

## INTEGRACION SIMBOLICA EN EL PRIMER FRANQUISMO (1939-1945) \*

Por JAVIER JIMENEZ CAMPO

La coyuntura española entre 1939 y 1945 ofrece al investigador un área excepcional —también dramática— para poner a prueba algunos de los conceptos fundamentales de la Ciencia política y de la Teoría de las ideologías. Tras la guerra, latentes todavía buena parte de las contradicciones sociales que a ella llevaron y con el traumatismo inmediato de la represión, de la muerte y del silencio, la cuestión de la legitimidad, uno de los ejes básicos para la reproducción de los sistemas sociales, se planteaba con una urgencia no exenta de precariedad para los vencedores. Estos, en efecto, se veían obligados a intentar acortar la distancia entre el «vencer» y el «convencer» que el alegato unamuniano señalara a poco de iniciarse la guerra civil; más aún cuando la victoria lo había sido sobre quienes, ahora, se convertían en destinatarios del mensaje ideológico y de las decisiones del poder. Una parte de la población ésta que, no por traumatizada, iba a ser más receptiva frente a las nuevas-viejas retóricas, tan desmentidas por la vida cotidiana. Pero sería en todo caso ir muy lejos el suponer a toda una porción del país cerradamente opuesta al régimen que ahora se extendía al conjunto de la sociedad española; en algún caso se ha hablado de *sociedad atomizada* y creemos que ésta es la mejor imagen para comprender uno de los rasgos dominantes de la situación. Atomización social: disolución de los *roles*, crisis de las expectativas de conducta, recelo indiferenciado contra el «otro» y generalización de la anomia. Todo ello desde dentro de la conciencia de la

---

(\*) El origen del presente trabajo es una investigación más amplia para cuya realización fui becado por el Centro de Estudios Constitucionales durante el curso académico 1978-1979. Debo agradecer a los profesores RUBIO LORENTE y RAMÍREZ JIMÉNEZ los apoyos que me brindaron para llevarla a término.

muerte —como hecho social, como hecho también indiferenciado— y en el marco de una caída de los grupos de referencia tradicionales y de desaparición violenta de todo lo que había supuesto vida cultural.

En ese vacío, el Estado franquista iba a emprender, consecuente con la lógica de todo poder en busca de bases socialmente aceptables, la reconstrucción simbólica de la sociedad civil o, lo que es lo mismo, el proceso de inculcación de una mínima conciencia de identidad entre los sujetos pasivos de la relación de dominación. El régimen, pues, se dota de ideología o, mejor aún, procede a la difusión de aquella que ha ido larvándose en el tiempo y más precisamente por los doctrinarios de la contrarrevolución en la inmediata preguerra. Quizá pueda pensarse, de principio, que en estos primeros años la cuestión de la legitimidad es, sin más, la cuestión de la *alegitimidad*; que —siguiendo el concepto que de ésta proporciona Von der Gablentz (1)— nos encontramos ante un poder que no exige de sus cometidos sino la obediencia pasiva, la renuncia indefinida del «derecho a la rebelión», y ante una población que, aturdida, no valora aquél sino en lo que tiene de presunto pacificador social. Hay algo más, en nuestra opinión; está la constatación para todo aquel que se acerque a los textos del período, de que el Estado exigía más fidelidad que transigencia, más militancia (profesión de fe, literalmente) que apatía. La inducción estatal del apoliticismo vendría en décadas posteriores, pero por el momento las estructuras de la dominación se doblan de creencias y de esa forma intolerante de las creencias que es, de acuerdo con Jean Grenier (2), la ortodoxia. Como se verá, se trata de una ortodoxia no enteramente homologable —aunque no por ello menos omnipresente ni menos férrea— que la que peculiarizó a los fascismos alemán e italiano; el mito conservador de la «comunidad» iba a intentar conseguirse no por la vía de la disponibilidad y de la movilización permanente de la población, sino mediante expedientes normativos más propios de aquella sociedad agraria y, en buena medida, todavía segmentaria. El papel de la religión —tal y como va a ser instrumentada por la clase política civil y eclesiástica— va a ser, en este punto, decisiva. Hasta el extremo de que, de acuerdo con las hipótesis que se irán proponiendo, no será desmedido hablar de legitimación teocrática para identificar el complejo de referencias simbólicas mediante las que intenta justificarse el sistema social y político y a través de las que se vuelve a escribir, de nuevo, la historia como un instrumento exculpatorio. La religión —esto es lo importante— ocupa el espacio

