



HAL
open science

Civilizados y paganos. Turismo y traslatio imperi española bajo el franquismo

Brice Chamouleau

► **To cite this version:**

Brice Chamouleau. Civilizados y paganos. Turismo y traslatio imperi española bajo el franquismo. EL PLACER DE LA DIFERENCIA Género y nación en la historia del turismo, 2021, 978-84-1369-287-6. hal-04109007

HAL Id: hal-04109007

<https://hal.science/hal-04109007>

Submitted on 29 May 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Civilizados y paganos.

Turismo y *traslatio imperi* española bajo el franquismo

Brice Chamouleau

brice.chamouleau-de-matha@univ-paris8.fr

Laboratoire d'Études Romanes

Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis

Brice Chamouleau, «Civilizados y paganos. Turismo y *traslatio imperi* española bajo el franquismo», Antoni Vives Riera et Gemma Torres Delgado (dir.), *El placer de la diferencia: Turismo, género y nación en la historia de España*, Madrid, Comares, 2021, pp. 125-140.

La historiografía sobre el turismo bajo el franquismo sigue una línea de investigación principal: las oleadas de turistas europeos no sólo contribuyeron a dinamizar profundamente la economía española a partir de los años 1950 y de manera creciente hasta la democratización, también trajeron prácticas culturales y modas perjudicables para el régimen, hasta contribuir a tambalearlo. Estimular la economía regalando España como terreno de juego a *tours operadores* extranjeros y a turistas nordeuropeos sedientos de sol y playa habría introducido dentro de la sociedad civil, de manera pacífica, prácticas de resistencia culturales frente a las arcaicas estructuras de la cultura nacional-católica del régimen. El turismo se entiende así como «invasión pacífica» hacia una europeización cultural de la sociedad española¹.

Esta narrativa encuentra, con todo, un escollo: el turismo se entiende desde los años 1950 en España como la promoción de un mutuo conocimiento de los pueblos europeos, de una reintegración cultural de España dentro de Europa y Occidente en plena Guerra fría. Es más: el propio Manuel Fraga Iribarne, ministro de Información y Turismo (1962-1969), estimula la llegada de estos invasores que proveerían a los españoles de lenguajes para enfrentarse con la dictadura: orquesta una «revolución controlada desde arriba»². En un discurso delante de las Cortes pronunciado el 23 de diciembre de 1963, indicaba que el turismo provocaría «un cambio cualitativo en el panorama psicológico-social de la comunidad», afectando las propias normas de convivencia en España: la tolerancia cultural que introduce el turismo en España y que resultaría amenaza para las bases morales de la dictadura, acaba siendo respaldada y promocionada por el propio Ministro de Turismo e Información³. La contradicción dentro de esta narrativa sobre turismo y democratización moral es excesiva, y puede que disimule otra lógica que no haya sido percibida. Restituirla puede que ayude a diseñar otro horizonte epistémico para el estudio histórico del turismo en España.

La apuesta de este capítulo es sencilla: aspira a reflexionar sobre cómo replantear la interpretación historiográfica del turismo en las claves de la colonialidad interior que obra en la gestión de la población civil bajo la dictadura franquista. La hipótesis es que el turismo, lejos de ser un componente peligroso para la estabilidad del régimen, es una herramienta de la que hace uso para

¹El relato con el que dialoga este capítulo está principalmente desarrollado en el libro de Pack, Sasha D., *Tourism and Dictatorship: Europe's Peaceful Invasion of Franco's Spain*, Palgrave Macmillan, 2015.

²Manuel Fraga Iribarne, citado en Pack, Sasha D., «Turismo y cambio político en la España de Franco», en *El segundo franquismo, 1959-1975*, Townson, Nigel (ed.), Madrid, Siglo XXI, 2009, pp. 23-48, p. 34.

³La cita en Pack, Sasha D., *Tourism and Dictatorship: Europe's Peaceful Invasion of Franco's Spain*, op. cit., p. 35.

reactivar el imaginario imperial de España dentro del contexto atlantista de la cooperación poscolonial de los años 1960. Hasta se puede asumir que el turismo, en el contexto franquista, contribuye a reactivar el tropo inscrito en el mitogénesis de Europa, la *traslatio imperi* o transferencia de imperio, según la cual la idea de Europa se construye diacrónicamente reactivando y metamorfoseando la herencia imperial romana⁴. Para proponer enfoques que ayuden a pensar las ciudadanías europeas poscoloniales del siglo XXI, donde el turismo se integra dentro de las prácticas depredadoras⁵—baste pensar en su influencia en el precio del alojamiento en ciudades europeas museificadas o en la degradación del medio ambiente—, cabe entonces identificar qué formas y qué procedimientos cobra esta *traslatio imperi* en cada uno de los contextos nacionales de la Europa multi-imperial ahora en declive. Dentro de este panorama y para el caso español, el turismo es pieza perfectamente coherente con un proceso mayor: la reactivación de la doctrina colonial hispánica aplicada a la sociedad metropolitana por el franquismo desde el golpe de 1936 entendido como momento de la conquista civilizatoria y restablecimiento de la «nación imperial» tras la experiencia republicana.

UN PROBLEMA DE TEMPORALIZACIÓN HISTÓRICA

Empiezo descentrando el debate. Al circunscribir la aportación de los turistas nordeuropeos a la democratización en lo moral de la sociedad española, el metarrelato de la democratización «a pesar de Franco» ubica el estudio del turismo, de las prácticas culturales que introduce en España bajo la dictadura, delante de un problema inherente a la filosofía de la historia moderna: el turismo, como elemento que estimula una sociedad civil dinámica contra la dictadura, se interpreta como una de las causas de acciones intencionales, las del sujeto colectivo «sociedad civil» que se rebela contra la dictadura en los años setenta. Esta temporalización historiográfica del turismo es problemática: inserta la llegada de manadas de turistas europeos a las costas españolas a partir de los años 1950 dentro de una temporalidad que establecen los exégetas del presente. Semejante temporalización es la que consagra el «buen puerto» democrático posfranquista, y este uso del tiempo le atribuye a un sujeto autodeterminado —la sociedad civil— un proyecto ético que se expresa haciendo uso del tiempo —el tiempo se presenta como disponible para él de modo que el advenimiento de la democracia posfranquista aparece como consecuencia de las acciones intencionales de este sujeto. Enfocadas de este modo las cosas, el análisis se queda preso de los estrechos márgenes acotados por el sujeto moderno ya que describimos sus prácticas políticas desde sus propios términos y palabras —vale decir, de manera autorreferencial. Teniendo en cuenta que la modernidad no es lo que dice sobre sí misma, cabe adoptar una perspectiva reflexiva sobre las herramientas de que nos provee para describir los mundos que el sujeto moderno ha ido construyendo⁶.

