

# LOS «CAÍDOS» FALANGISTAS COMO GERMEN DE LA RELIGIÓN POLÍTICA EN ESPAÑA (1933-1936)

*Pablo Alberto Baisotti*

Universidad de Bolonia

Durante el trascurso del siglo XIX surgieron varios movimientos culturales y políticos: romanticismo, idealismo, positivismo, nacionalismo, socialismo, comunismo, racismo, que asumieron aspectos de religiones laicas.<sup>1</sup> En muchos casos, fue un período en el cual la política fue revestida de una dimensión religiosa, estableciéndose una Sacralización Política (SP). El uso político de la muerte otorgó legitimidad y sacralidad a aquellos movimientos culturales y políticos que se habían erigido como representantes de la Nación, adoptando una forma más o menos elaborada de mitos, ritos y símbolos.<sup>2</sup> Estos regímenes totalitarios, semejantes a nuevas Iglesias que propagaban una fe y una verdad absolutas e indiscutibles de sus ideologías, perseguían a los «infieles» y veneraban a una entidad humana sacralizada.<sup>3</sup> De la SP derivan la Religión Civil (RC) y la Religión Política (RP).<sup>4</sup>

La RC se presenta en los regímenes democráticos, mientras que la RP es propia de los regímenes totalitarios. Generalmente, la RC está relacionada con una entidad secular, no se identifica con ninguna ideología ni movimiento político, y reconoce una gran autonomía en el individuo, apelando al consenso y conviviendo con las religiones tradicionales y con las más variadas ideologías políticas. Intenta además proponerse como «credo cívico», buscando mantener una neta separación entre Estado e Iglesia.<sup>5</sup>

En cambio, la RP se funda sobre el monopolio irrevocable del poder, la sacralización de una

ideología o de un movimiento político, el monismo ideológico, la subordinación obligatoria e incondicional del individuo y de la colectividad a su códigos de mandamientos. Se manifiesta cuando la dimensión política, después de haber conquistado la autonomía institucional en relación a la religión tradicional, adquiere una dimensión religiosa propia. De este modo asume su carácter sacro, hasta reivindicar para sí la prerrogativa de definir el significado y el fin fundamental de la existencia humana a través de una entidad secular sacralizada —la Nación, el Estado, la raza, la clase, el partido, el Movimiento— que inspira fe, devoción y cohesión entre sus fieles.<sup>6</sup>

Para Emilio Gentile, la Primera Guerra Mundial exaltó la religión de la nación, favoreciendo el sucesivo nacimiento de las nuevas religiones políticas del fascismo y del nacionalsocialismo. Mientras que la revolución bolchevique, también hija de la guerra, dio impulso y vigor a una sacralización de la política en versión internacionalista.

Otros intelectuales, como Zeev Sternhell, consideraron el fascismo como un sistema conceptual que, frente al rechazo del materialismo y del racionalismo, modificó la esencia de la política teniendo que buscar el apoyo de las masas como instrumento de ataque contra los principios del liberalismo, del marxismo y de la democracia. Para Said Arjomand, el fascismo era una RP más, siendo la primera aquella surgida

del proceso revolucionario francés de 1789<sup>7</sup>. Gentile mencionó que la RP puede derivar de una religión tradicional, y que puede valerse de la misma directa o indirectamente para elaborar un sistema de creencias, mitos, valores, símbolos y ritos con el fin de conferir sacralidad a las instituciones políticas; de allí que la muerte y los «caídos» fuesen tan importantes para el sustento de una RP. Eric Voegelin fue más allá, asegurando que las RP modernas se basaban en la incorporación de una dimensión salvífica de la trascendencia en la historia. La esfera religiosa es engullida por la esfera política, y por lo tanto cancelada. El resultado es la conformación de un monismo político inmanente en la forma de la ideología totalitaria.<sup>8</sup> Werner Ustorf tampoco compartió completamente la visión de Gentile, creyendo que las RP eran fuerzas detrás de las disposiciones psico-sociales y que el mecanismo político de un régimen totalitario poseía un carácter «religioso».

Si bien existió un creciente interés en estudiar la RP, los casos italiano y alemán ocuparon la mayoría de las investigaciones. No obstante, existieron algunos intentos de explicar este fenómeno para el caso español. Botti mencionó la existencia de una incipiente RP como una de las pruebas más convincentes para establecer el carácter totalitario de un régimen. Estudiosos como Emilio Gentile, Giuliana di Febo, Juan José Linz<sup>9</sup> y Pedro González Cuevas sostuvieron que no existió una RP en España. Mientras tanto otros autores –como Antonio Elorza, Zira Box e Ismael Saz– no la excluyeron, aunque sin afirmarlo categóricamente. Todos ellos afirmaron o negaron la existencia de una RP en España, pero poco se ha mencionado acerca de los antecedentes inmediatos a la guerra civil, que constituyeron el sostén fundamental de sacralización del cual Franco se valió. Por ello, la importancia de esta investigación que estudiará el período 1933-1936, etapa en la cual se sentaron las bases para una RP, sobre todo a través del culto a la muerte, a los «caídos».<sup>10</sup>

Como objetivo, este artículo apunta a estu-

diar ese vacío para entender el uso político de la muerte como la legitimación simbólica más importante que la Falange utilizó desde su nacimiento, en 1933, hasta el inicio de la guerra civil, en julio de 1936, y que sentó las bases para la consolidación de una RP durante la guerra civil. Específicamente, se propone analizar el culto a los caídos falangistas a partir de 1933 como el sustento fundamental de su liturgia secular, mediante el cual se construyó la RP que durante la guerra civil fue aprovechada por Franco.

Fueron utilizadas fuentes periodísticas para recrear la cronología de la muerte, desde 1933 hasta 1936, en especial aquellas de carácter falangista en las que se exaltaban las muertes «gloriosas» de sus «caídos», además de una rica variedad de fuentes secundarias.

