

RASGOS BASICOS DE LA IDEOLOGIA DOMINANTE ENTRE 1939 Y 1945

Por JAVIER JIMENEZ CAMPO

Las consideraciones anteriores sobre la estructura básica de las pretensiones de legitimidad dominantes del periodo franquista no agotan el objeto de este trabajo. Será necesario adelantar los textos en que aquella estructura se verifica para dotar a las hipótesis apuntadas de una elemental corroboración empírica; y, al tiempo que se procede a dicho examen, ir destacando los distintos elementos en que los esquemas ideológicos apuntados se diversifican. Todo el análisis va encaminado, como ya se indicó, a fundamentar la hipótesis de que, frente a las propias afirmaciones propiciadas por el sistema y en contra, también, de una parte del pensamiento crítico y de la historiografía contemporáneas, es posible sostener que el franquismo sí tuvo una ideología, si por tal se entiende —en ese ya criticado contraste con la idea de «mentalidad»— un sistema de referencias simbólicas, dotado de una coherencia *política* interna —es decir, dotado de un *sentido*, en la acepción weberiana de esta noción— y aspirante a integrar la colectividad en torno a quienes controlan el proceso de adopción de decisiones políticas. Ocurre que la «coherencia» de esta ideología —su lógica interna, si se quiere— ha pasado inadvertida, con frecuencia, por lo mismo que era por completo omnipresente para un determinado entendimiento de la historia y de la sociedad españolas. Entendimiento éste que apenas fue afectado por los procesos de *modernización* y de *secularización* que, en el occidente europeo, pueden retrotraerse, como Georges de Lagarde ha documentado (1), a la baja Edad Media. Desde una sociedad que sólo precariamente había consumado su revolución burguesa, la confusión entre categorías *sagradas* y *profanas* se entendía como

(1) G. DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au declin du moyen âge*, volumen I, París, 1934.

«natural» para quienes estaban interesados en mantener al margen de todo intento reformista, por tímido que fuese, las estructuras de la dominación social y política. Acerca de los rasgos y «temas» básicos de esta ideología versan las páginas que siguen.

A) *Reconstrucción del pasado y eternización del presente*

Las ideologías del primer franquismo no sólo se articularon en un sistema de *creencias*, sino que éstas, a su vez, eran remitidas a una diversidad de afirmaciones sobre la propia historia, sobre el devenir de la colectividad, que implicaban un cuadro de *relatos míticos*, de acuerdo con el concepto que de éstos ha propuesto Belmont (2). No es, sin duda, novedoso que un sistema de dominación aspire a consolidar su legitimidad por vía de la remisión a un pasado que es reconstruido, reelaborado, por el propio discurso; Shafer (3) ha anotado, a propósito de las ideologías nacionalistas, cómo el *pasado común*, uno de los ejes sobre los que se levanta la conciencia de «comunidad», ha de ser creado, literalmente, por los doctrinarios del poder si es que se pretende asimilar a todos aquellos miembros actuales de la colectividad cuyo pasado individual no se pierde en los mismos orígenes que los de la sociedad en la que viven.

Con todo, la conciencia que del *tiempo* tiene el pensar ideológico y, más concretamente, el pensar mítico, es peculiar. Como observara Cassirer (4), para el mito la sucesión en el tiempo no existe en sentido absoluto; lo «pasado» habita en el presente, entre las generaciones vivas, de modo que la imagen temporal del mundo tiende a confundirse, a identificarse, con una imagen espacial en la que vivos y muertos participan en el trabajo y las luchas sociales. No otro es el sentido, por ejemplo, de la recurrente invocación a los antepasados ni la fijación de determinados espacios sagrados en los que se supone que la presencia del tiempo transcurrido se condensa y evidencia su poder sobre los acontecimientos y las tensiones de la experiencia cotidiana.

Ambas connotaciones del pensar mítico creemos que son claramente detectables por lo que a la fase que estudiamos se refiere. Hay, en efecto y de una parte, el empeño por proceder a una relectura de toda la historia

(2) N. BELMONT, «Las creencias populares como relato mitológico», en *El proceso ideológico*, pág. 112, Buenos Aires, 1971.

(3) B. C. SHAFER, *Le nationalisme, mythe et réalité*, pág. 55, París, 1964.

(4) E. CASSIRER, *Esencia y efecto del concepto de símbolo*, pág. 18, México, 1975.

nacional con vistas a invocarla como factor de legitimación del «Nuevo Estado» y, simultáneamente, con la intención de *desprobeer de pasado*, de «sacar fuera del tiempo» al «enemigo» contra el que se ha luchado. Y es visible, también, la voluntad mítica de considerar presentes, activas en el seno de la colectividad, determinadas fuerzas o creencias que, consustanciales al «ser» de aquélla, seguirían imprimiendo su carácter a las vivencias actuales y legitimando las decisiones del poder.

Pero es que, además, y con ello entramos en el estudio concreto de los temas ideológicos sobre estas cuestiones, para los ideólogos del primer franquismo la «Historia patria» adquiere las notas de una *teosofía*, el estudio de aquélla es tanto como el conocimiento de la divinidad y de su intervención salvífica en el pasado de la colectividad y de su intercesión en los momentos críticos en que el «destino» de aquélla se habría decidido. Ello, como veremos, se vincula a la concepción del liderazgo carismático —el líder como enviado de Dios— pero, por encima de estas referencias, afecta a la totalidad de la visión del tiempo que se posee y se difunde. La historia de España se concibe, así, como lucha constante entre el Ser y el no-Ser de la colectividad, y en este debate, la intervención de la divinidad se traduce en la consideración del país como «nación elegida» y en la identificación de la anti-España con potencias maléficas supratemporales: la referencia a lo «diabólico» es constante, pese a lo que de pintoresco ello pueda tener, contemplado desde una perspectiva medianamente crítica.

Y esta pugna entre la «esencia» de la nacionalidad y sus enemigos, devenida lucha entre Dios y el diablo, habría tenido su expresión más acabada en el conflicto civil por el que se acaba de pasar. Ideólogos civiles —con el limitado sentido con que la «civilidad» se encuentra en el período— y eclesiásticos rivalizan por mostrar del modo más claro posible este componente de la guerra civil; se hablará, así, de «la batalla de Dios —batalla librada por España— frente a la batalla del diablo que otros libran» (5); serán constantes las referencias a «aquel día feliz en que, para mayor gloria de Dios y para el renacimiento de España, quedó aplastada para siempre la serpe venenosa que se asentó en nuestro suelo el 14 de abril de 1931» (6), y la misma imagen es frecuentemente utilizada por el dictador al referirse, durante la guerra, a «la fiera derribada (que) aun herida de muerte se debate, y como los reptiles, seccionada, aún destila su veneno y su mal» (7).

(5) «La batalla de Dios», en *Pueblo*, núm. 1.634, 18-VI-1945.

(6) Inauguración de las procesiones de la Semana Santa malagueña, *Pueblo*, 1.129, 26-II-1944.

(7) Discurso en Burgos, el 18-VII-1938. Recogido en *Palabras del Caudillo*, Barcelona, 1939, pág. 138.

La lucha contra el principio del «mal» por la que la guerra se habría definido no es, como se ha indicado, sino un intento por retrotraerse en el tiempo hasta entroncar con las fuentes mismas de la «tradición» española. Si España se define por su identificación con la idea de cristiandad, la nueva «Cruzada» se inscribe en el recto camino que habría sido señalado por los fundadores de la nacionalidad. Lo que el editorial de *Pueblo* señalaba claramente el 4 de junio de 1945 (8):

«(...) Lo primero fue volver a Dios desde los bordes de la herejía y del materialismo en que una política de desgana unas veces y de extremismo otras había sumido a la Patria defensora del ideal católico en un miserable campo de tragedia sin vislumbres de redención.»

La identificación del enemigo político como ser irracional, como animal, no era novedosa para la historia de las luchas políticas en Europa. Lo peculiar, ahora, es la inserción de estos alegatos, de acuerdo con las peculiaridades ya señaladas de la ideología, en una interpretación de la historia que, a tono con las notas básicas del populismo, añade a la idea de irracionalidad la de *satanismo*. Desde la afirmación del carácter de «Cruzada» de la contienda —«Guerra Santa, ¡la más santa de todas las guerras!, Dios se ha hecho generalísimo nuestro (...)» (9)—, la invocación al dictador como al «guerretero invicto» que «aplastó los reptiles de la España del mal» (10) se hace recurrente. Algo que, ya en plena guerra civil, José María Pemán había expuesto, en clave poética, en su *Poema del angel y la bestia*.

La metamorfosis diabólica de las fuerzas que habían sostenido a la II República era en extremo útil, de otra parte, con vistas no ya a justificar el hecho mismo de la guerra, sino a legitimar, de alguna manera, la penuria social y económica de la inmediata posguerra. Los «desastres de la guerra» poseen, de este modo, unos culpables reconocibles cuya proscripción pública, cuya represión, se justificaría en los males acarreados a la «comunidad». «En España —se dirá— ha habido una guerra muy dura, producida por gentes que vendieron su alma al diablo» (11), cuyos efectos sobre la economía «nacionla» se recordaban de este modo (12):

(8) «Nuestros postulados», en *Pueblo*, 1.622, 4-VI-1945.

(9) Citado por D. SUEIRO y B. DÍAZ NOSTY, *Historia del franquismo*, vol. I, página 67, Madrid, 1977.

(10) *Ibidem*, pág. 43.

(11) KELLEX, «Las gentes tachadas por la hora de España», *El Norte de Castilla*, 26-IV-1940.

(12) J. SANZ y DÍAZ, «Reconstrucción», *El Norte de Castilla*, 11-II-1940.

«Las hordas rojas, desgrefñadas y analfabetas, azuzadas por los capitostes frentepopulistas en su estúpido y criminal afán de destrucción, quemaron suntuosos edificios alzados por la piedad y el arte, arruinaron las industrias más lozanas y su acometida irracional se cebó, sobre todo, con las grandes obras de ingeniería nacional.»

El contenido de clase de estos dictionarios quedaba evidenciado cuando el ideólogo, descendiendo de la descripción del combate escatológico entre potencias supra o subhumanas, empleaba el lenguaje histórico, secular, del conflicto social; la guerra, así, se habría ganado contra «la muchedumbre clasicista» (13), o bien, en unas referencias de claro corte populista, en lo que tienen de visión conspiratoria de las tensiones históricas, frente a «tenebrosos poderes internacionales», tal y como el mismo Franco señalara en sus declaraciones al diario *ABC* de Sevilla en julio de 1936 (14).

Puede resaltarse, porque ello es indicativo de la resistencia de la conciencia mítica a través del tiempo, que alguno de los nombres mágicos unidos a todo el desarrollo cultural de Occidente, como es la idea de «Roma», adquiere una presencia relevante en los textos ideológicos de este período. García Pelayo ha escrito sobre este tema algunas páginas reveladoras a las que es necesario remitirse ahora (15), no sin antes constatar que la imagen de Roma como centro de referencia mítico, como polo de unión entre el universo sensible y los valores atemporales de la Cristiandad y del Imperio estaba ya integrado, aun antes de la guerra, en el bagaje simbólico del fascismo español. En este sentido las declamaciones de Giménez Caballero (16) entroncaban directamente con la idea de la guerra civil como «lucha por Roma» o, de acuerdo con la presentación histórica del mito, de una Roma, la «primera», contra la «falsa» que se pretendía atribuir la hegemonía histórica. La «tercera Roma» de los eslavófilos panrusos del XIX es, ahora, el enemigo; ya en 1937 Franco había presentado la propia lucha como combate «por Europa» y «contra el aniquilamiento y la destrucción que deseaba Moscú» (17). Cuando estalle la segunda guerra mundial, la presencia de un cuerpo expedicionario español en el frente del Este renovará estos asertos y el combate entre la Roma «eterna» (centro, ahora, no sólo del Papado,

(13) «Un hecho claro y rotundo», *Arriba*, 1-III-1945.

(14) Recogido en *Palabras del Caudillo*, ob. cit., pág. 169.