(1) O. H. VON DER GABLENTZ, *Introducción a la ciencia política*, pág. 90, Barcelona, 1974.

(2) J. GRENIER, *Sobre el espíritu de ortodoxia*, pág. 15, Caracas, 1969.

que no pueden cubrir formulaciones integradoras más «modernizantes»; la religión es la ausencia del mito de la «nación» —desprovisto de un arraigo suficiente— y de las precariedades tradicionales de un Estado que, fracasada su racionalización en los años republicanos, no era menos arcaico por más que se le tildase, con esa creencia en el poder galvanizador de las palabras propio de las culturas primitivas, de totalitario.

A) *Legitimidad y garantías de legitimidad. Relaciones simbólicas y materiales de intercambio*

En las primeras páginas de *Economía y sociedad*, abordando ya el tratamiento de los órdenes sociopolíticos y de sus pretensiones de legitimidad, introduce Max Weber una diferenciación que resulta operativa para adentrarnos en las cuestiones que van a ser aquí consideradas (3). La legitimidad de un orden, viene a señalar Weber, puede estar *garantizada* «de manera puramente íntima» o «por la expectativa de determinadas consecuencias externas». Según la primera posibilidad, que reúne todos los supuestos en que se concretan las pretensiones de legitimidad (tradicional, legal-racional y carismática), el orden está garantizado en base preferentemente a creencias, presentes en los actores sociales, que vierten sobre algún o algunos rasgos del orden establecido, considerándolo legítimo y dotando así de una previsibilidad de obediencia a sus órdenes. Algo distinto ocurre cuando lo que entra en juego no son tanto las creencias de los actores sociales acerca de la legitimidad de un orden cuanto las expectativas frente a la conducta de éste que abrigan los a él sometidos. Estas expectativas, en base a lo que llama Weber «consecuencias externas» —lo que desde ahora denominaremos «garantías materiales de legitimidad»—, se complementan siempre con las creencias sobre la legitimidad para garantizar íntegramente el cumplimiento de las normas sociales: no hay orden social sostenido meramente por la conciencia ideal de su legitimidad aunque sí puede darse eventualmente la situación inversa; «una dominación puede ser tan absoluta por razón de una comunidad ocasional de intereses entre el soberano y su cuadro (...) frente a los dominados, y encontrarse de tal modo asegurada por la impotencia militar de éstos, que desdeñe toda pretensión de 'legitimidad'» (4).

Si entendemos por *legitimidad*, en sentido estricto, la obtenida a partir de la difundida conciencia entre los dominados de la «justicia», del tipo

(3) M. WEBER, *Economía y sociedad*, vol. I, pág. 27, México, 1969.

(4) *Ibidem*, pág. 172.