### La politización de la muerte

La muerte ha sido siempre considerada por la cultura judeocristiana como el suceso más importante de la vida. En realidad, todas las religiones otorgan una importancia enorme al tema de la muerte: su carácter ininteligible suscitó la conformación de lugares sagrados, mitos y rituales para soportar su alcance. A partir del siglo XVIII, las sociedades occidentales tendieron a dar a la muerte un sentido nuevo, la exaltaron al tiempo que la dramatizaron, considerándola algo tan importante como la vida. En este período, la intervención de los gobiernos impulsó la construcción de cementerios extramuros, incluyendo así a la muerte en los procesos políticos mediante la utilización de rituales fúnebres con el fin de adquirir poder frente a sus adversarios.<sup>11</sup> Como señaló George Mosse, durante todo el siglo XIX en Alemania los monumentos funerarios–lugares «sacros»– resaltaron la importancia de la utilización del espacio físico para las fiestas nacionales, venerando símbolos de la nación y de la guerra, que incluyeron –en un modo más o menos amplio– a la población. Pero ello no satisfizo las exigencias de los movimientos de masas posteriores a la Primera guerra mundial, los cua-

les transformaron las fiestas nacionales en una técnica política de gran uso. Plazas y monumentos se consideraron estables «espacios sacros», lugares donde la masa litúrgica celebraba periódicamente los ritos de la patria, acompañándolos con actos de reconocimiento. Por su parte, Mircea Eliade afirmó que las fiestas religiosas estaban ahí para volver a enseñar a los hombres la sacralidad de los modelos. El hombre religioso necesitaba sumergirse periódicamente en ese tiempo sagrado, haciendo posible el otro tiempo ordinario, la duración profana en la cual se desarrolla toda existencia humana.

Los ritos funerarios de carácter político estaban encaminados al reforzamiento de las relaciones de dominio. El uso de los mismos se dio en el marco de una especie de combustión permanente en muchas culturas, sirviendo eficazmente para el reordenamiento de las relaciones sociales, y al mismo tiempo convirtiéndose en el vehículo ideal para lanzar mensajes concernientes al conflicto, la legitimidad y el poder. Se destacaron en el período de entreguerras tres tipos de rituales: los religiosos —con la cruz al frente— que continuaron politizándose en los países de la Península Ibérica, Francia e Italia; los civiles —sin la presencia del clero— que también se politizaron al constituir contra-ceremonias religiosas de pedagogía cívica o de clase; y los civiles sacralizados, que consistieron en una movilización de carácter civil con una dimensión religiosa de origen cristiano, al presentar símbolos de la creencia en una entidad profana sacralizada, como por ejemplo la nación (fascismo, nazismo).<sup>12</sup>

### La muerte «a la española»

El 10 de octubre de 1920 llegó a Ceuta la primera bandera bajo el mando de Francisco Franco. Millán Astray jefe de los Tercios españoles o Legión los recibió con un discurso en el cual, entre otras cosas, les dijo: «Os habéis levantado de entre los muertos porque no olvidéis que vosotros ya estábais muertos, que vuestras vidas estaban terminadas. Habéis venido aquí a

vivir una nueva vida por la cual tenéis que pagar con la muerte. Habéis venido aquí a morir. ¡Viva la muerte!». La elección de nombres y banderines de los viejos tercios españoles, la idea de la redención de los perdidos de la vida por la acción heroica, el atuendo, la forma de desfilar, y como síntesis de todo ello la idea del sacrificio redentor con el grito de «Viva la muerte», compusieron un todo espectacular. Millán Astray se esforzó en dotar a la Legión de un estilo propio, bronco y aguerrido, que trascienda la mentalidad africanista, ultraconservadora y militarista, que concibe la guerra, en un mundo supuestamente siempre en conflicto, como escuela para la vida, algo vital y heroico. El espíritu de la muerte fue popularmente conocido, por ser los legionarios los «novios de la muerte», fruto de la canción y luego himno legionario.<sup>13</sup> Sobre estas ideas, Millán Astray redactó «El Credo Legionario», afirmando que era la base espiritual de la Legión.<sup>14</sup> Ésta fue también una especie de religión con la que pretendió transmitir a los voluntarios un sentimiento tribal, de pertenencia a una colectividad guerrera capaz de vivir con intensidad el compañerismo, el sufrimiento, el deseo de superación y la proximidad de la muerte.<sup>15</sup>

Pero la muerte también podía representar una fuente de angustia e incertidumbre, y a la vez desdén por la vida. Ello se refleja en el libro *El sello de la muerte*, escrito en 1924 por el fundador de las JONS, Ramiro Ledesma Ramos. En la conclusión menciona:

¡Pobre amigo mío! Cuando terminé de leer estas memorias me dijeron que se había suicidado. El país adonde pensaba retirarse era la Muerte. ¡Oh, la Muerte! Ahora, siempre que veo este manojo de cuartillas frías, la vista se me nubla, y en la última de ellas veo grabado en caracteres rojos un sello [...]: el sello de la Muerte que se ciñe sobre esta gran vida, sobre este brioso caudal de fuerzas, y que parece lanzar un reto a todo lo que nace, vive y [...] muere. ¡Oh, grande Antonio de Castro, yo te proclamo divinidad y soy el primero en venerarte!<sup>16</sup>

Luego de que en 1931 la constitución republicana declarase que el Estado español no te-

nía ninguna religión oficial, la muerte pasó a ser una cuestión privada. A ello se sumaron otros aspectos, concernientes a la supresión de la presencia de la Iglesia y la religión en las instituciones. Por ejemplo, se requería autorización previa para todo tipo de manifestación religiosa en la calle, incluidas las procesiones y los cortejos fúnebres católicos. En enero de 1932 se crearon los cementerios municipales, pasando a depender de la autoridad municipal. Éstas disposiciones —y otras más— redujeron sensiblemente la influencia de la Iglesia sobre la sociedad y sobre el monopolio de la muerte. Ello exacerbó la rivalidad entre ambas posturas. La muerte comenzó a jugar un rol político de primer nivel, y este enfrentamiento «religioso» provocó conflictos mayores, expresados principalmente a través de cortejos fúnebres católicos en los cuales se lanzaban consignas políticas —en ocasiones violentas— que anticiparon el drama de 1936.<sup>17</sup>

La Falange, surgida en 1933, tuvo carácter secular y laico. Apoyó la separación Estado-Iglesia, al tiempo que fomentó una religiosidad paralela a la católica a través de la utilización de liturgias y rituales católicos. De esta manera elevó el culto de la nación y el culto a la violencia, con el objetivo de elevar el propio partido al status de nueva religión. Para ello necesitaba reforzarse políticamente, y los muertos —que comenzaron a sumarse desde su creación— fueron su base simbólica más potente. En el primer libro escrito sobre FE-JONS en 1935, su autor J. Pérez de Cabo arguyó que no existía un verdadero falangista que no cultivara la emoción religiosa— «no se puede olvidar que somos un movimiento de místicos»— y que sería imposible sostener el «tempo vital heroico» sin el componente religioso. Pero luego aclaraba que «los muchachos de Falange, hijos predilectos del futuro Estado nacional-sindicalista, se sienten también unidos por la religión de la camaradería militar» esperando derramar su sangre por la Patria para unirse a los muertos de la Falange, los que, según el autor, vivían en la memoria y en el corazón de España.<sup>18</sup>

Según Sheelag Ellwood, para febrero de 1936

la Falange había agotado todas sus posibilidades de nuevas alianzas políticas, por ello era lógico que buscara una alianza con las fuerzas armadas y que suscribiese unos planteamientos que no sólo estuvieran al margen del sistema democrático, sino que incluso pensarán en derribarlo.<sup>19</sup> El régimen surgido del 18 de julio de 1936 adquirió un marcado carácter necrofílico. La sangre derramada por sus «caídos» fueron la legitimación necesaria para otorgar una impronta de marcado carácter religioso-patriótico. En muchas ocasiones, dicha impronta tenía un estilo claramente paganizante. Sumado a ello, se consideró a este muerto un reconocimiento colectivo de grandeza eterna: el «caído» pasaba a engrosar el martirologio «nacional» paralelo al católico-alimento necesario para la Falange, que intentaba crear una nueva religión. Una religión Política.