(15) M. GARCÍA PELAYO, *Mitos y símbolos políticos*, Madrid, 1964.

(16) Cfr. M. PASTOR, *Los orígenes del fascismo en España*, págs. 105 y sigs., Madrid, 1975.

(17) Discurso en Burgos el 1-X-1937. Recogido en *Palabras del Caudillo*, ob. cit., página 97.

sino capital, también, del fascismo) y la nueva Constantinopla, representada por la URSS, adquirirá tintes apocalípticos. Así lo veía, en marzo de 1943, Antonio Tovar (18):

«¿No va a quedar más Estado sobre una Europa desesperada, arruinada, hambrienta, furiosa, que el moscovita? Cuando Roma es bombardeada y está amenazada gravemente resuena como un oráculo aquel dicho sobre Moscú: 'La tercera Roma, y no habrá otra'.

Nosotros, que estamos con la primera Roma, que creemos en la perdurabilidad de Roma, no podemos resignarnos. Frente a una idea del Estado que aspira a sustituir a Roma, hace falta no sólo una idea romana y católica, sino una fórmula de Estado tan fuerte, tan social, tan revolucionaria como el Estado antirromano, pero a la vez un Estado con las notas romanas (...)

Si toda la historia se reescribe en términos mítico-religiosos, si la impugnación es global por lo que al siglo XIX se refiere y, más concretamente, en lo que afecta al «pesimismo» del 98 (19), y si, en fin, la guerra se había ganado —como afirmaba, en enero de 1945, el vicesecretario general del Movimiento, Vivar Téllez— para asegurar «el reinado de Dios en España» (20), no puede extrañar que el propio sistema de dominación se viese a sí mismo fuera del tiempo, por encima de toda contingencia y destinado a una perdurabilidad indefinida. En definitiva, a este objetivo iba encaminada toda la confusión entre valores políticos y religiosos: afirmada la presencia de la divinidad en la configuración del presente, éste queda liberado de sus ataduras históricas y, lo que es más importante, todo intento de cuestionar la legitimidad del poder implica un atentado a la divinidad misma. Para los súbditos, el Estado es, entonces, *lo inefable*, lo que no puede ser nombrado sino por intermedio de esa nueva clase sacerdotal en que, como veremos, se estaba convirtiendo el Partido Único. «No gobierna Franco —afirmaba B. Mostaza en enero de 1943— con miras a momentáneos triunfos caducos; aspira a decidir para siglos el destino de España» (21). El horizonte milenarista de la ideología parecía, de este modo, poder trascender las miserias políticas y sociales de lo inmediato para legitimar el presente por lo que está fuera de

(18) A. TOVAR, «El Estado como utopía», *Pueblo*, 1.152, 24-III-1943.

(19) Cfr. las palabras de MORA FIGUEROA, vicesecretario general del Movimiento, en la inauguración del VII Consejo Nacional de la Sección Femenina, *Pueblo*, 783, 16-I-1943.

(20) Cfr. *Pueblo*, 1.110, 22-I-1945.

(21) «Un año de consolidación política», *Pueblo*, 770, 1-I-1943.

éste, pero sin concreción; la disolución del tiempo histórico —o, lo que es lo mismo, la eternización del presente— se consumaba así como expediente para la eliminación radical de toda expectativa de cambio.

B) *El lugar del líder*

«Una Patria, un Profeta, un Caudillo» rezaban, a lo largo de los primeros cuarenta, las pancartas que presidían las concentraciones públicas (22). La trilogía —no libre, tampoco, de resonancias teológicas— resumía, así, las preeminencias simbólicas en el «Nuevo Estado»; al margen, por el momento, la idea de «Patria» y la peculiar lectura que de la misma hacen los vencedores, las dos figuras de José Antonio Primo de Rivera y del dictador son, como es bien conocido, el centro de referencia de la totalidad de los textos ideológicos del período. El primero —el San Juan del franquismo, para M. Gallo (23)— es objeto de un culto pseudorreligioso sobre el que no vale la pena, por hartamente conocido, extenderse ahora; todo lo más, importa reseñar cómo la veneración de su figura, con frecuencia, se hace en tales términos que pudieran hacer dudar, a quien desconociese nuestra propia historia, sobre la naturaleza humana o divina del homenajeado. Se trata, en efecto, de una ambigua analogía entre la persona del fundador de F. E. T. y de las J. O. N. S. y la de Cristo, que queda patente en estos «Fragmentos de la adoración y súplica en el año nuevo» que, en octubre de 1941, dirige a José Antonio Primo de Rivera el secretario general del Partido Único, José Luis de Arrese (24):

«(...) Y echaremos del templo a los mercaderes. Y tu sangre florecerá.

Y el cortejo de tus mártires florecerá como una inspiración.

(...)»

Muerto, sin embargo, el «Fundador» —el «Ausente», para la hagiografía del sistema: quien no ha muerto del todo, quien está y no está— es a Franco a quien se trasladan, con los poderes efectivos, los rituales y los símbolos del régimen. Como es sabido, corresponde a F. J. Conde el desarrollo de la noción de «Caudillaje» en estos años y la presentación del

(22) *Cfr.*, por ejemplo, *Vértice*, octubre de 1941, núm. 49.

(23) M. GALLO, *Histoire de l'Espagne franquiste*, vol. I, pág. 54, París, 1969.

(24) *Pueblo*, 410, 29-X-1941.

mismo —de acuerdo con lo que quería ser desenvolvimiento de las tesis weberianas— como modo de dominación *legítimo* y *carismático* (25):

«He aquí la segunda nota: es también el caudillaje un modo 'carismático' del mando. Quiere esto decir que la obediencia al caudillo descansa en la devoción extraordinaria a la ejemplaridad y temple heroico de la persona y de las instituciones por ella establecidas.»

El que Conde hable, en el desarrollo de esta noción, de «la misión religiosa del mando político» (26) nos permite enlazar la idea de caudillaje con la fundamentación religiosa del poder político sobre la que se ha tratado en epígrafes anteriores. La exaltación de la figura del dictador está directamente emparentada con determinadas —y bien conocidas— tesis altomedievales para las que, como ha expuesto García Pelayo (27), la unidad, dentro de la diferencia, entre el reino secular y la Iglesia de Roma vendría dada por la pertenencia de ambos poderes a la institución, más amplia y supratemporal, de la Iglesia de Cristo. De acuerdo con estos planteamientos, el emperador o el príncipe no estarían extramuros de la Iglesia, sino incorporados a ésta y con los mismos objetivos de realizar el sentido de la Revelación en la tierra. El rey temporal completa el mandato de la Iglesia cooperando a la difusión de ésta, en palabras de San Isidoro, *per disciplinae terrorem*. De este modo, el príncipe participa del *carisma* del sacerdote; como él, se convierte en interlocutor privilegiado entre la divinidad y los hombres, en custodio, de acuerdo con Leach (28), de los símbolos de un poder que, si se expresa en el mundo, trae su fundamentación del designio divino.

Lo anterior, aplicado a la interpretación de las claves ideológicas del franquismo, no parece que sea desmedido. Al margen, ahora, la cuestión de la imagen de «Cruzada» —estudiada por Southworth (29)—, el componente teocrático de la ideología del caudillismo es notorio. En coherencia con lo que hasta aquí se ha venido comentando, Pilar Primo de Rivera no dudaba, en enero de 1944, y dirigiéndose a las asistentes al VIII Consejo

(25) F. J. CONDE ante la milicia universitaria, *Pueblo*, 843, 27-III-1943.

(26) F. J. CONDE, «Espejo del caudillaje», en *Escritos y fragmentos políticos*, volumen I, pág. 377, Madrid, 1974.

(27) M. GARCÍA PELAYO, *El reino de Dios, arquetipo político*, pág. 55, Madrid, 1959.

(28) E. LEACH, *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*, pág. 100, Madrid, 1978.

(29) H. R. SOUTHWORTH, *El mito de la cruzada de Franco*, París, 1970.

Nacional de la Sección Femenina, en referirse a Franco como a «nuestro señor en la Tierra» (30), y el mismo dictador así lo explicitaría, en el curso de la guerra civil, al reconocer que «Dios nos ha confiado España» (31), confirmando de este modo la tesis de «Franco, enviado de Dios», que alcanzaría una importante difusión en los años cuarenta (32).

Pero la fundamentación religiosa del orden político y de la magistratura del dictador no está en conflicto, sino que se complementa, en estos años, con la vinculación de la ideología a las tesis populistas, a las que ya hemos hecho referencia. Lo que, en definitiva, era obligado si se tiene en cuenta la coyuntura en la que el primer franquismo se expresa y, con ella, la necesidad de nuclear a franjas importantes de la población en torno a imágenes dotadas de algún «dinamismo» participativo. Esta es, pues, la faz *populista* del caudillismo, la versión de la jefatura de Franco que aparecía implícita en las tesis de Conde cuando definía al régimen como «Dictadura revolucionaria apoyada en el poder constituyente del pueblo, cuya voluntad se manifestó en el recurso a las armas» (33). Habría que añadir inmediatamente que —desprovisto el sistema de posibilidades reales de acción exterior, a pesar de toda la retórica imperialista del período y de alguna escaramuza anexionista, como la de Tánger— la movilización de la población en torno a objetivos nacionalistas no alcanzó la intensidad de la que fuera provocada por los sistemas cuya «dinámica de masas» se busca imitar en estos años por los cuadros «radicales» del Partido Único. Y, sin embargo, la idea que había popularizado el fascismo italiano del líder como «tribuno de la plebe» se transparenta, de modo recurrente, en las autodefiniciones del régimen durante los años cuarenta, en septiembre de 1945, cuando parecía que iba a estrecharse el «cerco» internacional sobre el Estado franquista. *El Español* —tras enfatizar, en sus titulares, «No somos una nación vencida» y «Tenemos la moral»— concluía: «Franco es el defensor del pueblo» (34).

El discurso estatal se cuida de recordar continuamente el carácter «natural» y «necesario» de las divisiones sociales y del hecho de que la más amplia base social del país se limite a seguir las normas elaboradas por una «minoría rectora». En una subversión reveladora de las conquistas históricas del liberalismo y de la democracia, la idea de «derechos del pueblo» sólo se esgrime para enunciar un «derecho» peculiar, la *aspiración a ser*

(30) *Pueblo*, 1.095, 18-I-1944.

(31) Discurso en Salamanca el 19-IV-1937. Recogido en *Palabras del Caudillo*, *ob. cit.*, pág. 10.

(32) Citado por SUEIRO y NOSTY, *ob. cit.*, pág. 45.

(33) F. J. CONDE, *ob. cit.*, pág. 377.

(34) *El Español*, 29-IX-1945.

gobernados. En el texto que reproducimos se dan cita tanto referencias de corte populista (la alusión a los «enemigos interiores») como los rudimentos de la «crítica» totalitaria al Estado de Derecho (35):

«El pueblo español siente también la necesidad de una protección auténtica contra los enemigos que se emboscan en sus mismas filas. No hay que olvidar que uno de los imprescriptibles derechos que el pueblo tiene, y los modernos Estados totalitarios le reconocen, es el de sentirse gobernado y protegido con eficacia y honor. Son esas masas, sin las que no es posible construir hoy nada, las que voluntariamente —hastadas de siglo y medio de socialdemocracia, tan parlamentaria como esclavizante— han hecho la elección de sus Caudillos naturales, ungidos por la adversidad y por la historia, para hacerles entrega de su fe y de sus oxidadas libertades a cambio del derecho a sentirse guiados y amparados contra los males y plagas colectivas (...)»