que sea, del orden establecido y por *garantías (materiales) de legitimidad* las respuestas positivas a las órdenes en base a las citadas expectativas ante el comportamiento estatal, podemos contar con un eje complementario de conceptos desde el que intentar comprender, en parte, el origen concreto —no la causación histórica— de los universos simbólicos. Desde una perspectiva sistémica, es posible definir las relaciones establecidas en torno a la primera variable aludida, la legitimidad, como *relaciones simbólicas de intercambio*, tal y como este concepto ha sido definido por Baudrillard (5), entre otros y al modo como también recientemente ha sido utilizado por Helias (6). Intercambio simbólico es tanto como decir, en este contexto, proceso de comunicación ideológica, transmisión-recepción de contenidos normativos y/o axiológicos en el seno de las relaciones de dominación vigentes en una formación social determinada. Relaciones de intercambio que se encuentran, sin embargo, mediatizadas por otra red de relaciones, éstas de carácter material, que vienen dadas por aquel conjunto de expectativas respecto de la acción del poder público, tal y como son experimentadas en el seno de la sociedad civil. Los «productos» del poder —para decirlo con el lenguaje del conocido modelo de Easton (7)— son, por lo que aquí importa, dos formas características: prestaciones socioeconómicas y represión política. Estas acciones del sistema político sobre su ambiente, indispensables en toda estructura de dominación, están en dependencia directa e inmediata con las condiciones sociopolíticas y económicas de la sociedad de que se trate; dicho de otra manera: la *graduación represión/prestación es relativamente rígida una vez determinadas las aspiraciones del poder y compulsadas con las posibilidades del medio sobre el que éste va a actuar. En este terreno, por tanto, el voluntarismo político tiene un campo muy restringido de actuación, a partir de la designación de un «sentido» a la acción pública y de la constatación de las condiciones de los destinatarios de aquélla.*

Y son estas relaciones materiales de intercambio las que condicionan estrechamente el tipo de pretensión de legitimidad prevalente en un determinado sistema de dominación. Porque si relaciones simbólicas y garantías de legitimidad se encuentran en una interpretación constante, es posible que las segundas bloqueen o dificulten la expresión de una forma concreta de

---

(5) J. BAUDRILLARD, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, págs. 66 y siguientes, París, 1972.

(6) Y. HELIAS, «Pour une semiologie politique des monuments aux morts», en *Revue Française de science politique*, núms. 4-5, vol. 29, pág. 747, agosto-octubre de 1979.

(7) D. EASTON, *Esquema para el análisis político*, págs. 164 y sigs., Buenos Aires, 1973.

pretensión de legitimidad. Para decirlo con las palabras de Radcliffe-Brown (8), cabe la posibilidad de la existencia de una *incoherencia funcional* entre ambas variables, de que lo que aparezca explícito en el seno de la ideología que se pretenda dominante sea rotundamente desmentido no ya por las condiciones mismas de la dominación (toda ideología es encubrimiento y este mentís sería, por tanto, universal), sino por la relación concreta entre prestaciones y coacción estatales a partir de la que se estructure un sistema social dado. Por poner un ejemplo: una pretensión de legitimidad de carácter legal-racional (intercambio simbólico) se encuentra en relación de incoherencia funcional con la «necesidad», para el sistema político, de sembrar el terror entre los a él sometidos por vía de una violencia indiscriminada ejercida desde el aparato coactivo de Estado (intercambio material) y lo mismo cabría predicar de la contradicción entre una pretensión de legitimidad carismática y la imposibilidad social (por imperativos de clase) y/o material (por razones económicas, tecnológicas, etc.) de proporcionar un mínimo de «éxito» a la dominación establecida.

Quiere indicarse con lo anterior que —sin dejar de lado el análisis de las condiciones históricas que operan a favor de la explicitación de un determinado discurso ideológico— ha de atenderse a la implicación entre pretensiones y garantías de legitimidad para comprender la emergencia de una estructura determinada de justificaciones ideológicas; que el área de opción del bloque en el poder es, según esto, limitada y que se encuentra en todo momento *prefigurada* por imperativos sociales de clase o grupo y, en segundo lugar, por condicionamientos económicos y técnicos, en base a los cuales aquella graduación entre coacción y prestación se delimita. De acuerdo con esta perspectiva, creemos que el análisis de la legitimidad weberiano, en todo lo que tiene de aportación fundamental a las ciencias sociales y al análisis de las ideologías, queda en cierto modo ponderado. Las «respuestas» institucionales de un determinado sistema político no son el «derivado» de sus opciones programáticas, tal y como éstas quedan codificadas en la ideología, sino que, si fuera necesario decirlo rápidamente y simplificando, la situación sería la inversa: es un orden concreto de condiciones sociales (estructura de clases, correlación de fuerzas) y materiales el que impone —el que condiciona, cuando menos— la emergencia de un complejo ideológico determinado.

