “matar a los oficiales de la escuadra” y “meter astillas encendidas entre las uñas” (379). La idea es introducida por uno de los presos de las checas, y, para otorgar más autoridad a la dimensión patológica del

⁵¹ Para una discusión más detallada sobre la influencia del cine de la época, ver Sobejano, *Novela* pp. 34 y ss.

enemigo, es un médico, quien se entretiene en una larga explicación del término

“*algolagnia*”:

—El sadismo. La Bestia roja siente goces indescritibles haciendo sufrir. La técnica preparatoria de la revolución ha tenido sólo dos fases: primera, extirpar las defensas morales, quitar los frenos, apagar la educación espiritual; y, segunda, una vez entregado el ser a los instintos primarios, excitar éstos para resucitar en él lo que queda de fiera, lo que la cultura ética iba haciendo retroceder. (*ibíd.*)

Que la definición de “*algolagnia*” es incorrecta, obvia incluso en la etimología de la palabra, o que considerar el sadismo como un atributo asociado en exclusiva con los animales es incluso más desacertado. Lo que resalta de la cita anterior es la certeza en cuanto a la inclinación congénita del enemigo hacia la *inflicción* del dolor. Cabe añadir también que el dolor es una sensación exclusiva del bando nacional. Aunque hay varios personajes “rojos” que sienten dolor como consecuencia de alguna enfermedad (112), no hay ninguno que sufra daño corporal por *inflicción*. La “*milicianhorda*” (213), parece decir la novela, no siente dolor, solo lo *infligen*. Reducir al enemigo a un ser sin facultades racionales, por tanto, es uno más de los incesantes empujones hacia las franjas de la humanidad, hacia su conversión en *homo sacer* al que se puede eliminar sin impunidad con tal de proteger la integridad del “hombre español”.

La deliberada y sistemática satisfacción de esos instintos a costa de todo principio de convivencia emparenta a los milicianos con el tipo del sádico tal como lo ha entendido Georges Bataille. En su *Literatura y el mal* (1957) identifica el mal absoluto con la muerte producida sin ninguna razón más allá del placer del asesino (30). Esta misma comparación la

hace uno de los personajes de *Checas...*, el espía doble Marcial-Paco, quien hacia el final de la novela declara que “Se perdona al que mata por amor...; se desprecia al que mata por robar...” (387). Marcial no puede sentir más que “odio frío, implacable” cuando entiende que la fuerza que anima a los republicanos es el sadismo. Por tanto, sádico es quien, en su negación de la existencia del otro y de las convenciones sociales, procede a la destrucción del mundo y de los seres humanos indiscriminadamente. La “milicianhorda” se jacta también de una falta de un sistema moral y de un compromiso ético con los demás, por lo cual no hay nada que les obstruya lanzarse a la satisfacción de sus instintos más primarios, desde las pulsiones sexuales aberrantes hasta las homicidas. Si seguimos el razonamiento que presenta la novela, podríamos inferir que la carencia de toda moral es el punto de acceso al sadismo.

Otro personaje, Fadrique, el más elocuente de los rojos que aparecen en la novela, y epítome del presunto cinismo y nihilismo intrínseco de la ideología republicana, declara que: “la política toda es máscaras, toda la revolución un carnaval” (115) y “La gran dionisiada del odio” (113). Similarmente, el Abisinio revela un total desafecto a la idea de nación: “Todo esto de España, y viva España, que gritan esos, para mí son charangas” (405). La novela desenmascara aquí los resortes del izquierdismo, plagado de contradicciones y paradojas, mientras lo enfrenta a la elegancia, idealismo, seriedad y supuesta coherencia monolítica del discurso franquista⁵².

⁵² El modo de ser nacionalsindicalista es definido por Laín Entralgo como una manera de *servir* y de *luchar por* José Antonio Primo de Rivera lo había definido este ser como la adopción “ante la vida entera, en cada uno de nuestros actos, una actitud humana, profunda y

En su afán sádico los milicianos no sólo aniquilan a sus oponentes sino también su comunidad emocional, la que los nacionalcatólicos instaurarán en la posguerra. Siguiendo el razonamiento explicado al inicio del capítulo, *Checas de Madrid* puede ser considerada un ejemplo de escritura del mal. En ella Borrás participa plenamente de la violencia que describe, tanto por la imposición de una ficción autoritaria que aspira a acabar con todo aquello que es “distinto”, como por su deleite en la descripción de las torturas y en los asesinatos espeluznantes que denuncia. La novela de Borrás se recrea en la relación sádica de escenas bestiales y repugnantes, a las que se dedican muchas páginas. Semejante violencia literaria, sin embargo, es consecuente con el culto y la práctica de la violencia por parte del fascismo (Santiáñez 196). Seres monstruosos que disfrutaban jugando con ojos humanos (46), huesos limados (48), torturas con “vergaños de nervio de toro” (84) y ahogamientos (319), con inyecciones de aguarrás (125), violaciones (100), masoquismo (284-5), seres con sexualidades aberrantes que dan lecciones de tortura (341-8), son solo algunas de las escenas que retratan al virus que infecta el cuerpo nacional, y que conviene extirpar de la nación para poder sobrevivir.

Tal vez tenga razón Gareth Thomas al afirmar que la desmesura de novelas como *Checas...* es perniciosa para sus objetivos didácticos: el propósito moralizante de la novela de Borrás fracasa porque la obra convierte al lector en un “insensible [respecto] a las

completa. Esta actitud era el espíritu de *servicio* y de *sacrificio*, el sentido ascético y militar de la vida”. Según Laín Entralgo, la raíz última del existir es el “Todo, la eternidad, un servicio de lucha y muerte y, por lo tanto, de alegría seria, hasta trágica” (“Meditación” 167).

atrocidades descritas” (28). Con independencia del efecto que pueda causar en el lector, la violencia de la escritura novelesca, basada en el clásico maniqueísmo bien/mal, ángel/fiera es heredada del pensamiento reaccionario español de la época.

En esta “galería de monstruos” (285), no hay ni uno que sienta dolor. Los republicanos de *Checas...* son incapaces de *sentir* esta vivencia tan profundamente humana porque son incapaces de conceptualizarla correctamente. Cuando esto ocurre, interviene la patología de la sexualidad aberrante. Ángeles, joven aristócrata, con tendencias masoquistas, disfruta de “los puños maceradores” y “latigazos” (323) del chequista Paria. La experiencia dolorosa sin la presencia divina de Cristo, como se ha visto en el capítulo anterior, sin la modulación del patrón comportamental de la mística siglodoristas es un sinsentido. Al no ser capaces de entenderla correctamente, se les rebasan a un estado infrahumano porque transgreden la gramática del dolor. El régimen franquista de la posguerra “no concibe una España secular, un país gobernado sin lo sacro, que es parte intrínseca del ethos español” (Viestenz 8). Como ya se ha mencionado en el primer capítulo, la existencia sin conciencia de lo sagrado es una monstruosidad. En este sentido, es sugerente la cantidad de imágenes religiosas utilizadas por el franquismo para legitimar su autoridad. La flecha y el yugo de la Falange es una referencia directa a los Reyes Católicos y a su triunfo contra los “maléficos poderes extranjeros”, Santa Teresa se convierte en “Santa de la Patria” y modelo femenino para la mujer en la posguerra. Por consiguiente, pensar la existencia humana, incluida la experiencia lesiva, fuera del terreno ya prescrito por el nacionalcatolicismo es una transgresión imperdonable.

Los “desafectos” a la causa del Alzamiento transgreden la ley de la experiencia humana cuando asignan al dolor funciones y significados distintos a los ya concebidos por la

tradicción católica. El “sindiosismo” (73, 379) de los republicanos conduce también a una desacralización de algunos de los lugares más emblemáticos de Madrid. Por ejemplo, la transformación en checas de espacios populares como el Asilo de Anciano, el Palacio de Argüelles, la Iglesia de San Martín, el Círculo de Bellas Artes sirven como metáfora de la violentación del cuerpo católico de España⁵³. Además de ser culpables de ateísmo, los republicanos carecen de posiciones ideológicas auténticas. Más que por sus opiniones políticas, los personajes de Borrás se caracterizan por el desenfreno, la bestialidad, la abyección, la depravación y el materialismo, igual que en toda la narrativa fascista (Thomas, *The Novel* 79-81, 87-89).

Siguiendo las implicaciones de *Checas...* los republicanos han modificado la ley del dolor, con lo cual han configurado un universo revolucionario tanto en su dimensión política como ética. En el mundo regido por republicanos, el de la novela, el significado del dolor es nulo. La formación de significado dentro de la ideología antirrepublicana se determina, en cambio, mediante la imposición de un “archivo totalitario”. Según Foucault, todo archivo prescribe valideces y niega posibilidades, regula “lo que puede ser dicho” y “rige la aparición de los enunciados como acontecimientos singulares” (*La arqueología* 219). En el caso de *Checas...*, el archivo totalitario de los rebeldes determina una única ley hermenéutica del dolor. Los republicanos han invadido y desestabilizado la significación denotativa del dolor, han traído el desorden absoluto en un territorio sagrado. Sin embargo, tras la Cruzada “el

⁵³ Para un análisis detallado de la transgresión violenta de los espacios, ver “Cartografía crítica del fascismo español: *Checas de Madrid* de Tomás Borrás” Nil Santiáñez.

Caudillo logra[ó] arrancar del caos” (*Causa General* 4) y traer estabilidad una vez más.

Ahora el dolor puede volver a tener los significados de los profesionales del dolor:

conocimiento, salvación, castigo divino, exceso, expiación, etc.

La novela no sólo denuncia la incapacidad de los republicanos de discernir la sacralidad de la empresa franquista, sino que apunta a su naturaleza aberrante: “Estos son los milicianos, querido. Fuerzas inconscientes, ajenas al concepto de ‘Humanidad’” (109) o que “El marxista es un maniquí mecánico inalzado” (116). Borrás pone la cita anterior, estratégicamente, en boca del pregonero de los republicanos, Fadrique de Lorenzana, enfatizando así que ni siquiera los mismos republicanos creen en sus fuerzas, incluso se declaran la inferioridad frente a los sublevados. La misma postura sobre el Madrid doliente de la Guerra Civil tiene también Marcial, espía quintacolumnista: “[...] esta alcantarilla de odio maloliente en que estamos hundidos [...]”, pero éste confía en el carácter transitorio del dolor, porque “¡...la verdad es la nuestra [nacionalistas]!” (337).

Checas de Madrid ataca un modo de organización política y de pensar a través de una crítica de su producción del dolor. La posguerra es, en parte, la rebelión contra un tipo de entender el dolor y la imposición de su modelo normativo. En el espacio figurativo de la novela se elabora el mapa de la producción álgica que es preciso eliminar a toda costa. Insistiendo en la categoría de la infrahumanidad del “desafecto” al nacionalcatolicismo, la novela de Borrás anuncia el *homo patiens*⁵⁴ mediante la constante amenaza del *homo sacer*.

⁵⁴ Aunque Viktor Frankl acuña el término para designar la capacidad de encontrar sentido al sufrimiento sin caer en la desesperación, Salvador Cayuela Sánchez le da una dimensión

Es decir, funciona como un dispositivo profiláctico frente la oposición política, a la vez que desalienta posibles futuros ataques contra la integridad de la Patria. Ser desafecto es no adherirse a las normas de reacción frente al dolor. Borrás, consecuente con la literatura de su tiempo, utiliza a los personajes republicanos para representar un desafecto totalmente insensible al sufrimiento ajeno y que siente placer al infligir dolor. El dolor placentero, sea propio o ajeno, es inconcebible en el imaginario nacionalcatólico, en tanto que comunidad emocional, fuera del universo religioso. Me refiero con esto a las rígidas pautas establecidas por el misticismo español y el concepto de heroicidad, ya analizadas en el capítulo anterior. Cuando el dolor no se inscribe en estos patrones de comportamiento, es patológico.

También, hay que tener en cuenta que el contexto alrededor del evento doloroso. La representación del dolor incluye siempre “the sufferer, the context, the observer/recorder, and the moral of the story” (Cohen 7). Borrás trata de crear una comunidad emocional que por fuerza tiene que reaccionar de una forma específica. Como observador de la *inflicción* del dolor sobre “los buenos”, el autor no permite la interpretación de los hechos narrados porque la interpretación es suministrada. En una de las descripciones más sutiles del dolor de las torturas, Borrás les hace emitir a los “afectos” “frases elementales del hombre que vuelve a la inocencia, sintiéndose abandonado, niño: // —¡Madre mía..., ...madre mía!... ¡No me matéis!... ¡No me hagáis sufrir!...” (125). Por un lado, vía la tradición hagiográfica y

política. Para él, *homo patiens* es la subjetividad creada por el franquismo durante la posguerra y “un sujeto resignado, un sujeto ‘que soporta’ las privaciones, que vive estoicamente en el sufrimiento” (“El nacimiento” 283-4).

martirológica, alude a los mártires de la primera época del cristianismo, hombres y mujeres torturados y asesinados por no querer renunciar a su fe cristiana. Por otro lado, la escena alude a la infancia, en la mitología católica, estado de insuperable e inalcanzable pureza.

Al invocar el imaginario de la martirología, tan presente en la educación española del período (Vinyes, Mayordomo, Maíllo, Campos Pérez). Como estrategia retórica, la alusión a la tradición martirológica es muy eficaz, ya que la categoría de lo sagrado “tends to have the effect of arresting cognition, encouraging partisan tension, and fueling mindless violence” (Viestenz 12). Por tanto, en una comunidad emocional donde los “*bienes espirituales*” se han convertido en metonimia del Nuevo Estado al asumir lo sagrado como seña de identidad (*ibid.*), cualquier voz disonante representa una amenaza que se tiene que eliminar.

Checas de Madrid, junto con toda la literatura de la posguerra publicada en España, colabora con la psiquiatría franquista en la creación de una comunidad emocional ideada a participar en la eliminación de la disidencia. Tanto la literatura como la psiquiatría son dispositivos que cooperan en identificar y definir al enemigo que se opone a la realización del destino glorioso del Nuevo Estado. Las estrategias que se emplean en la denigración de los republicanos son variadas y múltiples, y en las páginas que preceden me he enfocado en la articulación del dolor como categoría de violencia política. En otras palabras, el republicano pierde la protección jurídica no por tener posturas políticas disonantes con el Régimen, sino por su incapacidad de adherir a un código de comportamiento predeterminado para el evento doloroso. En este sentido, las novelas de la posguerra representan al republicano invariablemente actuando como victimario que aplica tormentos en algún “afecto” del franquismo, siempre víctima inocente. Esta dinámica de víctima inocente

sacrificada por un verdugo despiadado es una estrategia que encontramos también en los relatos martiroológicos medievales. El mártir conserva la fe y la dignidad a pesar de los tormentos al que le someten el abominable verdugo.

La novela de Tomás Borrás obedece a la estética del relato martiroológico y reproduce fielmente los vínculos entre los personajes, donde los verdugos republicanos son seres perversos, en su mayoría sádicos y con sexualidades aberrantes. Esta supuestamente innata malignidad de los resentidos de la novela, conjugada con la fealdad física, el origen bajo o extranjero y el ateísmo responden al imperativo inmunológico llevado a cabo por el régimen del Caudillo. En conclusión, *Checas de Madrid* es la novela que capta perfectamente el papel de la literatura como dispositivo biopolítico en definir el enemigo que ofusca el camino del país hacia su destino como la España “Una, Grande y Libre”.

Capítulo 4: Exportar el modelo álgico en las colonias

El 23 de octubre de 1940, poco más de un año después de la victoria de los sublevados, Franco se reúne con Hitler en Hendaya para negociar la entrada de España en la Segunda Guerra Mundial. Las condiciones expuestas por el Caudillo reiteran el tercero de los veintiséis Puntos Iniciales de la Falange y “base del Nuevo Estado”: “Tenemos voluntad de Imperio. Afirmamos que la plenitud histórica de España es el Imperio” (*El Diario* 4). Las demandas de Franco habían sido entregadas antes de la famosa Entrevista de Hendaya por el embajador español en Berlín, Eugenio Espinosa de los Monteros. La carta del dictador español contiene las reivindicaciones territoriales demandadas a cambio de que España se junte al Eje: “la anexión de todo el distrito de Orán (...) todo Marruecos, la expansión del Sahara español hacia el sur hasta el paralelo 20; y la unión del Camerún francés a la Guinea española” (Payne, *Primer* 28).

Pese a que después de la Guerra Civil España se encuentra en una situación económica y política desastrosa, si prestamos atención al discurso pronunciado por Franco un mes después de la entrega de la carta, no nos deberían sorprender las pretensiones territoriales de Franco. Ante el Consejo Nacional de la Falange, deja claras sus aspiraciones imperiales: “hacer una nación y forjar un imperio” (Reig Tapia, *Madrid* 143). Como vemos en la cita anterior, la memoria del pasado imperial español se mantiene viva en el espíritu colectivo de los españoles. Franco se aprovechará de este hecho para obtener el apoyo popular. El desenlace de la Segunda Guerra Mundial ofusca las esperanzas territoriales del dictador, por lo que las ansias imperiales franquistas tendrán que limitarse al territorio de la Guinea Ecuatorial, el único dominio colonial español. Para obtener el favor de la población, el Caudillo trata de

crear un imaginario en que la minúscula colonia africana adquiere una relevancia colosal en el imaginario español del período.

La imagen de África ocupa un lugar significativo en el imaginario franquista, a través del cual trata de recuperar el pasado imperial. Efectivamente, como explica el mismo Franco: “Allí nació la posibilidad de rescate de la España grande. Allí se fundó el ideal que hoy nos redime. Sin África yo apenas puedo explicarme a mí mismo, ni me explico cumplidamente a mis compañeros de armas” (Preston, *Franco* 35). El discurso oficial presenta el modelo colonial español, analizado detalladamente más adelante, como más humano, menos racista, completamente altruista y siempre poniendo los intereses de los colonizados antes de los suyos. El Caudillo deja claro que:

No puede confundirse la noble empresa de colonización, da tarea de alumbrar pueblos nuevos, entregándoles generosamente – en una verdadera transmutación espiritual – toda la propia herencia de cultura, con este concepto peyorativo y actual, encarnado en dolorosas realidades de hoy que se ha llamado colonialismo o coloniaje (Franco ctd en García Fernández 443).

Así presenta Franco la empresa colonizadora española, aludiendo al materialismo y codicia de otros modelos imperiales. Su intervención en África se revela como una presencia mística y moral que trasciende el materialismo del imperialismo tradicional. Prueba de ello es la casi

totalidad de las producciones artísticas y científicas, que muestran a los españoles como heraldos de una modernidad europea, pero siempre cristiana⁵⁵.

Esta “comunidad emocional” ideada por el aparato ideológico franquista se nutre de unas fuentes históricas, científicas y culturales cuya función es demostrar la primacía del imperialismo franquista frente a los otros modelos europeos. Por un lado, el antecedente imperial americano funciona en la posguerra como un dispositivo retórico con el que el régimen trata de persuadir a la población española de las posibilidades reales de revivir la gloria imperial del pasado. Por otro, es empleado como punto referencia positivo contra los demás modelos imperiales europeos, el inglés y el francés, con la esperanza de apaciguar las poblaciones indígenas de las colonias.

Junto con el reciclaje de la gloria pasada, el franquismo desarrolla también un modelo imperial que plantea unos vínculos biológicos y culturales con el continente africano. Con esto en mente, los ideólogos del Régimen invocan una hermandad hispano-africana, basada en unas tesis propuestas por intelectuales españoles decimonónicos y del siglo XX. Así,

⁵⁵ Para un análisis de las películas “científicas” del franquismo, ver el artículo de Jo Labanyi “Internalisations of Empire: Colonial Ambivalence and the Early Francoist Missionary Film” (2001) y el libro de Susan Martin-Márquez, *Disorientations....* Gustau Nerín es otro de los autores importantes que estudian la colonia guineana desde muy variadas perspectivas. También incluyo la serie de documentales sobre la presencia española en Guinea, producida por Hermic Films durante todo el período franquista.

conceptos como la “convivencia” de Américo Castro, la “hispanidad” de Ramiro de Maeztu y la “vocación africana” de los españoles, popularizada por Joaquín Costa, vienen a formar parte del dispositivo cultural empleado por el franquismo en la guerra retórica contra los otros imperios europeos. La excelencia de este modelo imperial, a menudo referido como “hispanotropicalismo” (Nerín, “Mito”), es también apoyado y avalado por los científicos españoles del período (López-Ibor, Merenciano, Camy Sánchez y Cañete).