Así, entre malas lecturas y torpes divulgaciones de Hobbes y Weber, las bases ideológicas del poder omnímodo del dictador —establecidas ya en torno al comentado «mandato divino»— se dotaban de una aparente racionalidad. El Caudillo «defensor del pueblo», «pacificador», aparecía —la expresión es de F. J. Conde (36)— como «Héroe hecho Padre», como vértice de universalización de las relaciones privadas de dominio. Implicación entre «servicio al Pueblo (o a la Patria)» y «servicio divino» que oponía a la trilogía con que se ha encabezado este epígrafe —«Una Patria, un Profeta, un Caudillo»— otra, sólo nominalmente distinta, en la que la vieja fórmula tradicionalista pretendía doblarse de «modernidad» (37):

«Y así, la antañosa trilogía de Dios, Patria y Rey, tan venerable por muchos conceptos, se reemplaza por otra, más moderna; aunque sea un pacto entre el Pasado y el Porvenir, en que Dios está por encima de todo, y luego, bajo el manto de Dios, va la Patria, y en último término, para servir a la Patria y glorificar en Ella a Dios, va el Jefe Nacional, Dux, Führer, Conductor o Caudillo, el Rey Natural que la Nación se ha dado y Dios ha bendecido.»

(35) «Es un deber sagrado la defensa del pueblo», *Pueblo*, 405, 23-X-1941.

(36) F. J. CONDE, *ob. cit.*, pág. 385.

(37) «Los reyes naturales», *El Norte de Castilla*, 30-IX-1942.

C) *Mitología de la unidad*

Que todo sistema político debe alcanzar, para consolidarse, una básica integración de la colectividad sobre la que se levanta y que un instrumento fundamental para dicha integración es el recurso a símbolos de unificación, en los que los sometidos se reencuentren ficticiamente con el grupo dominante y por encima de las fracturas y divisiones de la sociedad civil es algo sobre lo que se han hecho ya, en las páginas que anteceden, suficientes consideraciones. Que este problema genérico se planteaba con especial urgencia en la España que surge de la guerra civil, también es conocido: condiciones ya apuntadas forzaban a los vencedores a nuclear en torno a sí a unos grupos sociales parcialmente hostiles, inmersos en una colectividad atomizada y cuya sumisión absoluta a los dictados del poder se veía como indispensable para cimentar la dictadura bonapartista que se estaba edificando. En el desarrollo que sigue se intentará evidenciar cómo la contraposición gramsciana entre hegemonía (democracia) y dictadura no puede entenderse rígidamente: la autocracia necesitaba, desde luego, reprimir y lo hizo con rigor excepcional, pero debía también inducir un mínimo de *consenso* entre los dominados a partir del día siguiente a la victoria militar. Y ese consenso —así lo hemos señalado y ahora intentaremos mostrarlo— iba a intentar alcanzarse por vía de una diversidad de expedientes simbólicos dominados, todos ellos, por la presencia hegemónica del referente religioso, el único capaz de hacer aceptable un sistema político rígidamente coactivo, incapaz de adelantar prestaciones sociales y económicas y de lograr —en el marco concreto de la cultura política en la España contemporánea— una fundamentación del dominio absoluto del jefe político y de las élites de las que éste se rodea sin romper el marco normativo premoderno que había sido prevalente durante los siglos XIX y XX.

Frente a la disidencia —«amoralismo político»— todas las fórmulas de «cuartel y monasterio», que pidiera Francisco de Cossío (38), se intentaron. Desde las prédicas populistas contra «ricos y acaparadores», que intentaban enlazar con el descontento popular ante la situación de la inmediata posguerra (39), hasta las fundamentaciones teocráticas de la soberanía: «Si el legislador es representante de Dios —aclaraba, en *Ecclesia*, E. Elorduy, S. J.—, es obvio que los actos de sumisión o rebeldía a los representantes sean al mismo tiempo actos de sumisión o rebeldía a Dios, a quien

(38) FRANCISCO DE COSSÍO, «Virtud y heroísmo», *El Norte de Castilla*, 9-X-1942.

(39) «Justicia y pan para todos», *Pueblo*, 186, 18-I-1941.

ellos representan» (40). Sin olvidar algunos de los «gestos» de éxito más avalado por los siglos en todos los despotismos: el reparto callejero de pan, triste remedo simbólico de la justicia distributiva y contribución a la imagen «benévola» del señor; así lo contaban los periódicos madrileños (41):

«Mañana comienza un nuevo reparto de pan, que entraña un hondo sentido de justicia social, que deseamos destacar, no por lo que se refiere concretamente a esta sensata distribución, sino por el espíritu que la informa y que demuestra un afán de protección a los humildes (...). El Presidente de la Junta Política ha demostrado en su reciente discurso que conoce perfectamente los sufrimientos del pueblo español. Más aún. Después de señalarlos con angustiada comprensión, ha afirmado virilmente que se les pondrá remedio. Ahí está el nervio de la política falangista. Que no son alharacas ni promesas vacías lo pregona el nuevo reparto, por el que mañana el pobre no sólo comerá más pan, sino que se dará cuenta, con hechos tangibles, de que el Estado español actúa justiciaramente.»

¿Cuáles fueron los símbolos en que se pretendió integrar a esta sociedad hambreada, castigada por las sevicias del poder, aturdida? Desde el momento en que la dominación se legitima en las remisiones a la divinidad, las fórmulas nazi del Estado Total basado en el *Volk* o fascista del Estado Etico decaían, como posible modelo a imitar, ante algunos recursos domésticos que, aunque de avanzada edad, parecían seguir gozando de buena salud. El pueblo es, por lo pronto y antes que nada, la Cristiandad.

1) *Pueblo y cristiandad*

La idea de cristiandad —muchas veces invocada, siempre presente— es el eje, ya lo hemos visto, sobre el que se levantan las justificaciones políticas del período. La religión alcanza a todos los enclaves del vivir político y social y, así, tanto se nos presenta a la élite dirigente como «congregación misional» como se hacen constantes las alusiones a la (sola) responsabilidad ante Dios de aquélla. Lo que interesa ahora resaltar es que la unidad básica del cuerpo político no se va a obtener, sino secundariamente, a partir de la

(40) Citado por A. TELLO, «La revista "Ecclesia"», en *Las fuentes ideológicas de un régimen*, de M. RAMÍREZ y otros, Zaragoza, 1979.

(41) «Un camino falangista», *Pueblo*, 183, 15-I-1941.

imagen de la «nación» y, menos aún, en base a la idea de «Estado», realidad esta última que —a salvo un sector de fascistas alucinados por la experiencia de los totalitarismos europeos— no acababa de ser comprendida por las burguesías españolas y sus mentores ideológicos. Aquella unidad, con carácter dominante, quiso verse en la común pertenencia a un credo —el catolicismo— y a una Iglesia —la romana—; el que ello fuera así no es independiente, como se verá, del resto de implicaciones del factor religioso y de la adecuación de éstas a las tantas veces consideradas *garantías de la legitimidad* en la España de los primeros cuarenta. Es, por tanto, desde esta crítica a una «edad moderna (que) ha disociado los conceptos hasta entonces unidos de Religión y de Poder (42) y desde la cuasi-divinización del liderazgo —explícitamente se alude a Alicante, lugar donde fuera fusilado José Antonio Primo de Rivera, como a la «Nueva Jerusalén» (43)— que se afirma la «comunidad» entre los sometidos y los dirigentes.

Y la comunión en un credo se traducía, por lo que aquí interesa, en tres consecuencias ideológicas básicas. De una parte, en la ya señalada «fraternidad de los cristianos» (los españoles) en la religión; de otra, en el carácter religioso que adquieren las esporádicas críticas a la acumulación de riquezas y a la «insolidaridad de los poderosos», y en tercer lugar, en fin, en la referencia a la divinidad como instrumento, por decirlo de alguna manera, de «control político». Por lo que al primero de los aspectos apuntados se refiere, cabe señalar la constante pretensión de «superar» las antinomias sociales y económicas en base a la identidad religiosa de la sociedad en su conjunto. La idea de «pueblo» —punto nodal de toda la retórica populista— trae sus orígenes, por lo que al caso español se refiere, de esta imagen del «pueblo de Dios» en base a la que los conflictos de poder se disipan y la «fraternidad» se convierte en punto de partida absoluto más que en empeño del poder mismo. El carácter privilegiado del factor de agregación religioso —frente a las invocaciones de tipo nacionalista o estatalista— queda evidenciado cuando, derrotadas las potencias del Eje, el régimen se ve obligado a mostrar su singularidad criticando a todos los sistemas políticos (44),

«cuyos dirigentes, para suplir la falta de unidad religiosa, quieren prestar coherencia a sus paisanos excitándoles con postulados racistas, chauvinistas, económicos, imperialistas o de lucha de clases (...)»

(42) «Religión y poder», *Pueblo*, 837, 20-III-1943.

(43) E. AUNÓS en el acto de recepción de R. FERNÁNDEZ CUESTA como presidente del Consejo de Estado, *Pueblo*, 1.502, 12-I-1945.

(44) «Paladines de la espiritualidad», *La Vanguardia*, 19-VI-1945.

Según esto, España podría prescindir de cualquier alegato unificador que no consistiera en la pura y simple remisión a la religión oficial. Hay en estas afirmaciones, desde luego, un importante factor de coyuntura que viene dado por la conveniencia, como hemos indicado, de desmarcar el régimen de los que, derrotados, habían sido sus valedores durante la guerra civil, pero lo cierto es también que estas tesis se encuentran ya en los momentos fundacionales del sistema. «En España —había declarado en 1938 el dictador— o se es católico o no se es nada», para concluir (45):

«Nuestra unidad, nuestra fraternidad, la encontramos dentro del catolicismo... Allí encontramos también nuestra concepción del mundo y de la vida.»

Y como la unidad lo es, sobre todo, entre las clases, nada mejor que el cristianismo, de nuevo, para afirmar el carácter marginal de las diferencias de posición económica y social frente a la «unidad» en la religión. Cuestión ésta en la que destacaron, como divulgadores de indudable efecto, un sector de los clérigos españoles. He aquí una de tantas expresiones de esta idea, expuesta por un «pedagogo», cualquiera, de la Acción Católica (46):

«¡Cosa admirable! ¡Al lado de los niños más distinguidos de nuestra ciudad toman asiento los niños pobres, los niños necesitados!

Esta es la labor de la Iglesia, este es el mérito de la Acción Católica, a la que pueden pertenecer los hombres y mujeres de todas las clases sociales.»

Existe, claro está, un sector restringido de los vencedores que no participa de esta confianza en los Cursillos de Cristiandad como expediente de integración social. Estos núcleos de FET y de las JONS —«camarada, la Cristiandad no cuenta. En la historia política actual no existe» (47)— parten de una actitud mimética integral ante los «ejemplos» alemán e italiano y sin las precauciones tomadas al respecto por la gran mayoría de las voces más autorizadas del Partido Unico en estos años, para quienes —a fuerza de reelaborar la historia de FET y de las JONS, para restar argumentos a las

(45) FRANCO, declaraciones a HENRI MASSIS, el 18-VIII-1938. Recogido en *Palabras del Caudillo*, ob. cit., pág. 261.

(46) «Cursillo de Acción Católica para niños», *El Norte de Castilla*, 4-I-1940.

(47) R. CHUECA, «El "Boletín" de los Seminarios del Frente de Juventudes», en *Las fuentes ideológicas...*, ob. cit., pág. 157.

críticas de «secularización» o de «paganismo» de que, con frecuencia, eran objeto— los años fundacionales del fascismo español se interpretaban como los primeros pasos de una orden monástica piadosa y —esto no se llegó a decir, pero así fue— contemplativa. En todo caso, aquellas actitudes son notoriamente minoritarias y sólo expresivas de los conflictos intrapartidarios que recorren a FET y de las JONS en estos años, y de los que no nos podemos aquí ocupar.

Si de la religión —de una interpretación peculiar de ésta— se extraen los argumentos para afirmar la unidad indisoluble del todo social, también tienen una raíz de este tipo las prédicas, cuando las hay, en contra de la acumulación «excesiva» de riqueza. Cabe señalar, a este respecto, que el «revolucionarismo» demagógico que atraviesa todo el discurso de FET y de las JONS en la preguerra se transfigura en reconvenções extraídas de los libros sagrados a partir de 1939, en referencias a la caridad. La sanción positiva del dominio privado sobre la riqueza que ello supone resultaba operativa, por lo que a la comunicación ideológica se refiere, al ir dirigida a una sociedad en la que estaban ampliamente difundidas tanto la imagen evangélica del papel del «rico» como la creencia en el carácter natural de las desigualdades sociales. Es, de nuevo, la prensa falangista en su órgano sindical —*Pueblo. Diario del Trabajo Nacional*— la que ejemplifica lo que acabamos de apuntar (48):

«El mundo se agita en la pirueta más estremecedora que imaginarse pueda. El dinero ya no es en parte alguna título de señorío. El ojo de la aguja bíblica se estrecha cada vez más para quienes cabalgan en el camello de la abundancia. No por demagogia ni por afanes pseudorrevolucionarios, sino por elemental principio de justicia cristiana, la igualdad de todos los españoles en esta coyuntura histórica es obligada exigencia y alto honor indeclinable.»