Aplicado al caso de la España de la inmediata posguerra, este enfoque

---

(8) A. R. RADCLIFFE-BROWN, *Estructure et fonction dans la société primitive*, página 107, París, 1972.

creemos que puede resultar operativo. Como se indicará, entendemos la estructura básica de la ideología dominante en este período como efecto de la trasposición al terreno de lo profano, al campo de las justificaciones de las estructuras vigentes en la sociedad civil, de categorías y valores de carácter teológico-religioso. La idea de dominación teocrática sería, de principio, útil para designar este conjunto de referencias simbólicas si no estuviera —como efectivamente está— impregnada de una pluralidad de notas históricas que la hacen quizá inaplicable a sistemas políticos surgidos en la modernidad, pese a su carácter arcaizante. La cuestión es, en todo caso, nominalista y no va a hacerse de ella un problema aquí; lo que sí importa es resaltar la estructura ideológica señalada, dar cuenta de la deliberada confusión entre existencia civil y religiosa e intentar, en última instancia, aproximarse a una básica verificación de esta hipótesis sobre los textos ideológicos del período. Desde luego, como habrá ocasión de advertir, lo que podría denominarse ideología «franquista» no es un todo homogéneo ni por sus temas ni por las intenciones —de grupo o de facción— que animan a los difusores de las distintas variantes del discurso; pero tal vez sea posible localizar en el componente religioso el nexo de identidad entre la pluralidad de discursos que se interfieren —y llegan incluso a polemizar— en la España de la inmediata posguerra civil. Será posible, en efecto, aislar el componente nacional-sindicalista (fascista, en sentido estricto) de la ideología respecto del conservador-arcaizante y ambos del elemento populista-agrarista (especialmente activo, como se verá, en los primeros años cuarenta), pero por encima de la heterogeneidad de formulaciones de un común ideario contrarrevolucionario, no es difícil determinar el área significativa común en que todas ellas habitan y que no es otra, en nuestra opinión, que la referencia constante a valores no secularizados, de raíz religiosa. No se trata, digámoslo de nuevo, de que los *contenidos* ideológicos, los «temas» de la ideología, sean de tipo religioso; ello no es infrecuente, pero no es el ángulo desde el que ahora estamos planteando esta hipótesis. Es la *forma* misma de la ideología la que está aquí implicada, su estructura peculiar y, con ella, el código fundamental a partir del que se comunican el hablante oyente ideológico. Lo importante es que el mismo tipo de relación establecida en un discurso de tipo religioso entre los sujetos de una misma fe es la que ahora toma cuerpo, pero referida a las relaciones existentes en la sociedad civil, en la ciudad secular.

Todo ello, volviendo a las consideraciones esbozadas al principio de este epígrafe, no de modo casual. Había, sin duda, el peso considerable de las referencias de tipo teológico tal y como fueron reelaboradas por los teóricos del pensamiento conservador y reaccionario en nuestro país y esa peculiar relectura de la historia por la que la idea de España se identificaba con la