Esta temporalización subjetiva, que moraliza la interpretación de las luchas y sus modalidades de acción, es la que ha llevado a desarrollar una interpretación calificada de poscolonial de la Transición española: estos desarrollos historiográficos aplican al levantar de la sociedad civil bajo la dictadura y después las herramientas de los estudios poscoloniales para señalar un procedimiento de monopolio de la representación en la memoria de la democratización, perpetuado en la historiografía

⁴Sloterdijk, Peter, *Si l'Europe s'éveille*, París, Mille et une nuits, 2003.

⁵Boltanski, Luc y Esquerre, Arnaud, *Enrichissement : une critique de la marchandise*, París, Gallimard, 2017.

⁶Koselleck, Reinhart, *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Barcelone, Paidós, 2001, en particular, la introducción de Elías Palti, pp. 9-32. He desarrollado esta cuestión ampliamente en el ámbito del género en la Transición, y ampliado esta cuestión del uso de los marcadores temporales por parte del sujeto “sociedad civil” en Brice Chamouleau, «Derechos humanos para el posfranquismo: lo político y la ciudadanía civil», *Kamchatka. Revista de análisis cultural*, Universitat de València, 15/2020, pp. 445-469.

hasta el ciclo abierto por el 15-M. Este procedimiento se relaciona con las cuestiones de supresión de sujetos de enunciación tal como se observó en contextos poscoloniales, vinculándose la autorreferencialidad y hegemonía en la representación de las clases medias con aquello que Chandra Talpade Mohanty llamó «colonialidad discursiva» y que regula a las posibilidades cognitivas de acceso a pasados más complejos que los contados por el sujeto que estructura el relato de su propio acontecer, haciéndose aquí con los lenguajes de la democracia⁷. Estos aportes son estimulantes ya que ordenan la historia reciente española dentro de paradigmas interpretativos capaces de construir saberes para las ciudadanía europeas actuales. En particular, se ha observado que el uso del tiempo dentro de la modernización y democratización de la sociedad española bajo la dictadura y en la Transición es autorreferencial y viene ligado a un sujeto sociológico que ha adquirido facciones estables e identitarias, las clases medias creadas bajo Franco, en las políticas del desarrollismo que incentivaron la emergencia de una sociedad de consumo. Este acercamiento metahistórico explica por qué aquellos sujetos que no se identificaron con el proyecto mesocrático de democracia posfranquista, en el que las clases medias acceden a una representación política que la dictadura no habría sabido aportarles, acaban siendo reducidos a figuras de la alteridad política estables: o no aparecen en las narrativas democratizadoras, o si constan en ellas, figuran como extraños o disfuncionales —ahí están los llamados *quinquis*, las figuras de la disidencia sexual, las feministas radicales, entre otras heterodoxias. Son disfuncionales respecto de un sujeto que, definiéndose relacionamente, adquiere contornos fijos. La «radicalidad» que ha ido rescatando la historiografía en la pasada década, especialmente en el ciclo abierto con el 15-M, señala los lugares del disenso subjetivo que sólo se pueden entender de manera relacional respecto de un proyecto de representación autorreferencial de un sujeto posicionado. El rescate de dicha «radicalidad» acaba por tanto afectando también las representaciones que vehiculan los saberes historiográficos, es decir, afecta la política de saberes sobre la gestación del orden posfranquista⁸. En estas coordenadas, la relevancia que se da recientemente a la retrotopía en la historiografía —el actual desplazamiento momentáneo de la utopía en los años 1970, pensado a partir de Zygmunt Bauman o Svetlana Boym⁹— es ciertamente singular al contexto español dentro de una Europa que sólo consigue pensar futuros distópicos y catastrofistas en el marco del llamado «presentismo».

La producción de las alteridades culturales, dentro del relato autorreferencial de las clases medias, ha sido situada en el inicio de la modernización cultural y económica de la dictadura, cuando a partir de 1959 el régimen impulsa activamente la emergencia de una sociedad de consumo,

⁷Izquierdo Martín, Jesús, «Colonización antiutópica. Normalización y desarraigo de lo indeseable. (Reflexiones poscoloniales en torno a la Transición española)», *Política y sociedad*, vol. 55, 2018, n.º 3, pp. 913-936. Mohanty, Chandra Talpade, «Under Western Eyes : Feminist Scholarship and Colonial Discourse», en Chandra Mohanty *et alii* (eds.), *Third World Women and the Politics of Feminism*, Indianapolis, Indiana University Press, pp. 61-88.

⁸El relato de la radicalidad sin representación en Sánchez León, Pablo, «Radicalism without Representation: On the Character of Social Movements in the Spanish Transition to Democracy», en *The Politics and Memory of Democratic Transition*, Diego Muro y Gregorio Alonso (eds.), New York, Routledge, 2010, pp. 96-112. Un panorama de estas radicalidades en Whilelmi, Gonzalo, *Romper el consenso. La izquierda radical en la Transición española (1975-1982)*, Madrid, Siglo XXI, 2016 y en el primer congreso madrileño sobre las izquierdas radicales, Las otras protagonistas de la Transición, celebrado en 2017 y organizado por la Universidad Complutense y la Fundación Salvador Seguí: *La izquierda radical en la Transición española (1975-1982)*, Madrid, Siglo XXI, 2016. Fundación Salvador Seguí-Madrid (ed.), *Las otras protagonistas de la Transición. Izquierda radical y movilizaciones sociales*, Madrid, FSS, 2018. Recuperado de https://www.fundacionssegui.org/madrid/files/books/las_otras_protagonistas_libro.pdf

⁹Bauman, Zygmunt, *Retrotopía*, Barcelona, Paidós, 2017; Boym, Svetlana, *El futuro de la nostalgia*, Boadilla del Monte, Madrid Antonio Machado Libros D.L., 2015. Son aquí aportaciones significativas los trabajos de David Beorlegui y de Jesús Izquierdo.

afectando en particular a las subjetividades campesinas¹⁰. De hecho, el desarrollo del turismo afecta a las culturas campesinas, de la misma manera que lo hace la industrialización del territorio: en 1966, se lee en la *Revista de Economía Política* que «la industria y el turismo [deben funcionar] como cooperadores de la ordenación del espacio rural»¹¹, recurriendo a esos territorios para modernizar la economía y contribuir al desarrollo socioeconómico de la sociedad española. Las subjetividades rurales constituyen el síntoma principal de la *metanoia* que produce la modernización económica, una forma de conversión subjetiva y colectiva dentro de los patrones culturales del capitalismo de consumo: frente a la modernización, el campo se torna tierra de *catetos* inadaptados al progreso. De arcadia y reserva de valores tradicionales para las primeras décadas de la dictadura, el campo pasa a ser el espacio de lo indeseable, no sin perjuicio para la subjetividad urbana que encarna lo moderno, el progreso. Este resto indeseable que ya no se quiere ver sigue operando, en una tensión subjetiva entre lo rural y la urbanización, el progreso tecnológico y consumista que ordenan simbólicamente las representaciones sociales hegemónicas. Introduciendo lenguajes de la crítica poscolonial en la descripción de estos procesos culturales, se ha aducido el concepto de españolitud, a partir de aquél de negritud de Frantz Fanon, para dar cuenta de esta escisión íntima del sujeto en el curso de la modernización¹².