Consecuencia obligada de esta ideologización de las relaciones sociales era su traslado al ámbito de las relaciones institucionales de poder, al terreno del Estado. Y si el poder no proviene del pueblo —más adelante se hará una referencia al papel de éste en el discurso que estudiamos—, nada más lógico que la inexistencia de controles sobre los dominantes. Ello es, sin duda, consustancial a toda dictadura, pero lo peculiar viene dado por la justificación ideológica del desnudo hecho del poder: quienes lo ejercen, por representantes de la divinidad, ante ella responden. «El Jefe responde ante Dios

(48) «Todos a una», *Pueblo*, 787, 21-I-1943.

y ante la Historia», rezan los Estatutos de FET y de las JONS, refiriéndose a Franco en tanto que Jefe Nacional del Partido Unico, y ello se aplica, en cascada, a toda jerarquía política en estos años. En cierto modo, la «responsabilidad» ante Dios —en su función encubridora del hecho fundamental de la estructura de dominación— es el vértice ideológico en que culmina toda la reconstrucción numinosa del orden social y político y el punto de llegada de las ideas de «fraternidad cristiana», ya comentada, de «servicio», «sacrificio» y «castigo», a las que también se hará referencia (49):

«Pero si los egoísmos, la molicie o ambiciones innobles nos apartan de la línea recta, que Dios, por la sangre de nuestros mártires, sea también inexorable en nuestro castigo hasta la quinta generación.»

2) *De las clases al pueblo, pasando por la clase media*

El populismo en el que —para descender, de algún modo, a la secularización, a la vida cotidiana— se traduce la universalización de las categorías ideológicas, aspira a disolver ideológicamente la sociedad de clases en pro de un objetivo —la unidad del «pueblo»— para el que actúa de intercesora y de oficiante, una vez más, la «clase media» española. Las precariedades tradicionales de las pequeñas burguesías en nuestra historia moderna y contemporánea y su básica conciencia de frustración social y política quedaban así sublimadas en un supuesto protagonismo histórico que —nueva versión del viejo mito de la clase universal— se presentaba como el contrario perfecto del papel cubierto, en el pensamiento socialista, por la clase obrera. El que este reclamo a la mesocracia sea un punto básico del discurso populista del sistema no se explica sólo, sin embargo, como «reflejo» ideológico de las exigencias de unas fuerzas políticas que integraban, básicamente, su militancia a partir de estos núcleos sociales. Es algo más: es la estructura elemental de todo pensamiento «supraclasista», en búsqueda de la utópica equidistancia entre las varias fuerzas empeñadas en los conflictos sociales y, en concreto, del presunto «reformismo» integrador en el que buscaba definirse el primer franquismo, huyendo de los efectos más «indeseables» de la sociedad de clases hacia un pretendido pasado menestral, agrario y pequeño-burgués. En este extremo, las citas podrían acumularse; ya en 1938 el dictador se refiere a «nuestras clases medias» como al «tejido nervioso del organismo patrio», proponiéndolas «como ejemplo, como modelo, a la nue-

(49) J. BERNAL, «Pregón a los productores», *Pueblo*, 28, 18-VII-1940.

va generación» (50); se presenta a las pequeñas burguesías, en visión retrospectiva, como «la víctima de las agitaciones en que se desenvolvía una sociedad alocada» (51) y se proclama, enfáticamente, la «victoria final» de aquéllas en los «nuevos Estados» (52):

«Nuestro tiempo asiste al espectáculo grandioso del triunfo de la clase media. País tras país, la ley histórica va encontrando verificación: estamos en plena germinación revolucionaria.»

Pero, admitido que las pequeñas burguesías gozan de la gratificación ideológica de ser consideradas pilar fundamental del Estado, su «reinado» no se asienta sobre la nada. Para la entronización de esta sedicente república mesocrática hay que abolir determinadas preeminencias históricas y arrumar algunos valores, y todo ello en el marco de una reinterpretación de la «decadencia de España». Más concretamente, se trata de proceder, en consecuencia con el tópico populista, a una inculpación generalizada y abstracta de las «clases directoras» españolas de los siglos XIX y XX, quienes habrían inoculado en el pueblo el virus de la «mala política». Y a partir de esta crítica es cuando el proyecto social de la ideología se confirma: las clases medias inculcarán sus valores, sus pautas de vida, a toda la población (es decir, a la clase obrera) para que, desde esta generalización del «buen sentido» y del «trabajo», la sociedad española —pobre, conflictiva y rebelde de décadas anteriores— acceda a la categoría de «pueblo». Es de este modo como la exaltación de las clases medias entronca con la crítica al sistema demoliberal y con toda la corriente del regeneracionismo conservador restauracionista. No es casual, en este sentido, que el único político de la Restauración del que los vencedores se llegan a reclamar sea Antonio Maura, el dinamizador de toda la derecha española del primer tercio de siglo y predicador de la «revolución desde arriba» como medio para la integración de las clases medias en el tinglado institucional que Cánovas apadrinara desde 1876. Maura es visto así como el político en el que latía «el mejor impulso de hispanidad» (53), y el propio dictador lo invocará, en 1945, como «gran patriota» y adelantado de la idea de que «la revolución era de todo punto necesaria para la vida del país» (54). Pero ¿cuál es el contenido de la

(50) Discurso el 19-IV-1938. En *Palabras del Caudillo*, ob. cit., pág. 56.

(51) KELLEX, «Exaltación de las clases medias», *El Norte de Castilla*, 3-I-1940.

(52) B. MOSTAZA, «La clase emparedada», *Pueblo*, 414, 3-XI-1941.

(53) L. DE GALISONGA, «Custodios de la pervivencia nacional», *El Norte de Castilla*, 8-II-1940.

(54) Discurso por Radio Nacional el 20-IV-1945, en *Pensamiento político de Franco*, Madrid, 1964, pág. 18.

«revolución» maurista de la que se reclaman ahora estos dudosos herederos del político liberal-conservador? Se trata, en puridad, de un intento por escindir definitivamente el bloque histórico progresista de nuestra historia contemporánea, la coalición social en la que se integraban los sectores más progresivos de las burguesías españolas con las pequeñas burguesías urbanas antioligárquicas y, por intermedio de éstas, determinadas franjas de la clase obrera industrial. Este es el sentido ideológico que poseen las recurrentes impugnaciones de la clase política de la preguerra a las que nos hemos referido y las paralelas alabanzas a la «bondad» radical del «pueblo», engañado por unas élites desnacionalizadas. El «modelo» táctico es antiguo: «saltar» sobre los sectores «ilustrados» de las burguesías para comunicarse directamente con el «pueblo llano» era algo que —con demagogia señorial— ya había exigido el partido legitimista en la Francia restaurada y que conocían bien, de otra parte, los conflictos sociales de la Inglaterra de la primera mitad del XIX. Francisco Bravo, falangista ya en la preguerra, obedecía a toda esta tradición al proclamar en mayo de 1941 (55):

«Aun cuando el odio aliente aún en las almas peores, la seguridad de que el pasado no puede volver, no volverá jamás, hace posible que nosotros, nacionalsindicalistas cimarrones, podamos reintegrar nuestra afición admirativa al pueblo, que a lo largo de siglos fue lo mejor de España. Sus responsabilidades, indudables, las ha rescatado a fuerza de dolor. Las de las minorías que por no atender su clamor santo de justicia o por aprovecharse de su fuerza primordial, son las primeras culpables de lo pasado, serán sustanciadas por la revolución pendiente.»

Importa subrayar que lo que subyace a esta crítica a las clases directoras no es sino el primario anticapitalismo señorial que definió a la Falange de la preguerra y que, más templado ahora, intentaba instrumentarse como vía de acceso hasta las clases populares, formadas en la crítica al poder burgués en las décadas que preceden a la guerra civil. La nostalgia de un mundo que se habría regido por «ideas incommovibles y objetivas» —así lo creía, al menos, G. Torrente Ballester en 1939 (56)— se traducía en el rechazo global de las instituciones políticas y de los valores de la fase histórica europea en que las burguesías consolidan su poder, si bien no del dato

(55) «Nuestro pueblo, magnífico y generoso», *Pueblo*, 280, 9-V-1941.

(56) G. TORRENTE BALLESTER, *Antecedentes históricos de la subversión universal*, página 5, Barcelona, 1939.

económico fundamental sobre el que el tan impugnado Estado liberal se había edificado: la propiedad privada. La propiedad privada es, pues, la gran ausente en las declamaciones de estos «revolucionarios nacionales», lo que no les impide sustraer a la tradición cultural del movimiento obrero determinadas impugnaciones de las libertades burguesas (57):

«Negamos la libertad y la igualdad del sistema liberal, y negamos la libertad porque afirmamos que no cabe libertad donde hay miseria, que todo es una ficción: libertad de prensa al servicio sólo de los poderosos, de los que disponen de las acciones y del capital de las empresas; pero los demás ciudadanos no tienen libertad porque no tienen periódicos.»

Segregadas de todo proyecto alternativo de transformación de las estructuras de la dominación social y política, la impugnación de las «libertades burguesas» toma un carácter esperpéntico que, pese a todo, está animado por una intención política inequívoca: reconstruir —a partir de la destrucción de las lenguas políticas consolidadas durante décadas— un código significativo con el que comunicarse con lo que fuera movimiento obrero y mediante la utilización de algunos vocablos claves —no faltan tampoco las impugnaciones del «capital financiero judío» (58)— en cuyas virtualidades «mágicas» parecían cifrarse las esperanzas de incorporar al «cuerpo nacional» a las clases populares.

Toda la mitología, de otra parte, de las «clases medias» se despliega desde los aparatos ideológicos de Estado. El familiarismo amoral impugnador de «la política», la esperanza en la multiplicación indefinida de los empresarios (59), la confianza en la absoluta transitabilidad ascendente de la estructura social (60) y, en fin, la desenfadada constatación de que «ya no hay clases», desde la crisis de valores y grupos de referencia que los años treinta habían dejado como herencia (61), se superponen:

«Y ahora nos encontramos con que en todo el mundo se han resquebrajado las clases sociales, se han roto los resortes que las ponían en relación con la vida cotidiana, y los que formaban parte

(57) Discurso de FRANCO en Huelva, *Pueblo*, 875, 5-V-1943.

(58) *Pueblo*, 384, 4-VIII-1941. Palabras en Linares, ante una concentración de mineros, del gobernador civil de la provincia.

(59) «La hora de los empresarios», *Pueblo*, 7, 24-VI-1940.

(60) E. AGUADO, «Las clases medias», *Pueblo*, 225, 5-III-1941.

(61) E. AGUADO, «¿Dónde está el pueblo?», *Pueblo*, 429, 20-XI-1941.

de ellas las miran como algo remoto que ni siquiera interesa, si no es como asunto de burlas y recuerdos de cosas que ni siquiera inspiran ya nostalgia.»

3) *Naturaleza y Orden. Una simbología agraria*

Otro de los temas básicos en la ideología del primer franquismo es el que se refiere a la fundamentación de la unidad del «organismo social». Cuestión —la del concepto de Orden y de Naturaleza— que resulta axial en todos los sistemas conservadores o contrarrevolucionarios, pero que, en el caso del franquismo, incorpora algunas notas —marcadamente el agrarismo— que lo peculiarizan como expresión ideológica del ya citado retorno medievalizante a los «origenes» de la nacionalidad. El marco europeo en el que este pensamiento se expresa es conocido y basta aquí con hacer una remisión a las obras de Remond (62) y Capitant (63), esta última referida a la *Action Française*, en donde se encuentran, según creemos, unos de los mejores tratamientos de los mitos naturalistas en el pensamiento contrarrevolucionario europeo de los siglos XIX y XX.