idea misma de cristiandad. Pero no es ésta toda la explicación del tema que ahora nos ocupa; junto a las diatribas acerca del «ser» de España y de los españoles, las condiciones concretas de la sociedad española que sale de la guerra civil no pueden dejar de ser tenidas en cuenta. Estas condiciones, pese a su obviedad, pueden ser citadas de nuevo: necesidad, para las fracciones y grupos sociales dirigentes, de mantener un elevado nivel de represión política para controlar amplias franjas sociales refractarias al «nuevo orden» y puesta en marcha, en relación con lo anterior, de un amplio dispositivo depurador que asegurase la obediencia incondicional de los cuadros de la administración; inculcación, entre los sometidos, de una receptividad absoluta frente a las normas sociales, a virtud de la presión psicológica experimentada por la presencia cotidiana de la represión y mediante también la exaltación de liderazgo como investidura «providencial»; práctica inexistencia, en fin, de prestaciones sociales y económicas a una población sumida en una radical penuria material y ello no sólo, desde luego, en función de las obvias «dificultades» económicas consecuentes a una guerra civil, sino, sobre todo, por el carácter regresivo —en obediencia a sus mismos orígenes sociales— del régimen en cuestiones de política social y económica. Así las cosas, la descompensación entre «productos» del sistema (entre coacción y prestaciones) y la exigencia de habilitar con urgencia un marco simbólico en el que los sujetos pasivos de la relación de poder reconociesen su «identidad» con la clase dirigente y con el contenido de las normas por ésta impuestas sólo podía ser integrado mediante el recurso a las justificaciones de tipo religioso y con carácter prioritario a cualesquiera otras (nacionalismo, invocaciones a la «revolución nacional», etc.) que estando formalmente a disposición de los vencedores y, con variada intensidad, en su misma prehistoria doctrinal, no resultaban enteramente funcionales para el mantenimiento del sistema de dominación en el marco de las relaciones materiales de intercambio a las que se ha hecho referencia. En el epígrafe que sigue se intentará precisar la adecuación mencionada entre legitimidad y garantías de legitimidad.

B) *La legitimación en base a la religión como justificación tradicional-carismática del poder. Sus virtualidades*

Es de sobra conocido cómo Weber, a la hora de perfilar sus «tipos ideales» de dominación, se cuida de advertir el carácter estrictamente metodológico que su formalización tiene. No habría, según esto, tipos «puros» de pretensiones de legitimidad y sí solamente criterios indicativos para el investigador con vistas a la confrontación entre la realidad efectiva y el modelo

formal (9). Por lo que se refiere al sistema de dominación establecido en España a raíz de la guerra civil, tampoco es posible adelantar una formulación globalizante y definitiva que diese cuenta del carácter de aquellas pretensiones y el camino más procedente es el de determinar la relativa adecuación de las ideologías difundidas en estos años a uno u otro de los modelos posibles. En nuestra opinión, el carácter recurrente de las invocaciones a la religión en el primer franquismo sitúa a estas justificaciones en una cierta equidistancia entre los modelos de legitimación tradicional y carismática, tal y como aparecen formalizados en la obra de Weber (10). Encrucijada entre ambos tipos de pretensiones de legitimidad que será la peculiar respuesta del sistema a aquella necesaria adecuación entre legitimidad y garantías de legitimidad sobre la que se han hecho algunas consideraciones anteriormente. No vamos a repetir aquí, por ser de sobra conocidas, las categorizaciones weberianas sobre ambos tipos ideales de dominación; más importante es tener en cuenta cuáles son las virtualidades del complejo en que ambos se integran por lo que hace al proceso de integración simbólica, así como la relativa disfuncionalidad para el mismo de otros expedientes de legitimación —entre otros, los tipos a los que se acaba de hacer referencia, pero aisladamente considerados—. Ha de tenerse en cuenta, como consideración de carácter general, que la interpenetración entre justificaciones tradicionales y carismáticas venía dada, en cierto modo, por la misma forma de acceso al poder en la que el franquismo se configura. Expresión de unas exigencias contrarrevolucionarias de tipo conservador-arcaizante, la experiencia de la guerra civil determinará que el régimen encubra estos estímulos de la primera hora con una diversidad de invocaciones («Cruzada», «Revolución» o «Salvación nacional», etcétera) encaminadas todas a dar cuenta ideológicamente del hecho excepcional de la guerra y de la radical transformación que se opera en la clase política tradicional (desplazamiento, aunque no íntegramente, de las élites políticas de la última fase de la Restauración e incorporación de los cuadros formados en y por el Partido Único). Las pretensiones de legitimidad del franquismo, si no se incardinan de modo exclusivo en el área de las justificaciones de carácter tradicional es precisamente por el medio a través del que se produce su configuración y su consolidación —posteriormente— como Estado; el esfuerzo de guerra, la movilización material e ideológica de amplias capas de la población durante la contienda, la necesidad de contar con

(9) M. WEBER, *ob. cit.*, pág. 173.