Tal escisión no se manifiesta únicamente en territorios coloniales: es la que obra en el interior del sujeto moderno impelido a abandonar sus hábitos premodernos, moralizados de manera temporal —son *arcaicos*, *premodernos*—, para integrar la sociedad civil hegeliana: para Hegel, la sociedad civil proyectada en el Estado se componía de individuos que habían abandonado sus tradiciones designadas como arcaicas y ancestrales. Pero esta tensión colonial o específicamente moderna no le es propia a Hegel. La suya es únicamente reactualización, dentro de los lenguajes de la modernidad que concibe al presente como el «fin de la historia», de matrices antiguas y clásicas, que el franquismo conoce especialmente bien: en ellas hinca raíces la doctrina colonial española de la Escuela de Salamanca¹³, tradición imprescindible para el régimen en el contexto de la Guerra fría. Estas matrices interesan directamente la cuestión turística, porque integran la colonialidad no ya en la relación unidireccional desde los nordeuropeos hacia la población española, sino que permiten concebir cómo ésta ya está inserta a su vez dentro de lenguajes y tecnologías que la instituyen como objeto de un proceso de civilización por parte del régimen franquista.

TRASLATIO IMPERI ESPAÑOLA EN EL OCCIDENTE ATLANTISTA

Tras lo que entiende como la quiebra del mundo capitalista burgués en el ciclo 1936-1945, el franquismo convoca las tradiciones propias de su doctrina colonial formulada por Francisco de Vitoria en el siglo XVI, donde la «sagrada misión civilizatoria» de los colonos consistía en acompañar y suscitar la emancipación de los sujetos de tutela. Desde luego, los africanistas rebeldes nunca se habían olvidado de ella: quedaba expuesta en *África. Revista de Tropas Coloniales*, un tiempo dirigida

¹⁰Izquierdo, Jesús y Arroyo Calderón, Patricia, «Españolitud: la subjetividad de la memoria frágil en la España reciente», en *Pensar los estudios culturales desde España. Reflexiones fragmentadas*, Arroyo, Patricia, Casaus, Marta, Garavelli, Clara y Ortega, María Luisa (coord.), Madrid, Verbum, pp. 205-230.

¹¹Cavero Beyard, Carlos, «El hombre y el medio rural», *Revista de Economía Política*, 1966, n.º 42, pp. 100-111, p. 105. Recuperado de: <http://www.cepc.gob.es/publicaciones/revistas/revistaselectronicas?IDR=11&IDN=949&IDA=18217>

¹²Izquierdo, Jesús y Arroyo Calderón, Patricia, «Españolitud: la subjetividad de la memoria frágil en la España reciente», art. cit..

¹³Scavino, Dardo, *Las Fuentes de la Juventud*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2015.

por Francisco Franco y en plena de Guerra del Rif¹⁴. La doctrina colonial española aspira a obrar por hacer inútil la presencia de los colonos españoles, fomenta lo que los colonos consideran las condiciones del autogobierno de los colonizados, su emancipación: en el meollo de la doctrina colonial española está el paradigma tutelar¹⁵. Los colonizados, desde la conquista de las Indias de Castilla, son considerados sujetos *libres*, pero incapaces de gobernarse a sí mismos, y como tales, requieren de la tutela de los colonos durante el tiempo de su minoría de edad y hasta alcanzar su madurez política. Esta temporalidad hibrida los lenguajes griegos de la conquista de los bárbaros dentro de las matrices cristianas de San Pablo, y es desde el apóstol cómo codifica el acto colonial y piensa el ordenamiento civil Francisco de Vitoria en sus *Relecciones Teológicas*. Si para los griegos, la diferencia entre los sujetos libres y los sujetos menores era insalvable, Pablo de Tarso introduce en esta relación entre sujetos de la *polis* y sujetos del *oikos* un elemento temporal: los *paganos* pueden entrar en el Reino de Dios despojándose de aquello que, dentro de ellos, los mantiene atados a sus creencias arcaicas y tradicionales, y los separa, como paganos, de la *Civitas Dei*¹⁶. Esta misma temporalidad de la emancipación, dentro del paradigma tutelar, es la que convocan los africanistas en el protectorado marroquí y que se despliega en el momento atlantista y onusiano de la dictadura.

El síntoma más evidente de este retorno de esta doctrina colonial española se manifiesta en las relaciones internacionales. El régimen, a diferencia de su aliado portugués miembro de la OTAN, requiere de apoyos entre las naciones del llamado Tercer Mundo árabe, africano y del continente latinoamericano para situarse en el escenario internacional onusiano. Su estrategia consiste en hacerse con los lenguajes de la autodeterminación para los territorios coloniales gobernados por España: el otorgamiento de la independencia a Guinea Ecuatorial es resultado de un proceso activo por parte del régimen español que pretende crear las condiciones del autogobierno de la sociedad guineana, siguiendo las recomendaciones de la ONU para los pueblos y territorios «no autónomos»¹⁷. Una etapa sustancial en este proceso es la aprobación de la Ley de Provincias Africanas en 1959, cuando Guinea Ecuatorial y otros territorios, Sahara Occidental, Ifni, pierden su título de territorios no-autónomos para convertirse en provincias, culminando un proceso abierto en 1956 tras la independencia de Marruecos¹⁸. Desde los sectores más conservadores —Carrero Blanco y su entorno que se expresan en *África*—, esta Ley de provincias se interpreta como una manera de contener las aspiraciones independentistas de las poblaciones sometidas al yugo colonial, mientras no hayan alcanzado moralidad suficiente para gobernarse; para los sectores aperturistas del falangismo, y concretamente a partir de la llegada de Castiella en el Ministerio de Exteriores en 1957, en un equipo reunido alrededor de la *Revista de Estudios Africanos*, el objetivo es sumarse a las retóricas onusianas para situar a España dentro del mundo occidental, cuyas claves conceptuales aduce Carl Schmitt en 1962 delante del Instituto de Estudios Políticos, en Madrid: desarrollo y cooperación internacional en el mundo post-imperial¹⁹. En este escenario, España se hace con la retórica imperial: defiende la frontera sur de Europa contra el comunismo en la Guerra fría, y contribuye a extender la cultura occidental

¹⁴Scavino, Dardo, «Colonialidad del poder: una invención jurídica de la conquista», *Intersticios de la política y la cultura*, Universidad Nacional de Córdoba, 2016, n.º 5 (10), pp.141-178, p. 166 y p. 173.