La pretensión de erradicar toda expectativa de cambio social encuentra, en la presentación de la sociedad como un todo «armónico» y «natural» y en la identificación de los procesos naturales con los naturales, uno de los expedientes principales. El mundo de las relaciones sociales se comprende de este modo como un universo definitivamente fijado en sus coordenadas básicas en el que toda iniciativa humana de transformación es, de acuerdo con toda la fundamentación teológica del poder, un *trastorno*, un atentado contra la divinidad y/o contra la naturaleza. Es posible que Lukács acertara al señalar (64) cómo las ideologías burguesas parten de una concepción dinámica del mundo (idea del progreso) en su fase ascendente para hacer suyas, en las fases posteriores del desarrollo capitalista, la simbología fixista del pensamiento señorial. En todo caso, la idea del mundo como «creación perfecta» está constantemente invocada para el período que nos ocupa; «basamos nuestra justicia —afirmará Franco en diciembre de 1945— en los principios de un orden económico natural» (65), desarrollando una idea que ya había expuesto, más explícitamente, en 1942 ante una concentración de «productores» (66):

(62) R. REMOND, *La droite en France*, París, 1972.

(63) C. CAPITANT PETER, *Charles Maurras et l'idéologie d'Action Française*, París, 1972.

(64) G. LUKÁCS, *El asalto a la razón*, págs. 3 y sigs., Barcelona, 1972.

(65) Discurso el 18-XII-1945. Recogido en *Pensamiento político*, ob. cit., pág. 297.

(66) *El Norte de Castilla*, 19-VII-1942.

«La economía es un todo armónico en el que reina un equilibrio que no se puede impunemente perturbar. Y cuando este equilibrio se destruye, con la pérdida de la riqueza viene la ruina y la miseria para todos.»

Directamente entroncada con la defensa de la idea de Orden está la variante ruralista de la ideología dominante en estos años, si bien en este caso las implicaciones del discurso son más complejas. Sevilla Guzmán ha expuesto las que, a su juicio, son razones sustantivas de esta ideología de la «soberanía campesina» en el período 1939-1945 (67); completando la exposición de este autor podría decirse que en el ruralismo se dan cita —junto al convencional emparentamiento de la idea de Orden con la apología del campesinado, como clase «ancestral»— motivaciones de estricta política económica (el tema del «retorno al agro» y de la autosuficiencia económica son constantes en esta fase del régimen) con odios largamente larvados contra la ciudad, en tanto que supuesto centro impulsor del cambio social y como escenario de las luchas de clases. Todo ello cristaliza, para decirlo con el concepto acuñado por Barrington Moore (68), en *nativismo*, vale decir, en una genérica impugnación de la *modernidad* desde la afirmación de que los únicos valores sobrevivientes a la «decadencia» general son los propios de la cultura política campesina. De otra parte —y ésta sería la última condición que estaría en la base de este componente ideológico—, el régimen se creía obligado, mediante la exaltación del campesinado, a pagar, en símbolos, el apoyo encontrado por la sublevación entre la población rural del centro-norte de la Península. En base a esto, la identificación de Castilla con España se convierte en otra de las constantes de la ideología (69).

El culto a los valores campesinos conecta también con el *tercerismo utópico* —en expresión de A. de Miguel (70)— que peculiariza a la ideología del franquismo en esta fase. El «campo», por «ajeno» a los enfrentamientos entre proletarios y burgueses, por exponente de un modo de vida no «envilecido» por la revolución industrial, podía convertirse en punto de referencia para la fijación de la utopía conservadora de la «comunidad integrada» a la que aspiran los ideólogos del sistema. De este modo, a la oposición entre clases, propia de una cultura urbana e industrial, pretende superponerse, negando la anterior, una ambigua oposición entre concepciones del mundo,

(67) *La evolución del campesinado en España*, pág. 159, Barcelona, 1979.

(68) B. MOORE, *Poder político y teoría social*, pág. 21, Barcelona, 1969.

(69) Cfr. *El Norte de Castilla*, 7-VIII-1942.

(70) A. DE MIGUEL, *Sociología del franquismo*, págs. 279 y sigs., Barcelona, 1975.

tensión entre el campo y la ciudad que tipifica a todos los populismos. No es difícil, desde esta concepción de la urbe como centro de *disolución* y *desorden*, dar un paso más y presentar aquélla, como veremos, en una contraposición teológica harto conocida, según la cual la ciudad sería el enemigo por excelencia, la *civitas diaboli*. Los presupuestos para ello estaban planteados en esta impugnación de la urbe que «tentaculiza y aspira el aire fecundo de la campiña» (71) y en la invitación a los emigrantes al retorno a su enclave campesino (72):

«La ciudad, morbo social en todas latitudes, tuvo siempre, para nuestro campesino, una atracción irresistible (...). El día en que estos hombres restituidos a su hogar campesino, llenas sus paneras de dorada mies, rodeados de una familia sana y alegre, el día en que esta esperanza sea realidad, España comenzará a vivir su hora magna de paz y de grandeza.»

Importa destacar también que por vía de este discurso se intentó una cierta aproximación mixtificadora a las reacciones culturales que estuvieron en la base de la expresión rural del anarquismo español. Todo el repudio de «la política», una pretendida comunidad en el cultivo del irracionalismo y la lucha por el «reparto» serían, de este modo, los supuestos vínculos de enlace con la tradición libertaria del campesinado (73):

«El anarquismo, que como teoría es nada, como reacción vindicatoria, como espasmo vital, es un impulso campesino ligado a la tierra. No a la tierra infinita del nómada y del beduino, sino a la propia tierra poseída y labrada que limitan y defienden las cláusulas quirritarias del derecho de Roma. La Patria —resumiendo— es la cultivada.»

De la mano de la ideología de la campesinidad, el símbolo del árbol recorre la integridad del discurso del primer franquismo. García Pelayo ha escrito sobre el tema las páginas más clarificadoras, hasta lo que conocemos (74), y la remisión a las mismas es, en este momento, obligada. Sobre ello, en otro lugar, hemos hecho algunas someras indicaciones —referidas al

(71) «España a la intemperie», *El Norte de Castilla*, 30-IX-1942.

(72) J. CÉSAR BANCIELLA, «Ruralismo», *Pueblo*, 202, 6-II-1941.

(73) J. APARICIO, «La Patria y la anarquía», *Pueblo*, 43, 8-VIII-1940.

(74) M. GARCÍA PELAYO, *Del mito y de la razón en el pensamiento político*, página 70, Madrid, 1968.

período republicano (75)—, y lo que ahora interesa destacar es cómo la tradición apuntada se prolonga, vigorizada, durante el primer franquismo. La patria se ve como un árbol (76), las «juventudes» al modo de un «bosque de árboles corpulentos y robustos» (77) y los «logros» del sistema, aún naciente, se interpretan, por el dictador, de acuerdo con la misma clave (78):

«(...) y ya antes de que concluya esta guerra, al apurar las últimas etapas del triunfo, hemos plantado el árbol de la justicia para el pueblo.»

4) *La conciencia del enemigo*

Hasta aquí el discurso de la unidad, la integración simbólica de la sociedad civil en el terreno de la ideología. Las nociones de *cristiandad*, de *pueblo*, de *comunidad campesina* son el pretendido lugar de reencuentro de una colectividad escindida y traumatizada por la proximidad del conflicto bélico. Pero el poder franquista no podía ignorar el hecho de que sólo era legítimo para una porción de la población, de que toda una franja de ésta había estado integrada —geográficamente, cuando menos— en la España republicana y encuadrada, en consecuencia, en un marco de referencia ideológico abiertamente contrario al que ahora se extendía a todo el país. Y frente a la oposición, explícita o latente, de estos grupos sociales, el Estado es consciente —como repetirán, con diversidad de argumentaciones, los ideólogos del momento— de que «la guerra no ha terminado», de que el poder continúa siendo hostilizado o, cuando menos, sectorialmente aislado por la base social a la que se dirige. No hay que olvidar que son los vencedores los primeros en entender la fragilidad de las bases sobre las que se asientan; la parcial desconfianza de la población —o su enemiga resuelta—, la ruptura casi total de los canales de comunicación entre sociedad civil y Estado, la penuria social y económica y, en fin, a partir de 1943, el convencimiento de que los aliados exteriores del sistema iniciaban un repliegue general, como preludio de la derrota que se ve ya como cierta, tras del que cabía esperar la hostilidad de las potencias aliadas, son todos elementos que cuestionan, con la conciencia de sus gestores, la estabilidad misma del régimen. Este

(75) J. JIMÉNEZ CAMPO, *El fascismo en la crisis de la II República española*, Madrid, 1979.

(76) FRANCO, discurso en Lugo, *El Norte de Castilla*, 22-VIII-1942.

(77) DISCURSO de FRANCO a los miembros del SEU el 12-X-1937. Recogido en *Palabras del Caudillo*, ob. cit., pág. 34.

(78) Mensaje a la Falange de Argentina, en junio de 1937. *Ibidem*, pág. 120.

no sólo se ve obligado así a una constante referencia condenatoria a sus enemigos militares de la víspera y con vistas a promover la «reeducación» de los españoles en los «nuevos» valores; debe también, y sobre todo, mantenerse en un permanente estado de sitio para neutralizar los focos —efectivos o temidos— de desobediencia civil, cuando no la lucha armada y los efectos de ambos sobre el conjunto de la población.

Creemos que esta *conciencia del enemigo* es uno de los elementos básicos conformadores de la ideología del primer franquismo, hasta el punto de que reconduce la totalidad de la estructura ideológica de éste a un modelo teórico que, en una fase anterior de este trabajo, hemos definido como *populismo*. Igual hubiera sido —lo apuntamos ahora para retomar la observación más adelante— referirse a la temática de *las dos ciudades* en todo el pensamiento cristiano medieval; lo sustantivo es retener que el régimen se veía necesitado —como complemento indispensable a sus pretensiones de legitimidad— de replantear, sin solución de continuidad, el pleito ideológico que anima la guerra civil, para extirpar «definitivamente» todo conato de resistencia y restar audiencia social a quienes, por encima de la represión cotidiana, continuaban creyendo que no era la muerte lo peor. Necesidad ésta que tanto se adecúa al esquema básico de todos los populismos —afirmación de la «unidad» en pugna con un principio diferenciador presente en la «comunidad»—; como ya se ha indicado, a la contraposición entre el «cuerpo místico» de los creyentes y el mundo de los «gentiles» en la filosofía cristiana primitiva. En último término, serán argumentaciones de este segundo tipo las que adquieran carta de naturaleza, en coherencia con la implantación social que quiere darse a los valores religiosos como vehículo de integración simbólica, pero el tratamiento de este aspecto de la ideología se hará en los epígrafes que siguen. Por el momento basta con señalar este rasgo de las justificaciones ideológicas dominantes entre 1939 y 1945, que es también un límite de importancia para la expresión y difusión generalizada de las ideologías nacionalistas.

En efecto, cabe recordar cómo la estructura básica de la ideología nacionalista no se adecuaba por completo a las necesidades de agregación social, tal y como éstas se presentan en la España que surge de la guerra civil. La identificación sin fisuras del todo social sobre el que se levanta todo discurso nacionalista suponía un tipo de lenguaje no sólo escasamente operativo, sino, tal vez, disfuncional para la dictadura. Con independencia del precario desarrollo y escaso arraigo de un nacionalismo de corte «moderno» en toda nuestra historia contemporánea, las élites culturales y políticas de la España de la posguerra no están, salvo excepciones, dispuestas a difundir un tipo de ideología que llevaba a considerar a los enemigos de la víspera —súbditos

sospechosos ahora— como connacionales. Sin duda, determinadas manifestaciones del nacionalismo (el imperialismo) estaban ampliamente acreditadas por la experiencia como recurso de integración social, pero ello imponía no ya la presencia de opciones «exteriores» tangibles (prácticamente inexistentes, pese a la retórica oficial), sino una elemental pacificación de la sociedad civil que los vencedores estaban lejos de creer haber conseguido con la derrota militar del ejército republicano.