(10) Sobre el tema, cfr. Manuel RAMÍREZ, *España, 1939-1975. Régimen político e ideología*, págs. 88-89, Madrid, 1978, y J. A. TELLO LÁZARO, «La revista "Ecclesia" (1941-1945)», en *Las fuentes ideológicas de un régimen (España, 1939-1975)* (ed. de M. RAMÍREZ), págs. 123 y sigs., Zaragoza, 1978.

respaldos ideológicos «totales» para legitimar un empeño que se presentaba también como total, la integración psicológica del hecho de la muerte como eventualidad inmediata, eran todos factores que resultaban difíciles de remontar, de asimilar, por invocaciones estrictamente tradicionales. Un cierto tipo de legitimación carismática, excepcional, suprasensible, se imponía como exigencia para los núcleos sociales y políticos que habían promovido la sublevación de julio de 1936 y ésta vino dada precisamente del solo modo que era admisible por una clase política que — pese a las transformaciones experimentadas— seguía en lo fundamental anclada en la simbología del antiguo régimen. La legitimación carismática iba a serlo por «derecho divino».

Toda consideración sobre el carácter de las justificaciones ideológicas con que se recubre el Estado —ya desde los inicios de la guerra civil— debe, según creemos, partir de la reflexión sobre el sesgo que en ellas imprime la experiencia del hecho bélico, la necesidad de integrar, en la conciencia de todos y cada uno de los sometidos, las mutilaciones que aquél provoca en el seno de la sociedad civil y las privaciones subsiguientes. En cierto modo, como se verá, la «ideología del franquismo», del primer franquismo, no es sino una recurrente interpretación de la «necesidad» y de la «justicia» de la guerra misma, y los componentes religiosa y militar de aquélla deben interpretarse en este sentido como invocaciones constantes a los dos «modos de vida» —el castrense y el clerical—, que eran también modos de muerte (muerte física o civil) o, por decirlo de otro modo, las más acabadas formas de expresión de la disponibilidad permanente de la propia vida, del «sacrificio» y del «servicio».

Habrà que volver más adelante sobre el peso fundamental que tienen, en las justificaciones del régimen, estos temas recurrentes del «sacrificio» y del «servicio», al modo como también fueron decisivos para la cristalización ideológica de las fascismos alemán e italiano. Por lo pronto, procede hacer algunas consideraciones acerca de la comentada adecuación entre *legitimidad* y *garantías de legitimidad* en el primer franquismo.

Descartada, para los vencedores, cualquier género de legitimación legal-racional por las mismas fuentes doctrinales de las que procedían y por la radical inadecuación de aquélla a las estructuras dictatoriales de la dominación que se perfilan desde el primer momento, las justificaciones estrictamente tradicionales o carismáticas del poder ofrecían también determinadas disfuncionalidades, habida cuenta del tipo de Estado que se perfila y de las ya aludidas *garantías de legitimidad*. La legitimación tradicional, en sentido estricto, no es, como apuntó Weber y ha recordado Freund (11), comentando

---

(11) J. FREUND, *Sociología de Max Weber*, págs. 206-207, Barcelona, 1973.

su obra, un expediente para la arbitrariedad absoluta; el cuadro dirigente, por el contrario, se encuentra sometido y, en cierto modo, controlado por los límites de la misma tradición histórica en que pretende inscribirse, por más que éstos sean imprecisos o poco formalizables jurídicamente. El liderazgo excepcional que para los ideólogos del sistema habría surgido de la guerra no podía acudir, como fuente de legitimación exclusiva de su poder, a unas argumentaciones historicistas que no sólo cooperaban a devaluar, diluyéndolo en el tiempo, dicho liderazgo y sus notas mesiánicas, sino que además —y esto es lo importante— podían instrumentarse como límite al ejercicio absoluto, despótico, de los medios de coacción sobre la sociedad civil. Las frágiles bases sociales de este poder al término de la guerra civil —cercado por el recelo o la enemiga de una parte de la población y sumida el resto de la sociedad en una anomia pública generalizada— le exigían, de acuerdo con la lógica terrible de las dictaduras, y como ya apuntamos, incrementar los «productos» (*outputs*) coactivos sobre su ambiente en términos tales que la aceptabilidad social de aquella violencia devenida terror era —en el sentido en que Faye utiliza esta idea de aceptación social (12)— inviable mediante el mero recurso a una legitimidad de tipo histórico-tradicional. El «sacrificio» que se imponía a la colectividad (la aplicación de la coacción estatal sin límites) sólo podía ser asumido, integrado, en algún género de legitimación *numinosa*, para utilizar la terminología de Sternberger (13), que intentase trascender las implicaciones más inmediatas de la represión en clave quiliástica o religiosa.