En las oraciones por los «caídos» leídas por el fundador de la Falange, José Antonio Primo de Rivera, no faltaron referencias a un nuevo sacramento falangista: el «sacramento heroico de la muerte». El mismo lenguaje del fundador estuvo poblado de expresiones como fe, redención, gracia, penitencia y salvación, trastocándose el carácter religioso fundacional. Se distinguió al mortal ordinario del héroe, por la disposición de este último al sacrificio por la causa. A la vez, fueron condenados los enemigos —tan necesarios— de la Falange, y los «nacionales», señalados como la encarnación del Mal.<sup>20</sup>

Con la guerra civil en curso, el periódico *Diario de Córdoba* escribía que era preferible morir gloriosamente mil veces, abrazados a la libertad y al «¡Viva la muerte!», antes que sufrir la esclavitud marxista.<sup>21</sup> También se asoció a Millán Astray con la representación de la muerte —la «buena muerte»— en combate. Lo macabro resalta en modo particular en el artículo publicado en septiembre de 1936 en el periódico *El Avisador Numantino*:

Sin brazo, sin pierna, sin ojo, Millán Astray saluda, anda y ve [...] Como si en la otra vida existiera ya, con sus gloriosos restos. Allí, sobre los luceros,

un ojo mira, un brazo saluda, una pierna anda [...] Un eco que le sigue, cuando en sus arengas a las multitudes exclama con su emocionante grito: ¡Viva la muerte! Desde la otra vida el ojo, el brazo y la pierna, responden: ¡Presentes! No penséis que al morir se acaba. La muerte es un acto de servicio, un relevo dice Falange. Pero es, además un renacer. Se nace al morir, se vuela al caer, se comienza al concluir [...] porque morir es como nacer.<sup>22</sup>

Núñez Seixas señaló que la guerra civil operó sobre los procesos de construcción y difusión social del nacionalismo, la movilización bélica prolongada mediante el culto de la nación en armas. Creó y/o fortaleció la cohesión social interna del cuerpo nacional basado en vínculos emocionales fuertes, sellados a su vez por valores revestidos de «sacralidad»: la sangre derramada y el sacrificio, la idealización del destino compartido, la exaltación del sentimiento de camaradería y el culto a los héroes, preferentemente muertos. En los «caídos» se renovaba permanentemente la soberanía de la nación. Esta última vivía al ofrendar sus miembros el bien máspreciado por la comunidad: el héroe se convertía así en un ejemplo permanente para la nación, cuya sangre simbolizaba la continuidad de la misma.<sup>23</sup> Esa fue la clave para Franco: apropiarse de la herencia de los «caídos» falangistas, quienes desde 1933 representaban la fuente simbólica más importante para ese partido, y quizás continuaron siéndolo durante toda la guerra y los primeros años del franquismo.

Para Núñez Florencio, para mantener la moral alta, los «nacionales» —como también los republicanos— se empeñaron en convencer a sus fieles de que la muerte en combate no era en vano, sino que era un acto de servicio. De ahí que se presentara una inusual glorificación de la muerte heroica, reproducida en todas las ceremonias fúnebres de las mismas características. Gran peligro suponía para la Iglesia esta subrepticia forma de apropiación y vaciamiento de tradiciones, liturgias y símbolos con los que se dotó de corporeidad al régimen «nacional». Las variadas conmemoraciones y fiestas, y el

culto a los muertos, resultaron ser elementos simbólicos esenciales en la propaganda de masas como justificadora del Movimiento, de neto sabor fascista y secular.

Entre la mitificación y la propaganda, entre lo ridículo y lo macabro, los entierros adquirieron una inusual categoría simbólica. En cierto modo podían verse como la consumación natural de la cultura y de la política de la muerte.<sup>24</sup> La muerte se transformó en un factor aglutinante de la colectividad, en una vertiente todavía más inquietante: en este caso, no era el muerto el «protagonista» o quien concitaba los honores. Más bien era la muerte el objetivo: la muerte del «extraño» como elemento de cohesión de una sociedad.<sup>25</sup> Ferrán Gallego afirmó que el carácter redentor de la guerra fue simplificado como una «cruzada» mezclando dos elementos míticos de la contrarrevolución: por un lado, el sentido penitencial de los sectores más vinculados al tradicionalismo, en el que la guerra venía a castigar a los españoles obligándolos a mejorar a través de esta experiencia dolorosa; por otro, la mística regeneracionista y palingenésica de la Falange, que encontraba en sus «caídos» una carga mística dedicada a la muerte individual como resurrección comunitaria, sacrificio personal y garantía de construcción del porvenir.<sup>26</sup>

### Constelación de «luceros» (1933-1936)

La mística necrófila de la Falange, como se mencionó, se fue construyendo casi desde sus inicios. Unos días después del mitín en el teatro de la Comedia del 5 noviembre 1933 (del cual nació la Falange), un jonsista llamado José Ruiz de la Hermosa se transformó en el primer mártir: «su sangre parecía un crisma que uniera a las dos organizaciones». Ante su tumba, José Antonio pronunció las siguientes palabras:

Algún día, cuando España vuelva a ser España, vendremos todos nuevamente ante esta tumba, no para hablar ni para llorar, sino con silencio, a escuchar lo que este camarada nos dice con su ejemplo [...] Su ausencia le convierte en un sím-

bolo de la España que anhelamos, y los símbolos que nacen de tan limpio ejemplo perduran sobre los tiempos.<sup>27</sup>

Para David Jato, en la Falange la muerte se adelantó a los reglamentos. Cuando ni siquiera se habían redactado los Estatutos del naciente movimiento, y solo se había hablado levemente sobre la forma de encuadramiento de los estudiantes adictos, murió Ruiz de la Hermosa. La revista «JONS», dedicó un poema a su muerte en el que cantaba el poeta: «Tu cuerpo juvenil se ha desatado del haz de nuestro escudo».<sup>28</sup>

