Marcial Pons **Historia**

La disputada tumba de Antonio Machado

El santuario laico de Collioure y el uso político de los símbolos

Antonio Niño Rodríguez



ANTONIO NIÑO RODRÍGUEZ

LA DISPUTADA TUMBA DE ANTONIO MACHADO

El santuario laico de Collioure y el uso político de los símbolos

Marcial Pons Historia
2026

Esta obra ha recibido una ayuda del Ministerio de Cultura, a través de la Dirección General del Libro, del Cómic y de la Lectura.





Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del *copyright,* bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

© Antonio Niño Rodríguez

© Marcial Pons, Ediciones de Historia, S. A.
San Sotero, 6 - 28037 Madrid
☎ 91 304 33 03
edicioneshistoria@marcialpons.es

ISBN: 978-84-19892-73-7
Depósito legal: M 6099-2026

Diseño de cubierta: Ene Estudio Gráfico

Maquetación: Francisco Javier Rodríguez Albite

Impreso en España, 2026

ÍNDICE

Pág.

INTRODUCCIÓN 11

LA ELABORACIÓN DEL MITO EN LOS AÑOS CUARENTA 21

Los homenajes de 1940 y la polémica en torno a sus *Obras completas* 24
El santuario de Collioure y la ilusión del retorno 44

LA PUGNA POR LA REPATRIACIÓN DEL CADÁVER 61

El primer intento de la RAE y la oposición de Marcel Bataillon..... 65
La intervención del Gobierno español para conseguir las reliquias.... 77
La batalla legal y política en torno a los restos de Machado..... 83

EL VIGÉSIMO ANIVERSARIO Y SU REPERCUSIÓN EN LA MOVILIZACIÓN ANTIFRANQUISTA 103

Comunistas y anticomunistas detrás del homenaje a Machado..... 106
Las peregrinaciones de 1959 a Collioure y a Segovia..... 117
El homenaje en la Sorbona 126
Valoraciones desde el exilio y desde la oposición interior..... 131

MACHADO EN LA RESISTENCIA ANTIFRANQUISTA DE LOS AÑOS SESENTA..... 145

De nuevo la polémica sobre la repatriación de los restos de Machado..... 149
Homenajes en el santuario de Collioure y réplicas en Baeza..... 157

Pág.

TERMINADA LA DICTADURA ¿QUÉ HACER CON LAS RELIQUIAS DE ANTONIO MACHADO? 167

Alfonso Guerra y Marcel Bataillon contra la repatriación de Machado. 173
Los «fervorosos jubileos de la fauna necrófaga española» 182
El culto a Machado se hace oficial..... 195

EPÍLOGO Y ESTRAMBOTE FINAL 209

CONCLUSIONES 219

BIBLIOGRAFÍA 227

INTRODUCCIÓN

En el otoño de 1939 el profesor Tomás Navarro Tomás, que acababa de llegar a Estados Unidos tras haber salido de España hacia el exilio acompañando a su amigo Antonio Machado, daba su primera conferencia en el Instituto Hispánico de Nueva York, precisamente sobre el gran poeta fallecido al poco de atravesar la frontera. Machado fue presentado al auditorio norteamericano «como un símbolo de la España profunda que se defendió, resistió y cayó en el destierro y la muerte»[1]. En el 2009 Alfonso Guerra, entonces diputado socialista por Sevilla y exvicepresidente del Gobierno, recordaba la significación que tuvo la muerte de Machado: «Su sacrificio, pasión y muerte por la causa de la República convirtieron a Machado en un santo laico»[2]. En los setenta años que separan ambos testimonios, la figura de Machado, simple poeta en su condición mortal, había pasado de la categoría de símbolo a la de santo gracias a la mitología desarrollada en torno a su vida y, sobre todo, a una muerte ejemplar.

Desde el fallecimiento del poeta su memoria ha sido construida, reconstruida, manipulada y disputada con los más variados fines políticos. Como analizaron en un esclarecedor artículo Javier Muñoz Soro y

---

[1] Navarro Tomás había sido contratado por la Universidad de Columbia gracias a los buenos oficios de su amigo Federico de Onís. El escritor mexicano Andrés Iduarte asistió a esa primera conferencia. *Vid.* Andrés IDUARTE (1983), p. 134.