Pero si la invocación a una legitimidad tradicional tenía, de principio, determinados riesgos para la reproducción indefinida y estable del sistema, por su relativa inadecuación a las garantías de legitimidad, otro tanto podría decirse de la legitimación carismática en estado puro. El carisma, en tanto que investidura excepcional, como implicación, en una persona física, de valores sensibles y suprasensibles, de fijaciones seculares y religiosas (en un sentido amplio), impone, a su detentador y como ha resaltado el mismo Weber, determinadas contraprestaciones que, como «reflejo» de un poder excepcional, deberían actuar al modo de verificaciones constantes, cotidianas, de la legitimidad que se reclama (14):

«Si falta de un modo permanente la corroboración, si el agraciado carismático parece abandonado de su dios o de su fuerza mágica o heroica, le falla el éxito de modo duradero y, sobre todo,

(12) J. P. FAYE, *Los lenguajes totalitarios*, págs. 910 y sigs., Madrid, 1974.

(13) D. STERNBERGER, «Legitimidad», en *EICS*, vol. VI, pág. 535, Madrid, 1975.

(14) M. WEBER, *ob. cit.*, pág. 194. El subrayado es mío (J. J. C.).

*si su jefatura no aporta ningún bienestar a los dominados, entonces hay la posibilidad de que su autoridad carismática se disipe.»*

No es, desde luego, la legitimación carismática una legitimación por los resultados —a reserva de lo que más adelante se señalará—, pero sí demanda una mínima transparencia en «hechos» del poder excepcional de quien de ella se recubre. En la situación de la España de la inmediata posguerra, en atención a las condiciones de la legitimidad repetidamente citadas, semejante corroboración aparecía, en términos generales, como impracticable. Lo que antes hemos llamado «productos» *de prestación*, decisiones sistémicas en respuesta a las demandas sociales y económicas provenientes del ambiente societal, aparecían, por las consideraciones hechas anteriormente, excepcionalmente restringidas. Que ello no derivase en tensiones capaces de provocar una *crisis sistémica* no era mera función de la represión institucional, sino también, y sobre todo, de la habilitación de un marco ideológico en el que las mismas demandas sociales —desprovistas en todo caso de otro instrumento de agregación que no fuera el Partido Único— no llegasen siquiera a expresarse (en mérito de la «abnegación», del «sacrificio») o, cuando lo hiciesen, se plantearan más como súplicas que como requerimientos. Así se dirigía, en enero de 1945, el delegado nacional de Sindicatos, Sanz Orrio, a una concentración de trabajadores ferroviarios (15):

«(...) Ved, en cambio, la actitud del Caudillo que en este momento tan difícil, en medio de circunstancias espantosas, ha podido oír también vuestras quejas y está dispuesto a todas las mejoras sociales necesarias para elevar el nivel de vida de los españoles.»