Como se ha visto en los capítulos anteriores, la ciencia juega un papel importantísimo en el contexto de la política franquista, y el dispositivo científico, en conjunción con el religioso, viene a sentenciar la necesidad del modelo imperial franquista en la Guinea Ecuatorial. El mismo Antonio Vallejo Nágera, junto una larga lista de psiquiatras eminentes de la posguerra, encabeza el contingente científico que establece la inferioridad mental de los súbditos guineanos y su incapacidad para el autogobierno. La dominación española será presentada por los psiquiatras adeptos al Régimen como una necesaria continuación de la tradición asistencial de la España imperial. El otro dispositivo clave empleado por la retórica imperial franquista es la producción novelística de tema colonial. La tradición de la novela colonial hispanoafriicana, aunque “hoy [es] completamente desconocida para el gran público” (...), “en su momento goz[ó] de gran aceptación” (Carrasco 278).

El análisis de la novela *Efún* (1955) de Liberata Masoliver, que gozó de gran notoriedad pública en el momento de su publicación, me servirá para mostrar la perfecta afinidad del discurso cultural con los discursos antropológico, científico y político que se refieren a la realidad colonial franquista. Al mismo tiempo, y dadas las profusas similitudes con las demás novelas coloniales, es posible considerar *Efún* la representante más importante de un

subgénero que tiene un gran impacto en la población metropolitana. El uso de la literatura posbélica como un instrumento político ya ha sido explorada por muchos académicos en las últimas décadas. Benita Sampedro Vizcaya y Cécile Stephanie Stehrenberger, por ejemplo, han explorado en su investigación el papel de la novela franquista en la creación de la comunidad emocional⁵⁶ franquista en la posguerra alrededor de las ambiciones imperiales. No obstante, el estudio de la novela franquista sigue siendo un campo todavía por explorar.

A pesar de los distintos autores que se han ocupado del tema, las investigaciones recientes sobre el mundo imperial se siguen nutriendo del campo puesto en marcha por Edward Said en 1978 con su famoso libro, *Orientalism*. Para Said, el imperialismo es la práctica, la teoría y las actitudes de un centro metropolitano dominante gobernando un territorio distante, mientras que “colonialismo” es la implantación de asentamientos en dichos territorios. Tomando la definición de Michael Doyle, Said aclara que el imperio

is a relationship, formal or informal, in which one state controls the effective political sovereignty of another political society. It can be achieved by force, by political collaboration, by economic, social, or cultural dependence. Imperialism is simply the process or policy of establishing or maintaining the empire (9)

Para Said, ni el imperialismo ni el colonialismo son un acto de acumulación o adquisición, sino formaciones ideológicas que incluyen nociones que ciertos territorios o poblaciones requieren dominación (9). Por consiguiente, no se trata de una dominación

⁵⁶ En *Culture and Imperialism* (1994) Said se refiere al mismo fenómeno aunque lo denomina “conciencia imperial” (9).

exclusivamente política o económica, sino también cultural. Aunque el siglo XIX trae consigo la independencia de múltiples excolonias, el imperialismo persiste en la esfera cultural general y en prácticas políticas, ideológicas, económicas y sociales específicas. Estas prácticas que existen en la cultura de la posguerra española permiten vislumbrar lo esencial que es la noción de imperio para la construcción de la nación falangista, y la posibilidad de materializar dicho imperio se refleja en los temas tratados por la cultura del período. Además de los temas, la idea de imperio se encuentra en los tipos de héroes y en las referencias específicas de la expansión territorial, particularmente en la Guinea Ecuatorial, la última colonia todavía poseída por España después del Desastre de 1898.

La perspectiva del Orientalismo de Said para interpretar la producción del conocimiento sobre otras sociedades y culturas desde una posición dominante, junto con las consecuencias que conlleva para la relación entre las mismas, ha sido objeto de muchas críticas y ha evolucionado en numerosos sentidos. Uno de estos sentidos ha dirigido a varios teóricos y críticos literarios a investigar la aportación del arte literario a la edificación del Orientalismo. En este sentido, la producción literaria bajo el franquismo se puede incluir en lo que John Gardner llama “authoritarian fictions”. Según el mismo teórico, las ficciones autoritarias se caracterizan por argumentos “espaciales” con “each of its elements existing for the sake of a predetermined ‘end’ or conclusion” (85). Es esta una literatura escrita por personas que viven bajo un régimen gubernamental autoritario, y al que sirven mediante la producción de obras que tratan de crear un imaginario dentro del cual cualquier decisión o acción del líder queda justificada. Siguiendo la definición de Susan Suleiman en su *Authoritarian Fictions*, la novela comprometida es un “genre that proclaims its own status as both overtly ideological

and as fictional, and whose problematic mode of existence is due precisely to the combination of—or more exactly, to the friction between those two modes of discourse” (2).

Suleiman incluye en este subgénero las novelas que tratan de ‘persuade their readers of the “correctness” of a particular way of seeing the world’ (1), como a continuación se verá que tratan de hacer las novelas de la posguerra española. La producción literaria logra, por tanto, formar un archivo cuyo objetivo es precisamente el de obsequiar una manera “correcta” de ver al guineano.

Por su parte, la narrativa española de la posguerra no consigue tener una huella tan profunda por sí sola. De hecho, hay múltiples estudios que sostienen que la novela no es un discurso que se basta a sí mismo y que evoluciona según leyes propias. Al contrario, la producción novelística se halla determinada por las condiciones sociopolíticas que otorgan poder a formas discursivas no literarias, como las jurídicas, las científicas o las antropológicas. Según Roberto González Echevarría, “las relaciones que la narrativa establece con formas de discurso no literarias son mucho más productivas y determinantes que las que establece con su propia tradición, con otras formas de literatura o con los hechos históricos concretos” (cuarta portada). Por “archivo” Echevarría se refiere a la tradición que comienza en la época colonial y que se genera en función de tres manifestaciones del discurso hegemónico de Occidente: la ley colonial, los estudios (pseudo)científicos y la antropología (*ídem* 236).

Por tanto, indagar en el papel que la narrativa franquista de la posguerra juega en la dinámica colonial puede arrojar luz sobre los fenómenos sociopolíticos no perceptibles de otra forma. Asimismo, la novela es capaz de revelar intenciones y efectos políticos de otra

forma veladas por los discursos antropológicos, políticos, jurídicos, etc., pero observando la interacción de algunos estos dispositivos biopolíticos, es posible percibir más claramente y enriquecer el conocimiento sobre el archivo, en este caso, franquista. Recientemente, ha crecido la cantidad de estudios sobre la producción narrativa ambientada en las últimas colonias españolas en África, sin embargo, la mayoría se centra en denunciar las perspectivas racistas y exotizantes a través de las que se concibe a los africanos en las novelas de este subgénero (Carrasco 146-7). En lo que sigue me propongo mostrar cómo se emplean estas novelas en la forja de un imaginario africano en la metrópoli con el propósito de apaciguar las posibles oposiciones por parte de los españoles y, tal vez más importante, la opinión pública europea. El franquismo logra enmascarar la realidad de la empresa colonial con el objetivo, por un lado, de forjar una sociedad metropolitana de sujetos obedientes que no critican los intereses coloniales, y por otro, imponer a los guineanos un modo de percepción que justifica su dominación.

Partiendo de la idea de la dominación violenta de la colonia, este último capítulo pretende esclarecer la relevancia del dolor como dispositivo biopolítico desplegado a fin de justificar tanto la necesidad de la intervención política y militar franquista como su función en la práctica disciplinaria. El objetivo será, sin embargo, deconstruir los bloques retóricos del discurso colonial franquista en la posguerra, donde se busca una legitimación de las categorías de dolor examinadas en los dos capítulos anteriores, pero aplicadas al contexto colonial. Así, por un lado, el dolor del primer capítulo, que trata del manual del “buen dolor” franquista, se exportará en la colonia guineana y será opuesto al dolor del “indígena” con el objetivo de demostrar la superioridad de un modelo “dolorista” sobre el otro. Esta

demostración pretende legitimar el abuso y la opresión empleados como métodos coercitivos en la creación de un modelo de producción que todavía, a mediados del siglo XX, es muy parecido al que se empleaba con la esclavitud.

¡Por el imperio hacia Dios!

La presencia española en África se fundamenta en una serie de mitos que se han perpetuado en múltiples ocasiones a lo largo de su historia reciente (Tofiño-Quesada 142). Uno de los mitos promovidos vigorosamente en el marco de los esfuerzos franquistas por moldear una comunidad emocional que se identifique con las demandas del Régimen es el mito del Imperio español del Siglo de oro. Prueba de esta nostalgia son las frecuentes referencias en la cultura de la posguerra “a la España del siglo XVI y al Imperio Católico español” (*idem* 171), empezando por los ya citados “Puntos iniciales” de la Falange Española y la “unidad de destino en lo universal” de España (*El diario* 4). En efecto, en los últimos meses de la Guerra, el “bando nacional” hace patente la imposibilidad de concebir una España sin imperio: “Tenemos voluntad de imperio. Afirmamos que la plenitud histórica de España es el imperio. Reclamamos para España un puesto preeminente en Europa” (*ibid.*).

Las nuevas demandas coloniales con respecto a Guinea Ecuatorial se articulan en una frecuente evocación de los aún fuertes lazos culturales con Hispanoamérica. Según los mismos “Puntos”, “España alega su condición de eje espiritual del mundo hispánico como título de preeminencia en las empresas universales” (*ibid.*), o sea, Hispanoamérica exige de España un liderazgo enmarcado en la retórica de la unidad cultural y espiritual (García-Moreno 32).

Para fortalecer esta línea retórica, durante la posguerra se publican una serie de obras que dan por sentado el derecho legítimo de España, en base de su pasado imperial, a dominar sobre algunos territorios de África, particularmente la Guinea Ecuatorial. *El imperio de España* de Antonio Tovar, *Reivindicaciones de España* de José de Areilza y Fernando Castiella y *La misión africana de España* de José María Cordero Torres, forman parte de un proyecto diseñado para extender las ansias imperiales del Régimen entre la población. Cabe resaltar que todos estos textos se publican en el mismo año, 1941, y con el explícito deseo de modular la opinión pública con relación a la situación española en el marco colonial internacional. Todos estos libros de naturaleza histórica identifican la “esencia española” con la época dorada del Imperio español cuando “no se ponía el sol” (Saz Campos 274). El argumento principal presente en estos volúmenes apunta hacia la responsabilidad moral y espiritual con respecto a las colonias africanas.

Antonio Tovar (1911-1985), uno de los ideólogos del imperialismo franquista, declara con respecto al pasado imperial español que “Nuestro imperialismo ... —no ha sido nunca— un imperialismo de petróleo o de caucho... España no quiere dominar en América con monopolio” (12). Esta postura niega la existencia de ambiciones imperialistas, aunque no de los “derechos de defensa y tutela” (*ibid.*) para las excolonias. Efectivamente, para Tovar, Hispanoamérica es más que la prueba concreta de la esencia gloriosa de su pasado, es la garantía de su derecho de guiar los pueblos que se hallen bajo su tutelaje, engendrando así la “misión civilizadora”. Por otro lado, otra figura clave en la forja de este discurso imperial es Vicente Gay y Forner (1876-1949). Es catedrático de economía en la Universidad de Valladolid, y en 1941 publica *Qué es el imperialismo*, texto apologético que reclama la

construcción de un nuevo imperio colonial español. Al hablar sobre el papel de España en el escenario imperial mundial después del Desastre de 1898, Gay demanda “la expansión nacional en la esfera de su espacio vital. Las colonias se han perdido. ¡Vivan las colonias!” (200). Con esta exclamación, el autor asume la violencia partidaria de la invasión de territorios ajenos, proponiendo el cambio de escenario de esa dominación imperial española, desde América, a África. Para los ideólogos del imperialismo posbélico, España debe tener una “aspiración colonial, mirando hacia África y el Mediterráneo, pensando en la posición geográfica e histórica del país” (200). El antecedente imperial americano, según los adeptos de la expansión española, llega a definir el ethos español hasta tal punto que se convierte en la esencia del pueblo. Precisamente por esta razón, el régimen franquista entiende que la recuperación de la gloria pasada es la única ruta para el Nuevo Estado en el siglo XX.

La articulación del lejano pasado imperial español como misión civilizadora es esencial para entender la legitimación de la presencia franquista en las últimas colonias españolas. De acuerdo con el discurso oficial de la ideología franquista, España experimenta un renacer de las ambiciones imperiales, por lo que exige el compromiso total de la sociedad española. Esta idea está ampliamente difundida en la época y en perfecta consonancia con Onésimo Redondo cuando declara que “España reconoce su deber imperial y la juventud nacional que entra a la vida del nuevo Estado deberá comprometerse a cumplir ese deber” (ctd. en Saz Campos 278). Esta idea es difundida en la cultura española como la prueba concreta de la benevolencia y el papel providencial que ha tenido España en la historia de la civilización. La constante evocación del Imperio acaba convirtiéndose en un dispositivo histórico cuyo fin es consolidar el apoyo popular para su presencia en las colonias africanas.

Todas estas ideas vierten en todos los medios de comunicación populares (Nicolás Marín 39), y el espectáculo de masas más importante de los años cuarenta y cincuenta refleja, el cine, refleja esta añoranza imperial de la dictadura franquista. *Alba de América* (1951) y *Raza* (1942), dos de las películas más emblemáticas de este período, tienen como trasfondo las hazañas de héroes españoles en las guerras coloniales americanas en nombre del Imperio español. Lo que se pretende con estas representaciones artísticas, como se verá también en el caso de la novela española, es “dar una lección de historia a los espectadores que abarrotaban las salas de proyección en todos los rincones de España” (*ibid.*). De hecho, en la posguerra, las películas que evocan las gestas históricas del pasado imperial y la gran familia iberoamericana son clasificadas de “Interés Nacional”, lo que evidencia el peso que tienen estas narraciones para estimular una respuesta social (*ibid.*).

Como se ha visto en los capítulos anteriores, la heroicidad de los españoles se inserta siempre en un contexto religioso, dentro del cual el héroe franquista es invariablemente también muy devoto. En el caso de la Guinea Ecuatorial la religión juega un papel importantísimo (Nerín *Un guardia* 17). Hay que mencionar, además, que particularmente a lo largo del siglo XIX, y gran parte del XX, la influencia de la Iglesia es mucho mayor en España que en los demás estados europeos⁵⁷. La Iglesia católica es considerada la institución

⁵⁷ Analizando el papel de la Iglesia española en la política y sociedad españolas hasta 1850, William James Callahan empieza su libro *Church, Politics and Society* diciendo que “few institutions have played so central a role in the history of a people as has the Spanish

especializada, la autoridad para la “ayuda” y conversión de los “negritos”⁵⁸. Aunque presentes también durante la República, esta primacía del clero aumenta tras la Guerra Civil, cuando la Iglesia se sitúa en el corazón mismo de la estructura del poder franquista (Villar 105). Además, es significativo el hecho de que sólo después de la guerra civil se populariza el lema “¡Por el Imperio hacia Dios!” con el propósito de unir una población ya muy dividida por la guerra. Es este un eslogan cuyo gran éxito entre la población metropolitana se puede explicar por la sencillez y franqueza con que da por sentado la diligente búsqueda de un imperio ligado inexorablemente a Dios. El aumento de las posesiones ultramarinas, parece decir también el eslogan, traerá la redención total de los españoles.

En efecto, el lema “¡Por el imperio hacia Dios!” sintetiza perfectamente las demandas imperialistas expresadas en uno de los libros centrales para el franquismo en la posguerra, mencionado al principio de este apartado. La omnipresencia del catolicismo en los proyectos políticos e imperiales franquistas es reflejada por la ubicuidad de Dios en la mayoría de los lemas y eslóganes en la posguerra, aunque con ligeras variaciones. “¡Por el imperio hacia

Church. From the Middle Ages to the twentieth century” (1). Eugenio Relaño Pastor observa que incluso en 1975, España era “the most confessional European State” (286).

⁵⁸ Según Gustau Nerín, este es el calificativo más común para referirse a los ecuatoguineanos en la prensa española del período (“Mito” 14)

Dios!”, en particular, reúne los rasgos expansionistas y militaristas para conciliar el componente nacionalcatólico del franquismo⁵⁹.

Con las frecuentes alusiones al pasado imperial, la propaganda franquista construye una nueva conciencia nacional en el contexto de la división social y política revelada por la Guerra Civil. A partir de una memoria colectiva, “de una amañada historia, de la represión directa o indirecta de conciencias y culturas críticas” (Vázquez Montalbán “Con el imperio...”), se insiste en el carácter providencial de la historia de España. En este contexto, los españoles forman parte de una comunidad con vocación de imperio, han sido llamados por Dios a imperar, y disponen de una cofradía de intelectuales y teólogos para articular su hegemonía política y militar sobre la Tierra. El imperio y la divinidad católica se unen en las numerosas naciones engendradas por el Imperio español del Siglo de oro. El imperio imaginado por los franquistas trasciende la voluntad terrenal, es un imperio eclesiástico, por tanto, no es asunto humano, sino divino, es el ideal que España se encarga de materializar en África.

La realidad colonial, sin embargo, es muy distinta al discurso legitimador relativo al pasado imperial español. Los misioneros católicos en Guinea son una de las fuerzas que fomentan la violencia contra los nativos al deplorar la política de asimilación pacífica del

⁵⁹ En rigor, es una variación del himno falangista “Montañas nevadas”, incluido en el *Cancionero Falangista* (1945). Se pueden comparar las letras de Pilar García Noreña “Voy por rutas imperiales / Caminando hacia Dios” (33) con el título de un auto sacramental de Calderón de la Barca *A Dios por razón de estado* (¿1650-60).

guineano. Creen que España tiene que imponer a los africanos la moralidad occidental (lo que ellos consideran, lisa y llanamente, “la moral”). Aducen que los colonizadores deben utilizar todos los medios a su alcance para “imponer” la “civilización” a los “salvajes”. El clero quiere poner fin a la poligamia, al pago de la dote y a los matrimonios por acuerdo familiar, y reprocha al gobernador de la colonia no querer intervenir en aquel ámbito. En varias ocasiones critican que la Administración actúa con “debilidad” y exigen que se organicen expediciones militares para someter a los guineanos e imponerles la “civilización” (Nerín *Un guardia* 17). En efecto, “los misioneros representaban el sector más intolerante, y con frecuencia el más violento, de todas las fuerzas colonizadoras. La presencia de los claretianos en Guinea” supone “una aceleración del proceso etnocida” (Nerín, *Mito* 22). La misión apostólica del franquismo, fundada en el pasado imperial español es, por tanto, un dispositivo biopolítico que sirve para legitimar la intervención violenta en Guinea, por un lado, y por otro, para transmitir sus ansias imperiales entre la población metropolitana.

“África empieza en los Pirineos”

Además de la frecuente invocación del glorioso pasado imperial, el Régimen legitima su dominio sobre las colonias africanas también mediante unos lazos innegables que supuestamente tiene con el continente africano. Como he explicado más arriba, a fin de fortalecer el vínculo hispano-africano el franquismo recicla tres hipótesis históricas relativamente populares a partir del siglo XIX: la convivencia, la ‘vocación africana’ y la Hispanidad. Estas tesis estarán muy presentes en la cultura española durante más de veinte años (Preston, *Política* 93) y se articularán como parte del “destino nacional eterno” (*ibid.*).

La centralidad de las tres tesis en el discurso imperial en la posguerra precisa un análisis de cada una de ellas con el fin de seguir contextualizando las coordenadas retóricas del expansionismo franquista. Los vínculos culturales alegados por los ideólogos del régimen vienen a elaborar el dispositivo cultural con el que se establece, paradójicamente, una hermandad entre el grupo colonizador y el colonizado.

La Convivencia es un concepto recuperado por Américo Castro en *España en su historia* (1948) para referirse a la supuesta tolerancia social, cultural y religiosa, desde los comienzos del Califato Omeya hasta el final de la Reconquista (711-1492). Es un tema que fascina a muchos intelectuales españoles decimonónicos y del s. XX, como Marcelino Menéndez y Pelayo y Claudio Sánchez Albornoz. Castro asevera que durante al-Ándalus, “las tres tribus/castas/culturas”, cristianos, musulmanes y judíos, vivieron en perfecta armonía y que precisamente en aquel período anterior a la Reconquista es cuando se cristaliza el “ser de España⁶⁰” (54). Según esta postura, el ethos nacional español es definido por una hibridez cultural, social y política entre tres culturas en contacto durante más de medio siglo.