El primer «caído» en 1934, el 11 de enero, fue un estudiante de Madrid, llamado Francisco de Paula Sampol. Con él se inició el ritual de los entierros falangistas: cinco o seis centenares de falangistas saludaban brazo en alto y contestaban el nombre de su camarada «caído» gritado por José Antonio, con un unánime «Presente». El día 9 de febrero, se agregó otro destinado a ser uno de los más importantes en la constelación necrológica falangista: Matías Montero, estudiante de medicina y uno de los iniciadores del Sindicato Español Universitario (SEU). Fue asesinado en Madrid y había pertenecido al grupo fundador de las JONS.<sup>29</sup> El 10 de febrero, varios centenares de falangistas y casi un millar de amigos y simpatizantes de FE acudieron al entierro en el cementerio de Santa María de la Almudena de Madrid. Hasta allí se desplazaron muchos falangistas en formación marcial, entonando el himno al compañero «caído», titulado «Yo tenía un camarada». Marcharon escoltando el féretro en cortejo fúnebre, desde la plaza de la Alegría hasta el mencionado cementerio, donde se desarrolló el sepelio. José Antonio, ante la tumba abierta, pronunció un pequeño discurso.<sup>30</sup> El 8 de marzo se produjo el atentado mortal en Madrid contra Ángel Montesinos, y el 27 contra Jesús Hernández. En el entierro de Montesinos, José Antonio dijo: «[...] la Falange [...] está indisolublemente unida...por este sacramento heroico de la muerte [...] La muerte es un acto de servicio [...]». La revista «Haz» publicó una prez:

Señor: acoge con piedad en tu seno a los que mueren por España y consérvanos siempre el santo orgullo de que solamente en nuestros días se muera por España y de que solamente a nosotros honre el enemigo con sus mayores armas [...] Señor, que todos estos caídos mueren para libertar con su sacrificio generoso a los mismos que les asesinaron, para cimentar con su sangre joven las primeras piedras en la reedificación de una Patria libre, fuerte y entera. Haz que la sangre de los nuestros, Señor, sea el brote primero de la redención de esta España en la unidad nacional de sus tierras, en la unidad social de sus clases.<sup>31</sup>

El 2 de abril de 1935 fue asesinado en la plaza de Isabel II de Madrid, José García Vara, secretario del Sindicato Nacional de Panadería. El entierro fue al día siguiente en el cementerio de la Almudena, reuniendo en torno a José Antonio y a casi toda la Falange madrileña. Algunas de las frases de la oración fúnebre: «[...] Todos los que podemos aún saludar tu tumba con el brazo en alto, sabremos seguir tu ejemplo magnífico. Todos estamos dispuestos a llegar, como tú, hasta el supremo sacrificio por cumplir nuestra misión [...]». Otro acto por los «caídos» se tuvo el 19 de mayo de 1935 en el cine Madrid, en el cual participaron José Antonio junto a los miembros de la Junta Política y al jefe de asistencia y al de la JONS de Madrid. Ximenez de Sandoval nuevamente recogió la crónica de ese encuentro:

se hizo ese silencio denso de las misas solemnes cuando el sacerdote eleva a Dios. José Antonio, místico del amor a España, iba a tomarla en sus dedos finos de conductor y de poeta para elevarla, para ponerla arriba. El silencio era sobrecogedor y escalofriante, como si los dieciocho caídos primeros penetrasen solemnemente en la sala para oírle.

En el mitín de Málaga, celebrado el 21 de julio, intervino nuevamente José Antonio junto a Mateo, Fernández Cuesta y Ruiz de Alda. El fundador señaló que desearía estar con sus camaradas «para repartiros, en la intimidad, el pan espiritual de nuestra Doctrina». Después

siguió hablando de la Falange, contó de los últimos camaradas «caídos» para concluir: «[...] Pronto florecerán en sus tumbas los huesos de nuestros muertos. Cuando retiemblen los caminos de España con el paso marcial y victorioso de las nuevas legiones». <sup>32</sup> El conde de Mayalde afirmó que José Antonio le había confiado que continuaba la lucha, porque lo llevaban a ella los muertos de la Falange. Y que gracias a ellos se abría el camino del martirio para España, el mismo que conducía hacia el mañana triunfal de la grandeza patria. Mayalde lo comparó con un santo, concluyendo que Franco recogía el legado sacro de José Antonio. <sup>33</sup>

El 6 de noviembre, en Sevilla, fueron sorprendidos unos falangistas que se encontraban fijando carteles de propaganda. Dos de ellos fueron muertos: el obrero Rivas y el estudiante Pérez de la Rosa. Por sus circunstancias, el atentado causó enorme sensación en José Antonio, llevándolo a pronunciar un discurso en el Parlamento en el que exaltó el sacrificio de los nuevos «caídos». Para el mitin del 17 de Noviembre de 1935 en el cine Madrid, ya eran veinticuatro los «caídos». Uno más se sumó para el doble mitin del Cinema Europa y del Cine Padilla del 2 de Febrero de 1936. Otros cinco se sumaron poco después: Collazo, Rodríguez Santana, Díaz García, Molina y Díaz Molina <sup>34</sup>.

A medida que se acercaba la fecha del alzamiento, las honras fúnebres y los cortejos prefijaron el clima de enfrentamiento y la división tajante que reinaba en esos meses entre la Falange y los republicanos. El 8 de abril de 1936 se juzgó en la Audiencia de Madrid la causa por el atentado falangista contra Jiménez de Asúa y el policía Gisbert. El tribunal condenó a Ortega, jefe de la Falange de la primera centuria del SEU madrileño, a veinticinco años, nueve meses y once días de reclusión. Los dirigentes de la primera línea de la Falange decidieron responder con un atentado que parecía destinado a amedrentar a los jueces en futuros procesos. La víctima fue un magistrado de la Audiencia –Pedregal– abatido a tiros el 13 de abril. Al día siguiente, aniversario

de la República, se celebró un desfile militar en la capital, presidido por el Jefe del Estado. Se sucedieron momentos de pánico y tiros, cayendo muerto de los Reyes, alférez de la guardia civil y simpatizante falangista. El gobierno quiso enterrar a de los Reyes discretamente, aunque varios compañeros suyos sacaron el cadáver del depósito judicial y lo llevaron al parque móvil de la guardia civil para velarlo, mientras en otro lugar se velaba el cadáver del magistrado Pedregal. El 16 se realizó el entierro de las dos víctimas. Al paso del cortejo fúnebre de de los Reyes, se fueron uniendo oficiales en uniforme y personas exaltadas - entre los que figuraban los políticos derechistas Gil Robles y Calvo Sotelo - y muchos falangistas que asistieron convocados por la jefatura de milicias. El enfrentamiento no tardó en acaecer. En el paseo de la Castellana de Madrid, se contaron seis muertos y treinta y dos heridos. Uno de los fallecidos fue Andrés Sáenz de Heredia, primo de José Antonio. <sup>35</sup> El falangista Bravo señaló que:

En los balcones, los madrileños honrados saludaban brazo en alto a los concurrentes al sepelio, aplaudiéndoles. Aquel día Madrid fué durante unas horas de las masas nacionales, y sobre todo de la Falange, que hizo cuanto le vino en gana sin que nadie le fuera a la mano. Parecía ya estar agotada toda posibilidad de aguante ante la brutalidad de los revolucionarios y extremistas de la izquierda. <sup>36</sup>

Las peleas callejeras, o los atentados con armas de fuego, dieron pie a una cadena inextinguible de represalias que no hicieron sino alimentar una espiral de violencia. <sup>37</sup> El día 3 de mayo cayó asesinado en las afueras de Carrión de los Condes, en Palencia, Fierro Herrero. El sepelio fue celebrado tres días después en Carrión, a pesar que la autoridad pública prohibió que sus compañeros falangistas acompañasen el cadáver hasta el cementerio. Tiempo después cayó muerto Rodríguez Gimeno, alférez de la Falange, y ya en las calles que conducían a la necrópolis, miles de falangistas clamaban «España, Una, Grande y Libre». <sup>38</sup> El periódico *No importa* del 20 de mayo denunció que los «caí-

dos» falangistas Urra Goñi y Faisán dejaban el servicio activo de la FE-JONS «como hacen los mejores», agregando que desde el 16 de febrero habían sido asesinados cuarenta falangistas, con más de cien heridos. Repitiendo este argumento, el mismo periódico en fecha 6 de junio señaló que ya no quedaban soluciones pacíficas, y que la guerra estaba declarada, siendo culpable de ello el gobierno.<sup>39</sup>

Desde una posición católica, el periódico *El Buen Amigo* consideró que las manifestaciones de falangistas eran las de «nuevos cruzados», comparándolos con los mártires que en los primeros siglos del cristianismo había dado su sangre para atestiguar su fe «y vencer por completo al paganismo», que eran unas «falanges de creyentes». El artículo terminaba afirmando que había en curso una nueva cruzada «de más trascendencia que ninguna». El enemigo era el comunismo ruso.<sup>40</sup> De ahí que considerasen a la muerte una recompensa, una joven bella besando la frente del héroe y derramando flores en derredor.

a los que un día salieron –también cara al sol, bordado el emblema bermejo de sus ilusiones sobre el azul simbólico de las camisas nuevas– a luchas por la España de nuestros ideales [...] ¡y ya no volvieron, porque la muerte se enamoró de su bravura y los quiso para ella!<sup>41</sup>

Si bien la gran mayoría del ambiente católico no aprobó el comportamiento y accionar falangista, existió otro más afín a su ideario, que legitimó su accionar y su culto a la violencia.<sup>42</sup>

### Conclusiones

De acuerdo con Olaf Rader, los muertos legitimaron el orden político y social, afianzando la autoridad de quienes los utilizaron con fines mundanos. Lo que contaba era la importancia que el difunto tenía para el grupo, a cuya consolidación -o incluso constitución- estaba encaminada la escenografía del ritual funerario. La Falange, desde sus inicios, intentó crear una

ceremonia paralela a la católica para exaltar el sacrificio del individuo hacia el grupo, mientras que los ritos mortuorios y los cultos funerarios fueron especialmente adecuados para servir a una puesta en escena, tanto del pasado como del futuro - y especialmente del futuro. La dimensión del culto a los «caídos» falangistas fue paganizándose a medida que se acercaba la guerra civil. La ceremonias fúnebres fueron modificadas, agregándose componentes y consignas del partido. También se agregó un lenguaje ajeno a la religión católica, o manipulado con el objetivo de exaltar una nueva religión: la religión del partido, que sería aprovechada al inicio de la guerra civil por Franco.

Los «caídos» en ocasiones jugaron un rol más activo que cuando se encontraban con vida, gracias a la utilización de sus restos y memoria en las luchas por el poder político. Sin vida, se transformaron en el nexo entre lo eterno y lo mundano, y fueron considerados la fuerza vital para continuar la contienda que estaba sellada por su sangre. La violencia política dejaba paso a una heroica lucha por la supervivencia de la nación y de la hispanidad, las cuales creyeron ver atacadas por la República. Junto a lugares considerados sagrados, la Falange creó –entre 1933 y 1936– un incipiente martirologio que se multiplicó con el inicio de la guerra civil (ya que sus dirigentes más importantes murieron durante los primeros meses del conflicto, entre ellos José Antonio).<sup>43</sup>

La Religión Política que se desarrolló durante la guerra civil tuvo su base durante 1933-1936, período en el cual la Falange transformó a la muerte en la legitimación más importante del partido. Franco absorbió la herencia de los muertos y, junto a la defensa de la religión católica, se estableció como el salvador de las tradiciones hispánicas y el intérprete de los «caídos». De ahí que muchos de éstos hayan sido más útiles después de su deceso, que cuando se encontraban con vida. Los estudios sobre el tema mencionan: o bien que no existió una Religión Política, o que fue tenue y germinal. En cambio, lo que surgió



durante la guerra civil fue una Religión Política fuerte y robusta, que trascendió la guerra misma hasta 1942-1943, período en el cual Franco comenzó a des-falangizar el gobierno, o a franquizarlo. Esta Religión Política germinó durante la conformación de la Falange, creando una base saturada de simbolismo y liturgias, en la cual el muerto jugaba un rol de legitimación superlativo y que con la guerra se consolidó.