¹⁵Scavino, Dardo, «El paradigma tutelar», en *Las Fuentes de la Juventud*, op. cit., p. 29-50.

¹⁶*Idem*.

¹⁷Sobre lo colonial inherente a los derechos humanos desde los orígenes de la ONU, Clavero, Bartolomé, *Derecho global: por una historia verosímil de los derechos humanos*, Madrid, Trotta, 2014 y Mazower, Mark, *No enchanted palace: the end of empire and the ideological origins of the United Nations*, Princeton, Princeton University Press, 2009.

¹⁸Campos Serrano, Alicia, *Política exterior, cambio normativo internacional y surgimiento del estado postcolonial: la descolonización de Guinea Ecuatorial (1955-1968)*, tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, 2000.

¹⁹Schmitt, Carl, «El orden del mundo después de la Segunda Guerra mundial», *Revista de Estudios Políticos*, 1962, n.º 122, pp. 19-38.

más allá de sus fronteras²⁰. Según la Dirección General de Política Exterior, España se desenvuelve ahora «y con muy poca flexibilidad de maniobra dentro del mundo de conceptos de naciones unidas» en 1960²¹. Sumarse al eje atlántico obliga a recomponer las matrices coloniales dentro de un proyecto universal que se tematiza, a escala occidental, dentro de los lenguajes de los derechos humanos²². El hijo de Joaquín Fanjul, el falangista Juan Manuel Fanjul, no cesa en asumir que España debe apropiarse de los derechos humanos «sin reservas ni compromisos», dado que, arguye, «[a] los de la generación del 36 no nos asusta el mundo que se avecina si es realmente más justo»²³. Esta posición no es reductible a los sectores falangistas del régimen. Lo mismo asumiría el General Franco, al apostar por un acercamiento futuro entre la Europa oriental y el mundo occidental, repitiendo el procedimiento de asimilación inherente a la cultura colonial y, antes, moderna: «Europa está asegurada contra cualquier irrupción de los bárbaros, pues éstos, antes de conquistarla, tienen que dejar de ser bárbaros»²⁴. Este proceso es la contribución franquista a la Europa económica que se solidifica, en él consiste la recomposición de su vocación imperial para el mundo post-imperial, el modo de su específica *traslatio imperi*.

LA CONQUISTA Y LA NUEVA TRANSFERENCIA DE IMPERIO

Observar este proceso no es nimio, ya que la doctrina colonial española y su figura central, Francisco de Vitoria, si bien nunca fueron olvidados por la fuerte presencia de la tradición escolástica en España, retornan entre otros, mediante el Carl Schmitt del *Nomos de la Tierra* (1950). A diferencia de las apropiaciones de Vitoria por los pacifistas en el entreguerras, Schmitt recupera al Vitoria de la conquista: el inicio del ordenamiento civil descansa en la toma de la tierra desde la era moderna e imperialista²⁵. Con esta reapropiación por parte del jurista alemán, la conquista es el punto de partida, el lugar donde se proyecta el decisionismo que interviene en lo político para dar forma al Estado y legitimarlo. Claro es, mediante el alemán, la doctrina colonial bajo el franquismo se inserta de lleno dentro de tradiciones jurídicas y filosóficas irreductibles al nacional-catolicismo, pero sobre todo, la ordenación de lo social a partir de la conquista obliga a situar la transferencia de imperio franquista, en el contexto desarrollista, dentro de una genealogía inmediata: la guerra de 1936 que, desde la perspectiva subjetiva de los rebeldes africanistas, amén de guerra civil y santa, es guerra *civilizatoria*.

La historiografía sobre la guerra de España ha ampliado los conocimientos sobre la introyección de las tecnologías de gobierno de las colonias a la península, y ha esclarecido que, según

²⁰Una figura de referencia sería el Juan de Miguel Zaragoza, magistrado español, que lee su tesis en 1965 titulada *Éléments pour une théorie des Droits de l'homme en Afrique*, en Estrasburgo. Es autor de varias publicaciones sobre derechos humanos, España y África en los años 1960 en particular. Sobre esta política humanitaria de los sectores «aperturistas» del régimen, en clave marcadamente acrítica, Rosa Pardo Sanz, «La política descolonizadora de Castiella», en *Entre la historia y la memoria. La política exterior de F. Ma. Castiella*, Oreja, Marcelino, et alii (eds.), Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 2007, pp. 81-134.

²¹Informe del 24 de noviembre de 1960: «no cabe duda de que nos encontramos ahora de lleno, y con muy poca flexibilidad en la maniobra, dentro del mundo de conceptos de las Naciones Unidas en esta materia», citado en Campos Serrano, Alicia, *Política exterior, cambio normativo internacional y surgimiento del estado postcolonial: la descolonización de Guinea Ecuatorial (1955-1968)*, op. cit., p. 221.

²²Este es el sentido que adquiere la respuesta al Informe Renger sobre el no respeto de los derechos humanos en España, en 1962. Recuperado de: https://www.cvce.eu/obj/commentaires_sur_le_rapport_renger_et_la_situation_de_l_espagne_avril_1962-fr-6e8db67a-4ed8-4b2f-b75e-4c94d5760ea9.html

²³Fanjul, Juan Manuel, «Mayor avance en lo jurídico», *ABC*, 2 de abril de 1964. Recuperado de: <https://linz.march.es/Ficha.asp?Reg=R-76708>

²⁴«Predicciones sobre el dominio del mundo», *ABC*, 17 de enero de 1961.

²⁵Jouin, Céline, «Carl Schmitt lecteur de Vitoria», *Ágora Filosófica*, 2017, n.º 1, pp. 63-83.

la perspectiva subjetiva del conflicto que crean los franquistas, las subjetividades republicanas y antifascistas vienen deshumanizadas con la misma fuerza categorial que la que arrastra el concepto de raza en el discurso euromoderno colonial. La esencialización del enemigo ideológico legitima la aplicación de masacres de civiles precisamente porque no se les reconoce como tales civiles, una vez identificados como enemigos absolutos frente a una nación española infrapolítica, impolítica, que el golpe de 1936 aspira a restaurar, destruyendo cualquier relación inter-individual con el enemigo. En este sentido, el proyecto restaurador de los rebeldes y su tanatopolítica destruyen la política y sitúan la acción del gobierno posterior en mantener la desaparición de la política y de la deliberación intersubjetiva que presupone ésta²⁶.