Aunque la convivencia había sido por primera vez abordada en la Ilustración⁶¹, no es hasta finales del s. XIX cuando cobra protagonismo en el discurso público gracias al

⁶⁰ Para un análisis detallado del tema, ver *El Problema de España bajo el primer franquismo, 1936-1956...* de Antoni Raja i Vich. Detalles bibliográficos al final del texto.

⁶¹ Según Tixier du Mesnil, el propósito de la publicación de *Histoire de l’Afrique et de l’Espagne sous la domination des Arabes* (1765) por Denis Dominique Cardonne y *Précis*

africanismo español⁶² y a los estudios antropológicos de Manuel Antón y Ferrándiz (1849-1929). Tanto los intelectuales africanistas como la antropología del período concuerdan en que los atributos raciales de los españoles son una mezcla de raíces europeas y norteafricanas, y que “the closest racial affinity was to be found in Morocco” (Antón ctd. en Goode 71). La idea de la armonía cultural, a pesar de la heterogeneidad racial y religiosa, encuentra una excelente acogida en la ideología colonial nacionalcatólica. Como consecuencia del apoyo de los marroquíes durante la Guerra Civil (Madariaga 348), el lazo hispano-africano se estrecha, llevando al mismo Franco a proferir el “amor para el noble y leal pueblo marroquí, tan unido a nosotros”⁶³. Declaraciones como ésta llevan a uno de los representantes más importantes del africanismo español, Rodolfo Gil Benumeya (1901-1975), a escribir en plena posguerra que “resulta imposible trazar fronteras entre lo árabe y lo hispano, pues sangres semejantes corren con frecuencia por venas de unos y de otros”

historique sur les Maures (1791) por J.-P. Claris de Florian fue la denigración de la monarquía española (66).

⁶² El africanismo español renace durante la posguerra gracias al impulso de toda una serie de universitarios falangistas relacionados con el Instituto de Estudios Políticos. De entre ellos, destacan Francisco Javier Conde, Joaquín Garrigues, Luis Díez del Corral, José Antonio Maravall, Gil de Benumeya, Fernando María Castiella.

⁶³ Declaración durante el discurso de Nochevieja de 1947
<http://www.generalisimofranco.com/Discursos/mensajes/00025.html> (Consultado el 22 de marzo de 2021)

(*Hispanidad* 83). Esta unión inquebrantable hispano-bereber invocada por Gil Benumeya cobra un estatuto de conocimiento general en la sociedad española del franquismo gracias a la ausencia de voces que la contradigan. La redefinición de los lazos hispano-africanos mediante la convivencia trata de producir un cambio en la percepción de dicha conexión en la sociedad española. Con la tesis de Castro, el franquismo trata de forjar una conciencia colectiva que se muestre más favorable en relación con el continente africano.

La historiografía contemporánea, no obstante, rechaza la teoría de Castro y revela la complejidad de la “Convivencia”, lo que prueba la vitalidad del tema incluso hoy en día⁶⁴. La “Convivencia” es criticada por “simplificadora”, ya que su autor “nunca se [ajustó] a los patrones historiográficos al uso: el escaso interés por la sucesión de hechos históricos, la mezcla de datos de épocas muy diversas, ... la escasa relevancia otorgada a los aspectos económicos” (Manzano 227). Con independencia de las investigaciones contemporáneas, cabe destacar, sin embargo, que la hipótesis de Américo Castro impacta vigorosamente la cultura y la política españolas del primer franquismo. Sus efectos se pueden reparar en el discurso colonial español y su papel en la reanimación del “africanismo”, hipótesis aborrecida por los intelectuales y políticos conservadores españoles decimonónicos y

⁶⁴ La historiografía contemporánea expone que la tolerancia religiosa y política en al-Ándalus es un mero mito. Los no-musulmanes son “súbditos de segunda clase”, a los que nunca se “trató de comprender [...] ni siquiera en los círculos ilustrados de Averroes” (Pérez 49-50), y ‘las nociones como “tolerancia” y “convivencia” tal y como hoy las entendemos, se encontraban ausentes de la mentalidad medieval’ (Manzano Moreno, *Épocas* 537).

finiseculares, pero incorporada posteriormente en la política franquista. Por consiguiente, la hermandad cultural de la Convivencia es integrada perfectamente en el discurso imperialista del franquismo.

Íntimamente unida a la “Convivencia”, el supuesto “africanismo” de los españoles viene a reforzar las demandas coloniales del franquismo en los territorios africanos. Según Gustau Nerín, “la innata vocación africana” nace con los anhelos imperialistas de intelectuales decimonónicos” (“Mito” 16-7), y Donoso Cortés (1809-1853) es considerado el creador del africanismo moderno español. Más tarde, inspirado por Donoso, Joaquín Costa (1846-1911), refiriéndose a al-Ándalus, declara que el contacto establecido más de dos milenios antes facilita al español la comprensión de la realidad de los africanos (*ídem* 17).

Ya en la posguerra, el franquismo trata de extrapolar estas teorías que, en rigor, se refieren solamente al África bereber, y aplicarlas a la pequeña colonia del África occidental. A pesar de la frágil conexión entre la realidad colonial y la retórica africanista, José Díaz de Villegas, director del Instituto de Estudios Africanos y ex-general en la Guerra Civil, afirma que “Ni ayer ni hoy, ni mañana, los problemas de África podrán... sernos en modo alguno ajenos. ‘África, para el español –dijo Costa– comienza en la planta de los pies y termina en el pelo de la cabeza’” (*África* 3). Para los africanistas como Villegas, los españoles son los más aptos entre los pueblos colonizadores de Europa para rescatar a los guineanos del salvajismo porque tienen un conocimiento íntimo de la realidad africana, aptitud articulada como un innegable vínculo transnacional.

Del mismo concepto de transnacionalidad es impregnada la otra tesis cultural en que se fundamentan los anhelos imperiales del franquismo: la Hispanidad, tesis desarrollada por

Ramiro de Maeztu en su *Defensa de la hispanidad* (1934). La Hispanidad pregona la supuesta unión de todos los pueblos conquistados por España bajo una entidad común en base del “habla y el credo”, que forman “luz de espíritu” (34), es decir, la esencia del Imperio español. En rigor, Maeztu define la Hispanidad como un concepto de “raza espiritual”, donde “la sangre” y el “color de la piel” (*ibid.*) son intrascendentes, ya que está “compuesta de hombres de las razas blanca, negra, india y malaya, y sus combinaciones” (*ibid.*). A nivel discursivo, el colonialismo español revela una ausencia de prejuicios raciales, aunque en la práctica, como se verá más adelante, el dominio español de la Guinea Ecuatorial evidencia una postura profundamente racista.

Junto con la gloria del pasado imperial y los vínculos culturales con África, los ideólogos franquistas reivindican el catolicismo como eje ideológico del Régimen. Maeztu atribuye la grandeza imperial de España a su unión con el catolicismo y sentencia en *Defensa...* (1931) que “la Hispanidad creó la Historia Universal, y no hay obra en el mundo, fuera del Cristianismo, comparable a la suya” (15). Según el mismo pensador, España no habría logrado unir físicamente el mundo si no hubiera sido por el catolicismo, que asegura la “posibilidad de salvación, y por tanto de progreso” (*ídem*). Así, bajo el franquismo, esta supuesta acción misionera del imperio español llega a ser omnipresente dentro del discurso de la Hispanidad, reafirmando la excelsa acción civilizadora que se había desarrollado en América siglos atrás. El catolicismo es, pues, el estandarte que sanciona y concede el derecho del Régimen a perseguir su misión civilizadora.

Maeztu sistematiza su visión de un nacionalismo mesiánico y providencialista cuya interpretación se basa en la síntesis entre unidad nacional y católica, de forma que cualquier

cambio en esa relación simbiótica determina el curso de la historia española. Maeztu sugiere que, mediante el resurgimiento de la espiritualidad, el orden social fracturado de España podría ser sanado, poniendo al país en condiciones de recuperar su autoestima y su prestigio internacional tras el Desastre de 1898 (15). En definitiva, Maeztu se refiere a una comunidad histórica y cultural formada durante la época imperial española en América Latina. El marco ideológico de esta tesis, sin embargo, incluye España, América Latina y los territorios asiáticos (principalmente las Islas Filipinas). La dificultad de aplicar esta tesis a la realidad colonial del siglo XX es extremadamente difícil porque Maeztu ni siquiera menciona la colonia sub-sahariana en su *Defensa...* No obstante, según el discurso oficial franquista de la posguerra, y tras muchos “malabarismos lógicos” (Nerín, “Mito” 11), la Hispanidad llega a significar el compromiso que implica la construcción de un sujeto colonial definido por la lengua y la religión⁶⁵.

Estos rasgos definitorios del “hispano” determinan los parámetros retóricos del proceso ideológico de asimilación y aculturación en los territorios africanos y su integración en la gran familia hispánica. En el caso de Guinea Ecuatorial y Marruecos es particularmente favorable la tesis de Maeztu, ya que la Hispanidad rehúsa establecer vínculos biológicos entre los hispanos. La retórica oficial de la colonización, tanto en la colonia como en la metrópoli (en prensa, documentos oficiales, literatura de los colonos, medios misioneros y en la enseñanza de los nativos), es la de la Hispanidad (Castro Rodríguez 36). Pero a diferencia

⁶⁵ Sobre el asimilacionismo colonial ver el artículo de Álvarez-Chillida y Nerín, “Guinea Ecuatorial: el legado de la colonización española” (2018).

de las relaciones con el norte de África, de lo que no se habla nunca en el caso de Guinea es de vínculos raciales.

La supuesta pacífica cohabitación del Al-Ándalus, la innata vocación africanista de los españoles y la comunidad lingüística y espiritual creada por el Imperio siglodorista se actualizan durante el franquismo para hacer frente al contexto internacional del siglo XX. Las tres tesis que forman el dispositivo cultural del Régimen franquista se funden en un discurso que Gustau Nerín llama “hispanotropicalismo” (12), y cuya meta es de legitimar la intervención española en África. Según el antropólogo catalán, el hispanotropicalismo⁶⁶ reúne todos los valores que impulsan la empresa colonial española, expuestas en las tres tesis descritas anteriormente. El hispanotropicalismo es una síntesis de la hermandad de la convivencia, la falta del racismo y de intereses económicos de la Hispanidad y la vocación africana del colonialismo español.

El hispanotropicalismo se diseña como una comparación entre el colonialismo español con las contrapartes francesa e inglesa. Para definirlo, los ideólogos franquistas distinguen

⁶⁶ Es una adaptación del “lusotropicalismo” al contexto español. Aunque usado por primera vez en el siglo XX, la historia del término es larga y sinuosa. Es acuñado por Gilberto Freyre (1900-1987) en los años 1950 tras una serie de visitas por Portugal y sus colonias africanas propiciadas por la invitación del dictador portugués Antonio Oliveira de Salazar (1889-1970). Para Claudia Castelo el lusotropicalismo elogia “a especial capacidade de adaptação dos portugueses aos trópicos, não por interesse político ou económico, mais por empatia inata e criadora” (*O Modo* 1999).

cinco características que hacen que la dominación española sea más deseada por los colonizados: la ausencia de racismo, la innata vocación africanista, el credo misionero de la nación española, la falta de intereses económicos y, por último, el criollismo (Nerín, “Mito” 12). El hispanotropicalismo tiene como objetivo principal a reforzar la superioridad del modelo colonial español frente a cualquier otro, particularmente el inglés y el francés. En definitiva, el hispanotropicalismo es el dispositivo cultural, en sentido foucaultiano, al servicio de los anhelos imperiales franquistas en la posguerra, ideado a operar en concierto con otros dispositivos igual de importantes. La ciencia practicada en posguerra viene a apoyar estos anhelos también, particularmente mediante estudios antropológicos y psiquiátricos, pero siempre supeditados a una visión teísta de la realidad.

“A Dios por la ciencia”

El franquismo divulga una noción de la ciencia, tanto en la enseñanza como en la publicación de obras “científicas”, en perfecta armonía con el relato bíblico del origen de la vida humana. Al mismo tiempo, el evolucionismo, aunque aceptado ya como irrefutable en Occidente en el siglo XX, es denunciado simultáneamente como herejía y fraude científico en España. Figuras notables como Pedro Sáinz Rodríguez, el primer ministro de educación del gobierno de Franco, se refiere al evolucionismo como una “estrella apagada” (Blázquez Paniagua 457). José Ibáñez Martín, el ministro que sigue a Sáinz Rodríguez, dos años más tarde, propone una ciencia católica para combatir las “herejías científicas” (Elías) del siglo XX, ya que “Mucha ciencia aleja del Ser Supremo” (ctd. en Nicolás Martín 460). Con estas nociones

sobre la ciencia, el franquismo desarrolla una biología teísta, muy similar a la teología natural del siglo XIX, revelando la dinámica retrógrada de la ciencia española (*ibid.*).

El libro que ilustra perfectamente esta pretensión de avasallar la ciencia a la religión es *A Dios por la ciencia* (1941), del jesuita Jesús Simón, cuyas múltiples reediciones indican su la importancia de su pensamiento durante el franquismo, y el valor que el régimen otorgaba a su postura delante de la ciencia del siglo XX⁶⁷. El propósito del libro se puede ver desde el mismo título: plantear el valor de la ciencia como vehículo de redención. Simón, armado por las Sagradas Escrituras, decodifica fenómenos como física nuclear, astronomía o fisiología. Un detalle que destaca en el libro es la variación de una pregunta retórica recurrente con que el biólogo jesuita desafía al lector: “¿Podrá ser todo esto obra de la casualidad?” (408). El desafío es constante, pero al final de su “Estudio científico-apologético”, y tras varios “¡Viva Dios!”, Simón revela la clave para la pregunta con que interpela al lector más de cuarenta veces a lo largo del libro: “sólo la religión cristiana es la que está en posesión de toda la verdad” (432). Así pues, la realidad humana tiene una explicación en los textos sagrados católicos, los guías infalibles para ser un buen español bajo el franquismo. Como se ha visto también en los capítulos anteriores, el Régimen aborrece la idea de una España secular, y la ciencia pierde toda autonomía en favor de la Iglesia española.

⁶⁷ Su décima edición es publicada 5 años después de la muerte de Franco, y va desde 4000 ejemplares en la primera edición a 30 mil en la última. El título inspira al ministro Ibáñez Martín usar una variación en una conferencia en 1944: “Por la ciencia hacia Dios” (ctd. en Blázquez Paniagua 460).

El catolicismo permea todos los modelos explicativos de la realidad franquista, y el caso de Jesús Simón es llamativo, puesto que es un jesuita que se propone descifrar el universo empleando argumentaciones y alusiones relacionadas con la religión. Como se ha visto antes en este estudio, hay una perfecta sintonía entre la ciencia, la política y la cultura en la España franquista, con el fin de reforzar el catolicismo como dispositivo de dominación de la sociedad española. Ya demostrada la eficacia de la ciencia como dispositivo biopolítico en la purga de la metrópoli tras la contienda, el franquismo pretende conservar su protagonismo en la misión civilizadora de las colonias. El mismo afán esencializador que justifica la represión posbélica contra los republicanos alimenta también el discurso que valida la violencia practicada en las escasas posesiones de ultramar. De nuevo, la ideología franquista da por sentado el derecho y la obligación de gobernar de los nacionalcatólicos. Antonio Vallejo Nágera, Juan José López Ibor y los demás psiquiatras españoles vienen una vez más al auxilio del franquismo para demostrar “científicamente” la excelencia de los valores intrínsecos del catolicismo. En efecto, Pedro Camy y Sánchez Cañete, presta su autoridad como uno de los más destacados psiquiatras del franquismo para constatar la vocación imperial como intrínseca del español verdadero:

Sucede que cuando en el acontecer nacional todo adquiere un carácter unitario y universal, cuando predomina el sentido imperialista y expansional –naturalmente sobre la base fundamental de la catolicidad y estabilidad histórica– no ha de sorprender que el español –en el concepto auténtico y pleno del españolismo– encuéntrese en plenitud de forma, y por ende, su yo sintonizado con las circunstancias históricas no encuentra

oposición alguna en el ambiente, porque, de haberla, es rápida y oportunamente vencida (*Asistencia* 71).

A Pedro Camy, jefe de Clínica Psiquiátrica y del dispensario de Higiene Mental de Jaén, le resulta imposible imaginar una España sin imperio y sin catolicismo, es decir, un imperio católico, y no es el único psiquiatra que trata de probar la vocación imperial del Régimen.

Las creencias religiosas son muy frecuentes en los textos ideológicos de este período, lo que demuestra la energía invertida y la trascendencia de la colaboración entre ciencia y religión. Jesús Fernández Cabezas, médico y secretario del Instituto de Antropología “Bernardino de Sahagún” de CSIC, relaciona los “mitos pamues” y la “magia” de los guineanos con su supuesto retraso en “la civilización” (13). Por lo que se ve obligado a advertir contra cualquier intento de considerar al negro más que un ser mejorable, pero nunca igual al europeo, y recomienda que debe estudiarse:

la abolición valiente de costumbres tradicionales que se oponen a los valores eternos y legislar de manera elemental y sencilla para los indígenas, [...] castigando los hechos que la moral cristiana considera punibles. Las leyes españolas están tan fuera de tiempo para el primitivismo pamue, como el derecho consuetudinario pamue debe estarlo para un pueblo que quiere entrar en la civilización (17).

Fernández pronto deja clara su postura con respecto a la colonia y la “civilización”, aludiendo al compromiso de la ciencia franquista con el catolicismo. El antropólogo alaba “el trabajo de los misioneros; de él hay que esperar mucho en la incorporación del pamue (y de

los demás “morenos”) a nuestra civilización”⁶⁸. Igual que en la metrópoli, el franquismo despliega la ciencia como dispositivo que define un Otro a fin de eliminarlo de la protección de la ley. Así, la imposibilidad de admitir al colonizado íntegramente en el sistema legal de la civilización española es un hecho científico.

En este sentido, Juan Fontán y Lobé, Director General de Marruecos y Colonias, en una conferencia pronunciada ante la Sociedad Española de Antropología, Etnografía y Prehistoria el 26 de mayo de 1943, señala que la gran misión que España tiene en aquel territorio es “civilizar a unos negros claramente perezosos, supersticiosos, inmorales, mentirosos, ladrones y salvajes” (20-23). En el mismo discurso también llama la atención las frecuentes referencias a la antropofagia de los ecuatoguineanos (*ídem.*). En su condición de científico encargado de informar la metrópoli sobre la colonia, Fontán y Lobé concluye que “el niño negro es despierto, con excelente memoria e inteligencia. Pero al cumplir los quince se detiene el desarrollo intelectual y empieza a bajar” por lo que “a los veinte tiene nivel de doce” (23). Con los guineanos se habla de evangelizar y tutorizar a seres mentalmente inferiores que, sólo gracias al modelo imperial español, podrían salir de salvajismo⁶⁹.

⁶⁸ Las ideas anteriores fueron expuestas primero en una conferencia pronunciada el 20 de junio de 1949 y luego recogidas en una monografía publicada por el CSIC en 1951 con el título *La persona pamue desde el punto de vista biotipológico*.

⁶⁹ Este discurso se suaviza con los años, pero el africanismo español sigue presentando planteamientos profundamente racistas cuando hace referencia a los territorios “hispanotropicales”. El Instituto de Estudios Africanos, en este sentido, publica diversas obras en las

La ciencia médica es, a pesar de su incalculable valor retórico, un instrumento de dominación en términos prácticos también. Múltiples médicos que practican su profesión en las colonias africanas admiten el poder persuasivo de los “milagros” de la medicina europea, sobre todo en inspirar obediencia entre los colonizados. Así, el médico Luis Nájera Ángulo enfatiza ya antes de la Guerra Civil la importancia de las intervenciones sanitarias en los varios proyectos imperiales europeos en África y declara que “El indígena que ha visto una vez cómo un enfermo de *mawara* (pian) se ha curado en cuarenta y ocho horas con una sola inyección es un esclavo nuestro... lo mismo ocurre con el enfermo que contempla la expulsión de... parásitos intestinales” (17-18). La ciencia médica es tal vez el dispositivo más importante en la empresa colonial, no sólo la española, sino la europea también⁷⁰. De hecho, “la medicina occidental se presentó, en general, como uno de los pocos beneficios indudables del imperialismo europeo” (Anderson 522). La medicina colonial legitima la

que se concluye que los guineanos, pese a ser iguales entre ellos, tienen una capacidad mental claramente reducida en relación con los blancos, lo cual justifica la colonización. Ver a propósito Vicente Beato González y Ramón Villarino Ulloa, *Capacidad mental del negro: los métodos de Binet-Robertag y de Yerkes, para determinar la edad y coeficiente mental aplicados al negro* (1953).