[2] Alfonso Guerra en la presentación que hizo del monográfico de *Ínsula* dedicado al «Homenaje a Machado en Collioure de 1959», *El País,* Sevilla, 25 de febrero de 2009.

Hugo García Fernández[3], la figura de Antonio Machado, tras su muerte en el exilio, fue enseguida elevada a la categoría de mito literario, moral y político. Los republicanos exiliados reivindicaron su magisterio ético, más que estético: el poeta ejemplar que había sabido ponerse al lado del pueblo en las circunstancias trágicas de la guerra. Los falangistas, por su lado, trataron de «recuperarlo» desde la inmediata posguerra para su proyecto de integración nacional, depurándolo de circunstancias históricas concretas. Los homenajes en su recuerdo de 1959 sirvieron de encuentro entre el exilio y la oposición interior, un acontecimiento generacional impulsado, según los autores, por el Partido Comunista de España, que fructificó en ulteriores iniciativas político-culturales. En los años sesenta el símbolo de Machado, contestado en su dimensión estrictamente literaria, funcionó en la cultura progresista como ejemplo del «intelectual comprometido», pero también se asoció cada vez más a la idea de reconciliación entre las «dos Españas». Javier Muñoz y Hugo García repasaron esa disputa entre sectores ideológicos opuestos por apropiarse del mito hasta llegar a la Transición:

> «A diferencia de otros grandes escritores patrios, Machado ha sido reivindicado como propio por sectores políticos muy diversos, y esa misma competencia por la propiedad simbólica del poeta ha contribuido a convertirle en un mito dotado de vida propia y que constituye, aún hoy, un referente indiscutible del nacionalismo español»[4].

Posteriormente, Jesús Rubio Jiménez ha dedicado un extenso ensayo a realizar el recuento de los homenajes, reinterpretaciones y manipulaciones de que ha sido objeto la herencia del poeta, mostrando que «las apropiaciones de su obra han sido una verdadera plaga que afecta profundamente a la recepción de Machado y ha sido denunciada muchas veces»[5]. La importancia del símbolo que representó Antonio Machado durante la dictadura y la transición se conoce bien, por lo tanto, gracias a estos y otros trabajos[6]. Nuestro ensayo adopta

---

[3] *Vid.* Javier Muñoz Soro y Hugo García Fernández (2010). La competencia por la «propiedad» simbólica del poeta en los años cuarenta también fue estudiada por Dennis Nigel (2000).

[4] Javier Muñoz Soro y Hugo García Fernández (2010), p. 139.

[5] Jesús Rubio Jiménez (2019), p. 18.

[6] Araceli Iravedra (2009) y Carme Riera y María Payeras (eds.) (2009).

otra perspectiva que ayudará a entender el gran pleito por la herencia de Machado que se inició tras su muerte. Fijaremos la atención en dos aspectos particularmente llamativos y estrechamente relacionados entre sí: la sacralización de su figura y la disputa por su tumba.

Fue el hispanista Edward Baker quien señaló muy tempranamente el curioso fenómeno de la sacralización de Machado que, según su interpretación, se inscribe en una peculiar tradición cultural del progresismo español, la de los santos laicos del siglo XIX y principios del XX[7]. Efectivamente, en los santorales del progresismo, donde algunos, además de santos, fueron considerados verdaderos mártires, se veneraba a esos «hombres austeros, de moral intachable, verdaderos modelos de weberiana ascesis intramundana [...]. Sus vidas eran en no pocas ocasiones el objeto de hagiografías que rezumaban un sentimentalismo cristianoide y no exento de toques fetichistas y beatos». Lo cual, según Baker, se explica porque el progresismo español «compartía en mayor o menor medida los estratos más hondos y berroqueños de una cultura nacional infinitamente propensa a las sacralizaciones». La tesis de Baker, por lo tanto, era que la sacralización de Machado hundía sus raíces en el subsuelo de la cultura católica que los progresistas españoles compartían con quienes no lo eran y señalaba, además, que dichas raíces se encuentran en la obra del propio poeta, en la que fluye de principio a fin una paradójica pugna entre agnosticismo y creencia.