Pero importa señalar que el procedimiento que desactiva la política se perpetúa más allá de la contienda que destruye la República y se recodifica dentro del ciclo modernizador, cuando el régimen habla de autodeterminación para las «provincias africanas» a la vez que importa en la metrópoli las tecnologías de dinamización económica que van expandiéndose por la Europa occidental, vale decir, el impulso tecnocrático y funcionalista al capitalismo de consumo a partir de 1959. Entonces, si bien la retórica emancipatoria colonial de Vitoria se aplica tanto en las provincias de Fernando Poo y Río Muni como en la sociedad metropolitana, incluso bajo el mismo impulso tecnocrático de López Rodó²⁷, lo que cambia es aquello que en ambos territorios —Guinea y metrópoli— ocupa la función narrativa del *paganismo* del relato de Pablo de Tarso. En Guinea, son las tradiciones ancestrales «inmorales» arraigadas en la población local las que cabe suprimir para que se componga una sociedad civil capaz de autogobierno proyectado en el Estado que deberá tomar las riendas de la política tras la independencia²⁸. En el caso peninsular, el paganismo es otro, y el dictador lo expresa claramente: «Es necesario que obremos en cristiano y que sintamos la hermandad, que las relaciones humanas se intensifiquen dentro de las empresas y que enterremos para siempre lo anti-cristiano del viejo espíritu clasista»²⁹. La función narrativa del paganismo, para el General Franco en 1959, la ocupa el «viejo espíritu clasista», que politiza aquello que el golpe pretendía situar en un plano impolítico.

El proceso descrito —«enterrar lo anticristiano»— reintroduce la producción de la enemistad política desde la perspectiva subjetiva del Estado franquista dentro de una temporalidad singular: remite directamente a la temporalidad mesiánica de San Pablo, con incidencia en la recomposición de la matriz impolítica franquista en plena modernización socioeconómica. Para el apóstol, la temporalidad mesiánica redistribuye, sin suprimirlos, los antagonismos de partida: la división entre judíos y no judíos, con la vocación mesiánica, viene dividida a su vez internamente entre el soplo y la carne, entre pertenencia al reino de Dios y el persistir en las tradiciones arcaicas y paganas. De

²⁶Sobre la dimensión colonialista de la contienda, Balfour, Sebastián, *Abrazo mortal. De la guerra colonial a la Guerra Civil en España y Marruecos (1909-1939)*, Barcelona, Península, 2002 ; Nerín, Gustau, *La Guerra que vino de África*, Barcelona, Crítica, 2005. Sobre la tanatopolítica franquista, dos referencias teóricas: Mann, Michael, *The dark side of democracy: explaining ethnic cleansing*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005 y Shaw de Estrada, Martín, *¿Qué es el genocidio?*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2013; y otras dos históricas aplicadas al caso español: Sánchez León, Pablo, «Erradicar la ciudadanía: 1936 más allá de una guerra civil», en *La guerra que nos han contado y la que no. Memoria e historia de 1936 para el siglo XXI*, Sánchez León, Pablo y Izquierdo Martín, Jesús, Madrid, Postmetropolis, 2017, pp. 305-380. De Sánchez León, Pablo, *Exterminables sin deliberación. Cómo estudiar las masacres de civiles en la destrucción de la república democrática española*, Madrid, Postmetropolis Editorial, 2020.

²⁷Laureano López Rodó, como Comisario del Plan, dirige la comisión interministerial encargada de la nueva *Ley de Bases para Guinea*. Pardo Sanz, Rosa, «La política descolonizadora de Castiella», *op. cit.*

²⁸Norling, Sten Erik, «José Díaz de Villegas, un militar al frente de la política colonial del franquismo», *Aportes*, 2018, n.º 2, pp. 205-231.

²⁹Franco, Francisco, «Es necesario que enterremos para siempre lo anticristiano del viejo espíritu clasista», *ABC*, 2 abril 1959.

modo que los judíos pueden ordenarse al soplo o a la carne, los no judíos a su vez también pueden entrar en la *Civitas Dei* o mantenerse en el paganismo. Esta temporalidad es la que actúa en la España de finales de los 1950, desde que en 1956 el propio PCE asume el horizonte de la reconciliación nacional: la división entre España y Anti-España se mantiene viva y ordenadora de las experiencias, las desigualdades, las injurias, la depredación económica. Pero, sin neutralizarla, se le suma otra, que atraviesa a los miembros de ambas categorías y los vuelve a dividir a su vez. La temporalidad mesiánica de la modernización esboza una nueva línea divisoria alrededor de la modernización funcionalista y de los lenguajes consumistas del confort y el bienestar social, donde los términos de *civilizados* y *paganos* reordenan sus referentes y delimitan una nueva comunidad moral que el Estado identifica como referencia para su acción modernizadora. Esta temporalidad es la que debe desactivar la conflictividad social del mundo capitalista burgués que habría colapsado con la Segunda Guerra mundial, enraizada en la subversión que puede encarnar el comunismo en el proceso desarrollista español, según el propio Franco en el mismo discurso citado. Por esto Maritain seguía manteniendo vivas sus críticas contra el régimen franquista, al final de su vida, considerando que Francisco Franco se comportaba «como el único adulto entre un regimiento de niños»: afirma el rol tutelar del dictador en relación con la comunidad metropolitana que gobierna y transforma³⁰. Dentro de estas matrices cristianas, esta transformación pasa por la desactivación de los focos de resistencia al proceso mesiánico de instauración de la sociedad post-antagónica. Precisamente, la *desactivación* es procedimiento que la teología en lengua griega atribuye a esta comprensión procedural de Dios y que el derecho español, como veremos, ha incorporado desde al menos inicios de los años 1950, coincidiendo con el *Nomos de la Tierra* y la mención a Vitoria³¹; y la Transición, por el repudio de los lenguajes de la violencia que la acompasa, se interpreta en esta línea como el momento en que los españoles se han comportado como adultos, con madurez, capaces de pacífico autogobierno tras abandonar la violencia, señal de que el proceso transformador inscrito en las coordenadas civilizadoras de la doctrina colonial española ha resultado exitoso para la comunidad metropolitana. La contracara son aquellas subjetividades disidentes repudiadas en los lenguajes naturalizados de la violencia que marcan su radical inasimilabilidad dentro de la comunidad democrática, su paganismo, en tanto que resto inasimilable³².

Esta temporalidad mesiánica entra en el pensamiento jurídico español a través del filósofo Xavier Zubiri desde los años 1940: Legaz y Lacambra incorpora sus aportes dentro del derecho español bajo la dictadura, articulando los lenguajes de los derechos humanos con las interpretaciones que Zubiri aduce sobre Dios³³. Al rescatar la tradición griega, en vez de la latina, Dios deja de ser una figura unitaria estable: Dios se rescata como proceso, como acto puro manifiesto en la Encarnación y Cristo, encarnando las propiedades de Dios, las revela a la humanidad. Dios se entiende como este

³⁰Jacques Maritain citado en el *Boletín de la Comisión Internacional de Juristas, Por el Imperio del Derecho*, Comisión Internacional de Juristas (ed.), 1966, n.º 27, p. 19.