⁷⁰ Para la popularización del conocimiento científico sobre las colonias africanas a través de una red estatal de expertos, asociados al IEA del CSIC, ver “Medicina colonial y literatura franquista: el caso de las novelas de Liberata Masoliver” de Cécile Stehrenberger.

ocupación y, en cuanto al dominio español de Guinea Ecuatorial, siguiendo a Medina Doménech, justifica la misión civilizadora (“Paludismo” 392).

El papel de la ciencia, sobre todo la médica, en el proceso de legitimación de la ocupación colonial y la creación de un imaginario colonial en la metrópoli es innegable. Como se verá a continuación, la diseminación de las opiniones de los médicos coloniales en la sociedad metropolitana tiene efectos inmensos en la percepción de la colonia. A través de este dispositivo biopolítico, el Régimen gobierna no solo la población colonial, sino, tal vez más importante, la población metropolitana. Los informes de naturaleza propagandística sobre los logros asistenciales de la misión civilizadora en la Guinea española⁷¹ tienden a representar una imagen de la empresa colonial creada con el objetivo de promover una nueva identidad nacional española. Todos los medios de comunicación tienen que participar en la tarea propagandística y, muchos de ellos, como es el caso de la novela que analizaré a continuación, repiten los estereotipos sobre los africanos filtrados por la ciencia y la religión. Las novelas coloniales, en efecto, presentan los progresos científicos franquistas en la colonia de tal manera que la población metropolitana los internalizan como símbolo del altruismo y nobleza de espíritu del colonialismo franquista.

Efún, la novela que coloniza la metrópoli

⁷¹ Ver al respecto Medina-Doménech y Menéndez-Navarro (2005), quienes analizan el papel de los No-Do dedicados a la biomedicina en la consolidación de la españolidad.

Un papel igual de importante que la ciencia y la frecuente invocación de la gloria imperial española en la creación del imaginario colonial es la producción novelística. Las novelas posbélicas ambientadas en la “Guinea española” reproducen fielmente los temas y las imágenes con las que operan los dispositivos históricos y culturales expuestos anteriormente en el presente capítulo, y evidencian la función de la literatura en el aparato ideológico franquista. Concretamente, el carácter propagandístico del uso del pasado imperial y el supuesto altruismo que motiva la misión civilizadora están reflejado también en el ámbito literario, revelando el fenómeno cultural que Susan Suleiman llama “authoritative fictions”. Así, por un lado, las novelas de temática colonial en la posguerra reproducen muy fielmente los valores impuestos por la política y propaganda franquistas, particularmente el hispanotropicalismo. Por otro lado, estos valores reproducidos por las novelas posbélicas tienen el mismo objetivo que las novelas estudiadas en los capítulos anteriores: el de modular la percepción de la experiencia lesiva, en este caso, del dolor del colonizado, a fin de mantener la hegemonía de la metrópoli sobre la colonia. Al insistir en representaciones estereotipadas del orientalismo decimonónico, la literatura colonial hispanoaficana, funciona como un dispositivo más en el contingente ideológico del franquismo temprano.

Antonio Carrasco González, uno de los más notables investigadores de las novelas españolas ambientadas en Guinea Ecuatorial, resalta la representación pintoresquista (9) y exótica de la realidad contemplada en muchas de las novelas ambientadas en África durante los siglos XIX y XX. En su *La novela colonial hispanoaficana* (2000), Carrasco afirma que estas novelas a menudo corrompen “la realidad de los países alejados. Había disparidad entre el mundo y su representación” y los novelistas “añadía[n] los artificios que su criterio

consideraba[n] adecuados” (13). Pero a diferencia de los textos no literarios mencionados antes, la novela franquista de la posguerra permite también vislumbrar una versión más compleja del colonialismo franquista. A pesar del mensaje general del hispanotropicalismo, que pregona la absoluta ausencia de prejuicios raciales, en ningún momento los colonos españoles dejan de ver la pequeña colonia como algo extraño, extrínseco a su “esencia” española. Los personajes europeos de estas novelas tratan con mucho esmero mantener su europeidad, blancura y civilización intactas, a salvo de la “contaminación” del salvajismo, imbecilidad, superstición, alcoholismo, o suciedad de los africanos.

Hasta los inicios del proyecto colonial impulsado por las ansias imperiales franquistas en la posguerra, según Carrasco, hay poco interés por la “Guinea española” en la cultura y política españolas (233). No obstante, la producción novelística de los años ‘40 refleja este nuevo cambio de perspectiva inaugurado por el Nuevo Estado, aunque invariablemente en estas novelas “el ambiente exótico es al factor clave” (*ibid.*). Igual de presente en estas novelas es el tema de la dificultad de “desarrollo de la civilización” (*ibid.*) en el contexto de la colonia. Todos los escritores del período promueven y operan con las perspectivas antes mencionadas, y los vínculos de estos novelistas⁷² con la colonia varían entre visitas esporádicas y lecturas de los antropólogos, historiadores y psiquiatras mencionados anteriormente en el capítulo. De hecho, gran parte del imaginario colonial es creado por escritores muy poco familiarizados con la realidad colonial de Guinea, como es el caso de

⁷² Carrasco González cita como los más importantes de esta corriente a Germán Bautista Valverde, Bartolomé Soler, Manfredi Cano, Íñigo de Aranzadi y Liberata Masoliver

una de las novelistas más prolíficas y galardonadas en la posguerra, Liberata Masoliver. Es una de las novelistas que más contribuyen al desarrollo del imaginario colonial, pero, paradójicamente, no había estado nunca África antes de escribir sus novelas ambientadas en varias regiones africanas.

Liberata Masoliver nace en el seno de una familia burguesa catalana en 1911. Publica entre 1955 y 1972 doce novelas de consumo popular y gran aceptación en la prensa comercial durante el período franquista, y tres de estas novelas son de temática narrativa africana. *Efún* —su primera novela—, destacada con el Premio Elisenda Montcada en 1954, cuenta la historia de Ana, una joven española que viaja a la Guinea Ecuatorial para casarse con su novio Juan Esteve. Este trabaja en una plantación de la zona continental de la colonia e ignora los planes de Ana. Juan está en una expedición al interior de Río Muni cuando llega su novia, pero Carlos Isart, médico español residente en la colonia española y amigo de Juan, recibe a la mujer. Ana experimenta con Carlos la pasión de una aventura amorosa y a través de este se entera de que su novio Esteve tiene varios hijos con la guineana Obama. El personaje de Ana se acerca cada vez más a los afectos que Carlos le profiere y, poco a poco, se aleja del compromiso que mantiene con su novio Juan Esteve.

Por un lado, fiel a la tradición de la novela colonial franquista, la acción principal de *Efún* se desarrolla en un fondo de “salvajismo” y “primitivismo” de los “nativos”, quienes precisan el tutelaje de Carlos Isart, el colono español ejemplar. Por otro lado, la novela describe a los individuos no europeos como vagos, estúpidos, sucios, infantiles, hipersexuales, salvajes e insensibles, como se verá a continuación. Estos atributos le sirven a la autora para presentar la empresa colonial de la España franquista, en general, y el uso de violencia contra los

colonizados, en particular, como una forma de dominación legítima. En este sentido, el narrador de la novela establece la base legitimadora de la violencia con que operan los colonos en Guinea Ecuatorial.

En consonancia con la postura orientalista del imperialismo europeo analizado por Edward Said, *Efún* participa en la construcción del archivo colonial al representar una sociedad y una cultura desde una posición dominante. Concretamente, Masoliver recicla los tópicos orientalistas como la deshumanización, la infantilización, la inferioridad mental y el primitivismo de la comunidad colonizada y se convierte en fuerza legitimadora de la hegemonía imperial. En este sentido, *Efún* es la “ficción autoritaria” que impone una óptica particular en la población metropolitana sobre la pregonada misión humanitaria desarrollada por los colonos franquistas en Guinea Ecuatorial. Así, por ejemplo, el narrador de la novela justifica la violencia empleada por los españoles en Guinea como la *praxis* colonial institucionalizada cuando sentencia que “El negro de Efún no es vengativo ni rencoroso, especialmente si se castiga con razón” (19). Del mismo modo, los bailes africanos acumulan, como se verá en adelante, una gran cantidad de estereotipos coloniales que reiteran los conocimientos limitados ofrecidos por la propaganda franquista, y cuyo objetivo es crear una imagen que les sirva de coartada en su violencia colonial.

Efún es el escenario del ideal imperial franquista, y ya en la primera página se ofrece una instantánea de las relaciones jerárquicas de la colonia española, donde el colonizador impone un paradigma epistemológico sobre la realidad del territorio. La primera vez que se presenta un personaje nativo es descrito como un ser impulsivo e irracional que vierte su ira sobre una cría de gorila, mascota de su “amo” (7), Carlos Isart. Del mismo modo que “el negro de

Efún”, “La bestezuela no es rencorosa” (14), y el narrador establece así un motivo que reaparecerá a menudo a lo largo de la novela: los nativos son muy similares a los animales de África. Por eso, cuando Esono trata al joven gorila usando el mismo método coercitivo, está reprimido por su “amo”; indicando así que sólo el colono es capaz de distribuir justamente el dolor. La inflicción de dolor es el derecho divino, otorgado naturalmente al hombre blanco, que dispone de las demás especies a su antojo, y también es quien decide la repartición del dolor en el universo colonial.

Los personajes nativos son representados invariablemente como seres subdesarrollados, cuya evolución fue interrumpida en una región donde los habitantes tienen más en común con los primates que con el *homo sapiens*⁷³. Esta infrahumanidad es una de las justificaciones que facilita la inflicción del dolor con una conciencia tranquila, que el narrador proporciona al principio de la novela: “A ellos [negros], los castigos corporales no les humillan ni les indignan como a los blancos, porque carecen de orgullo” (19). Así, la falta de una respuesta inteligible por parte del africano crea en el imaginario español de la posguerra la opinión según la cual el ecuatoguineano es un ser no sensible. La misma consideración conduce a Ana a pensar, durante su primer contacto con los nativos, que éstos tienen “ojos sin alma, raros, cuyo misterio a ella no le es dado poder descifrar” (122). La incapacidad de percibir la humanidad de los guineanos posibilita la instauración de un *estatus quo* en que un grupo de

⁷³ La idea platónica, luego adaptada en la tradición judeocristiana como *scala naturae* (escala natural), en el que las formas animales aparecen como resultado de la degradación progresiva a partir del hombre.

la comunidad dominada queda a la absoluta disposición de los colonos. Además, la falta de “alma” en los guineanos invita a los colonos a actuar como figuras mesiánicas que llegan a la colonia para elevar la condición inhumana de los negros obsequiándoles los misterios del catolicismo, y el método principal es el castigo corporal. Con cada paliza, podrán subir unos peldaños más en la escala natural establecida por el colono, con el apoyo del progreso espiritual y material obsequiado por los europeos.

En efecto, la experiencia lesiva es lo que define las relaciones directas entre los colonizados y los colonizadores. Además de símbolo de dominación, cumple también un papel muy práctico: es el instrumento en el que se fundamenta la redención de los ecuatoguineanos. Carlos, el colono modelo de la novela, tiene como “único adorno (...) un látigo suspendido de un clavo en la pared” (17), lo que refuerza el papel del blanco colonizador como *patria potestad*⁷⁴. La certeza del dominio absoluto de los colonos sobre sus súbditos se justifica en la colonia mediante el discurso imperialista decimonónico europeo que se refiere al carácter imperativo y necesario de la autoridad europea (Leclerc en Sánchez Molina 106).

De hecho, la prerrogativa de la distribución del dolor es asumida como natural por los colonos precisamente porque recibe el beneplácito de la autoridad religiosa, para elevar la condición subhumana de los nativos, como de la autoridad secular, para corregir “errores” humanos los que impiden a los colonos crear la sociedad deseada: una sociedad sometida y

⁷⁴ Principio jurídico heredado del derecho romano, que establece el poder de los padres sobre los hijos menores no emancipados.

productiva para la autoridad metropolitana. En efecto, *Efún*, aunque repleto de menciones de los castigos corporales de los nativos por los colonos, se niega a describir estos castigos, como si los ecuatoguineanos no sintieran el dolor. En efecto, la actitud del narrador frente al evento doloroso es consistente con la imagen del guineano propuesta por el dispositivo psiquiátrico, ya mencionado anteriormente. De esta forma, el silencio del narrador contribuye a la creación del imaginario colonial imaginado por los psiquiatras franquistas. Según Fontán y Lobé, como se ha visto anteriormente, la madurez física desencadena una regresión hacia un estado infrahumano (23), cuando el guineano es ya incapaz de expresión emocional o cognición al mismo nivel que el europeo. Así pues, intentar narrar el dolor guineano sería una tarea ya destinada para fallar puesto que, si hubiera alguna posibilidad de que los colonizados sintieran dolor, sería humanamente imposible entenderlo.

Similarmente, para los blancos presentes en la colonia, la inflicción del dolor es un mero trámite, que se puede apreciar en la misma preferencia estilística ya mencionada de la autora. En un largo párrafo que enumera los eventos de un día ordinario en la vida del colono español (“La jornada ha sido dura [...] Se ha comido a las once. Se ha vuelto al trabajo a las cuatro”), el narrador remata el párrafo con una oración que sintetiza la postura de los españoles presentes en la colonia: “Luego, antes de la cena, ha tenido lugar el castigo de la mujer de Nñebí” (39). La voz pasiva de las citas anteriores revela un narrador impasible cuando atestigua dolor provocado por los “veinte latigazos” (*ibid.*) que recibe la mujer transgresora de Nñebí. El castigo “tiene lugar”, valorando el evento doloroso igual que cualquier otro evento de aquel día caluroso, tan rutinario e insignificante que la hora de la comida o la vuelta del trabajo.

Para la autoridad colonial, castigar al colonizado es una formalidad, ya que la percepción de la experiencia lesiva de los guineanos es ilustrada como similar a la de los animales, sobre los cuales, según la versión católica de la *scala naturae*, el hombre dispone de ellos a su antojo. El dolor de los guineanos es *necesario*, no sólo para controlarlos, sino, según la versión oficial de la misión civilizadora, para que mejoren, para que se conviertan en seres humanos. Vemos, pues, que el catolicismo, puesto a la disposición de los ideólogos franquistas, es uno de los dispositivos más eficaces para justificar el violento dominio sobre los territorios de ultramar. Al menos en teoría, el colono blanco inflige dolor como método de corrección para la carencia de atributos humanos del colonizado, siempre pensando en la mejora de éste: “[los empleados de la compañía forestal] se vieron *obligados a administrarles* unos azotes ante todos sus compañeros, *para que aprendiesen* a no estafar a la *Empresa*” (*mi cursiva*, 13). La actitud paternalista se observa sobre todo en las opciones estilísticas por las que opta Masoliver para aludir al derecho natural de los colonos que “administran” golpes de látigo, porque son una obligación impuesta por una entidad cuya autoridad es incuestionable: la “Empresa”. La Empresa, de hecho, como cualquier entidad económica española que explota la “Guinea española”, aunque no sustituye *de facto* la Iglesia Católica, sí actúa como una autoridad secular con una jurisdicción análoga.

Respaldados tanto por una autoridad divina como por la terrenal, los colonos disponen de los destinos de los ecuatoguineanos como si fueran, literalmente, recursos humanos, no más importantes que la madera o las máquinas que emplean para la extracción de los recursos naturales. Por ejemplo, un nuevo empleado, blanco y español, de la Empresa proporciona a Bicuí “una paliza sin causas que la justificasen”, y le deja “casi inutilizado” (244-5). Se nota

con aquel “inutilizado” un patrón estilístico presente a lo largo de la novela cuando narrador y personajes blancos se refieren a la función de los personajes nativos en el universo colonial. Invariablemente, los personajes blancos son incapaces de percibir el dolor del cuerpo colonizado, pero no ocurre lo mismo cuando el mismo cuerpo, como consecuencia de alguna herida, deja de ser útil para la Empresa y el Nuevo Estado.

En efecto, los colonos de *Efún*, a pesar de la retórica del hispanotropicalismo como misión civilizadora, son los usufructuarios de los habitantes nativos, y Masoliver es muy cándida con esta faceta de la misión civilizadora franquista. Un episodio que ilustra la mercantilización de la vida humana es cuando Isart queda desencantado con Obama, la mujer que había comprado para serle criada y amante, después de lo cual, va a “quejar[se] a Ebita [el líder la tribu] de la mala calidad de la mercancía [Obama]” (71). El derecho de propiedad de seres humanos es un tema recurrente en la novela colonial en general, y muy presente en *Efún* también, pero lo que llama la atención son las alusiones bíblicas, particularmente a Génesis, con las que se justifica esta relación entre colono y colonizado.

La naturaleza opulente y falta de progreso tecnológico, articulado por los científicos franquistas como puro primitivismo, permite la recreación de episodios bíblicos donde las autoridades coloniales habitan y poseen un espacio edénico. Al crear Adán y Eva, Dios les concede la tierra: “tened dominio sobre los peces del mar, y sobre las aves de los cielos y sobre todas las bestias que se mueven sobre la tierra” (Gen. 1.28). Similarmente, cuando Ana llega a Efún por primera vez, Carlos le asegura que “—Todo lo que puede captar nuestra mirada es nuestro, [...] como los son estos hermosos parajes de Guinea” (90). La “posesión”

de los guineanos es coherente con la manera en que se percibe el territorio guineano: un espacio idílico con derecho de usufructo otorgado por una autoridad suprema, la franquista.

Cuando Esono, el criado de Carlos Isart, no informa a su “massa” de las dolencias de una de sus esposas embarazadas y decide fiarse de la sabiduría popular, representada por la curandera del pueblo, el **castigo** es inevitable. Carlos procede a “propina[r] al nativo una paliza ante las protestas de Ana” (101). Si no fuera por la presencia de Ana, Carlos le hubiera lanzado a Esono “groseras palabras ofensivas a las que se ha ido acostumbrado” (103) viviendo en la Guinea. En efecto, el pudor cortés animado por la presencia de una mujer de buena cuna le hace lamentar la impotencia de desatar su ira verbalmente.

Pero Carlos no tarda mucho en encontrar el escape para su oprimida cólera y acaba azotando a su criado tras la debilidad que muestra en no haber prescindido “de los espíritus malignos y benignos” y por no haber creído ‘en un solo Dios y en la medicina de los “massas”’ (104). Se puede suponer que, según Carlos, el castigo corporal de los “morenos” es menos reprobable que el abuso verbal, y admite que “si le hubiese podido decir a Esono lo que le pedía su indignación [...], no le hubiera propinado una paliza tan completa...” (*ibíd.*). Por otro lado, lo que sobresale en el episodio anterior es la afasia del criado que recibe el castigo, ya que no se le oye ni gritar a Esono mientras recibe el castigo. De hecho, según la voz autoritarias del narrador, Esono prefiere recibir la paliza de su “massa” antes de ir a la comisaría de Bata por su “transgresión”. Ni los otros personajes ni el narrador mencionan los dolores que Esono siente al recibir los látigos de Carlos. El dolor del criado dominaría la escena, y es significativo que el narrador, cuando finalmente concede prestarle atención a Esono, no es más que para dejar claro que el “moreno” acepta su castigo “sin guardarle

rencor [a Carlos], ningún rencor” (*ibíd.*). La carencia de rencor es, en efecto, un lugar común en toda la literatura franquista colonial, y es también uno de los ejes retóricos de *Efún*, que posteriormente se convierte en un tópico para definir a los africanos. Si los guineanos carecen de orgullo, también carecen de rencor al castigarlos, por tanto, la culpa deja de ser significativa en la relación colono-colonizado. Más aún, si no se le oye reaccionar a los azotes del “massa”, se deduce que no siente igual que el europeo. Por tanto, el dolor del africano es intrascendente puesto que su reacción está en disonancia con las expectativas que de dicha experiencia se tiene en la metrópoli.