Lo anterior conduce a que tanto el *nacionalismo* como su variante *imperialista* sean relativamente marginales en el complejo ideológico del franquismo de la primera hora. La referencia a una integración en la «Nación» es mucho menos frecuente en estos años que la misma tensión residenciada en la idea de «Pueblo» o de «Iglesia». Se carecía —con excepción de unas élites restringidas, integradas en FET y de las JONS— de una idea «moderna» de «nación» capaz de *dinamizar* la población en pro de objetivos exteriores y tampoco se intentó improvisar una tradición inexistente en función, como se acaba de apuntar, de las consecuencias de la guerra civil sobre las relaciones entre dominantes y dominados. Los ideólogos del Partido Único inician, ciertamente, un esbozo de legitimación social de un imperialismo materialmente inaccesible, pero textos como éste no son frecuentes en el período que estudiamos (79):

«El único medio para salir de egoísmos y rencillas interiores consiste en lanzar al país hacia el logro de una empresa colectiva en el mundo. La coyuntura es propicia para dejar nuestro vergonzoso papel de pueblo inerte en un abandonismo absoluto de tareas hacia afuera.»

El nacionalismo —para desgracia de los creyentes en la fraseología del «Imperio»: en 1941 Areilza y Castiella publican sus *Reivindicaciones de España* con un exaltado prólogo de García Valdecasas (80)— seguía siendo un credo sospechoso para las élites tradicionales, en lo que de inevitables invitaciones a la movilización y a la participación popular encerraba. Sólo así se explica que, en pleno proceso de implantación de la España «nacionalista», los clérigos se apresuren a difundir y comentar ampliamente las condenaciones pontificias del nacionalismo positivista de la Action Française (81) o que el presidente de las primeras Cortes franquistas, Esteban

(79) «Otra vez en la historia», *Pueblo*, 440, 3-XII-1941.

(80) J. M. DE AREILZA y F. M. CASTIELLA, *Reivindicaciones de España*, Madrid, 1941.

(81) Reseña del sermón pronunciado por el prelado de la Catedral de Valladolid en *El Norte de Castilla*, 27-II-1940.

Bilbao, explane ante éstas, en 1945, un concepto preburgués —si cabe la contradicción— e historicista de la «Nación» (82):

«La nación (...) es algo sustantivo y perdurable que resiste el embate de los siglos y las maquinaciones de la diplomacia. Unidad viva en la conciencia del pueblo, que ni siquiera implica la unidad de raza, cuyo sentido puramente materialista no se acomoda a la realidad de pueblos y naciones.»

Y es que el nacionalismo, volviendo a lo anterior, era incapaz de dar cuenta ideológica de algo que resultaba cotidiano en la España de los primeros cuarenta: el hecho de que la colectividad continuase escindida entre «vencedores» y «vencidos» y que los primeros invocasen constantemente, como fuente primordial de legitimidad, la victoria en una guerra civil sobre una parte de la población. La *necesidad* política de mantener abierta la conciencia de beligerancia interior contradecía radicalmente toda difusión de masas del ideario nacionalista que, restringido a un conjunto de declamaciones huera a cargo de los profetas del «Imperio» —«Imperio» que, dicho sea incidentalmente, había sido matizado por el propio dictador como meramente «espiritual» (83)—, corría el riesgo de permitir una doble lectura, sarcástica, de lo que se proponían como «viriles» manifestaciones de espíritu nacional (84):

«Hasta las piedras de España serán falangistas, y entonces como nuestros brazos se habrán hecho vigorosos, podremos lanzar esas piedras más allá de los límites que señalan a España una empresa universal. ¡Arriba España!»

D) *La comunidad dividida*

Las páginas que siguen intentan señalar algunas precisiones básicas sobre la *presentación ideológica de la guerra civil* en la España de la inmediata posguerra. Ello no por conveniencias sólo historiográficas, sino porque en este conjunto de intentos de legitimación residen, según creemos, las claves ideológicas para interpretar el sentido y la aplicación concreta de las referencias

(82) E. BILBAO Y EGUÍA, *Discursos*, pág. 44, Madrid, 1970.

(83) Declaraciones al *Journal de Genève*, en diciembre de 1938. Recogido en *Palabras del Caudillo*, *ob. cit.*, pág. 290.

(84) Palabras del delegado nacional del Frente de Juventudes, ELOLA, en el VII Consejo Nacional de la Sección Femenina, *Pueblo*, 789, 23-I-1943.

religiosas a las que ya se ha aludido en páginas anteriores o, para decirlo de otro modo, la *respuesta normativa* del sistema a las condiciones que le venían impuestas por las *garantías de legitimidad* desde las que actúa (represión excepcional y práctica inexistencia de prestaciones materiales). Es por ello que, a lo largo de los textos que se comentarán, tres palabras se destacan como fundamentales y se repiten en el discurso: *enemigo* (o la presencia constante de la división de la sociedad civil), *sacrificio* (o la inculcación de la aceptabilidad ante la penuria social y económica y la inexistencia de respuestas institucionales a la misma) y, en fin, *castigo* (o la justificación de la represión sistemática en base a las «culpas» colectivas de una sociedad que habría olvidado sus deberes históricos). Invocación al sacrificio, conciencia del enemigo e inculpación colectiva integran, con bastante claridad, un complejo ideológico que es estructuralmente idéntico al proveniente de una lectura maniquea y popular de la religión, y que adquiere de este modo —y como venimos señalando— el carácter de auténtico sustrato significativo de las justificaciones ideológicas en el período.

Y ello era posible, ciertamente, a partir de un absolutismo moral que investía al enemigo con los rasgos del Mal —rasgos literalmente demoníacos, como hubo ocasión de observar— y a la propia empresa militar y política con los de la «redención». «Nuestra sublevación —había declarado Franco en 1938— no es una lucha de clases, es una lucha entre el bien y el mal» (85), y la misma seguridad se transparenta en quienes sostienen que «no eran las tropas del Caudillo media España que hacía frente a la otra media, sino la España eterna, auténtica e indestructible, que pugnaba por convencer y *convertir* a grupos descarriados» (86). Tesis que se doblan de amenazas de represión con toda frecuencia, desde la afirmación de estar en posesión de la «verdad» final; en el texto que reproducimos de Arrese —ministro secretario general del Movimiento en aquel año de 1944— está patente la presencia y la utilización de ese «rostro demoníaco» del poder de que hablara Gerhard Ritter (87) —poder de dar la muerte y de conservar la vida— con sólo sustituir la referencia abstracta a «España» por la expresión que, sin nombrarla, está latente (los españoles) (88):

(85) Declaraciones al *Corriere della Sera*, el 4-XII-1938. Recogidas en *Palabras del Caudillo*, pág. 287.

(86) «Madrid, capital y símbolo», en *Pueblo*, 1.155, 28-III-1944. El subrayado es mío (J. J. C.).

(87) G. RITTER, *Il volto demoniaco del potere*, págs. 13 y sigs., Bolonia, 1971.

(88) Palabras de ARRESE en el aniversario de la fusión de FE-JONS, *Pueblo*, 1.135, 4-III-1944.

«No, no existe más que un solo camino; porque, como ha dicho el Caudillo, 'con nosotros va la vida y fuera de nosotros la muerte para España'. Por eso, a los profesionales de la disidencia y a los que, llevados por su vocación eterna de amigables componedores, nos aconsejan que diluyamos nuestra doctrina con toda clase de ingredientes o piden que les dejemos paso a su más templada experiencia, les invito a que abandonen la empresa (...), porque sabemos que estamos en posesión de la verdad y que la verdad no es compatible con la mentira.»

1) *Las dos ciudades*

Dos ciudades —la de los pobres, la de los poderosos— y no una sola, la que se reconoce formalmente en una constitución política; ésta es la intuición de Platón en *La República* (89) y, a partir de ella, toda la prehistoria y la historia del pensamiento sociológico es una tensión en pro de la detección de las fracturas y de los conflictos en una colectividad. Pero hay otra polarización —otras ciudades— que cuentan con la misma —cuando no con más —tradición filosófica; todo el pensamiento cristiano medieval (Agustín de Hipona, Otto de Freising, etc.) se levanta sobre esta dicotomía entre la *civitas dei* y la *civitas terrena* (en otros autores, *civitas diaboli*), y según la cual el desenlace de este drama vendría dado por la oposición, unión y separación de ambos términos. La presencia de la guerra civil —la conciencia del enemigo, a la que acabamos de referirnos— en el primer franquismo podría formalizarse rápidamente del siguiente modo: se trata de la sustitución del «modelo» platónico por el agustiniano, del enmascaramiento de la historia de los hombres —lucha de clases, conflictos de poder, guerra civil— por el relato místico de la historia de la cristiandad. Sólo de este modo podía la dictadura descalificar rotundamente a sus contrarios en la contienda bélica y a sus enemigos interiores ahora enlazando con una contraposición escatológica y absoluta que venía dada por la religión oficial del Estado y en la que el contenido temporal, contingente, de los proyectos en conflicto se diluía en un enfrentamiento agónico, ya lo hemos visto, entre el Bien y el Mal.

Era indispensable la descalificación rotunda del adversario político en términos tales que la *disidencia* fuera sinónimo de herejía. De acuerdo con esto, es frecuente la utilización de las imágenes religiosas sobre el «pecado» para referirse al opositor —el disidente es la cizaña, escribirá Luis de Galin-

(89) PLATÓN, *La República*, pág. 128, Barcelona, 1966.

soga en agosto de 1942 (90)— o de traducir en términos eclesiásticos las medidas de represión política, tal y como lo anunciaba, en febrero de 1943, el tantas veces citado Arrese (91):

«Es necesario *excomulgar* a los que no sienten y actúan de una misma manera, declararse insolidarios con ellos y poner toda el alma en derrotarlos, pero todo sobre la marcha, sin detenernos nunca y, sobre todo, *sin esforzarnos demasiado en encontrar muchas razones*. No hay más que una razón: la de que en una hora como la que vivimos, reconocer la posibilidad de otras verdades al lado de la propia verdad es reconocerse en el error.»

Perfilar constantemente la silueta del «enemigo», mantener viva la conciencia de la guerra civil, es necesario para dotar de sentido, para hacer soportable la inseguridad provocada por el empleo cotidiano de la violencia estatal y para legitimar, en definitiva, a ésta. Pero estas referencias tenían además un significado muy preciso, identificable en la trayectoria populista en la que el sistema pretende situarse, así como en la descripción teológica del principio del «mal»; la definición del «enemigo» por la ideología presenta a éste como elemento de borrosos contornos, carente de singularidad ideológica, oculto y omnipresente. En una palabra, el enemigo es —como lo señalara Francisco de Cossío en julio de 1942—, sobre todo, el «enemigo encubierto» (92). La función política de esta despersonalización, de esta presunta ubicuidad del contrario, es claramente comprensible: se trataba de interiorizar en cada miembro de la colectividad la función de represión desde la eliminación de las raíces históricas, ideológicas, de las opciones políticas que habían sido derrotadas y mediante la conversión de sus portadores en la contraimagen abstracta, sin color y sin rostro, de la «comunidad» integrada. Para el caso de algunos de los referentes negativos más utilizados por el sistema —la masonería— esta presentación del «opositor» debió de resultar altamente operativa (93):

«La nueva España es esto: una lucha abierta de la verdad contra la mentira, de la honradez contra el crimen y, en una palabra, de la Patria contra la antipatria (...).

(90) L. DE GALISONGA, «Aviso a los disidentes», *El Norte de Castilla*, 6-VIII-1942.

(91) *Pueblo*, 803, 10-II-1943. El subrayado es mío (J. J. C.).

(92) «Liberación histórica», *Pueblo*, 262, 18-IV-1941.

(93) KELLEX, «El enemigo masón», *El Norte de Castilla*, 26-II-1940. El subrayado es mío (J. J. C.).