³¹Una exégesis de esta teología en lengua griega, de San Pablo en particular, y del tiempo mesiánico como tiempo *operativo*, en Agamben, Giorgio, *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los romanos*, Madrid, Trotta, 2006.

³²La Transición pacífica como mito ha sido desactivada a su vez. Bénédicte André-Bazzana, *Mitos y Mentiras de la transición*, s.l., El Viejo Topo, 2006, y Sophie Baby, *El mito de la transición pacífica: violencia y política en España (1975-1982)*, Tres Cantos, Akal, 2018. Si bien estas referencias a la violencia del proceso son importantes, no suelen reparar en que el mayor problema con la Transición es la violencia epistémica que produce el concepto. Por eso, las mayores contribuciones sobre estos temas son aquellas que identifican las perspectivas subjetivas de los vencidos del proceso citadas más arriba, aunque les falte captar con precisión la matriz conceptual amplia en que esas subjetividades se desenvuelven, no reductible al capitalismo.

³³Legaz y Lacambra, Luis, « La noción jurídica de la persona humana y los derechos del hombre », *Revista de Estudios Políticos*, 1951, n.º 55, pp. 15-46.

proceso que proyecta las cualidades divinas en el Hijo, en tanto figura ejemplar³⁴. Resulta especialmente interesante la teoría del sujeto político que de estas matrices saca el pensamiento jurídico español: para Zubiri, la conexión entre el ser y Dios es una relación de origen, una *reliatio*, el ser se despliega plenamente cuando retorna al origen divino para encontrar su forma absoluta, su pleno y absoluto despliegue, en la intimidad espiritual. Ésta es la matriz que dialoga desde España con el neotomismo y el personalismo en voga con Maritain en la Europa democristiana que construye los Estados de Bienestar en los años 1950, y con la que el régimen reordena su legitimación dentro de un orden posfascista³⁵. Aunque las raíces filosóficas más evidentes de este proceso legitimador sean europeas —la fenomenología alemana, la filosofía de los valores de Scheler, el existencialismo cristiano heideggeriano—, la introducción de la teología en lengua griega en el ordenamiento jurídico de España funciona como sustrato que aúna este giro fenomenológico europeo con una concepción idiosincrática, católica propia de la tradición escolástica, de los derechos subjetivos: el carácter fenomenológico que caracteriza la realidad de la que se hacen cargo juristas como Legaz se entiende desde la idea del mesianismo paulino, del Dios procesual del que habla Pablo de Tarso, sobre el que Francisco de Vitoria se apoyaba para echar las bases del derecho público internacional y que el franquismo reactiva en el escenario occidental tras 1945. El ordenamiento jurídico, lejos de pensarse intemporal y natural bajo este primer franquismo, es dinámico: el ordenamiento debe potenciar el pleno desarrollo de la personalidad del ser en la intimidad a través del proceso de religación, y dicha esfera metafísica, estos juristas como Legaz saben perfectamente que le excede al Estado y al derecho positivo. Hasta tal punto lo saben que el primer derecho «del hombre» que esta matriz obliga a respetar es el «derecho a la intimidad», no entendida como esfera sustraída a las veleidades panópticas del Estado, sino como lugar de la vida plena y fuera de las ficciones jurídicas construidas por el Estado, con referencia explícita a Zubiri³⁶. Claro está, no se trata aquí de ninguna tradición liberal, sino de una concepción propiamente católica de los derechos subjetivos, de procedencia tomista y respaldada por la Iglesia Católica desde León XIII; y aquí, esta concepción de los derechos subjetivos católicos, plenamente personalista y formalmente en consonancia con los lenguajes de la Europa occidental liberal, viene inscrita en una renovación filosófica, donde el orden se piensa como dinámico y orientado mesiánicamente hacia la sociedad posantagónica a la que aludía antes.

Esta trayectoria conceptual en el derecho, que inscribe en una lógica metafísica y disciplinaria los lenguajes del personalismo europeo, es la que pasaría a la sociología del derecho del antifranquismo culto a través de José Luis López Aranguren³⁷ y Enrique Tierno Galván y la sociología funcionalista, hibridándose con el neotomismo por el que apuesta otra figura tutelar del emergente antifranquismo, Ruiz-Giménez: de estas tradiciones nacerían los *Cuadernos para el diálogo*, y luego, los círculos intelectuales —de ciencias sociales y especialmente a juristas y filósofos y sociólogos del derecho— del entorno de Elías Díaz y Gregorio Peces Barba que agrupa la revista *Sistema* en la Transición. Éste es el sentido del «retorno al ser» en el derecho español, a través de las teorías institucionalistas del derecho, como puntualiza Ruiz-Giménez, aquél que apelaría en 1957 a la reconciliación entre vencidos y vencedores y a la instauración de una comunidad «plural y viva» en

³⁴Véase en particular: Zubiri, Xavier, « El ser sobrenatural. Dios y deificación en la teología paulina », en *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Alianza, 1987, pp. 399-478. Recuperado de: <http://www.zubiri.org/works/spanishworks/nhd/diosydeificacion.htm>

³⁵Gallego, Ferrán, «En busca de un siglo perdido. De la reivindicación imperial al rescate del XIX en los años de consolidación del régimen franquista», *Studia historica. Historia contemporánea*, 2013, n.º 31, pp. 113-138, pp. 123-124 en particular.

³⁶Legaz y Lacambra, Luis, « La noción jurídica de la persona humana y los derechos del hombre », art. cit.

³⁷Ruiz Calvente, Martín, «Zubiri, el Maestro de Aranguren», *A parte Rei. Revista de Filosofía*, 2009, n.º 62, s.p. Recuperado de: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/calvente62.pdf>

la que los ciudadanos deberían participar —la modalidad que designa la participación es la obligación—, por ser todos «copartícipes» de esta comunidad cristiana, por la relación de origen que cada persona, como entidad única, mantiene con Dios³⁸.

Esta ontologización de la temporalidad del cambio hacia la sociedad de consumo, anclada en las retóricas coloniales y en las matrices teológicas aquí referidas, desde luego no puede desvincularse de los usos que el franquismo hizo de la religión cristiana desde la guerra de 1936: estas matrices de los vencedores de la Cruzada que apelan en los años 1950 a la «hermandad» sólo pueden entenderse dentro de la fraternidad que enlaza a colonos y tutelados —los Reyes Católicos designaban a las poblaciones autóctonas de las llamadas Indias de Castilla «nuestros *hermanos* los indios»—, es decir desde una radical precariedad de los llamados indios. Dicha precariedad merece entenderse en sentido etimológico: «dependen de» los términos que los primeros establezcan para su emancipación y acceso al gobierno de sí mismos. De modo que si bien el mesianismo desdibuja las relaciones de enemistad política tal como se dan de inmediato y las reconfigura siguiendo una nueva línea divisoria para la sociedad posantagónica del capitalismo de consumo, este nuevo reparto sigue penetrado por la manera cómo el régimen franquista ontologiza las enemistades políticas, situándolas en un plano metafísico, es decir sustraído a la deliberación colectiva, impolítico. La cuestión que interesa subrayar para esta contribución, es que, en esta *traslatio imperi*, el turismo ocupa un lugar central dentro de estas dinámicas conceptuales: enlaza personalismo y legitimación del régimen franquista en el escenario post-fascista y post-imperial europeo no ya en la apertura de fronteras para turistas consumistas sedientos de sol y playa, sino como campo de apropiación, desde la España dictatorial, de estas matrices conceptuales que construyen la Europa consumista y desarrollista, atlantista, desde procedimientos *impolíticos*.