De manera que retratar al colonizado como víctima del espacio primitivo africano, la ideología franquista lo sentencia a un estado infrahumano. Dicho de otro modo, si el “nativo” no responde igual que el europeo a estímulos básicos como el dolor físico, similar a los perdedores de la Guerra Civil, es expulsado de la esfera de lo humano. También hay que mencionar que el hispanotropicalismo establece, al menos en teoría, una igualdad entre el colono y el colonizado. Es bien sabido en la colonia que “El Gobierno prohíbe pegar a los morenos –le gritó [Ana], indignada, mientras [Carlos] castigaba a Esono”, pero “Carlos no comprende la actitud de Ana ante su modo de tratar a los nativos” (*ibíd.*). Este “modo de tratar de los nativos”, sin embargo, es impulsado por el gobierno. De hecho, es una práctica abiertamente aceptada que la legislación franquista colonial reintroduce en 1938⁷⁵, lo que

⁷⁵ En este sentido, la ley colonial estipula que si el maltrato “consistió sólo en un bofetón o un golpe sin consecuencias, debido a una falta del bracero que haya hecho que el patrono o

implica que el colono actúa bajo la absoluta protección de una práctica institucionalizada. Además, la certeza de Ana refleja la incongruencia y la ingenuidad de la conciencia colectiva en la metrópoli en cuanto a la realidad colonial⁷⁶, que el narrador alimenta en múltiples ocasiones a lo largo de la novela. El acuerdo entre dos personajes en conflicto, apoyado por el narrador, se convierte así en un artificio retórico con mucho poder en el improbable lector de legislación colonial pero más probable de novelas de aventuras (Nerín *Un guardia* 74).

Otro artificio que usa el narrador para demostrar la insignificancia del guineano es vincularlo con los animales, y a lo largo de la novela esta estrategia es tan presente que logra crear una impresión muy fuerte mediante la cual es casi imposible distinguir entre el ser negro africano y el ser animal. La novela establece a menudo conexiones entre el ser colonizado y los animales llegando estos a ser casi indistinguibles. Incluso la sensible y empática Ana, al ver al hermano de Esono herido gravemente por un gorila no logra producir más que una observación estética sobre la insólita situación: “‘La sangre no es tan escandalosa sobre la piel morena’ [...]. Le recuerda a una corrida de toros” (139). Sin embargo, la sentencia de que la sangre no “*es* escandalosa” crea confusión al no poder distinguir entre un juicio estético y uno moral. La reacción que Ana tiene al ver el cuerpo

encargado se exceda, se impondrá la correspondiente multa y al bracero se le corregirá con cinco días de detención” (Olesa 379).

⁷⁶ Gustau Nerín, recoge en *Un guardia...* testimonios de ecuatoguineanos que todavía en 2008 recuerdan al colono Julián Ayala Larrazábal, quien defendía sus múltiples asesinatos diciendo que los negros “no están contados” (127).

colonizado maltrecho ilustra, en pocas palabras, la imagen que se quiere establecer sobre el negro en la metrópoli. La deficiente inteligencia, el salvajismo y el primitivismo no le permiten al negro ni reaccionar a la experiencia lesiva, por lo que no conviene considerarlo un individuo complejo y completo, en el mismo nivel que el europeo blanco.

Así mismo, Juanillo y Joselín, los hijos mestizos de Juan Esteve con Obama, igual que el joven gorila, parecen atontados cuando están en presencia del colono Isart. En una de las visitas a la casa grande, donde viven los empleados de la Compañía, los niños mestizos abandonan sus “cruelas actividades ociosas” para no perder ni un movimiento del colono “y se disponen a atenderlo” (11). Como perros fieles, “Mientras esté Carlos en la casa, darán tantos pasos como él y no apartarán la atención de su persona. El acusado carácter de Isart les obsesiona e hipnotiza” (*ibid.*). Para los niños, el colono es la fuerza gravitacional que da sentido a su existencia: “Si el jefe se va de repente, ajeno a la vigilancia infantil, ellos abandonan sus entretenimientos y lo siguen” (11), igual que el gorila Nguí, “siempre pendiente de los movimientos del colonial” (14). Por tanto, si se tiene origen africano, la superioridad absoluta de todo lo español es un hecho incontestable dentro de la jerarquía colonial justificada mediante el catolicismo, e incluso para los niños, Isart es “el jefe” (35).

Crear un imaginario africano para la metrópoli es la principal tarea de las novelas ambientadas en la Guinea Ecuatorial, del mismo modo que las demás producciones “culturales” mencionadas anteriormente en este capítulo. En efecto, al leer estas novelas “Los lectores [españoles] se forma[ba]n la imagen de un país distante pero inexistente, nuevo y exótico” (Carrasco 13). En Bata, ciudad costera y la más importante de la Guinea continental, empezaba el África salvaje que los españoles de la época conocían gracias a las novelas de

aventuras y los relatos de los misioneros (Nerín, *Un guardia* 74) que describían la realidad colonial. Desde los documentales hasta los NO-DOs, pasando por publicaciones de revistas misioneras o novelas como *Efún*, todas pregonan la misión civilizadora del régimen franquista. Si bien las superestructuras políticas, sociales y culturales niegan la existencia de racismo, la incipiente proximidad del “Otro” negro en el imaginario español obliga a afrontar una realidad ciertamente conflictiva que no es asumida en su total dimensión.

Efún es, así, la apología del colonialismo español difundido por libros como *El Imperio de España*, que he mencionado más arriba. Cabe resaltar que en 1941 se reedita, por cuarta vez, la obra de Antonio Tovar en la que afirma: “Porque el Imperio es, más que nada, obligación y sacrificio, renuncia a la comodidad para lograr la obra eterna. Los pueblos que quieren vivir bien y con ello se conforman no pueden tener vocación de Imperio. (...) El pueblo español (...) ha sentido durante toda su Historia (...) la vocación y el ansia de Imperio” (10). *Efún* sigue al pie de la letra la ética del sacrificio expresada por Tovar y además vincula implícitamente patriotismo, masculinidad, entrega e Imperio, es decir, un verdadero español es el que dedica su vida a luchar por el Imperio, tal como Carlos Isart.

La proyección de esta experiencia colonial tiene como único propósito forjar una imagen que permita la explotación, cuya justificación se fundamenta en la creación de una realidad alternativa donde el ser colonizado carece de suficientes atributos para sentir el dolor, en fin, para ser humano. Por ejemplo, cuando Nguí deja casi inconsciente a Esono tras un golpe en la cabeza Isart “no [puede] juzgar cuál de los dos tenía razón” (242). La dificultad de tomar partido o siquiera de fiarse de las palabras de Esono refleja la igualdad de los dos a juicio de

Isart (242), y esto un tópico muy presente en la metrópoli en la posguerra gracias a textos escritos por figuras africanistas imponentes como Bravo Carbonell:

Estudiad a un salvaje del bosque y encontraréis que se parece más al mono que al hombre. De hombre tiene la constitución física, la configuración externa, la estructura y textura de sus órganos y tejidos. Pero las funciones no son las mismas. La vista y el oído funcionan en el negro salvaje de un modo más sensible que en el civilizado. En cambio su inteligencia está embotada. (43).

Por otro lado, el pasmo del negro, su falta de atención, su impasibilidad, derivan de esa terrible facultad de sus espíritus, de su alojamiento en un mundo mágico y tenebroso, que le impone siempre estar en trance y delirio místicos (Miranda 88). La idea de que los guineanos tienen menor capacidad humana para sentir que los blancos también está implícita en otros los discursos coloniales. Ángel Barrera, gobernador general de los Territorios Españoles del Golfo de Guinea durante quince años, asegura que los guineanos son como niños, y que “tratándoles con cariño se hace de ellos lo que se quiere” (Nerín, *Un guardia* 22). Ahora bien, las palabras de Barrera contradicen lo que se ha visto más arriba, sin embargo, dentro del contexto de la Guinea española, el “cariño” no implica la falta de castigo corporal, sino al contrario. Pero lo que sí está claro es que la creación de un ser infantilizado es una práctica encontrada en todos los discursos coloniales europeos (Sánchez Molina 105). Para ilustrar, Nerín recoge el testimonio de un funcionario de la Curaduría colonial de principios de siglo que decía que “el pretexto que aducen los blancos para pegar a la gente de color –costumbre inhumana, por desgracia muy generalizada– es la indolencia de aquellos trabajadores” (*Un guardia* 2008). La explicación más directa es que servía para justificar los

maltratos y la tortura, modulando, por tanto, la percepción empática del dolor del lector metropolitano.

Con la colonia guineana desaparecen los vínculos históricos, culturales y genéticos que los españoles afirman tener con los norteafricanos, y el modelo de producción franquista en la Guinea Ecuatorial puede operar según una dinámica muy sencilla. Igual que cualquier proyecto colonial, la meta del Régimen es tener una colonia productiva, y para sacar el beneficio máximo se requiere de sus sujetos una obediencia absoluta (Mbembe 92). Y como todo régimen totalitario, la obediencia se obtiene mediante la constante amenaza del castigo, la experiencia lesiva siendo uno de los condicionantes más eficaces. Sin embargo, el abuso de otro ser humano contradice los valores católicos en que se fundamenta el franquismo, de modo que se hace imprescindible la elaboración de un imaginario colonial en que el individuo colonizado no logra penetrar la categoría de lo humano. Así, al no ser capaz de sentir rencor tras recibir dolores inimaginables, los colonos deducen que el guineano carece de atributos humanos. Esta ausencia permite a los colonos franquistas evadir la culpa, por tanto, mantener una conciencia limpia y estar acordes con los preceptos cristianos, además de librarse de la responsabilidad de haber creado un modelo de producción tan similar a la esclavitud.

El papel de los africanos reducidos a una posición infantilizada de subalternos, por un lado, y la idea de civilización asociada a la colonia, por el otro, constituyen la base del discurso colonizador mismo en la novela hispanoaficana de la posguerra. En el imaginario creado por este corpus de novelas, el cuerpo se plantea como metáfora de la oposición dicotómica entre naturaleza y civilización, y pasa también por la atribución de características

propias de los cuerpos del colonizador y del colonizado. Asimismo, en *Efún* vemos cómo el cuerpo dolorido es el lugar de confluencia de las principales categorías identificadas como propias del encuentro entre el español y el “indígena”. La lucha contra la naturaleza, ya destacada entre los elementos del discurso comunes a la novela hispanoaficana, se hace evidente en la representación del cuerpo de los africanos. La relación dicotómica entre salvaje y civilizado camina paralela a la oposición entre natural y racional, caos y orden, superstición y religión, palabra verbalizada y afásica. A este propósito, es emblemática la ya citada opinión del narrador de *Efún*, según la cual, el colonizado no se indigna cuando es castigado (19). La falta de reacción del colonizado que se halla en el evento doloroso crea un vacío textual que acaba siendo ocupado por la voz del narrador listo a interpretar el universo colonial para el lector metropolitano.

Homo patiens, la producción de españoles ejemplares

El Régimen franquista produce, a través de los dispositivos históricos, científicos y culturales un archivo colonial destinado a legitimar los métodos abusivos empleados a crear una colonia productiva económicamente. Los mismos dispositivos biopolíticos usados con éxito en la metrópoli contra los republicanos, están desplegados ahora en la colonia. Sin embargo, a pesar del discurso de la misión civilizadora del hispanotropicalismo, este esquema interpretativo, según el cual España interviene en la Guinea Ecuatorial por altruismo, manifiesta también la intención de fabricar la nueva “subjetividad paradigmática del franquismo” (Cayuela, *La biopolítica* 314). El franquismo trata de recrear en la colonia el *homo patiens*, el “trabajador ideal y el ‘ciudadano perfecto’” (*ibid.* 329), empleando una

versión del modelo ya usado en España inmediatamente después de ganar la Guerra Civil. Con el apoyo de la producción literaria y los estudios pseudocientíficos en la posguerra, el franquismo produce un archivo dedicado a la representación del colonizado como organismo infrahumano dispuesto a trabajar gratuitamente para la gloria de España independientemente del sufrimiento causado.

Sin embargo, la realidad colonial es bien distinta del archivo presentado en la metrópoli. En efecto, ya a mediados del s. XX Jesús Fernández Cabezas sigue haciendo referencia a “esa indolencia y apatía racial que tanto cuesta vencer” como razón para obligar al guineano a trabajar (73). Por tanto, unir en la ley el maltrato físico a la “falta” del colonizado abre un amplio abanico de posibilidades a los finqueros blancos. Además, las multas se contra el maltrato en la colonia es reducido en 1938, con la llegada legal del franquismo en Guinea (Olesa 380). También se introduce la posibilidad legal de que la víctima consienta el maltrato, como se ha visto más arriba con la flagelación de Esono, puesto que “la autolesión”, es una “costumbre nativa” y un “derecho exento de penalidad” (*idem*). En consecuencia, dado que sus costumbres conllevan “el sacrificio de su integridad corporal”, por ejemplo, la circuncisión y el tatuaje, es normal que se hagan “mutilar o lesionar por otro” (*idem* 380-1). Por lo que el derecho penal para indígenas en Guinea entiende que las palizas que pudiera sufrir un colonizado en una plantación, son siempre consentidas por quien las recibe (381). Al fin y al cabo, como dice Carlos Isart, el colono por antonomasia de *Efún*, solo mediante el castigo corporal es el colono capaz de conseguir que el colonizado “[aprenda] de una vez a obedecerlo” (104). Infligir dolor es un derecho natural asumido por los colonos españoles en Guinea Ecuatorial, otorgado por el régimen franquista y las

empresas españolas presentes en el país africano. Sin embargo, las dos autoridades coloniales no se perciben como suficientes para justificar los métodos coercitivos empleados para “mejorar” el estado abyecto en el que viven los africanos.

La esperanza de la potencia colonizadora es conseguir que la formación de las nuevas generaciones de guineanos, bajo la tutela española, se convierta en el motor del cambio axiológico que transforma los valores tradicionales considerados “indeseables o salvajes” (Negrín Fajardo 130). Hay que notar que un papel importantísimo en la producción del *homo patiens* es la Iglesia católica, también uno de los dispositivos indispensables en la creación del archivo colonial que facilita la creación de un sistema económico basado en la esclavitud. Los religiosos en la colonia consiguen tener la autoridad que sanciona cualquier cambio que impulse el provecho económico del Régimen. Los claretianos están tan involucrados en los asuntos políticos y económicos de la colonia que muchas veces actúan de intermediarios para los colonos esclavistas a cambio de un porcentaje para cada guineano entregado (Nerín *Un guardia* 188). Como indica Gustau Nerín en el mismo libro ya citado, la labor misionera va más allá de la redención espiritual del guineano y se emplea concienzudamente como estímulo del trabajo forzado y “los claretianos afirmaban que los braceros católicos [negros] eran más dóciles que los demás” (189). Dentro del colonialismo de corte franquista, el catolicismo es ineluctable en todos los aspectos sociales.

Los anhelos imperiales franquistas, logran, por tanto, aniquilar la identidad del guineano y transformarlo en un elemento útil en la maquinaria colonial, que, según Sartre y Memmi, es “una ideología petrificada [que] se dedica a considerar a los hombres como bestias...” (33). Por definición, el colonialismo implica crear “un sistema opresivo” y mantener al colonizado

“al nivel de la bestia, no se les concede ningún derecho, ni siquiera el de vivir” (*ídem* 34).

Cabe mencionar, sin embargo, que la violencia del colonizador no fue principalmente caprichosa o vengativa, una serie de gratuita de agresiones, sino que se orientaba más bien a una sujeción unida a una “búsqueda de productividad” (Mbembe, *Necropolitics* 28). El catolicismo, junto con la politización de la Hispanidad, son dos de los dispositivos empleados para el control de las poblaciones tanto metropolitana como colonizadas. De acuerdo con Cayuela Sánchez, el catolicismo se convierte pues en un arma contra los propios españoles, a quienes el franquismo los quiere sujetos productivos (*El nacimiento* 279) con las facultades empáticas aniquiladas por una versión del catolicismo modulado por los ideólogos y novelistas franquistas.

Mediando y modulando la reacción del guineano a los abusos practicados por el colono español, el régimen franquista queda a salvo de cualquier resistencia posible por parte de la población metropolitana. Crear un imaginario metropolitano dentro del cual el sujeto colonizado es insensible al dolor infligido por el colono blanco, es la finalidad del archivo colonial franquista. Dicho de otro modo, enmudecer los gritos de dolor el colonialismo franquista conserva un *estatus quo* que asegura la obediencia tanto del sujeto metropolitano como la productividad del colonizado en su marcha gloriosa: “¡Por el Imperio hacia Dios!”.

Conclusión: El camino doloroso hacia la reconstrucción de la grandeza española

Como ha quedado demostrado con los distintos casos particulares analizados en las páginas de esta investigación, la dimensión cultural del dolor es precisamente aquello que permite la modulación deliberada de dicha experiencia. En lo relativo al contexto específico que se ha estudiado aquí – las primeras dos décadas de la posguerra española – queda patente las distintas maneras en que el aparato ideológico franquista reparó en la inestabilidad de la experiencia dolorosa y la trascendencia que tenía el control sobre la representación del evento doloroso. Así, en el periodo analizado se ha podido observar una transformación en la representación del dolor respecto a las nociones de la misma experiencia que se asumían antes del tiempo de la dictadura. El régimen franquista desplegó una serie de dispositivos para modular la experiencia dolorosa con el objetivo de crear así un nuevo sistema afectivo para individuos ya carentes de la capacidad de resistir la represión impuesta por el franquismo. Los dispositivos biopolíticos empleados por la cofradía de ideólogos franquistas lograron desarrollar un modelo álgico tomando como punto de partida los valores medievales y siglodoristas del misticismo español. La plasticidad del dolor permitió que su uso fuera utilizado en la creación de esta nueva subjetividad.

En esta tesis me propuse identificar y analizar el desarrollo y el modo de operación de los dispositivos usados por el régimen franquista en la forja de la nueva identidad nacional. Los resultados de esta investigación enfocada en un objeto de estudio aún no explorado desde esta perspectiva han corroborado los hallazgos de las investigaciones similares centradas en otros contextos históricos. Los estudios sobre el dolor son parte de una disciplina en plena expansión hoy en día, y ello no habría sido posible sin pensadores como Friedrich Nietzsche,

quien lamentaba en el siglo XIX la exclusión de las pasiones como asuntos no dignos de ser historiados. Lucien Febvre, ya en el siglo XX, siguiendo la exhortación del filósofo alemán, propuso un modelo de conceptualizar el pasado de manera más holística, integrando toda la experiencia humana. Las investigaciones realizadas a partir de los esfuerzos de Febvre son lo que ha permitido décadas después el nacimiento de la disciplina dentro de la cual se inscribe esta tesis y cuya área de investigación se ha intentado de ampliar. Sin los investigadores y filósofos contemporáneos que han contribuido al desarrollo de los estudios del dolor esta tesis tampoco habría sido posible. La filosofía de Michel Foucault y las investigaciones de otros filósofos posteriores en el campo de la biopolítica, sobre todo las de Giorgio Agamben y Roberto Esposito, han sido también cruciales en la organización del marco teórico de este trabajo de investigación, especialmente en lo concerniente al ámbito político.

Las investigaciones realizadas desde el final de la dictadura hasta el presente han indicado que el aparato ideológico franquista practicó una política que promocionaba una represión violenta contra los republicanos. Los abusos que se produjeron contra los perdedores de la guerra se llevaron a cabo de formas muy diversas: tortura, exilio forzado, políticas eugenésicas, aislamiento profesional, denegación del acceso a los recursos necesarios para la subsistencia, implementación de campos de trabajo forzado, negación de los derechos humanos, etc. Para mantener este “estado de excepción”, en palabras de Giorgio Agamben, concepto explicado en el tercer capítulo, el régimen franquista hizo uso de la inestabilidad de la noción del dolor para legitimar su represión y continuar actuar impunemente.