Precisamente la fuerza de la masonería reside en ese *misterioso secreto de no saber nunca quiénes son ni cuántos son los masones.*»

Así era, en efecto; la «fuerza» de la masonería, de la disidencia devenida crimen de Estado, radicaba en su potencialidad ideológica para ser instrumentada por el régimen en la tarea de construcción, de recreación, de un enemigo concreto, que había sido parte del país durante tres años —durante décadas, si se tiene en cuenta la beligerancia del Estado contra el siglo que le precede— y que ahora era obligado diluir entre las brumas «apolíticas» de la pugna entre principios metahistóricos. Porque —y esto es una constante en toda la literatura ideológica producida durante el período— esos «rojos que aún quedan» (94) no forman parte, en obediencia a la lógica de todo populismo, de la «comunidad nacional»; contraste mediante el que el régimen se define: las fuerzas, atomizadas, que habían sostenido a la II República son «irrecuperables» para la «nueva España» o, para decirlo con el lenguaje pseudorreligioso, tan grato a los ideólogos del sistema, no pueden ser «perdonadas». Así lo afirmaba, en 1941, A. Alcázar de Velasco, falangista destacado ya en la guerra (95):

«Yo no he creído nunca en la sinceridad del rojo, en sus propósitos de enmienda, y en ese supuesto fondo de bondad que todo hombre tiene y que es susceptible de explotar. El rojo, el auténtico rojo, no se enmendará jamás. Claro que hay excepciones; pero la generalidad sigue tan roja, con intenciones tan torvas y siniestras como el 18 de julio de 1936. Bien está el perdón, entre otras cosas, *porque responde a un sentimiento de religiosidad*, pero en la mayoría de los casos lo considero estéril.»

De esta obsesiva presencia del «enemigo enmascarado» se desprendían dos efectos inmediatos. En primer lugar y como veremos inmediatamente, el de que *la guerra continúa*, el de que no hay paz posible en la España *reconquistada*, hasta tanto la sociedad haya *purgado* hasta el final sus *culpas*. Y, en segundo lugar, como contrapunto obligado a esta definición del miembro-enemigo de la «comunidad», el diseño ideológico del «español» arquetípico, del súbdito modélico. ¿Cuál es el destinatario ideal de las normas del poder que éstas quieren recrear? En este extremo, como en tantos otros, el régimen está desprovisto de toda «originalidad» ideológica; la integridad de los ale-

(94) KELLEX, «Los presos y las condenas», *El Norte de Castilla*, 6-I-1940.

(95) A. ALCÁZAR DE VELASCO, *Serrano Súñer en la Falange*, pág. 154, Madrid, 1940. El subrayado es mío (J. J. C.).

gatos conservadores en pro del «ciudadano modelo» forjados en Europa durante un siglo de luchas antiproletarias vuelven de nuevo a difundirse desde el poder. Aquella utopía, a la que nos referimos ya antes, de la comunidad integrada que trabaja, ora y obedece es el marco en el que se quiere encuadrar a los españoles de estos primeros años cuarenta. El hecho de que el «contrario» esté desprovisto de concreción permite al populismo, sin dejar de ser beligerante, dirigirse indiferenciadamente al conjunto de la sociedad; si toda la nación es todavía «frente de guerra» —un frente fuera del tiempo y sin arraigo—, todos los «ciudadanos» son también «retaguardia» y, como tales, destinatarios de las consignas que desde el Estado les ponen en guardia frente a la crítica, la murmuración y la disidencia. No esta conducta «disolvente», sino el trabajo y la disciplina, son el referente para la vida cotidiana (96):

«Cada cual en su esfera, con el trabajo y el ejemplo, debe superar si es posible la misma acción gubernativa; mas oponerse a ella, bien mostrando determinadas preferencias, bien manteniéndose en una suicida neutralidad, equivale a pasarse con armas y bagajes al campo enemigo, es decir, al campo comunista.»

2) *La ética del sacrificio. Los penitentes*

Macciocchi (97) y Reich (98), entre otros, han escrito algunas de las más acertadas interpretaciones, según creemos, sobre la función cubierta en la ideología fascista por la retórica del *sacrificio* y del *servicio*. En tanto que la autora italiana se refiere a una inducción del masoquismo por los aparatos ideológicos de Estado, Reich planteará las funciones latentes de sublimación de las represiones que realizan las invocaciones al sacrificio. Para el caso de la ideología dominante en España entre 1939 y 1945, la misma finalidad de disciplina colectiva puede señalarse como *sentido* del discurso, si bien este tipo de requerimientos se incardinan más directamente en el conjunto de referentes religiosos a los que venimos haciendo alusión en este trabajo y con la función general que ya ha sido considerada. No obstante, junto a estas tareas desarrolladas por la temática ideológica hasta ahora considerada, la prédica del sacrificio y del servicio —predica de la *autodisciplina*— coopera a integrar simbólicamente la inexistencia de prestaciones sistémicas

(96) «Perniciosa inconsciencia», *El Norte de Castilla*, 24-X-1942.

(97) M. A. MACCIOCHI, *Eléments pour une analyse du fascisme*, vol. I, páginas 158 y sigs., París, 1976.

(98) W. REICH, *La psychologie de masse du fascisme*, págs. 53 y sigs., París, 1972.

de «procura existencial». Un Estado que rompe precisamente con la directriz «social» que había caracterizado al régimen destruido se veía obligado a dar razón ideológica del porqué de la penuria económica y social. Y el recurso más inmediato, el más integrado también en el sistema de valores del que el sistema se reclama, es el de inculcar entre los sometidos un ánimo de *renuncia* que, trasladando al área político-social significaciones teológicas, propiciase la autoinmolación de las exigencias más elementales y el estrangulamiento de las necesidades. Autoinmolación que no sólo opera ciertamente en el terreno de las necesidades económicas, sino que cuenta también con una aplicación directa en la dimensión política de las actividades reprimidas; de este modo, la «renuncia» al desarrollo político de la propia subjetividad —«renuncia» al pluralismo— se vive como contención necesaria de las propias pulsiones negativas, como «sacrificio».

Este es el país al que el régimen quiere encontrar como interlocutor silencioso: es una comunidad de penitentes, de flagelantes que hacen suyo el propósito represor de las instituciones estatales, de individuos automatizados en el culto personal a la propia penitencia por las *culpas* —el tema de la «culpa colectiva» se tratará en el epígrafe siguiente— contraídas durante siglos por generaciones «desnacionalizadas». Hay —y ello contribuye a que la ideología alcance mejor sus propósitos— dos formas de sacrificio (político y religioso) que se superponen y confunden en el período; así, es posible leer en la misma página de idéntico periódico el anuncio de una «semana de penitencia», dirigida al católico por el obispo y en base a que «Dios lo aguarda y España lo necesita» (99), junto con otros anuncios de análoga estructura formal pero referidos a la práctica política. Esta llamada de Sanz Orrio —delegado provincial de la C. N. S. en Madrid— puede tomarse como exponente de los textos a los que nos referimos (100):

«Nosotros, en nuestros Sindicatos, llamamos a los productores con la voz del dolor y del sacrificio (...). Necesitamos avisarles de lo fundamental que es la idea del amor y la idea de la *renunciación* y la del sacrificio.»

Y la apelación a la «renuncia», dirigida a la autorrestricción del consumo privado y a la legitimación del hambre, es capaz de hacerse más directa si cabe, más brutal (101):

(99) *Pueblo*, 244, 27-III-1941.

(100) *Pueblo*, 73, 9-IX-1940. El subrayado es mío (J. J. C.).

(101) MARTÍN HERNÁNDEZ, «Memento homo», *El Norte de Castilla*, 7-II-1940.

«Vida de austeridad, vida de mortificación, rectificación de nuestra conducta necesitamos en España. Estábamos acostumbrados al placer, al regalo, a la disipación, al optimismo. No sabíamos de vencimientos, de renunciación, de privaciones ni de sacrificios. Comíamos mucho, nos regalábamos más y trabajábamos poco. Pero ha llegado nuestra Cuaresma nacional y es preciso que la serena reflexión se imponga y, en consecuencia, el arrepentimiento de las culpas pasadas y un cambio radical de conductas.»

No es extraño, pues, que en estos «tiempos de contrición por los pecados de España» a que aludiera Royo Villanova en febrero de 1940 (102), la «autodisciplina» se predicase de modo preferente por lo que al sometimiento a los dictados del régimen se refiere. La claudicación absoluta del individuo ante el poder —no la búsqueda del entusiasmo colectivo— es el primer objetivo del bonapartismo, y así se lo explicaba, en enero de 1944, Pilar Primo de Rivera a sus «fieles» en el VIII Consejo Nacional de la Sección Femenina y con el monasterio de Guadalupe como escenario político (religioso) de la propuesta al (103):

«(...) vencimiento de nuestra voluntad, cuando se incline al mal, a desterrar de nuestro ánimo los juicios injustos y temerarios, procedentes casi siempre del apasionamiento, porque quizá muchos de los males que ocurren en el mundo son justo castigo a los pecados de los hombres, y a los pecados tenemos que oponer la penitencia.»

3) *Legitimación del terror. Guerra y revolución*

En la *Genealogía de la moral* ha definido Nietzsche (104) la función de *signo* de las ceremonias de la represión y del castigo y en el mismo sentido abundaría Durkheim (105) algunos años más tarde. Uno y otro autor han resaltado el papel de *recordatorio* de los valores dominantes —y sólo secundariamente de represión retributiva— que tiene el acto público del castigo. En la España de los primeros cuarenta, la omnipresencia de la coacción estatal, permanente expresión de una guerra inacabada, hubo de encubrirse

(102) R. ROYO VILLANOVA, «Cuaresma santa y patriótica», *El Norte de Castilla*, 13-II-1940.

(103) *Pueblo*, 1.095, 18-I-1944.

(104) F. NIETZSCHE, I, pág. 69, Madrid, 1975.

(105) E. DURKHEIM, *De la division du travail social*, pág. 21, Paris, 1967.

mediante una diversidad de referencias metapolíticas que hiciesen a aquella «soportable» para la misma colectividad castigada. Signo, pues, de un poder que se constituye sobre el dato primordial de la muerte, el castigo es, en estos primeros años cuarenta, reanudación cotidiana de la guerra civil; pero uno y otra —represión y muerte— deben de explicarse ante los sujetos pasivos de la dominación.

Y es que, como supo verlo Malinowski (106), la primera reacción social ante el hecho de la muerte es la tendencia del grupo a su disolución, a la ruptura de unos vínculos trabados sobre la existencia común e interrumpidos por la muerte. Esta, para poder ser integrada sin que ponga en peligro la existencia de la colectividad, necesita trivializarse en lo cotidiano, de modo que el muerto —como señaló Hertz (107)— «conviviera» con el vivo, en una supervivencia simbólica que marcara la unión, en el tiempo, entre las generaciones. Algo de esto ha señalado Helias al estudiar el intercambio simbólico basado en los monumentos franceses a los «caídos» en las dos guerras mundiales (108) y lo mismo cabría apuntar por lo que se refiere al tratamiento de la muerte política en los primeros años del bonapartismo. La ideología tenía en este campo un doble trabajo: dar cuenta de una represión prolongada y hacerlo simultáneamente en unos términos tales que, de nuevo, impidiesen a la sociedad española reconocer, nombrar, a los nuevos administradores del terror. A lo primero se subviene mediante la afirmación de la «paz» como mera prolongación de la guerra o, en otros casos, mediante la negación, pura y simplemente, de la paz misma por el discurso. La despersonalización del sujeto activo del castigo se alcanza, de otra parte, a través de la ya citada idea de *castigo*, según la cual la coacción adquiere las notas de «desgracia» natural y debida (merecida) por una sociedad en proceso de catarsis. Entendida, como vimos, la guerra civil como pugna entre contrarios absolutos, nada más coherente con ello que identificar del mismo modo a la posguerra (no a la paz, por tanto) como continuación de la tarea de *redención* por las armas de la sociedad española. La sola intervención personalizada en todo este proceso, en el que se sabe quién es el castigado, pero no quién castiga, es la protagonizada por el líder, quien asume el papel de instancia final llamada a ejercer la prerrogativa de «gracia» o, dicho de otro modo, a oficiar de sacerdote intercesor entre la muerte sin rostro que *administran* (no deciden) los tribunales y la decisión de dar —de volver a dar— la vida al condenado.