En un trabajo escrito casi veinte años después, Baker desarrolló su argumento y explicó por qué la figura de Machado vino a simbolizar la resistencia a la dictadura en el terreno de la cultura desde mediados de los sesenta:

> «Dadas las circunstancias, había una tendencia no ya a idealizar a Machado, sino a sacralizarle [...]. En el atosigante ambiente de la posguerra era inevitable la elevación, con ribetes fetichizantes, del poeta institucionista y republicano muerto en el exilio a la categoría de santo, a cuya tumba en Collioure se hacían peregrinaciones»[8].

Baker criticaba con especial dureza que en 1989, año del cincuentenario de su muerte, apenas se hablara del exilio de cientos de mi-

---

[7] Edward BAKER (1994), pp. 441-447.
[8] Edward BAKER (2013).

les de españoles ni de la muerte de la República, mientras se homenajeaba al poeta «bajo el signo de la beatería cultural teledirigida y promovida en buena parte por el gobierno». Baker denunciaba la utilización de Machado como símbolo de valores éticos y políticos que los nuevos dirigentes socialistas se proponían preservar y ensalzar mientras se relegaba al olvido la gran tragedia de la derrota de la República. Añadía, además, que aquel fetichismo en torno a la figura de Machado se concentraba particularmente en su tumba, convertida en lugar de peregrinación al que acudían generaciones de admiradores. Las palabras de Jorge Semprún en 1989, desde la posición de ministro de Cultura, lo mostraban claramente:

> «No solo en el exilio y para el exilio ha sido Machado una figura importante, sino que creo que es uno de los lazos que nos ha permitido mantener viva la relación y la memoria con él, con lo que se llama la patria [...]. Yo creo que, por consiguiente, es totalmente justo históricamente que Machado permanezca en Collioure. Nosotros sabemos que hay una cierta mitología del lugar [...]. Yo creo que el símbolo de Machado en Collioure, o sea, que esté enraizado en el destierro para siempre, es un símbolo perfecto de lo que es Machado, de lo que significa y de lo que todavía hoy nos sirve Machado en la memoria colectiva»[9].

La decisión estaba tomada: Machado debía quedar «enraizado en el destierro para siempre», como recordatorio de lo que fue el exilio y «símbolo perfecto» de aquel trauma en la memoria colectiva. Esta postura cerraba un debate que se había mantenido desde su propia muerte, aunque de forma intermitente, sobre el lugar donde debían reposar sus restos. Recientemente, un presidente del Gobierno español ha realizado personalmente la peregrinación a Collioure como un acto oficial de memoria y reparación hacia el exilio republicano en su conjunto, confirmando así la tumba del poeta en aquella localidad como un «lugar de memoria» destacado en la narrativa oficial de la democracia española.

---

[9] Palabras pronunciadas el 11 de mayo de 1989 en la Casa de Velázquez de Madrid. *Vid.* Jorge SEMPRÚN, «Alocución», en Paul AUBERT (ed.) (1994a), pp. 19-20. Hay que señalar que Jorge Semprún era hijo de Semprún Gurrea, el embajador de la República en los Países Bajos cuando estalló la guerra en 1936, refugiado en París desde entonces, y partícipe en muchos de los actos de homenaje a Machado y gestiones que se hicieron en torno a su tumba.

Este ensayo no trata de seguir la evolución de la exégesis de la obra del poeta ni propone un recorrido por los vericuetos de las distintas interpretaciones de su poesía. Tampoco es un estudio de los diferentes «rescates» del conjunto del legado de Machado ni de sus múltiples manipulaciones y apropiaciones, sea con fines políticos o con propósitos estéticos. Nuestro objeto de análisis es la construcción y evolución del símbolo de Machado, siempre con una finalidad política. Haremos un seguimiento de los diferentes homenajes dedicados al poeta, indicativos de la intensidad de su recuerdo y de la orientación que adoptó el símbolo en cada momento.