Los resultados deducidos del análisis realizado en los capítulos de este trabajo se hacen eco de las conclusiones de Salvador Cayuela Sánchez en su tesis doctoral *La biopolítica en la*

España franquista (2010). Allí, Cayuela analiza muy detalladamente el despliegue de varios dispositivos biopolíticos durante la dictadura franquista. A diferencia de la investigación de Cayuela Sánchez, que analiza los dispositivos biopolíticos desplegados durante todo el período de la dictadura, esta tesis se ha restringido a una selección más limitada de los mismos. Esta opción no fue arbitraria, sin embargo. La intensa actividad política y cultural dirigida hacia la justificación de una política interna muy violenta más allá del año 1959 es confirmada por la historiografía contemporánea (Cayuela Sánchez 452; Yusta Rodrigo 23). Dado el alto nivel de brutalidad durante el primer franquismo, en comparación con su etapa tardía (1959-1975), ya explorada a lo largo de este estudio, he elegido restringir el análisis al primer período. Si he optado por investigar esta época es porque, primero, es en ese momento cuando empieza la colaboración de todos los dispositivos biopolíticos analizados anteriormente, y, además, porque el proceso de modulación del dolor es más evidente.

Siguiendo con las referencias a las limitaciones impuestas a esta tesis, tengo que referirme también a los demás condicionamientos exhibidos en la misma. El hecho de que esta tesis se enfoque en un número más restringido de dispositivos no significa que los antes mencionados sean los únicos operando durante el primer franquismo. Al contrario, la eficacia de la biopolítica –o *tanatopolítica* según algunos filósofos posteriores a Michel Foucault– está vinculada a su capacidad de desplegar configuraciones simultáneas de dispositivos muy heterogéneas y con fines muy diversos. En el marco de la modulación del dolor operaron una miríada de dispositivos, pero me he enfocado al ámbito jurídico, la educación, la historiografía y la ciencia médica franquistas porque estos son los más activos y más abiertamente adeptos al Régimen. Finalmente, además del período y los dispositivos

biopolíticos, el corpus de novelas es muy limitado. Desde luego, una cantidad más grande de novelas analizadas en esta tesis hubiera añadido más complejidad y envergadura a la investigación. Además, y a pesar de la popularidad de la que hayan gozado en la época, este tipo de novelas comprometidas con el franquismo ya no se reeditan hoy en día, por lo que ha sido difícil encontrar incluso algunas de las pocas novelas analizadas aquí. Sin embargo, y pese a que de esta forma se hubiera logrado una visión más panorámica del fenómeno estudiado, he optado por enfocarme en una novela por capítulo, favoreciendo así la profundidad del análisis.

Teniendo esto en cuenta, las limitaciones mencionadas pueden servir como punto de partida para futuros estudios. Desarrollando el argumento defendido en esta tesis, una vía de investigación para otros estudiosos sería incluir un corpus de novelas más amplio y profundizar el análisis de la influencia y eficacia del dispositivo literario en la modulación del dolor bajo el franquismo. Es cierto que el olvido en que han caído estos textos ha complicado el acceso a estos documentos. Sin embargo, para un análisis más preciso sería interesante recopilar un grupo significativo del corpus de novelas franquistas de posguerra, y así hacer un análisis más completo de los fenómenos que he analizado en mi trabajo. Otras posibles vías de investigación pueden surgir con el aumento del número de dispositivos biopolíticos desplegados durante la posguerra en la modulación de la experiencia lesiva. La educación, la ciencia, especialmente la médica, la literatura y la gloria pasada imperial son los dispositivos que más peso tienen en la creación del *homo patiens*, pero la lista de dispositivos puede ampliarse enormemente. Una selección más amplia de novelas del período

y la inclusión de más dispositivos empleados en la modulación del dolor en la posguerra puede resultar en una investigación que confirme las conclusiones presentadas en esta tesis.

La conclusión de este estudio afirma que el Régimen franquista es perfectamente consciente de las posibilidades de modulación del dolor y su potencial. Así, esta tesis contribuye al desarrollo del conocimiento sobre las nebulosas dinámicas presentes durante las dos décadas inmediatamente posteriores a la Guerra Civil. Las hipótesis iniciales expuestas en la introducción han sido confirmadas por los resultados encontrados en la colaboración de todos los dispositivos analizados en los tres capítulos finales. En el último capítulo, se ha repasado el propósito de la investigación y se han reiterado las preguntas iniciales que estructuran esta tesis y que también han servido de guía para analizar los usos de los dispositivos biopolíticos en el franquismo.

Referencias

Introducción

- Álvarez Chillida, Gonzalo. "Nación, tradición e imperio en la extrema derecha española durante la década de 1930." *Hispania* (1992): 999-1030.
- Álvarez Junco, José. *Mater Dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*. Madrid: Taurus, 2001.
- Agamben, Giorgio. *Homo sacer I: El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos, 2006.
- . *Homo sacer II: Estado de excepción*. Valencia: Pre-Textos, 2010.
- . *Qué es un dispositivo. Seguido de El amigo y La Iglesia y el Reino*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2014.
- Armstrong, Nancy & Tennenhouse, Leonard (eds.). *The Violence of Representation. Literature and the History of Violence*. London: Routledge, 1989.
- Armstrong, Nancy. *Desire and Domestic Fiction: A Political History of the Novel*. New York: Oxford UP, 1987.
- Bauman, Zygmunt. *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. Madrid: Siglo XXI, 2006.
- . *Vida líquida*. Barcelona: Paidós, 2005.
- Cayuela Sánchez, Salvador. "El nacimiento de la biopolítica franquista. La invención del «homo patiens»." *Isegoría: Revista de Filosofía Moral y Política* No. 40 (2009): 273-288.
- . "Governing Goods, Bodies and Minds: The Biopolitics of Spain during the Francoism (1939-1959)." *Foucault Studies* (2019): 21-41.
- Damasio, Antonio. *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*. New York: Avon Books, 1994.
- . *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*. London: William Heinemann, 2003.
- Dormandy, Thomas. *The Worst of Evils: The Fight Against Pain*. New Haven: Yale UP, 2006.
- Febvre, Lucien. "La sensibilité et l'histoire: Comment reconstituer la vie affective d'autrefois?" *Annales d'histoire sociale (1939-1941)* (1941): 5-20.
- Febvre, Lucien. "Sensibility and History: How to Reconstitute the Emotional Life of the Past." (ed.), Burke Peter. *A New Kind of History and Other Essays*. New York: Harper and Row, 1973.
- Foucault, Michel. *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. Ciudad de México: Siglo XXI, 2001.
- . *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets, 1999.
- . *Historia de la locura en la época clásica*. Bogotá: FCE, 1998.
- . *Historia de la sexualidad*. Madrid: Siglo XXI, 2010.
- . *La arqueología del saber*. Ciudad de México: Siglo XXI, 1984.
- . *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa, 1996.

- Foucault, Michel. "The Confession of the Flesh." Gordon, Colin, (ed.). *Power/Knowledge Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. New York: Pantheon Books, 1980. 194-228.
- . *Vigilar y castigar*. Madrid: Siglo XXI Editores, 2002.
- Frevert, Ute. *Emotions in History: Lost and Found*. Budapest: Central University Press, 2011.
- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.
- Girard, René. *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama, 1983.
- . *Literatura, mimesis y antropología*. Barcelona: Gedisa, 1984.
- Girón, José Antonio. *José Antonio Girón. Escritos y discursos*. Madrid: Triplecruz, 1943.
- Glücklich, Ariel. *Sacred Pain: Hurting the Body for the Sake of the Soul*. Oxford: Oxford UP, 2001.
- Han, Byung-Chul. *The Palliative Society: Pain Today*. Cambridge: Polity, 2021.
- Le Breton, David. *Anthropologie de la douleur*. Paris: Métailié, 1995.
- Madrid, Antonio. *La política y la justicia del sufrimiento*. Madrid: 2010, Trotta.
- Moradiellos, Enrique (dir.). *Las caras de Franco: una revisión histórica del caudillo y su régimen*. Madrid: Siglo XXI, 2016.
- Morris, David B. *The Culture of Pain*. Berkeley: University of California Press, 1991.
- Moscoso, Javier & Zaragoza, Juan Manuel. "Historias del Bienestar. Desde la historia de las emociones a las políticas de la experiencia." *Cuadernos de Historia Contemporánea* (2014): 73- 89.
- Moscoso, Javier. *Historia cultural del dolor*. Madrid: Taurus, 2011.
- Mouffe, Chantal. *Agonistics: Thinking The World Politically*. London: Verso, 2013.
- Payne, Stanley G. *El catolicismo español*. Barcelona: Planeta, 1984.
- . *El primer franquismo, 1939-1959. Los años de la autarquía*. Madrid: Temas de Hoy, 1997.
- . *Fascism in Spain: 1923-1977*. Madison: University of Wisconsin Press, 2000.
- Preston, Paul. *La política de la venganza. El fascismo y el militarismo en la España del siglo XX*. Barcelona: Ediciones Península, 1990.
- Rey, Rosalyne. *Histoire de la douleur*. Paris: La Découverte, 1993.
- . *History of Pain*. Cambridge: Harvard UP, 1995.
- Richards, Michael. *Un tiempo de silencio. La guerra civil y la cultura de la represión en la España de Franco*. Barcelona: Crítica, 1999.
- Sanz Simón, Carlos. "Los enemigos de la Patria. La representación del otro durante la Guerra Civil Española en los textos escolares del fascismo italiano (1936-1943)." *Historia y Memoria de la Educación* 12 (2020): 333-360.
- Saz Campos, Ismael. *España contra España. Los nacionalismos franquistas*. Madrid: Marcial Pons, 2003.
- Saz Campos, Ismael. "Religión política y religión católica en el fascismo español." Boyd, Carolyn P. *Religión y política en la España contemporánea*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 2007. 33-56.
- Scarry, Elaine. *The Body In Pain: The Making and Unmaking of the World*. New York: Oxford University Press, 1985.

- Stearns, Peter & Carol Stearns. "Emotionology: Clarifying the History of Emotions and Emotional Standards." *The American Historical Review* (1985): 813-836.
- Suleiman, Susan Rubin. *Authoritarian Fictions: The Ideological Novel As a Literary Genre*. New York: Columbia UP, 1983.
- Vetlesen, Arne Johan. *Evil and Human Agency. Understanding Collective Evildoing*. Cambridge: Cambridge UP, 2005

Capítulo 1: El dolor en Occidente

- Ariès, Philippe. *L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*. Paris: Plon, 1960.
- Asad, Talal. *Genealogies of Religion. Discipline and Reason of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins UP, 1993.
- Ascunce Arrieta. *Sociología cultural del franquismo, (1936-1975): la cultura del nacional-catolicismo (Diss.)*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid (PhD dissertation), 2014.
- Auerbach, Erich. *Mimesis*. Princeton: Princeton University Press, 2003.
- Berbara, María. «'Esta pena tan sabrosa': Teresa of Ávila and the Figurative Arts in Early Modern Europe.» Dijkhuizen, Jan Frans van & Karl A. E. Enekel. *The Sense of Suffering. Constructions of Physical Pain in Early Modern Culture*. Boston: Brill, 2009. 267-298.
- Biblia, Santa*. Ed. Reina-Valera. Salt Lake City: La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, 2009.
- Boddice, Rob. «The History of Emotions: Past, Present, Future.» *Revista de Estudios Sociales* (2017): 10-15.
- . *The Science of Sympathy: Morality, Evolution and Victorian Civilization*. Urbana-Champaign: University of Illinois Press, 2016.
- Bono, James J. «Medical Spirits, and the Medieval Language of Life.» *Traditio* (1984): 91-130.
- Bourke, Joanna. *The Story of Pain. From Prayer to Painkillers*. Oxford: Oxford UP, 2017.
- Bruhm, Steven. *Gothic Bodies: The Politics of Pain in Romantic Fiction*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1994.
- Burkert, Walter. *Homo Necans: The Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*. Berkeley: University of California Press, 1986.
- Bynum Walker, Caroline. *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*. New York: Zone Books, 1992.
- . *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*. Berkeley: University of California Press, 1987.
- Campillo Valero, Domingo. *Paleopatología. Los primeros vestigios de la enfermedad (vol. I)*. Barcelona: Fundación Uriach, 1993.
- Castillo Ojugas, Antonio. *El dolor a través de la historia y del arte*. Madrid: Sanofi, 1993.
- Caton, Donald. «The Secularization of Pain.» *Anesthesiology* (1985): 493-501.
- Cervantes Saavedra, Miguel de. *Don Quijote de la Mancha*. Madrid: Gredos, 2015.
- Cilenti V, Milasi C, Jori A. «Evoluzione storica del concetto di dolore.» *Medicina nei Secoli* 1982 (1982): 225-230.
- Cilveti, Ángel. *Introducción a la mística española*. Madrid: Cátedra, 1974.

- Coaley, Sarah, et al., (eds.). *Pain and Its Transformations*. Cambridge: Harvard UP, 2007.
- Cobb, Stephanie. *Devine Deliverance: Pain and Painlessness in Early Christian Martyr Texts*. Oakland: University of California Press, 2017.
- Cohen, Esther. *The Modulated Scream. Pain in Late Medieval Culture*. Chicago: University of Chicago Press, 2010.
- . «Towards a History of European Physical Sensibility: Pain in the Later Middle Ages.» *Science in Context* (1995): 47-74.
- Dangler, Jean. *Mediating Fictions: Literature, Women Healers, and the Go-Between in Medieval and Early Modern Iberia*. Lewisburg: Bucknell University Press, 2001.
- Davies, Jeremy. *Bodily Pain in Romantic Literature*. London: Routledge, 2014.
- Dedieu, Jean-Pierre. «Denunciar-denunciarse. La delación inquisitorial en Castilla la Nueva en los siglos XVI-XVII.» *Revista de la Inquisición* (1992): 95-108.
- Descartes, René. *El tratado del hombre*. Madrid: Alianza Universidad, 1990.
- . *Los principios de la filosofía*. Barcelona: Alianza, 2002.
- Domínguez, Juan Pablo. «Reformismo cristiano y tolerancia en España a finales del siglo XVIII.» *Hispania Sacra* (2013): 113-172.
- Epicteto. *Disertaciones*. Madrid: Gredos, 1993.
- Escohotado, Antonio. *Historia general de las drogas*. Madrid: Alianza, 1998.
- Febvre, Lucien. «La sensibilité et l'histoire: Comment reconstituer la vie affective d'autrefois?» *Annales d'histoire sociale (1939-1941)* (1941): 5-20.
- Febvre, Lucien. «Sensibility and History: How to Reconstitute the Emotional Life of the Past.» (ed.), Burke Peter. *A New Kind of History and Other Essays*. New York: Harper and Row, 1973.
- Foucault, Michel. *Historia de la locura en la época clásica*. Bogotá: FCE, 1993.
- . *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa, 1996.
- . *Vigilar y castigar*. Madrid: Siglo XXI Editores, 2002.
- Frevet, Ute. *Emotions in History: Lost and Found*. Budapest: Central University Press, 2011.
- Glücklich, Ariel. *Sacred Pain: Hurting the Body for the Sake of the Soul*. Oxford: Oxford UP, 2001.
- González Vaquero, Miguel. *La mujer fuerte. Por otro título, la vida de doña María Vela, monja de san Bernardo en el convento de santa Ana de Ávila*. Madrid: Imprenta Real, 1674.
- Hardcastle, Valerie Gray. *The Myth of Pain*. Cambridge: MIT Press, 1999.
- Herrera Puga, Pedro. *Sociedad y delincuencia en el Siglo de Oro. Aspectos de la vida sevillana en los siglos XVI y XVII*. Granada: Universidad de Granada Press, 1971.
- Kiley, Patrick Daniel. *Making Sense of Pain: Reading the Sensible Body of Late Eighteenth and Early Nineteenth Century France (Diss.)*. N.p.: Web, 2000.
- La Parra, Emilio & María Ángeles Casado. *La Inquisición en España. Agonía y abolición*. Madrid: Libros de la Catarata, 2013.
- Langbein, John. *Torture and the Law of Proof: Europe and England in the Ancien Regime*. Chicago: University of Chicago Press, 1977.
- Le Breton, David. *Anthropologie de la douleur*. Paris: Métailié, 1995.

- Lea, Henry Charles. *A History or Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church*. Philadelphia: Lea Brothers & Co., 1896.
- LeGoff, Jacques. *La civilización del occidente medieval*. Barcelona: Paidós, 1999.
- López Piñero, José María & Navarro, Víctor & Portela, Eugenio. *La revolución científica*. Madrid: Biblioteca Historia, 1989.
- Molino, Paola. «Connected News: German Zeitungen and Italian avvisi in the Fugger collection (1568–1604).» *Media History* (2016): 267-295.
- Morris, David B. *The Culture of Pain*. Berkeley: University of California Press, 1991.
- Moscoso, Javier. *Historia cultural del dolor*. Madrid: Taurus, 2011.
- Núñez Seixas, Xosé Manoel. *Suspiros de España. El nacionalismo español, 1808-2018*. Barcelona: Crítica, 2018.
- Neal, Helen. *The Politics of Pain*. New York: McGraw-Hill, 1978.
- Nietzsche, Friedrich. *Ecce Homo*. Menorca: Maison Carrée, 2017.
- . *La gaya ciencia*. Barcelona: Ariel, 2019.
- Novick, Tzvi. «Pain and Production in Eden: Some Philological Reflections on Genesis III 16.» *Vetus Testamentum* (2008): 235-244.
- Oldroyd, David. *El arco del conocimiento. Introducción a la historia de la filosofía y metodología de la ciencia*. Barcelona: Crítica, 1993.
- Pérez-Cajaraville J, et al. «El dolor y su tratamiento a través de la historia.» *Revista de la Sociedad Española del Dolor* (2005): online.
- Preston, Paul. *The Spanish Holocaust: Inquisition and Extermination in Twentieth-Century Spain*. New York: W. W. Norton & Company, 2012.
- Rey, Rosalyne. *Histoire de la douleur*. Paris: La Découverte, 1993.
- Rodríguez de la Flor, Fernando. *La Península Metafísica. Arte, literatura y pensamiento en la España de la Contrarreforma*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1999.
- Rosenwein, Barbara. «Worrying about Emotions in History.» *The American Historical Review* (2002): 821-845.
- Sáinz Rodríguez, Pedro. *Espiritualidad española*. Madrid: Ediciones Rialp, 1961.
- . *Evolución de las ideas sobre la decadencia española: y otros estudios de crítica literaria*. Madrid: Ediciones Rialp, 1962.
- . *Introducción a la historia de la literatura mística en España*. Madrid: Espasa-Calpe, 1984.
- Schmitt, Charles B. (Ed.). *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. Cambridge: Cambridge UP, 1988.
- Silvestrini, Mirko. «Storia delle teorie del dolore.» *Pathos* (2013): online.
- Smith, Adam. *Teoría de los sentimientos*. Madrid: Alianza, 2016.
- Solomon, Michael. *The Literature of Misogyny in Medieval Spain: The Arcipreste de Talavera and the Spill*. Cambridge: Cambridge UP, 1997.
- Spiereburg, Pieter. *The Spectacle of Suffering: Executions and the Evolution of Repression: From a Preindustrial Metropolis to the European Experience*. Cambridge: Cambridge UP, 1984.
- Stearns, Peter & Carol Stearns. «Emotionology: Clarifying the History of Emotions and Emotional Standards.» *The American Historical Review* (1985): 813-836.