(106) B. MALINOWSKY, *Magia, ciencia y religión*, págs. 59 y sigs., Barcelona, 1974.

(107) R. HERTZ, *Sulla rappresentazione collettiva della morte*, págs. 47 y sigs., Roma, 1978.

(108) *Ob. cit.*, pág. 750.

La paz —«lo que indebidamente hemos llamado paz», como reconocería, ante el III Consejo Nacional de FET y de las JONS, el mismo Franco en diciembre de 1942 (109)— es, pues, y ante todo, la mera continuación de las hostilidades, esta vez contra ese enemigo disperso, en fuga, que, como vimos, perfilaban los textos del período. Una «paz» que iba a ser también, así lo habían prometido los adelantados de la «idea», el escenario para la «revolución nacional», para la revolución que España tenía «pendiente». Pero ocurre que el sentido profundo de aquella revolución prometida no era otro que el de la eternización de la guerra misma. Así lo daría a entender Girón, ministro de Trabajo, en enero de 1944 (110):

«Porque la revolución, como la guerra, no se hace por gusto de pelear, ni por tentación de aventura: se lleva a cabo para *conquistar unas tierras* a las que después hemos de imponer nuestra paz. Con cuidado y meticulosidad hemos de ordenar a nuestro modo las ciudades que llenó de inquietud el choque de nuestros asaltos.»

El revolucionario nacional no hablaba bien, pero se le entendía. Estaba utilizando la imagen bélica con una intención amenazadora que queda algo más explícita en otros textos de la misma época que invariablemente se cierran con una admonición a la obediencia, reforzada por la alusión a en qué manos se encuentran las armas. Ello es muy revelador de la desconfianza mutua entre dominantes y dominados que, con carácter general, cabe detectar en el período y, por lo mismo, de las precariedades de la legitimación del primer franquismo. Cuando se experimenta escepticismo frente a las virtualidades integradoras de la ideología son de nuevo las armas las que hablan al súbdito. Desarrollando algunas de las fórmulas más entrañables para los vencedores, así decía el editorial de *Pueblo* el 16 de enero de 1941 (111):

«En el interior y en el exterior, dentro y fuera, con nosotros mismos o con extraños, no admitimos otra dialéctica que la de los puños y de las pistolas cuando va en riesgo de la Patria o la Justicia.»

«Siempre es 18 de julio», se repite una y otra vez ante un audiotrio para el que la guerra civil ha supuesto la ruptura con toda expectativa de cambio

(109) *El Norte de Castilla*, 11-XII-1942.

(110) *Pueblo*, 1.094, 17-I-1944. El subrayado es mío (J. J. C.).

(111) «El fuego de la afrenta», *Pueblo*, 184, 16-I-1941.

social y político no traumático (112), al tiempo que se recuerda la posición de dominio absoluto ocupada por los vencedores y su proclividad a hacer uso —es de nuevo Girón quien habla— de los medios coactivos del Estado (113):

«Tenemos las armas dispuestas y más coraje que nadie para emplearlas inexorablemente.»

Pero son estos mismos predicadores de la violencia quienes se cuidan de remitir fuera del campo de lo político la práctica de la represión. De acuerdo con lo que anteriormente hemos apuntado, aquélla se describe como *castigo purificador* por las responsabilidades colectivas, como expediente doloroso, pero necesario, para la rehabilitación de la nacionalidad. Ello es posible desde una comprensión de la existencia como «lucha permanente» que poseía un engarce directo con determinados rasgos del discurso fascista, todavía punto de referencia en estos años; así afirmaba Royo Villanova, en enero de 1940 (114), que «la vida es una guerra constante y hay que estar siempre sobre las armas, pues el adversario está siempre a la vista». Más interesado en la legitimación directa de la represión —en clave, cómo no, religiosa—, el ministro presidente de la Junta Política afirmaría un año más tarde, cuando estaba en su punto álgido la acción del sistema contra los «enemigos interiores» (115):

«Pero hoy la sanidad física no basta; es preciso realizar una acción paralela de *profilaxis moral*. Un proceso largo de des cristianización, iniciado antes de la República y que culminó en los años de la revolución roja, ha producido tan grave estrago que sin aquella acción paralela, como digo, nuestra empresa sería imposible.»

Y a esa purga «moral» a la que se refiere Serrano Súñer va a seguir, en ocasiones y de modo imprevisible —como corresponde a lo inexcrutable de los designios del líder—, el «perdón», la dispensa de la muerte. De «corazón magnánimo y espíritu generoso», de «generosidad del fuerte» hablan estos textos en los que se exalta la decisión sobre la vida entre amenazas

(112) *Pueblo*, 28, 18-VII-1940.

(113) *Pueblo*, 452, 17-XII-1941.

(114) R. ROYO VILLANOVA, «La lucha contra el enemigo», *El Norte de Castilla*, 16-I-1940.

(115) SERRANO SÚÑER, discurso en Barcelona, *Pueblo*, 181, 13-I-1941. El subrayado es mío (J. J. C.).

a los «beneficiarios» (116): «De sobra sabe quien se acoge a la generosidad que este sentimiento dura lo que la buena conducta; si ésta se interrumpe, el fuerte queda en fuerte y el débil en dos veces débil.»

4) *Una élite sacerdotal*

No podrían cerrarse estas consideraciones sobre los temas básicos de la ideología dominante entre 1939 y 1945 sin una referencia a uno de los rasgos más recurrentes de aquélla y más vinculados también a toda la trayectoria de los modernos movimientos contrarrevolucionarios europeos: el elitismo. Con todo, creemos que este elemento ideológico presenta algunas peculiaridades en el caso español y sobre ellas versarán las breves consideraciones que siguen.

Cabe señalar, en primer lugar, que la estructura pretendidamente religiosa del discurso no deja de afectar a la presentación que de sí mismos hacen los vencedores en la guerra civil. Antes que una «milicia» —con ser ésta una imagen también usual— el Partido Unico se identifica como orden religiosa, como «orden monástica», tal y como lo definiera el propio Franco en el curso de la contienda (117). La difusión del falangismo es, desde este punto de vista, un «apostolado», si hay que creer a Lostau, delegado en Madrid del Frente de Juventudes (118), y la misión misma de Falange el cumplimiento de una «predestinación», de acuerdo con la autorizada opinión que expresara, en mayo de 1941, Arrese (119). Meses después sería este mismo el que hablaría de cómo la prometida revolución falangista se resumía en «volver a Dios, frente al ateísmo y la materia» (120), y la divulgación de este tipo de «tesis» es constante en la prensa del periodo. Quede ello como constatación de la universalización del referente religioso a todos y cada uno de los enclaves de la sociedad española de los primeros cuarenta.

Pero junto a lo anterior, otra advertencia se impone, esta vez no estrictamente referida al terreno de la ideología. El *elitismo* en el que se reconocen los cuadros políticos del momento carece de cualquier tipo de fundamentación filosófica —o, al menos, ésta es claramente secundaria—, presentándose más bien como la interpretación que toda una clase política hizo del ambien-

(116) «Sinceridad», *El Norte de Castilla*, 2-I-1940, y *Pueblo*, 911, 16-VI-1943, «La generosidad del fuerte».

(117) Discurso el 18-VII-1938, en *Palabras del Caudillo*, ob. cit., págs. 140-141.

(118) *Pueblo*, 1.100, 25-I-1944.

(119) Discurso en su toma de posesión como secretario general del Movimiento, *Pueblo*, 290, 21-V-1941.

(120) Palabras en concentración falangista en Elche, *Pueblo*, 372, 15-IX-1941.

te en el que su acción se movía. Podrían traerse aquí a colación todas las consideraciones hechas ya acerca de las condiciones de legitimidad en que se desenvuelve el Estado al término de la guerra civil y sus consecuencias sobre la fragilidad de las bases simbólicas del poder; la incidencia de aquellos factores es, por lo que ahora nos interesa, determinante para que los «responsables» políticos, sindicales y culturales, tras de abandonar toda pretensión de movilización unánime de las «masas» populares, afirmen y difundan la intrascendencia del apoyo popular por lo que hace a las tareas del Estado. No se trata sólo de un proceso de «autoconvencimiento», a la vista de las dificultades de penetración ideológica total en la sociedad española, sino también de un propósito deliberado de llevar a la población la conciencia de su impotencia, de su desarme político. Son unas invocaciones que sólo a efectos sistemáticos cabe estudiar separadamente de las ya analizadas en epígrafes anteriores acerca del *sacrificio*, de la idea de *culpa* y del carácter «brutal» de los vencidos. Porque, vale la pena resaltarlo en coherencia con todo el desarrollo que hasta aquí se ha hecho, el desprecio a las muchedumbres tiene con frecuencia también en este caso, una fundamentación teológica: «Fueron las masas —se nos dice en febrero de 1944— las que, contra toda razón, justicia y derecho, pusieron a Cristo en la cruz» (121).

Es, en todo caso, ese diálogo despectivo el que se establece en los actos y manifestaciones públicas entre el orador y su público. La fórmula recurrente del «no os necesitamos» se tropieza una y otra vez en las reseñas de prensa sobre las intervenciones multitudinarias de los dirigentes políticos, a todos los niveles de la escala jerárquica. Las pretensiones de un Estado que quería verse —a partir de su dependencia directa de la divinidad— libre de toda atadura temporal y de cualquier servidumbre hacia la sociedad sobre la que se levanta y el deseo de eliminar radicalmente toda confianza de la población en sí misma son el trasfondo de estos textos en que dominantes y dominados se oponen como «materia» y «forma» (122). No era la confianza de la población la que, en primer lugar, se perseguía por estos nuevos señores, que sabían bien de quiénes traían su poder (123):

«Necesitamos, y es ésta una nueva consigna, necesitamos, día tras día, con mayor urgencia cada día que pasa, merecer la *confianza absoluta y plena de las clases o de las fuerzas legítimamente dirigentes (...)*; aquellos que legítimamente tengan *tareas directoras en*

(121) A. ABAD, «Teoría y táctica contra el desaliento», *Pueblo*, 1.130, 28-II-1944.

(122) «La libertad ante el derecho», *Pueblo*, 1.099, 22-I-1944.

(123) S. MERINO ante el I Consejo Sindical de FET y de las JONS, *Pueblo*, 136, 21-II-1940. El subrayado es mío (J. J. C.).

la vida económica y social de España nos encuentran decididamente a su lado, dispuestos a dar la batalla, siempre con ellos.»

El hombre que escribía estas líneas, Gerardo Salvador Merino, era tenido por «revolucionario radical» en las filas del Partido Unico y todavía atemorizaría a los apacibles burgueses madrileños haciendo desfilar, en tanto que delegado nacional de la C. N. S., a unos cuantos «productores» uniformados por el Paseo de la Castellana. Temor infundado —y demostrativo de la cultura política, por llamarla de alguna forma, de los núcleos dirigentes de la sociedad española—, como evidencia el párrafo que acabamos de transcribir y este otro, del mismo «jerarca», que bien puede servir, en contraste con las líneas que hemos citado, para poner término a esta investigación (124):

«(...) 'movimiento popular' no es la definición exacta del nuestro; es un movimiento popular jerarquizado. Queremos las masas, hemos de contar con las masas, nos dirigimos constantemente a las masas; pero no para ganar su adhesión, que acabo de deciros que no nos importa, sino para sacarlas de su amorfa e inorgánica presencia de hoy en los campos de España y someterlas a unos encuadramientos de mandos. Están ahí *las masas sueltas, hostiles o indiferentes a nuestra acción*, y nos dirigimos a ellas para decirles: o aceptáis voluntariamente una disciplina que os salvará u os impondremos, si preciso fuera, *brutal y férreamente, esta disciplina que necesitamos para salvarnos todos (...)*»

(124) SALVADOR MERINO en el acto conmemorativo de la fundación de la CONS, *Pueblo*, 115, 28-X-1940. El subrayado es mío (J. J. C.).