Cuando hablamos de símbolos, de personajes simbólicos como en este caso, nos referimos a individuos elevados a la categoría de héroes que representan ideales, conceptos o aspiraciones más grandes que su propia existencia en la historia. Los mitos se presentan habitualmente como el relato de las hazañas de un héroe, y este como un personaje que ejemplifica con su acción la virtud o los valores más apreciados de una colectividad. Existe una mitología machadiana porque son numerosos los textos que celebran las hazañas de un Machado convertido en un personaje transhistórico, idealizado, un hombre extraordinario que cumplió con su deber a costa de su vida y que sufrió por los demás cumpliendo su destino. Machado fue convertido en un héroe cultural porque se consideró que su vida y su muerte constituían ejemplos insignes de integridad, honestidad y decoro. Estas virtudes, el reverso exacto de los vicios atribuidos a la dictadura que había sucedido a la guerra, hacían del poeta un símbolo capaz de inspirar y justificar proyectos colectivos de carácter ético y moral. Un héroe introvertido, en cierto modo, porque no destacó por sus hazañas épicas, sino por su capacidad de vencer al enemigo en el terreno de la ética, más que en el de la política o la guerra. En ese sentido, podría calificársele de un antihéroe, dado que el combate que libró se redujo a la palabra y al ejemplo. En todo caso, como los héroes antiguos, Machado simbolizó los valores de un bando frente al otro, personificó al salvador capaz de enfrentarse al mal y, a veces, también funcionó como un héroe remediador, mediador de los contrarios e integrador de los opuestos. Esta faceta del héroe, capaz de unir voluntades y de posibilitar soluciones, fue explotada en el caso de Machado tanto como la primera, la de alegoría del bando de los vencidos.

Pero en el mito de Machado encontramos algo más que el relato de las hazañas del héroe clásico: es llamativa la dimensión religiosa

que adquiere su figura, como resaltó Edward Baker. El héroe, en este caso, se eleva a la condición de santo laico por al aspecto sacrificial que fue adquiriendo, poco a poco, el relato de su pasión y muerte. Como sucede con los santos católicos, en sus hagiografías se le presenta como alguien que dio su vida en defensa de sus ideales, que fue valeroso en la vida y también en la muerte. Un valor menos heroico-civil que anímico-ético, que fue adquiriendo progresivamente un trasfondo religioso, aunque secularizado, adaptado a un mundo profano. Los héroes tradicionales, más o menos mitificados, cumplen la función de factores de cohesión y de movilización al servicio de las causas del presente. Pero los héroes mártires, como los patriotas sacrificados, pertenecen a una categoría superior, porque se sitúan no en el nivel de la mitología, sino en el de la sacralidad. Los mártires, como el mártir supremo, Jesucristo, solo pueden vencer de verdad cuando pierden, es decir, cuando mueren. Machado, tras su muerte, fue adquiriendo la condición de «santo laico», algo que iba más allá de la simple condición de héroe o símbolo.

Por todo ello hemos elegido como hilo conductor de este ensayo el debate sobre el lugar donde debía quedar la tumba del poeta, pieza central en el funcionamiento del mito. La controversia sobre el lugar de enterramiento resume de alguna manera las disputas sobre el legado de Machado y su significado. La tumba adoptó desde el principio la condición de lugar de memoria, entendido como la reunión de un monumento, una jornada conmemorativa, unos rituales repetidos, unos oficiantes y unos textos hagiográficos. Pero lo que llama poderosamente la atención en este caso es la conversión progresiva de la tumba en un espacio sagrado y un lugar de peregrinación. No solo es un lugar de memoria, utilizado para usos educativos, como tantos otros monumentos, con el fin de inculcar a las generaciones futuras las enseñanzas derivadas del mito. La tumba de Collioure ha ido adquiriendo características de santuario donde los devotos acuden en peregrinación, realizan rituales y plegarias, dejan exvotos y hacen peticiones al santo laico.