- Sullivan, Erin. «The History of the Emotions: Past, Present, Future.» *Cultural History* (2013): 93-102.
- Teresa de Jesús, Santa. "*Moradas*", "*Sobre los cantares*" y "*Poesía*". Ed. Antonio Comas. Zaragoza: Clásicos y ensayos, 1974.
- . *Exclamaciones*. Madrid: Ediciones Rialp, 1981.
- . *Libro de la vida*. Madrid: Cátedra, 1997.
- . *Que muero que no muero*. Ed. José Luis Díaz-Granados. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2015.
- Touber, Jetze. «Articulating Pain: Martyrology, Torture and Execution in the Works of Antonio Gallonio (1556-1605).» Dijkhuizen, Jan Franz van & Enenken, Karl A.E. (eds.). *The Sense of Suffering: Constructions of Pain in Early Modern Culture*. Leiden: Kloninklijke Brill, 2009. 59-90.
- Vela, Joseph. *Idea de la perfecta religiosa en la vida de la Ven. Madre sor Josepha María García, capuchina de la villa de Castellón de la Plana en el Reyno de Valencia*. Valencia: Imprenta de la Viuda de Antonio Bordazar, 1750.
- Weber, Johannes. «Strassburg, 1605: The origins of the newspaper in Europe.» *German History* (2006): 387-412.
- Zborowski, Mark. *People in Pain*. San Francisco: Jossey-Bass, 1969

Capítulo 2: “Da gusto sentirse superior”, o el arte del buen doler

- Álvarez Bolado, Alfonso. *El experimento del nacional-catolicismo, 1939-1975*. Madrid: Cuadernos para el Diálogo, 1976.
- Álvarez Junco, José. *Mater Dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*. Madrid: Taurus, 2001.
- Abellán, Manuel L. *Censura y creación literaria en España (1939-1976)*. Barcelona : Península, 1980.
- . “Literatura, censura y moral en el primer franquismo.” *Papers: Revista de sociología* (1984): 153-172.
- Armstrong, Nancy. *Desire and Domestic Fiction: A Political History of the Novel*. New York: Oxford UP, 1987.
- Arrarás, Joaquín. *Historia de la Cruzada Española, 7 vols*. Madrid: Ediciones españolas, 1938-1942.
- Asad, Talal. *Genealogies of Religion. Discipline and Reason of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins UP, 1993.
- Bauman, Zygmunt. *Vida líquida*. Barcelona: Paidós, 2005.
- Bélanger, Jocelyn, et al. *The psychology of martyrdom: Making the ultimate sacrifice in the name of a cause*. American Psychological Association: Journal of Personality and Social Psychology, 2014.
- Borrás, Tomás. *Checas de Madrid*. Madrid: Editora Nacional, 1940.
- Cárcel Ortí, Vicente. *Breve historia de la Iglesia en España*. Barcelona: Planeta, 2003.
- Campos Pérez, Lara. *Sadismo y masoquismo en las ilustraciones para consumo infantil producidas durante la guerra civil española*. Madrid: Universidad Carlos III de Madrid, 2008.
- Carr, Raymond. *España 1808–1936*. Barcelona: Ariel, 1969.

- Di Febo, Giuliana. “‘Nuevo Estado’, nacionalcatolicismo y género.” Nielfa Cristóbal, Gloria (ed.). *Mujeres y hombres en la España franquista: sociedad, economía, política, cultura*. Madrid: Editorial Complutense, 2003. 19-44.
- Fernández Cañedo, Jesús. “La guerra en la novela española (1936-1947).” *Arbor* (1949): 60-68.
- García González, Gloria. “Y Castilla se hizo España...Nacionalización y representación cinematográfica de Castilla del NO-DO, 1943-1956.” *Studia Historica* (2015): 253-271.
- García Serrano, Rafael. *Eugenio, o la proclamación de la primavera*. Madrid: Fermín Uriarte, 1964.
- . *Historia de una esquina*. Madrid: Editora Nacional, 1964.
- . *La fiel infantería*. Madrid: Organización Sala Editorial, 1973.
- . *La fiel infantería*. Barcelona: Planeta, 1980.
- García Suárez, Pedro. *Legión, 1936*. Madrid: Eds. De los estudiantes españoles, 1945.
- Gentile, Emilio. “Fascism as Political Religion.” *Journal of Contemporary History* (1990): 229-251.
- Gentile, Emilio. “The Sacralisation of Politics. Definitions, Interpretations and Reflections on the Question of Secular Religion and Totalitarianism.” Iordachi, Constantin (ed.). *Comparativa Fascist Studies: New Perspectives*. London: Routledge, 2010. 257-289.
- Gil Casado, Pablo. *La novela fascista española: mística del personaje falangista*. Zaragoza: España contemporánea. Revista de literatura y cultura, 79-90.
- González Calleja, Eduardo. “Aproximación a las subculturas violentas de las derechas antirrepublicanas españolas (1931-1936).” *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea*, no 2 (2003): 1-90.
- Herr, Richard. *An Historical Essay on Modern Spain*. Berkeley: University of California Press, 1974.
- Horacio. *Odas y epodos*. Madrid: Cátedra, 2000.
- . *Odas, Canto secular y Epodos*. Madrid: Gredos, 2007.
- Juliá, Santos. “La sociedad.” García Delgado, José Luis (coord.). *Franquismo. El juicio de la historia*. Madrid: Temas de Hoy, 2000. 57-114.
- Lázaro, Alberto. *H.G. Wells en España: Estudio de los expedientes de censura (1939-1978)*. Madrid: Verbum, 2008.
- Magdeburgo, Matilde de. *La luz divina*. Burgos: Monte Carmelo, 2004.
- Mainer, José-Carlos. “Conversiones. Sobre la imagen del fascismo en la novela española de la primera postguerra.” Aubert, Paul (ed.). *La novela en España (siglos XIX-XX)*. Madrid: Casa de Velázquez, 2001. 175-192.
- . *Falange y literatura*. Barcelona: Labor, 1971.
- Martín Nogales, José Luis. *Cincuenta años de novela española (1936-1986)*. Barcelona: PPU, 1989.
- . “Rafael García Serrano o los efectos de una guerra.” *Diario de Navarra* 19 May 1985: 35.
- Martín, Raúl. *La contrarrevolución falangista*. París: Ruedo Ibérico, 1971.
- Meerloo, Joost. *The Rape of the Mind. The Psychology of Thought Control, Menticide, and Brainwashing*. New York: Martino Publishing, 2015.

- Moreno Seco, Mónica. “Creencias religiosas y política en la dictadura franquista.” *Pasado y memoria: Revista de historia contemporánea* (2002): 111-130.
- Mosse, George L. “Toward a General Theory of Fascism.” Iordachi, Constantin (ed.). *Comparative Fascist Studies. New Perspectives*. London: Routledge, 2010. 60-94.
- Navarro Sandalinas, Ramón. *La enseñanza primaria durante el franquismo (1935-1975)*. Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias, 1990.
- Ojaide, Tanure. *Ordering the African Imagination: essays on culture and literature*. Lagos: Malthouse Press, 2007.
- Payne, Stanley G. *Spanish Catholicism. An Historical Overview*. Madison: University of Wisconsin Press, 1984.
- Pérez del Puerto, Ángela. *La censura católica literaria durante la Posguerra española: Traspasando las fronteras de la ideología franquista*. Knoxville: University of Tennessee. PhD diss. https://trace.tennessee.edu/utk_graddiss/3733, 2016.
- Pilar Martínez López-Cano, María del. “La Iglesia, los fieles y la Corona. La bula de la Santa Cruzada en Nueva España, 1574-1660.” *Instituto de Investigaciones Históricas* (2017): 31-57.
- Plá y Deniel, Enrique. “Las dos ciudades: Carta pastoral a los diocesanos de Salamanca (30-9-1936).” *Escritos pastorales*. Madrid: Ediciones Acción Católica Española, 1949. 95-142.
- Pombo Angulo, Manuel. *La sombra de las banderas*. Barcelona: Planeta, 1969.
- Primo de Rivera, José Antonio. *Escritos y discursos. Obras completas (1922-1936)*. Madrid: Ediciones de la Vicesecretaría de Educación Popular de FET y de las JONS, 1976.
- Quigley, Martin & Edward Connors. *Catholic Action in Practice. Family Life, Education, International Life*. New York: Random House, 1963.
- Ramírez Ruíz, Raúl. *La criminalidad como fuente histórica. El caso cordobés 1900-1931*. Madrid: Dykinson, 2006.
- Richards, Michael. *Un tiempo de silencio. La guerra civil y la cultura de la represión en la España de Franco*. Barcelona: Crítica, 1999.
- Rizzolatti, Giacomo. *Las neuronas espejo te ponen en el lugar del otro* Angela Boto. 18 oct 2005.
- Roca i Girona, Jordi. *De la pureza a la maternidad. La construcción del género femenino en la postguerra española*. Madrid: Ministerio de Educación y Cultura, 1996.
- Rodrigo, Javier. “Guerreros y teólogos. Guerra santa y martirio fascista en la literatura de la cruzada del 36.” *Hispania* (2014): 555-586.
- Rodríguez Puértolas, Julio. *Historia de la literatura fascista española*. Madrid: Akal, 1986.
- Rodríguez, Julio. *Historia de la literatura fascista española*. Madrid: Akal, 2008.
- Sánchez Mazas, Rafael. *La vida nueva de Pedrito de Andía*. Madrid: Plenitud, 1951.
- Salaverría, José María. *El muchacho español*. San Sebastian: Librería Internacional, 1940.
- . *El muchacho español*. Madrid: Librería Internacional, 1940.
- Sanz Hernando, Clara. “Apología del fascismo en la capital de la cruzada: Diario de Burgos y El Castellano al servicio de la causa de Franco .” *Estudios sobre el Mensaje Periodístico* (2019): 511-527.

- Sawicki, Piotr. *La narrativa española de la Guerra Civil (1936-1975). Propaganda, testimonio y memoria creativa*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 5 abril 2010. Online.
- Sobejano, Gonzalo. *Novela española de nuestro tiempo (en busca del pueblo perdido)*. Madrid: Prensa Española, 1970.
- Soldevila Durante, Ignacio. *Historia de la novela española (1936-2000) vol. 1*. Madrid: Cátedra, 2001.
- Southworth, Herbert. *El mito de la cruzada de Franco*. Paris: Ruedo Ibérico, 2015.
- Suleiman, Susan Rubin. *Authoritarian Fictions: The Ideological Novel As a Literary Genre*. New York: Columbia UP, 1983.
- Teresa de Jesús, Santa. *Obras*. Barcelona: Juan Oliveres, 1844.
- Trapiello, Andrés. *Las armas y las letras: Literatura y guerra civil (1936-1939)*. Barcelona: Destino Libros, 2014.
- Vázquez Montalbán, Manuel. *Los demonios familiares de Franco*. Barcelona: Debolsillo, 2004.
- Vallejo Nágera, Antonio. *La locura y la guerra. Psicopatología de la Guerra Española. Vol. 1 de La ciencia en la guerra*. Valladolid: Librería Santarén, 1939.
- . "Psicopatología de la conducta antisocial I." *Acción Española* 1938: 495-521.
- Ximenez de Sandoval, Felipe. *Camisa azul (Retrato de un falangista)*. Valladolid: Librería Santarén, 1939.
- Zaragoza, Juan Manuel & Javier Moscoso. "Presentación: Comunidades emocionales y cambio social." *Revista de Estudios Sociales* 62 (2017): 2-9

Capítulo 3: "Algolagnia", el modelo álgico aberrante del enemigo

- Álvarez Chillida, Gonzalo. "Nación, tradición e imperio en la extrema derecha española durante la década de 1930." *Hispania* (1992): 999-1030.
- Álvarez Peláez, Raquel. "Eugenesia y fascismo en la España de los años treinta." Huertas García-Alejo, Rafael & Ortiz García, Carmen. *Ciencia y fascismo*. Madrid: Doce Calles, 1997. 77-95.
- Abellán, Manuel L. *Censura y creación literaria en España (1939-1976)*. Barcelona: Península, 1980.
- . "Literatura, censura y moral en el primer franquismo." *Papers: Revista de sociología* (1984): 153-172.
- Agamben, Giorgio. *Homo sacer I: El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos, 2006.
- . *Qué es un dispositivo. Seguido de El amigo y La Iglesia y el Reino*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2014.
- Albert, Mechthild. *Vanguardistas de camisa azul: la trayectoria de los escritores*. Madrid: Visor Libros, 2003.
- Amorós, Andrés. *Subliteraturas*. Barcelona: Ariel, 1974.
- Bataille, Georges. *La literatura y el mal*. Barcelona: El Aleph, 2000.
- Borrás, Tomás. *Checas de Madrid*. Madrid: Editora Nacional, 1940.
- Brandés, Javier & Llavona, Rafael. "La psicología en los campos de concentración de Franco." *Psicothema* (1996): 1-11.

- Campos, Ricardo & Novella, Enric. "La higiene mental durante el primer franquismo. De la higiene racial a la prevención de la enfermedad mental (1939-1960)." *Dynamis* (2016): 65-87.
- Causa General. La dominación roja en España*. Madrid: Ministerio de Justicia, 1940.
- Cayuela Sánchez, Salvador. "El nacimiento de la biopolítica franquista. La invención del «homo patiens»." *Isegoría: Revista de Filosofía Moral y Política* No. 40 (2009): 273-288.
- . "Governing Goods, Bodies and Minds: The Biopolitics of Spain during the Francoism (1939-1959)." *Foucault Studies* (2019): 21-41.
- . *Por la grandeza de la patria. La biopolítica en la España de Franco (1939-1975)*. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España, 2014.
- Cervera, Javier. *Madrid en guerra. La ciudad clandestina, 1936-1939*. Madrid: Alianza, 1998.
- Cohen, Esther. *The Modulated Scream. Pain in Late Medieval Culture*. Chicago: University of Chicago Press, 2010.
- Dasein ohne Leben – Psychiatrie und Menschlichkeit [Existencia sin vida-psiquiatría y humanidad]*. Dir. Hermann Schwenninger. Perf. Anónimo. 1942. Película.
- Dieckhöfer, Klemens. *El desarrollo de la psiquiatría en España. Elementos históricos y culturales*. Madrid: Gredos, 1984.
- Dualde Beltrán, Fernando. "La profilaxis de la enfermedad mental en la psiquiatría franquista: esquizofrenia, eugenesia y consejo matrimonial." *AEN. Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría* XXIV.no. 92 (2004): 131-164.
- Durkheim, Émile. *La división del trabajo social*. Madrid: Akal, 1982.
- Esposito, Roberto. *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- . *Communitas: Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- . *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Barcelona: Herder, 2009.
- . *El Dispositivo de la persona*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011.
- . *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.
- Fidalgo Robledo, Helena. *San Marcos: el campo de concentración desconocido*. León: Lobo Sapiens, 2013.
- Foucault, Michel. *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets, 1999.
- . *La arqueología del saber*. Ciudad de México: Siglo XXI, 1984.
- Foucault, Michel. "The Confession of the Flesh." Gordon, Colin, (ed.). *Power/Knowledge Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. New York: Pantheon Books, 1980. 194-228.
- Galinsoga, Luis de. *Centinela de Occidente: semblanza biográfica de Francisco Franco Barcelona*. Barcelona: Editorial AHR, 1956.
- García Marcos, J. A. "La medicina sin rostro humano: eutanasia y experimentos médicos en el Tercer Reich." *Medicina & Historia. Revista de estudios históricos de las ciencias médicas* (2005): 8.
- . "Psiquiatría y eutanasia en la Alemania nazi." *Claves de la Razón Práctica* (2002): 70-76.
- García Serrano, Rafael. *La fiel infantería*. Madrid: Organización Sala Editorial, 1973.
- Girard, René. *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama, 1983.
- Girón, José Antonio. *José Antonio Girón. Escritos y discursos*. Madrid: Triplecruz, 1943.

- González Calleja, Eduardo & Limón Nevado, Fredes,. *La Hispanidad como instrumento de combate. Raza e imperio en la prensa franquista durante la Guerra Civil española*. Madrid: CSIC, 1988.
- González de Pablo, Ángel. "Por la psicopatología hacia Dios: psiquiatría y saber de salvación durante el primer franquismo." *Dynamis* 37 (2017): 45-64.
- González Duro, Enrique. *Los psiquiatras de Franco. Los rojos no eran locos [Documento de Kindle]*. Barcelona: Planeta, 2010.
- . *Psiquiatría y sociedad autoritaria: España 1939-1975*. Madrid: Akal, 1978.
- González-Ruibal, Alfredo & Ortiz, Carmen. "The Prison of Carabanchel (Madrid, Spain). A Life Story (Chapter 5)." Sørensen, M.L.S & Viejo, Rose D. (eds.). *War and Cultural Heritage*. Cambridge: Cambridge UP, 2015. 128-155.
- Gracia, Jordi. *A la intemperie*. Barcelona: Anagrama, 2010.
- Gómez Calvo, Javier. *Matar, purgar, sanar. La represión franquista en Álava (1936-1945)*. Madrid: Tecnos, 2014.
- Huertas García-Alejo, Rafael. "Una nueva Inquisición para un nuevo Estado: Psiquiatría y orden social en la obra de Antonio Vallejo Nájera." Huertas García-Alejo, Rafael & Ortiz García, Carmen. *Ciencia y fascismo*. Madrid: Doce Calles, 1997. 97-109.
- Huertas, Rafael. "Una nueva Inquisición para un nuevo Estado: Psiquiatría y orden social en la obra de Antonio Vallejo Nájera." Huertas, Rafael & Ortiz, Carmen (eds.). *Ciencia y fascismo*. Madrid: Doce Calles, 1997. 97-109.
- Janué i Miret, Marició. "(1930-1945), La cultura como instrumento de la influencia alemana en España La Sociedad Germano-Española de Berlín." *Ayer* (2008): 11-45.
- . "Un instrumento de los intereses nacionalsocialistas durante la Guerra Civil española. El papel de la Sociedad Germano-Española de Berlín." *Iberoamericana* (2008): 27-44.
- Juliá, Santos. *Historias de las dos Españas*. Madrid: Taurus, 2004.
- Laín Entralgo, Pedro. "Meditación apasionada sobre el estilo de la Falange." *Jerarquía. La revista negra de la Falange* (1937): 164-169.
- Lannon, Frances. "La Iglesia contra la República." Preston, Paul (coord.). *Revolución y guerra en España*. Madrid: Alianza, 1984. 41-58.
- Lazo, Alfonso. *La Iglesia, la Falange y el fascismo (un estudio sobre la prensa española de la posguerra)*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1995.
- López Ibor, Juan José. *Discurso a los universitarios españoles*. Madrid: Rialp, 1960.
- . *El español y su complejo de inferioridad*. Madrid: Rialp, 1971.
- . "La psiquiatría en España en la hora presente." *Actas Españolas de Neurología y Psiquiatría*. (1942): 15-25.
- Maíllo, Adolfo. *Educación y revolución. Los fundamentos de una educación nacional*. Madrid: Editora Nacional, 1943.
- . *Patria. Lecturas escolares*. Zaragoza: Hijos de Ricardo González Editor, 1958.
- Mainer, José-Carlos. *Falange y literatura*. Barcelona: Labor, 1971.
- Marcilhacy, David. *Raza hispana. Hispanoamericanismo e imaginario nacional en la España de la Restauración*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2010.
- Marco Merenciano, Francisco. *Ensayos Médicos y Literarios. Antología*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1958.

- Martín-Beristain, Carlos et al. "La superación de la violencia colectiva: Impactos y problemas de los rituales de la justicia transicional." Páez Rovira, Darío, Martín-Beristain, Carlos, González-Castro, José Luis, Basabe Barañano, Nekane & Rivera, Joseph de (eds.). *Superando la violencia colectiva y construyendo cultura de la paz*. Madrid: Fundamentos, 2011. 475-492.
- Matthews, James. *Reluctant Warriors: Republican Popular Army and Nationalist Army Conscripts in the Spanish Civil War, 1936-1939*. Oxford: Oxford UP, 2012.
- Maud, Joly. "Las violencias sexuadas de la Guerra Civil española. Paradigma para una lectura cultural del conflicto." *Historia Social* (2008): 89-107.
- Mayordomo, Alejandro. "Nacional-catolicismo, tecnocracia y educación en la España del franquismo (1939-1975)." Escolano, Agustín & Rogério Fernández (eds.). *Los caminos hacia la modernidad educativa en España y Portugal (1800-1975)*. Zamora: Sociedad Española de Historia de la Educación, 1997. 147-174.
- Merenciano, Francisco Marco. *Ensayos médicos y literarios*. Madrid: Editorial Cultura Hispánica, 1953.
- Michonneau, Stéphane & Núñez-Seixas, Xosé M. (eds.). *Imaginarios y representaciones de España durante el franquismo*. Madrid: Casa de Velázquez, 2014.
- Molina Aparicio, Fernando. *La tierra del martirio español. El País Vasco y España en el siglo del nacionalismo*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2005.
- Molina, César Antonio. "Los fantasmas culturales del franquismo." *Diario* 27 August 1987: 16, 21.
- Moradiellos, Enrique (dir.). *Las caras de Franco: una revisión histórica del caudillo y su régimen*. Madrid: Siglo XXI, 2016.
- Morla Lynch, Carlos. *España sufre: Diarios de guerra en el Madrid republicano, 1936-1939*. Sevilla: Renacimiento, 2011.
- Morris, David B. *The Culture of Pain*. Berkeley: University of California Press, 1991.
- Moscoso, Javier. *Historia cultural del dolor*. Madrid: Taurus, 2011.
- Negró Acedo, Luis. *Discurso literario y discurso político del franquismo: l literatura como soporte y correa de transmisión de los postulados ideológicos de la dictadura (1936-1966)*. Madrid: Foca, 2008.
- Nicolás, Encarna. *La libertad encadenada. España en la dictadura franquista 1939-1975*. Madrid: Alianza, 2005.
- Noguera, Enrique. *La mascarada trágica*. Zaragoza: Industrias Gráficas Uriarte, 1941.
- Novella Suárez, Jorge. *El pensamiento reaccionario español (1812-1975)*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007.
- Otero Carvajal, Luis Enrique. *La destrucción de la ciencia en España. Depuración universitaria en el franquismo*. Madrid: Editorial Complutense, 2006.
- Palanca, José Antonio. *Las epidemias de la posguerra. Discurso leído en la solemne sesión celebrada el día 28 de marzo de 1943 en la Real Academia de Medicina*. Madrid: Instituto de España, 1943.
- Pemán, José María & Palacios, Leopoldo Eulogio & Aleixandre, Vicente & Laín Entralgo, Pedro & Pérez De Ayala, Ramón & Cela, Camilo José & de Zunzunegui, Juan Antonio, et al. "Boletín Informativo. Centro de Documentación y de Estudios."