UN ENFOQUE POSCOLONIAL A LA HISTORIA DEL TURISMO

Es precisamente vía este personalismo por donde se interpreta el desarrollo del turismo en España. Por esta vía también se perfila mejor el lugar de la crítica poscolonial dentro de la historiografía sobre turismo. En un texto sintomático de 1978 publicado en la *Revista de Política Internacional*, el que fuera Ministro de Turismo e Información, León Herrera Esteban (1974-1975), también promotor de la primera cumbre de la Organización Mundial del Turismo (OMT) en 1975, apela a una intensificación de la labor de la OMT siguiendo al filósofo francés Pascal: «porque, como dijo Pascal, todo lo que no contribuye, directa o indirectamente, a unir a los hombres no merece un instante de esfuerzo», añadiendo, a renglón seguido, la imperiosa necesidad de vincular activamente a las naciones entre sí, y de apostar por la solidaridad internacional³⁹. La apuesta por Dios, por la fe en Pascal se recuerda en ese texto de Herrera Esteban identificándose con los lenguajes atlantistas — la seguridad internacional, el desarrollo, la cooperación. En particular, la OMT, y España dentro de ella, deben suscitar la amistad entre los pueblos fomentando la observancia de los derechos humanos y la consolidación de las libertades fundamentales⁴⁰. La trayectoria histórica del turismo bajo el

³⁸Ruiz-Giménez, Joaquín, «El retorno al ser en la filosofía jurídica», *Cisneros*, 1943, n.º 3, pp. 20-28 y «La política, deber y derecho del hombre», *Revista de Estudios Políticos*, 1957, n.º 94, pp. 5-29.

³⁹Herrera Esteban, León, «El turismo en su dimensión actual. Balance y perspectivas», *Revista de Política Internacional*, 1978, n.º 156, pp. 11-28, p. 28.

⁴⁰«El objetivo fundamental de la Organización será la promoción y desarrollo del turismo con vistas a contribuir al desarrollo económico, la comprensión internacional, la paz, la prosperidad y el respeto universal, y la observancia de los derechos humanos y las libertades fundamentales para todos, sin distinción de raza, sexo, lengua o religión. La Organización tomará todas las medidas adecuadas para conseguir estos objetivos. Al perseguir este objetivo, la

franquismo se reinterpreta en las coordenadas de una transición ya planteada como modélica, y el turismo se presenta como un eje más de la contribución española a la nueva unidad mundial por la que se apuesta —el turismo es parte de la *traslatio imperi* española. Justo anterior al Año de los Derechos Humanos, 1967 es el Año internacional del Turismo, donde se promueve la idea de que el turismo es «pasaporte para la paz», siendo su meta «el contacto geográfico, sentimental y humano con otros países», el «entendimiento recíproco», la seguridad y el bienestar⁴¹. Esta red semántica también arrastra en las palabras de Herrera Esteban sus contraconceptos: la violencia y el retraso económico, citando al Secretario de Defensa de Estados Unidos, en 1958. Lo que obra por debajo, es este mismo personalismo que observamos antes:

En síntesis, pues, el fenómeno turístico estriba en dos procesos: de maduración económica uno, y de maduración social otro, que, correlacionados entre sí, *configuran la persona*, desde el punto de vista de su poder económico y de su capacidad individual, con preparación suficiente para vivir y resolver problemas de subsistencia fuera del país de origen. [...] Toda la preocupación social que matiza, de manera bien peculiar, nuestra civilización occidental responde al hecho de la «igualación» de los hombres en lo que se refiere a sus derechos. Este estilo, que obedece a la impronta del cristianismo, y ha configurado toda la evolución filosófica y política de nuestra cultura, con ensayos más o menos fructuosos, pero que de hecho representan el buen deseo del mundo al que pertenecemos, se complementa con la respetable aspiración de políticos y sociólogos para lograr que estén cada vez más cerca, en cuanto a sus posibilidades materiales, todos los hombres del planeta.⁴²

En plena Transición, el turismo no se convierte en mera fuente de divisas y negocio, después de haberle servido al franquismo para su regeneración nacional⁴³: el turismo es pieza central de la *traslatio imperi* española en el contexto europeo y occidental, y es indisociable de la dialéctica negativa transicional: el turismo europeiza a la sociedad española, a la vez que ultima el proyecto de transferencia imperial emprendido bajo la dictadura, cuando la sociedad española accede al gobierno de sí misma con el nuevo marco constitucional, y integrándose, pero con posición subalterna, dentro del concierto europeo y atlantista, y sin afectar, claro es, el procedimiento de alterización de la enemistad política⁴⁴.

Es erróneo enfocar el turismo únicamente desde lo que le hace a la nación franquista en tanto campo *cultural*, cómo la tuerce cuando se consolida el *Spain is Different* como promoción de una industria en voga. Lo nacional es trampantojo, tal como lo explicita el dibujante Mingote en el *ABC*, el periódico de las familias acomodadas y conservadoras, en 1971⁴⁵. El juego con los usos orientalizantes de lo español es puro marketing dentro de una masiva industria turística que parodia los referentes nacionales y se es consciente de ello.

Organización prestará particular atención a los intereses de los países en vías de desarrollo, en el campo del turismo.»
Ibid., p. 26.

⁴¹*Ibid.*, p. 14 y siguientes.

⁴²*Ibid.*, p. 12.

⁴³Contra Pack, Sasha D., *Tourism and dictatorship*, *op. cit.*, pp. 187-189.

⁴⁴Clavero, Bartolomé, *España, 1978. La Amnesia Constituyente*, Madrid, Marcial Pons, 2014 y Garcés, Joan, *Soberanos e Intervenidos. Estrategias globales, americanos y españoles*, Madrid, Siglo XXI, 1996.