## Notas

- <sup>1</sup> GENTILE Emilio, *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Laterza, Bari, 2001.
- <sup>2</sup> Los mitos estaban atados a concepciones religiosas y cristianas del mundo, pero fueron secularizados a través tanto del pasado pagano al cual se conectaron y a la inminente felicidad que estos prometieron a aquellos que la aceptaban. Estos mitos no permanecían ajenos a la realidad, sino que se transformaban en operantes con el uso de símbolos, que eran las objetivaciones visibles, concretas del mito a los cuales el pueblo podía participar. MOSSE, George, *La nazionalizzazione delle masse*, Il Mulino, Bologna, 2011, p.32.
- <sup>3</sup> GENTILE Emilio, *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, op.cit., pp. 49 y 69.
- <sup>4</sup> Emilio Gentile impulsó el estudio sobre este argumento, aunque no ha sido el único en investigar el concepto de Religión Política. Algunos de ellos: KOENKER Ernest, *Secular Salvations: The Rites and Symbols of Political Religions*, Fortress Press, Philadelphia, 1965; BURRIN Philippe, *Political Religion: The Relevance of a Concept, History and Memory*, IX, 1/2, Indiana University Press, 1997; MAIER Hans, *Totalitarianism and Political Religions: Concepts for the Comparison of Dictatorships*, I, Routledge, UK, 2004.
- <sup>5</sup> Gentile señaló que Robert Bellah observó que había una religión civil en los Estados Unidos entendida como un producto social espontáneo de creencias sagradas e institucionalizadas sobre la nación e independiente de las instituciones de la religión y de la política. BELLAH Robert, *Civil Religion in America*, (pp. 1-21), Dedalus, 96/1, 1967; GENTILE Emilio, *Political religion: a concept and its critics – a critical survey* (pp. 19-32), *Totalitarian Movements and Political Religions*, 6:1, 2005, pp. 16, 24 y 25.
- <sup>6</sup> No es necesario que un régimen posea la totalidad de las características sobre la Religión Política desplegadas por Gentile. Halberstam menciona que cuando la esfera pública se destruye, los individuos son empujados a la esfera de la intimidad, a la esfera privada. Pero el totalitarismo se entromete en este reino también. El movimiento totalitario no reconoce terreno neutral, incluso los lazos más íntimos entre miembros de la familia son destruidos en HALBERSTAM Michel, *Totalitarianism & the Modern Conception of Politics*, Yale university Press, New Heaven, 1999, p.173. Según Behrens desde la perspectiva de la teología y la filosofía de la religión, las «religiones políticas» aparecerían como religiones no genuinas. Podrían ser descritas como religión en la medida en que establecen la política (o la comunidad) como un absoluto. Las RP son ideologías que realizan o pretenden realizar la función de un sucedáneo de la religión. Además: sobre la base de su rechazo de las religiones existentes, deben ser descritas como anti-religiones, sucedáneas, pseudo o anti-religión que es una forma especial de ideología totalitaria. En BEHRENS Mathias, *'Political religion' – a religion? Some remarks on the concept of religion* en MAIER Hans y SCHÄFER Michael, *Totalitarianism and Political Religions*, II, Routledge, New York, 2007, p.237.
- <sup>7</sup> GENTILE Emilio, *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, op.cit., pp. XIII, XV, XVI, XVII y 210; STERNHELL Zeev, *El nacimiento de la ideología fascista*, Siglo XXI, Madrid, 1994, p.393; ARJOMAND Said Amir, *Religion and the Diversity of Normative Orders* en ARJOMAND Said Amir (ed.), *The political dimension of Religion*, State University of New York Press, Albany, 1993, p.52.
- <sup>8</sup> GENTILE Emilio, *Le religioni della politica. Fra democrazia e totalitarismi*, op.cit., pp. XI-XII-XIII-XIV, 210 y 211; GENTILE Emilio y MALLETT Robert, *The Sacralisation of politics: Definitions, interpretations and reflections on the question of secular religion and totalitarianism* (pp.18-55), *Totalitarian Movement and Political Religion*, I,1, 2000, p.39; VOGELIN Eric, *La política: dai simboli alle esperienze*. I. *Le religioni politiche*. 2. *riflessioni autobiografiche*, Giuffrè, Milano, 1993; USTORF Werner, *Robinson Crusoe tries again. Missiology and European Constructions of «Self» and «Other» in a Global World 1789-2010*, Vandernhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2010, pp.146 y 147.
- <sup>9</sup> Linz habló de una politización del Sacro señalando que la iniciativa la fusión entre religión y política podía ser el resultado de dos procesos muy distintos. Por un lado, el deseo de las instituciones, autoridades, líderes e incluso creyentes religiosos de conseguir el apoyo del Estado contra las fuerzas secularizadoras o incluso contra los defensores de una RP: en este caso, la unión de religión y política tenía raíces religiosas. Por otro lado, los gobernantes políticos, las instituciones del Estado y los movimientos políticos pueden instrumentalizar la religión para ganar legitimidad y apoyos, politizando así la esfera religiosa. LINZ, Juan, *El uso religioso de la política y/o el uso político de la religión: la ideología-sucedáneo versus la religión sucedáneo*, (pp.11-35), *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* num. 114, Madrid, 2006.
- <sup>10</sup> Botti Alfonso, *Iglesia y totalitarismo: el caso español (1936-1939)* (pp.31-55), *Historia y política*, Madrid, julio-