- December 1960. *filosofia.org*. 14 April 2018.
 <<http://www.filosofia.org/hem/dep/clc/bicde04j.htm>>.
- Pérez Bowie, José Antonio. *El léxico de la muerte durante la Guerra Civil española*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1983.
- Preston, Paul. *Botxins i represors. Els crims de Franco i dels franquistes*. Barcelona: Editorial Base, 2006.
- . *El holocausto español*. Barcelona: Debate, 2011.
- . *The Spanish Holocaust: Inquisition and Extermination in Twentieth-Century Spain*. New York: W. W. Norton & Company, 2012.
- Primo de Rivera, José Antonio. *Escritos y discursos. Obras completas (1922-1936)*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1976.
- Rábade, Ana Isabel. *Conciencia y dolor*. Madrid: Trotta, 1995.
- Richards, Michael. "Spanish Psychiatry c. 1900-1945: constitutional theory, eugenics and the nation." *Bulletin of Spanish Studies* (2004): 823-848.
- . *Un tiempo de silencio. La guerra civil y la cultura de la represión en la España de Franco*. Barcelona: Crítica, 1999.
- Rodero, Joaquín & Moreno Tascón, Juan & Castrillo Yagüe, Jesús. *Represión franquista en el Frente Norte*. Madrid: Ediciones Eneida, 2008.
- Rodríguez Puértolas, Julio. *Historia de la literatura fascista española*. Madrid: Akal, 1986.
- Roig Tapia, Alberto. *Ideología e historia. Sobre la represión franquista y la guerra civil*. Madrid: Akal, 1984.
- . *Violencia y terror. Estudios sobre la guerra civil española*. Madrid: Akal, 1990.
- Ruiz, David. "Marco jurídico e institucional (1936-1945)." Ortiz Heras, Manuel (coord.), David Ruiz González (coord.), Isidro Sánchez Sánchez (coord.). *España franquista: causa general y actitudes sociales ante la dictadura*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1993. 13-21.
- Sánchez Soler, Mariano. *La transición sangrienta: Una historia violenta del proceso democrático en España (1975 - 1983)*. Barcelona: Ediciones Península, 2010.
- Santiáñez, Nil. "Cartografía crítica del fascismo español: Checas de Madrid de Tomás Borrás." *Res pública* (2004): 181-198.
- Saz Campos, Ismael. "Religión política y religión católica en el fascismo español." Boyd, Carolyn P. *Religión y política en la España contemporánea*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 2007. 33-56.
- Sevillano Calero, Francisco. *Ecos de papel. La opinión de los españoles en la época de Franco*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.
- . "La representación del 'enemigo' en la propaganda escrita de la 'España nacional'." *Cultura escrita y sociedad* (2012): 79-101.
- . "Política y criminalidad en el «nuevo estado» franquista. La criminalización del "enemigo" en el derecho penal de posguerra ." *Historia y Política* (2016): 289-311.
- . *Rojos. La representación del enemigo en la Guerra Civil*. Madrid: Alianza, 2007.
- Sobejano, Gonzalo. *Novela española de nuestro tiempo (en busca del pueblo perdido)*. Madrid: Prensa Española, 1970.
- Soldevila Durante, Ignacio. *Historia de la novela española (1936-2000) vol. 1*. Madrid: Cátedra, 2001.

- Thomas, Gareth. *The Novel of the Spanish Civil War (1936-1975)*. Cambridge: Cambridge UP, 1990.
- Thomas, Hugh. *The Spanish Civil War*. New York: Modern Library, 2012.
- "Trascendentales declaraciones del Generalísimo Franco al Sr. A. L. Bradford de la United Press." *El Faro de Ceuta* 7 nov. 1944: 1-6.
- Vallejo Nágera, Antonio. *Eugenesia de la hispanidad y regeneración de la raza*. Burgos: Editora Nacional, 1937.
- . *La locura y la guerra. Psicopatología de la Guerra Española. Vol. 1 de La ciencia en la guerra*. Valladolid: Librería Santarén, 1939.
- . *Política Racial del Nuevo Estado*. San Sebastián: Editorial Española, 1938.
- . "Psicopatología de la conducta antisocial I." *Acción Española* 1938: 495-521.
- . "Psicopatología de la conducta antisocial II." *Acción Española* 1937: 169-194.
- . "Psicopatología de la conducta antisocial III y último." *Acción Española* 1937: 285-302.
- . "Psiquismo del fanatismo marxista." *Semana Médica Española* (1938): 172-180.
- Viestenz, William. *By the Grace of God. Francoist Spain and the Sacred Roots of Political Imagination*. Toronto: Toronto University Press, 2014.
- Vinyes, Ricard. "Construyendo a Caín. Diagnósis y terapia del disidente: las investigaciones psiquiátricas militares de Antonio Valléjo Nágera con presas y presos políticos." *Ayer* (2001): 227-250.
- Vinyes, Ricard, Montserrat Armengou and Ricard Belis. *Los niños perdidos del franquismo*. Barcelona: Plaza & Janés, 2002.
- Vives, Juan Luis. *La formación de la mujer cristiana*. Calencia: Ajuntament de València, 1994.

Capítulo 4:

- Amorós, Andrés. *Subliteraturas*. Barcelona: Ariel, 1974.
- Anderson, Warwick. "Where is the postcolonial history of medicine?" *Bulletin of the History of Medicine* (1998): 522-630.
- Andrade, Jaime de [seudónimo de Francisco Franco]. *Raza, anecdotario para el guión de una película*. Madrid: Eds. Numancia, 1942.
- Andrade, Jaime de. *Raza: anecdotario para el guión de una película*. Madrid: Fundación Nacional Francisco Franco, 1982.
- Anónimo. "Trascendentales declaraciones del Generalísimo Franco al Sr. A. L. Bradford de la United Press." *El Faro de Ceuta* 7 nov. 1944: 1-6.
- Antón y Ferrándiz, Manuel. *Razas y tribus de Marruecos*. Madrid: Impresora de la Real Casa, 1903.
- Areilza, José María & Fernando María Castiella. *Reivindicaciones de España*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1941.
- Beato González, Vicente & Ramón Villarino Ulloa. *Capacidad mental del negro: los métodos de Binet-Robertag y de Yerkes, para determinar la edad y coeficiente mental aplicados al negro*. Madrid: CSIC-IDEA, 1953.
- Biblia, Santa*. Ed. Reina-Valera. Salt Lake City: La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, 2009.
- Bravo Carbonell, Juan. *En la selva virgen del Muni*. Madrid: Zoila Ascabor, 1925.

- Callahan, William James. *Church, politics, and society in Spain, 1750-1874*. Cambridge, Mass.: Harvard UP, 1984.
- Campoy-Cubillo, Adolfo & Benita Sampedro Vizcaya. "Entering the Global Hispanophone: an introduction." *Journal of Spanish Cultural Studies* (2019): 1-16.
- Camy y Sánchez Cañete, Pedro. "La asistencia psiquiátrica nacional." *SER. Revista Médico-Social* (1943): 69-76.
- Carpenter, Dwayne E. "Social Perception and Literary Portrayal: Jews and Muslims in Medieval Spanish Literature." Mann, Vivian B., Jerrilynn Denise Dodds y Thomas F. Glick. *Convivencia: Jews, Muslims, and Christians in Medieval Spain*. New York: G. Brazillier, 1992. 61-81.
- Carrasco González, Antonio. *La novela colonial hispanoaficana. Las colonias africanas de España a través de la historia de la novela*. Madrid: Sial, 2009.
- Carrasco Urgoiti, María Soledad. *El moro de Granada en la literatura (del siglo XV al XX)*. Madrid: Revista de Occidente, 1956.
- Carrascosa, Luis. *Malabo. Ruptura con Guinea*. Madrid: Mayler, Madrid.
- Castelo, Claudia. *O Modo Português de estar no Mundo' O luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961)*. Oporto: Afrontamento, 1999.
- Castro Rodríguez, Mayca. *El colonialismo franquista en Guinea Ecuatorial. Una lectura crítica en clave decolonial (MA Thesis)*. Granada: Granada UP, 2013.
- Castro, Américo. *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*. Buenos Aires: Losada, 1948.
- Cayuela Sánchez, Salvador. "El nacimiento de la biopolítica franquista. La invención del «homo patiens»." *Isegoría: Revista de Filosofía Moral y Política* No. 40 (2009): 273-288.
- . "Governing Goods, Bodies and Minds: The Biopolitics of Spain during the Francoism (1939-1959)." *Foucault Studies* (2019): 21-41.
- . *Por la grandeza de la patria. La biopolítica en la España de Franco (1939-1975)*. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España, 2014.
- Cordero Torres, José. *La misión africana de España*. Madrid: Ediciones de la Secretaría de Educación Popular, 1941.
- Costa, Joaquín. "Intereses en Marruecos." *Intereses en Marruecos*. Ed. Fortanet. Madrid: Sociedad Española de Africanistas y Colonistas, 1881. 12-48.
- Decalo, Samuel. *Psychoses of Power: African Personal Dictatorships*. Gainesville: Florida Academic Press, 1998.
- Delgado Gómez-Escalonilla, Lorenzo. *Diplomacia franquista y política cultural hacia Iberoamérica, 1939-1953*. Madrid: CSIC-CEH, 1988.
- Díaz de Villegas, José. *África en la postguerra*. Madrid: IDEA, 1961.
- Doyle, Michael. *Empires*. Ithaca: Cornell UP, 1987.
- Elías, Carlos. "Los científicos piden que CSIC no tenga carácter político." *El Mundo* 15 octubre 2000: online.
- Evita Enoy, Leoncio. *Cuando los combes luchaban*. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional, 1996.
- Falange, Española. "Puntos iniciales." *El Diario* 19 enero 1939: 4.

- Fernández Cabezas, Jesús. *La persona pamue desde el punto de vista biotipológico*. Madrid: CSIC-IDEA, 1951.
- Flores Morales, Andrés. *África a través del pensamiento español: de Isabel la Católica a Franco*. Madrid: IDEA, 1949.
- Fontán y Lobé, Juan. "Conferencia pronunciada en la Facultad de Medicina de San Carlos, el día 26 de mayo de 1943, ante la Sociedad Española de Antropología, Etnografía y Prehistoria [...], sobre "La Etnología y la Política indígena"." Madrid: Dirección General de Marruecos y Colonias, 1943. 20-23.
- Foucault, Michel. *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets, 1999.
- Foucault, Michel. "The Confession of the Flesh." Gordon, Colin, (ed.). *Power/Knowledge Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. New York: Pantheon Books, 1977. 194-228.
- Gay y Forner, Vicente. *Qué es el imperialismo*. Madrid: F. Beltrán, 1941.
- García Fernández, Javier. *El regimen de Franco: un análisis político*. Madrid: Akal, 1976.
- García-Moreno Barco, Francisco. "El ideal imperialista de falange española y su proyección a través del concepto de 'hispanidad'." *Atenea* (1994): 23-34.
- Gardner, John. *The Art of Fiction*. New York: Alfred A. Knopf, 1984.
- Gil Benumeya, Rodolfo. *Hispanidad y arabidad*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1952.
- González Echevarría, Roberto. *Mito y Archivo, una teoría de la narrativa latinoamericana*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Krauel, Javier. *Imperial Emotions: Cultural Responses to Myths of Empire in Fin-de-Siècle Spain*. Liverpool: Liverpool UP, 2013.
- Labanyi, Jo. "Internalisations of Empire: Colonial Ambivalence and the Early Francoist Missionary Film." *Discourse* (2001): 25-42.
- Liniger-Goumaz, Max. *Brève histoire de la Guinée Equat*. Paris: L'Harmattan, 1988.
- Madariaga, María Rosa de. *Los moros que trajo Franco.... La intervención de tropas coloniales en la guerra civil*. Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 2002.
- Maeztu, Ramiro de. *Defensa de la Hispanidad*. Madrid: Homo Legens, 2005.
- Manzano Moreno, Eduardo. "La creación de un esencialismo: la historia de al-Andalus en la visión del arabismo español." Feria García, Manuel & Gonzalo Fernández Parrilla (coord.). *Orientalismo, exotismo y traducción*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla La Mancha, 2000. 23-38.
- . "Qurtuba: algunas reflexiones críticas sobre el Califato de Córdoba y el mito de la convivencia." *AWRAQ* (2013): 225-246.
- Martín-Márquez, Susan. *Disorientations: Spanish Colonialism in Africa and the Performance of Identity*. New Haven: Yale UP, 2008.
- Mbembe, Achille. *Necropolítica. Seguido de Sobre el gobierno privado indirecto*. Santa Cruz de Tenerife: melusina, 2011.
- . "Necropolitics." *Public Literature* (2003): 11-40.
- Medina-Doménech, Rosa & Menéndez Navarro, Alfredo. "Cinematic Representations of Medical Technologies in the Spanish Official Newsreel (1943-1970)." *Public Understanding of Science* (2005): 393-408.

- Medina-Doménech, Rosa. "Paludismo, explotación y racismo científico en Guinea Ecuatorial." Rodríguez Ocaña, Esteban (ed.). *Terratenientes y parásitos. Historia social del paludismo en España*. Madrid: CSIC, 2003. 282-427.
- . "Scientific Technologies of National Identity as Colonial Legacies: Extracting the Spanish Nation from Equatorial Guinea." *Social Studies of Science* (2009): 81-112.
- Memmi, Albert. *Retrato del colonizado. Precedido por el retrato del colonizador*. Madrid: Cuadernos para el diálogo, 1971.
- Miranda, Agustín. *Cartas desde Guinea*. Madrid: Espasa-Calpe, 1940.
- Negrín Fajardo, Olegario. "La educación colonial en Africa negra española durante el franquismo (1939-1949)." *Historia de la educación: Revista interuniversitaria* (1989): 119-138.
- Negró Acedo, Luis. *Discurso literario y discurso político del franquismo. La literatura como soporte y correa de transmisión de los postulados ideológicos de la dictadura (1936-1966)*. Madrid: Foca, 2008.
- Nerín, Gustau & Bosch, Alfred. *El imperio que nunca existió. La aventura colonial discutida en Hendaya*. Barcelona: Plaza y Janés, 2001.
- Nerín, Gustau. *La guerra que vino de África*. Barcelona: Crítica, 2005.
- . "Mito franquista y realidad de la colonización de la Guinea española." *Estudios de Asia y Africa* (1997): 9-30.
- . *Un guardia civil en la selva*. Barcelona: Ariel, 2008.
- Olesa Muñido, Federico Felipe. *Derecho penal aplicable a indígenas en los territorios españoles del Golfo de Guinea*. Madrid: CSIC-IDEA, 1953.
- Parra, Javier (ed.). *Locos*. Madrid: Ediciones Casset, 1992.
- Payne, Stanley G. *El primer franquismo, 1939-1959. Los años de la autarquía*. Madrid: Temas de Hoy, 1997.
- Pedraz Marcos, Azucena. *Quimeras de África. La Sociedad española de africanistas y colonistas. El colonialismo español de finales del siglo XIX*. Madrid: Ediciones Polifemo, 2000.
- Pélissier, René. *Los territorios españoles de África*. Madrid: CSIC, 1964.
- Pérez, Joseph. *Los judíos en España*. Madrid: Marcial Pons, 2009.
- Preston, Paul. *Franco. "Caudillo de España"*. Barcelona: Grijalbo, 1994.
- . *Franco: A Biography*. New York: Basic Books, 1994.
- . *La política de la venganza. El fascismo y el militarismo en la España del siglo XX*. Barcelona: Ediciones Península, 1990.
- Reig Tapia, Alberto. *Franco "Caudillo": mito y realidad*. Madrid: Tecnos, 1996.
- . *Memoria de la Guerra Civil. Los mitos de la tribu*. Madrid: Alianza, 1999.
- Relaño Pastor, Eugenia. "Spanish Catholic Church in Franco Regime: A marriage of convenience." *Kirchliche Zeitgeschichte* (2007): 275-287.
- Sánchez Molina, Raúl. "Homo infantil: asimilación y segregación en la política colonial española en Guinea Ecuatorial." *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* (2003): 105-120.
- Said, Edward. *Culture and Imperialism*. New York: Vintage Books, 1994.
- . *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1979.

- Salanova Orueta, Daniel. "La mentalidad del indígena en nuestra Guinea." *África (Revista Española de Colonización)* (1952): 543-45.
- Salvo, Jorge. *La formación de identidad en la novela hispano africana 1950-1990*. Miami: Florida State UP, 2003.
- Sampedro Vizcaya, Benita. "Health, raciality, and modernity in colonial Equatorial Guinea." Branche, Jerome C. *Post/Colonialism and the Pursuit of Freedom in the Black Atlantic*. London: Routledge, 2018. 75-94.
- Sampedro Vizcaya, Benita. "Introducción." Sampedro Vizcaya, Benita (coord.). *Guinea Ecuatorial. Políticas/Poéticas/Discursividades*. Valencia: Revista Debats, 2014. 4-11.
- . "La economía política de la sanidad colonial en Guinea Ecuatorial ." *Éndoxa* (2016): 279-298.
- . "La medicina política de la sanidad colonial en Guinea Ecuatorial." *Éndoxa* (2016): 279-298.
- Santiáñez, Nil. "Cartografía crítica del fascismo español: Checas de Madrid de Tomás Borrás." *Res pública* (2004): 181-198.
- . *Topographies of Fascism: Habitus, Space, and Writing in Twentieth-Century Spain*. Toronto: Toronto UP, 2013.
- Saz Campos, Ismael. *España contra España. Los nacionalismos franquistas*. Madrid: Marcial Pons, 2003.
- Stehrenberger, Cécile Stephanie. "Manifestaciones (a)típicas del discurso colonial franquista en las novelas de aventura africana de Liberata Masoliver." *Iberoromania* (2012): 61-75.
- . "Medicina colonial y literatura franquista: el caso de las novelas de Liberata Masoliver." *Debats* (2014): 48-57.
- Simón, Jesús. *A Dios por la ciencia*. Madrid: Ediciones Alonso, 1969.
- Soler, Bartolomé. *La selva humillada*. Barcelona: Hispano-americana, 1951.
- Suleiman, Susan Rubin. *Authoritarian Fictions: The Ideological Novel As a Literary Genre*. New York: Columbia UP, 1983.
- Tixier du Mesnil, Emanuelle. "La tolérance andalouse a-t-elle existé?" *L'Histoire* (2019): 64-71.
- Tofiño-Quesada, Iñaki. "Spanish Orientalism: Uses of the Past in Spain's Colonization in Africa." *Comparative Studies of South Asia Africa and the Middle East* (2003): 141-148.
- Tovar, Antonio. *El imperio de España*. Madrid: Ediciones Afrodisio Aguado, 1941.
- Vallejo Nágera, Antonio. *Eugenesia de la hispanidad y regeneración de la raza*. Burgos: Editora Nacional, 1937.
- Vázquez Montalbán, Manuel. "Con el Imperio, hacia Dios." *El País* 9 Enero 1984: Online.
- Viestenz, William. *By the Grace of God. Francoist Spain and the Sacred Roots of Political Imagination*. Toronto: Toronto University Press, 2014.
- Villar, Sergio. *La naturaleza del franquismo*. Barcelona: Península, 1977.
- Wright, Sarah. "The Ethics of Wrongdoing in José María Forqué's Amanecer en puerta oscura (1957) ." *Bulletin of Spanish Studies* (2017): 1025-1045.
- Yglesias de la Riva, A. *Política indígena en Guinea*. Madrid: IDEA, 1947.