Para nuestro propósito, que es estudiar el funcionamiento de los modernos mitos políticos y la sacralización de los símbolos en una cultura política supuestamente profana, el debate sobre la tumba de Machado resulta ejemplar, entre otros motivos, porque va unido a los diversos intentos de apropiación de sus reliquias. La disputa comenzó desde el mismo día de la muerte del poeta y en ella participa-

ron muy diferentes familias políticas, se asignaron significados antitéticos al sepulcro, se produjeron varios intentos de repatriación y el debate se ha prolongado hasta la actualidad, sin que se haya llegado a un consenso nacional. El mito de Machado es inseparable de esa circunstancia señalada en todos los homenajes a él dedicados: el hecho de que siga enterrado en tierra extranjera, en el pueblecito francés donde murió, muy cerca de la frontera. Las alusiones a la posible repatriación de sus restos aparecieron desde muy pronto ligadas, unas veces a la necesaria «recuperación» de Machado para el panteón nacional, otras a la deseada reconciliación entre los españoles y, finalmente, a la consagración del cambio político producido durante la Transición. Hubo intentos efectivos de realizar ese traslado en los años cincuenta y movilizaciones en contra para impedirlo. El debate nunca se ha cerrado, y últimamente se ha reproducido entre quienes querían preservar ese lugar de peregrinaje en que se había convertido el cementerio de Collioure y los intentos, desde algunas instituciones de la España democrática, de promover la repatriación como emblema de la superación definitiva de la fractura provocada por la Guerra Civil. Analizaremos ese debate, que tiene indudables ribetes de necrofilia, por lo que puede añadir acerca de los múltiples usos que ha tenido el mito de Machado. Pondremos de relieve la decisiva intervención del hispanista Marcel Bataillon tanto en la creación del mito como en la gestión del santuario en que se convirtió su tumba. La consulta de su archivo personal ofrece nuevos detalles sobre su protagonismo solo vislumbrado por algunos autores y, en especial, su decisiva intervención para impedir el primer intento de repatriación en los años cincuenta.

Fue de nuevo un hispanista, Pierre Géal, quien primero llamó la atención sobre la especial dificultad de levantar en España un panteón a los héroes nacionales, tal y como hicieron ejemplarmente la República francesa y la monarquía británica[10]. Prueba de ello son los sendos fracasos de crear un Panteón de Hombres Ilustres: el primero, en 1837, en la Basílica de San Francisco el Grande, y desde

[10] Pierre Géal (2005). Naturalmente, en este asunto los modelos son el Panteón de París, ese gran templo laico levantado en un lugar sagrado y dedicado «Aux grands hommes la patrie reconnaissante», y la abadía de Wetsminster, el gran memorial y lugar de enterramiento de los hombres prominentes del país, empezando por los monarcas británicos.

1899 en el panteón adosado a la basílica de Atocha, donde se trasladaron los restos sepultados en el anterior y donde fueron inhumados los presidentes de gobierno Cánovas, Sagasta, Canalejas y Dato. Posteriormente, el propio Pierre Géal y otros autores han profundizado en la curiosa construcción de un martirologio propio del periodo liberal y en el uso político de los rituales funerarios en el siglo XIX[11]. La tesis prolonga la intuición de Baker: que en las sociedades liberales del siglo XIX la percepción de la ejemplaridad en el dominio político profano estuvo determinada por la manera en que se percibía la sacralidad en el catolicismo. Las diferentes culturas políticas que aparecieron en el periodo contemporáneo crearon su propia agenda simbólica apropiándose de manera diferente del substrato religioso dominante. De modo particular, según estos estudios, la concepción de la ejemplaridad por el sufrimiento y la muerte sacrificial se impregnó de la concepción del mártir cristiano, y esta transposición política del martirio se produjo con especial intensidad en las sociedades católicas del sur de Europa[12]. Todas las modernas culturas políticas se dotaron de sus propios mártires políticos, aquellos que mueren por la nación o por «la causa» y cuyo sacrificio sirve de ejemplo a la colectividad. Y eso ocurrió independientemente de su relación con la religión, lo que pone de relieve hasta qué punto las formas de sacralidad católica fueron infiltrándose en la construcción de las narrativas simbólicas partidistas o nacionales. No deja de ser paradójico que la secularización de las sociedades modernas y la progresiva marginación de las instituciones eclesiásticas en la gestión de las creencias compartidas se haya acompañado de la «emigración» de lo religioso a un terreno profano como es el de las creencias políticas.