- diciembre 2012, p.48; Di Febo, Giuliana *Ritos de guerra y de victoria en la España franquista*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2002; LINZ Juan, *El uso religioso de la política y/o el uso político de la religión: la ideología-sucedáneo versus la religión sucedáneo*, Revista Española de Investigaciones Sociológicas num. 114, España, 2006. González Cuevas Pedro, *Acción Española: Teología política y nacionalismo autoritario en España (1913-1936)*, Madrid, Tecnos, 1998; SAZ Ismael, *Las caras del franquismo*, Granada, Comares, 2013; Box Zira, *España año cero: la construcción simbólica del franquismo*, Madrid, Alianza, 2010; Elorza, Antonio, *La religión política: el nacionalismo sabiniano y otros ensayos sobre nacionalismo e integrismo*, Guipúzcoa, R&B, 1995
- <sup>11</sup> Al respecto Bourgeois afirmó que el cementerio era percibido como lugar del recuerdo. El tiempo también juega un papel importante -aniversario, fiestas por los muertos, honoranzas-. Finalmente, concluye el autor; el ritual de la muerte adquiere un simbolismo ritualizado bastante elaborado demostrando la unión entre el grupo y el difunto o el status que adquiere el muerto. Ver BOURGEOIS Henri, «I riti di morte» en LENOIR Frédérick e TARDAN-MASQUELIER Ysé (eds.), *La religione*, V, Torino, UTET, 2001, pp. 226-228.
- <sup>12</sup> CRUZ Rafael, *Introducción* en CASQUETE Jesús y CRUZ Rafael (eds), *Políticas de la muerte. Usos y abusos del ritual fúnebre en la Europa del siglo XX*, Catarata, Madrid, 2009, pp. 10-16; GUTIÉRREZ Jesús, *El Dios profundidad en los mitos y en la vida de la Iglesia* (pp. 48-60), Revista de Espiritualidad, enero-marzo de 1970, pp.51-53, 54 y 57; LORENZO PINAR Francisco, *Muerte y ritual en la Edad Moderna*, Universidad de Salamanca, 1991, pp-55-58, ARIÈS Philippe, *Historia de la muerte en Occidente. Desde la Edad Media hasta nuestros días*, El Acantilado, Barcelona, 2000, pp. 63, 74 y 76; RADER Olaf, *Tumba y poder. El culto político a los muertos desde Alejandro Magno hasta Lenin*, Siruela, Madrid, 2006, p.14; MOSSE George, *La nazionalizzazione delle masse*, Il Mulino, Bologna, 2011, pp.33, 42, 66, 80, 80, 86, 108 y 113; GENTILE Emilio, *Il culto del Littorio*, Laterza, Bari, 2009, p.29; GALLEGO Ferrán, *El Evangelio Fascista. La formación de la cultura política del franquismo (1930-1950)*, Crítica, Barcelona, 2014, p.451; NÚÑEZ FLORENCIO Rafael, *La muerte y lo macabro en la cultura española* (pp. 49-66), Dendra Médica. Revista de Humanidades, 13, 2014, pp.50, 52; HAINDL Ana Luisa, *La Danza de la Muerte*, pp.1 y 4. En [http://www.edadmedia.cl/docs/danza\\_de\\_la\\_muerte.pdf](http://www.edadmedia.cl/docs/danza_de_la_muerte.pdf); GÓMEZ MORENO Ángel, *El novio de la muerte (Himno de la Legión)*, Sial, Madrid, 2012, pp.69-74; MASSIP Francesc, *La muerte en danza: lo macabro en el arte, el teatro y la fiesta popular en la península ibérica*, Revista Próspero, Trieste, 2010, p.14; MIRCEA Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Paidós, Barcelona, 2014 (1 ed 1957), pp.66-68. Para una visión filosófica religiosa sobre la muerte leer JANKÉLÉVITCH Vladimir, *La muerte*, Pre-textos, Valencia, 2002.
- <sup>13</sup> Pérez Vázquez situó los antecedentes de la canción «El novio de la muerte»: En los versos del cabo Queija Vega aparecían estas palabras: «¡Ojalá que la primera bala no tarde mucho/ y sea para mi corazón/ para reunirme pronto con ella». Se dice que esos versos inspiraron a los creadores de la canción titulada «El novio de la muerte» –letra de Fidel Prado y música de Juan Costa, que fue interpretada por primera vez por la cupletista Lola Montes (Mercedes Fernández González) en 1921 en el teatro Vidal Aza de Málaga; de allí pasó a Melilla, precisamente en los días de la derrota de Annual, donde fue adoptada por los legionarios a quienes levantaba muchísimo la moral. Ver PÉREZ VÁZQUEZ Héctor, «José Millán-Astray. Paradigma de la España grande», Revista Mensual ¡CAFÉ!, Buenos Aires, 2008, pp. 6 y 18; RODRÍGUEZ José Luis, *Una unidad militar en los orígenes del fascismo en España: la legión*, Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea, 5, 2006, pp. 221-222.
- <sup>14</sup> Parece ser que fue en *El Bushido* en lo que basó las enseñanzas morales inculcadas a los Cadetes de Infantería y también para inspirar su Credo Legionario. «El Credo Legionario es un código ético redactado en el clásico estilo militar de la arenga o la proclama, abundante en hipérboles, en la misma línea de la [...] fórmula de juramento a la Bandera: [...] hasta la última gota de vuestra sangre». Es un compendio de virtudes militares. Por otro lado, hay himnos de la Legión, tales como el mencionado «Soy el novio de la muerte» o «Viva la muerte» que podrían derivar de su particular interpretación de la institución japonesa del seppuku o harakaki en RODRÍGUEZ NAVARRO María, «Análisis de la obra: Bushido. The soul of Japan. De Inazo Nitobe, desde la triple perspectiva traductológica, cultural y jurídica» (tesis doctoral), Granada, 2007, pp.146 y 147 <http://hera.ugres.tesisugr/16827442>.
- <sup>15</sup> RODRÍGUEZ José Luis, *Una unidad militar en los orígenes del fascismo en España: la legión*, Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea, 5, 2006, pp. 221-222.
- <sup>16</sup> LEDESMA RAMOS Ramiro, *El sello de la muerte*, Reus, Madrid, 1924.
- <sup>17</sup> CRUZ Rafael, «El sabor fúnebre de la política española entre 1876 y 1940», en CASQUETE Jesús y CRUZ Rafael (eds.) *Políticas de la muerte. Usos y abusos del ritual fúnebre en la Europa del siglo XX*, Madrid, Catarata, 2009, pp. 92-94.
- <sup>18</sup> PÉREZ DE CABO J., «¡Arriba España!», FE, Madrid 1935.
- <sup>19</sup> ELLWOOD Sheelagh, *Prietas las filas. Historia de la Falange Española, 1933-1983*, Crítica, Barcelona, 1984, p.72. Ver: FERRARY Álvaro, *El franquismo: minorías políticas y conflictos ideológicos 1936-1956*, EUNSA, Pamplona, 1993, p.88 y SAZ Ismael, *Fascismo y franquismo*, PUV, Valencia, 2004, p.159
- <sup>20</sup> CASTRO LUIS, *Héroes y caídos. Políticas de la memoria*