⁴⁵*ABC*, 14 de febrero de 1971, p. 27. Recuperado de:
<https://recursos.march.es/linz/120517.pdf#Search=turismo%20mingote>



Es más: estos usos de lo nacional quedan subordinados a un «*signifiant maître*», para usar un término lacaniano: la conquista. En otra viñeta de 1975, el recuerdo imperial retorna degradado en medio del turismo familiar de sol y playa⁴⁶. El imaginario con que se juega es precisamente la matriz nacional española, en tanto categoría impolítica, en su escenario post-imperial y banalizado: «no comprendo por qué vienen ahora más [los turistas] que cuando nunca se ponía el sol». Lejos de haberse desactivado, esta matriz se mantiene activa al concebir que el turismo de los europeos a España contribuye al alineamiento de España dentro de Europa y las pautas culturales de las sociedades de consumo. La reminiscencia humorística acaba reactivando un significante latente, aunque no quede activado inmediatamente: el que designa el acto originario, la conquista, que se soslaya *privando* al receptor de la coincidencia estructural entre 1492 y 1936 —la privación es uno de los procedimientos de la metafísica desde Aristóteles. Aquí, el elemento «conquista» está indisponible pero no *ausente*, queda sustraído a la inteligencia receptora, pero actúa necesariamente cuando el régimen emprende la dinamización de su comunidad de referencia, culminada en el proyecto posfranquista. No otra cosa escribe León Herrera Esteban en 1978: el boom social y económico de la industria turística se considera proceso «irreversible», «en el aspecto social el turismo tiene ya la consideración de “conquista”»⁴⁷.

⁴⁶ABC, 25 de marzo de 1975, p. 17. Recuperado de: <https://recursos.march.es/linz/120443.pdf#Search=turismo%20mingote>

⁴⁷Herrera Esteban, León, «El turismo en su dimensión actual...», art. cit., p. 14.



Esta conquista no es meramente el orden de las cosas, una situación de hecho ya adquirida capitalizada por el Estado español, culminada en la Transición: debe vincularse a su función de *significante amo* en el proceso emancipador colonial a través de la cooperación internacional y el desarrollo industrial. El mayor síntoma de ello es que la defensa de esta conquista se hace con el uso de figuras de alteridad radicalizadas, las figuras contraconceptuales del ordenamiento impolítico franquista que culmina en la Transición, los sujetos violentos, los «terroristas», ontologizados como paganos radicales e inasimilables. El primer enemigo de la ingeniería turística franquista que se despliega en el horizonte europeísta es precisamente el terrorismo, por cuanto «atenta contra la pacífica habitabilidad de la calle y la seguridad de las personas y de las cosas»⁴⁸. Por aquí, se entiende que la historiografía sobre el turismo tiene otro camino que emprender, y que la desvía del único campo de la historia cultural sobre lo nacional. Reencuentra los elementos centrales de la puesta en disputa de las ciudadanía europeas contemporáneas y en particular de la española bajo el franquismo y en la Transición, conectada con el ciclo revolucionario de los años 1960-1970.

En efecto, un camino poco frecuentado por la historiografía es esta violencia epistémica inherente a la masificación del turismo por el Estado franquista, que manifiestan sintomáticas prácticas de violencia política como atentados contra instituciones de promoción del turismo español. Un ejemplo sería el doble atentado contra agencias de Iberia en Roma, en 1963, donde el régimen ve la mano del «rojo exiliado o el antiespañolísimo militante infiltrado» participando en el bullicio de la izquierda italiana de los años 1960⁴⁹. Por aquí, la lucha contra el turismo masificado orquestado por el régimen encuentra resistencias que se nutren de matrices obreristas, anticapitalistas y anti-imperialistas no nacionalizadas, desde las que se pone en disputa su reificación como resto inasimilable del proceso de institución de la nueva sociedad civil.

⁴⁸*Ibid.*, p. 17-18.

⁴⁹Salas y Guirior, José, «No al turismo en España, escribieron los terroristas en los escaparates de Iberia. Los últimos atentados responden a una campaña sistemática y bien sincronizada», *ABC*, 6 de marzo de 1963, pp. 47-48. Recuperado de: <https://linz.march.es/Ficha.asp?Reg=R-11595>

Frecuentando esta línea, se situaría la dialéctica negativa del franquismo en materia de turismo —la apertura económica y la contención moral; la apertura a los turistas nordeuropeos y sus costumbres y la férrea represión hacia la contestación al nuevo orden político emergente, naturalizada en los lenguajes de la violencia— dentro de un campo de fuerzas tenso que complejizara, desde lo moral, el levantar de la sociedad civil demócrata gracias al turismo europeo a España. Dentro de la órbita de las violencias políticas de un mundo post-imperial en lucha, atentados como el ejemplo de 1963 indican, por el repertorio de acción escogido, que son temporalidades las que se enfrentan, entre la aceleración revolucionaria anti-imperialista y el mesianismo de la modernización socioeconómica del capitalismo de consumo bajo Franco. La *traslatio imperi* no puede describirse con los lenguajes pacificadores —la alteridad cultural y el encuentro, declinándose en la hibridación cultural, nacional o local— que el propio régimen acuñó para calificarla, y que desplegó incentivando el turismo nordeuropeo a España.

De modo que reanudamos con el objetivo originario de los estudios poscoloniales, que aspiran primero a identificar cómo la modernidad occidental se construye de manera autorreferencial y elevando sus particularidades a patrones culturales globales, y luego a activar otros sistemas morales, dentro de mundos plurales, multinormativos e irreductibles a las hegemonías autoproclamadas⁵⁰. En el caso español, la contribución a semejante proyecto no puede sino situarse primero en una reflexividad sobre los usos de las categorías del análisis histórico: la colonialidad del poder es también colonialidad del saber, según una fórmula ya consagrada. Tal reflexión lleva a dialogar con lo que Boaventura de Sousa Santos llama las «hermenéuticas diatópicas», fórmula que indica que las categorías cognitivas son locales y que cabe entender la circulación global de lenguajes críticos dentro de estas resonancias contextuales⁵¹; Gayatri Spivak, para referirse a lo mismo, habla de «planetariedades situadas»⁵². Sin situar el tema del turismo dentro del personalismo y sus peculiares apropiaciones en el contexto español, y sin identificarlo como pieza central de la *traslatio imperi* franquista y posfranquista para un mundo post-imperial, no se percibe que la descripción poscolonial de la ciudadanía española reciente debe escribirse desde una perspectiva que es, primero, pos-metafísica —es decir, desvelando los saberes precontractuales que operan en la conformación de las ciudadanías actuales, y que también están activos en la política de saberes que fragua la academia para estudiarlas.

⁵⁰Sobre estas multinormatividades y desde las tradiciones jurídicas aquí movilizadas, remito a Hespanha, António Manuel, «Is there place for a separated legal history? A broad review of recent developments on legal historiography», *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 2019, n.º XLVIII, pp. 7-28.

⁵¹Sousa Santos, Boaventura de, *Para descolonizar Occidente: más allá del pensamiento abismal*, Buenos Aires, CLASCO, 2010.

⁵²Spivak, Gayatri Chakravorty, *Death of a discipline*, New York, Columbia University Press, 2003.