La utilización de los funerales por las fuerzas políticas, la práctica del discurso ante la tumba, la ritualización del duelo y el homenaje en el aniversario de la muerte, las peregrinaciones al cementerio donde reposan los restos de «mártires» políticos... son todas ellas prácticas bien asentadas desde el siglo XIX, como ha demostrado la historiografía. Formaban parte de un repertorio de acciones colectivas que apelaban a las emociones y a los sentimientos, más que a la racionalidad o

---

[11] Pierre Géal y Pedro Rújula (eds.) (2023).

[12] Esta tesis parece especialmente adecuada en las sociedades del sur de Europa, donde la impregnación del catolicismo es más fuerte, como ha demostrado Pierre M. Delpu (2024).

a la adhesión doctrinal. Las utilizaba el Estado para socializar la idea de comunidad nacional o para legitimarse mediante una narrativa que crea identidad colectiva estableciendo continuidad con los muertos. Pero las utilizaba también la oposición, especialmente en un contexto de falta de libertades. Los historiadores han descubierto el interés de estudiar la cultura del duelo y los usos públicos de la muerte, interpretando estas prácticas como un particular repertorio de acción colectiva y como una modalidad de política informal[13]. Con ello han abierto una nueva perspectiva a la interpretación del mito de Machado, que se sitúa, como veremos, en esta tradición de instrumentalización de los «mártires» políticos por la oposición, como una especie de política sublimada.

Como parte del estudio de las ceremonias fúnebres, que suelen ser densas en emociones de por sí, la gestión de los muertos, y en concreto de las reliquias, ofrece un particular interés para comprender las conexiones entre lo sagrado y lo profano, entre los símbolos y la política. Como afirman Rafael Serrano y César Rina en su estudio sobre las reliquias, «su importancia y vigencia radica en esta superposición de significados a modo de palimpsesto, en su riqueza semántica y en el amplio abanico de usos políticos y devocionales»[14]. El interés que ponen las culturas políticas modernas en convertir las tumbas de los grandes hombres en lugares de memoria se explica precisamente por esa capacidad que tienen de movilizar ideas políticas o simbolizar modelos identitarios. Las polémicas sobre la tumba de Machado y el destino de sus reliquias, objeto de culto y de veneración, se entienden, en su caso, por la fuerza que adquirieron desde muy pronto como metáfora del exilio republicano y símbolo de resistencia.

Utilizando todas estas perspectivas recientemente tanteadas por la historiografía, nuestra indagación se propone seguir los senderos abiertos para explicar: cuál ha sido el ciclo de surgimiento, auge y ocaso del mito de Machado, marcando su propia historicidad; qué

---

[13] Resulta muy inspirador el texto de Pierre Géal (2023), pp. 19-38, así como el resto de las contribuciones a esta obra colectiva. Una vez más, esta nueva perspectiva se inspira en obras de referencia que ha producido la historiografía francesa, en especial las de Emmanuel Fureix (2009) y Ben-Amos Avner (2013).

[14] Rafael Serrano García y César Rina Simón (2024), «presentación». Este dosier se dedica a estudiar el uso de las reliquias, tanto religiosas como seculares, en el mundo contemporáneo. Allí encontrará el lector interesado una bibliografía actualizada sobre esta temática.

sentimientos y emociones ha generado para su uso y utilización por diferentes culturas políticas; cómo se sacralizó la figura del poeta utilizando el bagaje simbólico y procedimental de los cultos religiosos; de qué manera sus reliquias han sido disputadas por su función de sanción sagrada e icono identitario; cuándo llegó a convertirse en un emblema de la acción política antifranquista, y, por último, por qué tras la recuperación de la democracia no se ha logrado un consenso nacional sobre el significado de la figura de Machado ni el destino de sus reliquias.