- en *la España contemporánea*, Madrid, Catarata, 2008, p.88; CASQUETE Jesús, *En el nombre de Euskal Herria. La religión política del nacionalismo vasco radical*, Madrid, Tecnos, 2009, pp.27, 57-59 y SAZ Ismael, *Las caras del franquismo*, Granada, Comares, 2013, pp.75 y 76.
- <sup>21</sup> «Grandes de España», *Diario de Córdoba*, (6-IX-1936), p.1.
- <sup>22</sup> ORTEGA Teófilo, «¡Viva la Muerte!», *El Avisador Numantino*, (16-IX-1936).
- <sup>23</sup> NÚÑEZ SEIXAS Xosé, *¡Fuera el invasor!. Nacionalismos y movilización bélica durante la guerra civil española (1936-1939)*, Madrid, Marcial Pons, 2006, p.12. Como dijo el escritor Canetti: Muchas poblaciones están colmadas de rituales que se relacionan con los muertos. Cada muerte es aquel que nosotros sobrevivimos, la situación es diferente sólo en aquellos grandes y relativamente raros desastres en el cual todos mueren juntos. CANETTI Elias, *Opere 1932-1973*, Milano, Bompiani, 1990, pp.1296 y 1297.
- <sup>24</sup> NÚÑEZ FLORENCIO Rafael, *¡Viva la muerte!. Política y cultura de lo macabro*, Madrid, Marcial Pons, 2014, pp. 200, 206, 254, 255 y 258
- <sup>25</sup> Idem «Cuando la muerte no es el final», *Claves de Razón Práctica*, 234, 2014, pp. 92 y 93.
- <sup>26</sup> GALLEGO Ferrán, *El Evangelio Fascista. La formación de la cultura política del franquismo (1930-1950)*, Crítica, Barcelona, 2014, p.467
- <sup>27</sup> Ver «José Ruiz de la Hermosa. Primer mártir de la Falange». [http://www.fnff.es/Jose\\_Ruiz\\_de\\_la\\_Hermosa\\_primer\\_martir\\_de\\_la\\_Falange\\_2418\\_c.htm](http://www.fnff.es/Jose_Ruiz_de_la_Hermosa_primer_martir_de_la_Falange_2418_c.htm)
- <sup>28</sup> JATO David, *La rebelión de los estudiantes*, Madrid, Edición del autor, 1967. Interesante es la conferencia de XIMÉNEZ DE SANDOVAL Felipe con anotaciones de BLANCO Francisco, «El telón de los caídos, en El rastro de la historia». [www.rumbos.net/rastroria/rastroria01/numero1d3.htm](http://www.rumbos.net/rastroria/rastroria01/numero1d3.htm)
- <sup>29</sup> Con fecha 22 de febrero apareció en el periódico *F.E.* artículos sobre Matías Montero y de él mismo. Ver «Las flechas de Isabel y Fernando», *F.E.*, (22-II-1934).
- <sup>30</sup> CÓRDOBA Cristóbal, «Los primeros Caídos en la historia del Nacionalindustrialismo», pp.6 y 7 <http://es.scribd.com/doc/12741552/Los-primeros-caidos-en-la-historia-del-nacionalindustrialismo>.
- <sup>31</sup> «¡Camaradas Estudiantes Caídos por España! ¡Presente!», *Haz*, (26-III-1935).
- <sup>32</sup> XIMÉNEZ de SANDOVAL Felipe, *Biografía apasionada*, Madrid, Fuerza Nueva, 1980, pp. 331, 332 y 351-353. Compárese con un discurso de Mussolini de 1922 en ocasión de un «caído» fascista: «[...] Il nostro caduto, vero martire della fede fascista, è degno dell'universale rimpianto. Egli apparteneva alla schiera degli eletti. Tutta la sua giovinezza era stata meravigliosa di ardimento e di spirito di sacrificio. Non ci fu, in questi ultimi tempi, battaglia in cui fossero in gioco l'onore e l'interesse d'Italia, senza che Federico Fiorio non si trovasse al suo posto di responsabilità, di coraggio, di gloria. Dopo la grande guerra, dopo l'impresa di Fiume, anch'egli era venuto al fascismo, come lo sbocco naturale e fatale di tutta la rinascita nazionale iniziata nel maggio del 1915 [...] un cemento formidabile tiene legate le falangi fasciste; un vincolo sacro infrangibile tiene serrati i fedeli del Littorio: il cemento, il vincolo sacro dei nostri morti. Se il fascismo non fosse una fede, come darebbe lo stoicismo e il coraggio ai suoi gregari? Solo una fede, che ha raggiunto le altitudini religiose, solo una fede può suggerire le parole uscite dalle labbra ormai esangui di Federico Florio. Esse sono un documento. Esse sono un testamento. Sono semplici e gravi come un versetto del Vangelo [...]». MUSSOLINI Benito, «Vincolo di sangue», *Il Popolo d'Italia*, (19-I-1922) cit. en SUSMEL Edoardo e Duilio (eds.), *Opera omnia di Benito Mussolini. Dalla conferenza di Cannes alla marcia su Roma (14 gennaio 1922 - 30 ottobre 1922)*, XVIII, Firenze, La Fenice, 1956, pp.12 y 13.
- <sup>33</sup> CONDE de MAYALDE, «La semana de José Antonio en la Radio Nacional» (18-XI-1938) en *Dolor y Memoria de España*, Madrid, Jerarquía, 1939, pp.41-44.
- <sup>34</sup> XIMÉNEZ DE SANDOVAL Felipe... op.cit. [www.rumbos.net/rastroria/rastroria01/numero1d3.htm](http://www.rumbos.net/rastroria/rastroria01/numero1d3.htm)
- <sup>35</sup> GIL PECHARROMÁN Julio, *José Antonio Primo de Rivera. Retrato de un visionario*, Madrid, Temas de Hoy, 2003, pp. 423 y 424.
- <sup>36</sup> GARCÍA VENERO Maximiano, *Historia de la Unificación (Falange y Requeté en 1937)*, Madrid, Agesa, 1970 y BRAVO MARTÍNEZ Francisco, *Historia de Falange Española de las JONS*, Madrid, Editora Nacional, 1940.
- <sup>37</sup> GIL PECHARROMÁN Julio, *José Antonio Primo de Rivera...* op.cit. p. 428.
- <sup>38</sup> El autor sitúa los mencionados sucesos exactamente un mes antes, o sea, en abril de 1936. Ver XIMÉNEZ de SANDOVAL Felipe, *Biografía apasionada...* op.cit., p.511.
- <sup>39</sup> «Cuadro de honor», *No Importa*, (20-V-1936), p.3 y «Justificación de la violencia», *No Importa*, (6-VI-1936), p.1.
- <sup>40</sup> «Los nuevos cruzados», *El Buen Amigo*, (14-VI-1936), p.2
- <sup>41</sup> «¡Muertos heroicos de Falange!... ¡Presentes!...», *Azul*, (1-XII-1936), p.14.
- 42 Muchos años más tarde el escritor español Camilo José Cela, distante de las posiciones católicas, rememoraba la tragedia de la guerra civil y reflexionaba sobre la muerte – y los muertos – en su libro «Vísperas, festividad y octava de San Camilo del año 1936 en Madrid» y entre tantos relatos que se entretrejan. Mencionó: «[...] fue un pleito entre vivos, a los muertos una vez muertos no les importa esta cuestión ni poco ni mucho, a los muertos ya nada les importa nada, no tienen sentido para saber lo que les importa y lo que no les importa, si son católicos se van al cielo o al infierno, los llevan al cielo o al infierno y si son ateos se van al cielo o al infierno de los ateos, los llevan al cielo o al infierno de los ateos, la memoria

y el buen o mal uso que los otros hagan de su memoria [...] en España los vivos son como los muertos pero sin gusanos, al final todo es liturgia [...]». CELA Camilo José, *Visperas, festividad y octava de San Camilo del año 1936 en Madrid*, Madrid, Alianza, 1974, pp.86 y 94.

<sup>43</sup> RADER Olaf, *Tumba y poder. El culto político a los muertos desde Alejandro Magno hasta Lenin*, Siruela, Madrid, 2006, pp. 67 y 276-278.