Pero que las demandas sociales fuesen interceptadas en el terreno mismo de la ideología —como exigencia de un sistema político que contaba entre sus estímulos iniciales, con la reacción frente a un proceso de creciente participación social— era la contrapartida simbólica de una legitimación carismática que si existió sectorialmente no llegó a plantearse nunca abiertamente, con todas sus implicaciones y por la misma carencia de respuestas sistémicas a las necesidades sociales en esta fase del régimen. Las «contraprestaciones» materiales que impone el liderazgo carismático frente a la devoción de los sometidos no podían, ni social ni económicamente, ser satisfechas por el sistema político al término de la guerra civil; de ahí que la pretensión carismática de legitimidad se doblase de referencias tradicionales y se integrase

(15) *Pueblo*, 1.511, 24-I-1945.

con éstas en un marco de referencia simbólico que, como el religioso, era potencialmente capaz de sublimar las propias carencias materiales de la existencia civil. Ya Maquiavelo, por otra parte, había esbozado, en el capítulo primero de *El Príncipe*, algunas de las principales distancias, a estos efectos, entre la *dominación tradicional* (próxima a la idea que del *principe naturale* posee el florentino) y la *carismática* (el *principato nuovo*) (16).

Tras lo expuesto, no quedaría sino resumir las principales virtualidades que la legitimación tradicional-carismática, en su forma concreta de legitimación religiosa, tenía para el «nuevo Estado»; sumariamente expuestas, serían las siguientes: 1) La invocación a la religión suponía, en primer lugar, vincular el régimen a toda la tradición del pensamiento conservador y reaccionario en nuestra historia moderna y contemporánea. La presentación de España como nación elegida por la divinidad —la «cuarta Roma», aunque así no se llegase a formular— y la interpretación de la propia historia como sucesión de intervenciones sucesivas de aquélla eran, bien sabido es, temas recurrentes en el complejo ideológico conservador-arcaizante y al hacerlos propios el sistema se dota también de una historia, de una genealogía avalada por la presencia, entre los vencedores, de algunos de los más destacados expositores de estas tesis en la lucha ideológica contra la Segunda República. 2) No se trata, sin embargo, de un conjunto de vagas referencias a la mediación divina en las peripecias de la historia española; la tesis *vicarial*, de acuerdo con la cual el líder es designado por, y representante de, la voluntad de la divinidad incorpora un componente carismático indudable que permite desbordar ampliamente los límites implícitos que al poder arbitrario podía oponer una legitimación estrictamente tradicional, límites que, digámoslo de nuevo, se habrían presentado como disfuncionales tanto para el ejercicio del poder en solitario (las tesis a favor de la monarquía limitada, «tradicional», seguían vivas entre un sector importante de la clase política) como para la instrumentación de la violencia institucional como medio de integración social. Las proposiciones básicas que Neville Figgis ha aislado como típicas de las tesis del «derecho divino de los reyes» pueden ser localizadas casi íntegramente en estas primeras formulaciones ideológicas entre 1939 y 1945 (17): a) la monarquía sería una institución de ordenación divina; b) los reyes son sólo responsables ante Dios y toda ley se presenta como una simple concesión voluntaria, y c) la no resistencia y la obediencia pasiva son prescripciones divinas. En cualquier caso, la resistencia al rey es un pecado y acarrea la condenación eterna. 3) El carisma vicarial es, sin embargo, de un tipo

(16) N. MACHIAVELLI, *El Príncipe*, págs. 26-27, Milán, 1969.

(17) J. NEVILLE FIGGIS, *El derecho divino de los reyes*, pág. 16, México, 1942.

peculiar, por lo que a este modo de legitimación, considerada en general, se refiere. El líder es «sólo» un mediador, un sacerdote, entre el mundo físico y el metafísico, su poder es mero «reflejo» e «instrumento» de quien poseería todo el poder y absolutamente y la integridad del proceso político aparece inscrito en las leyes —designios— fatales de la divinidad. Las calamidades del poder (la coacción estatal, la miseria económica y cultural) no afectan ni ponen en cuestión el carisma porque éste, en puridad, no es «creador» de un orden —al que se le podrían oponer críticas o resistencias—, sino restablecedor *del Orden*, de un «destino» que está más allá de las contingencias diarias del vivir social. Sólo de esta manera las penurias de todo tipo de la inmediata posguerra, penurias sociales y políticas, podían ser remitidas, eliminando toda erosión del carisma, a las «inclemencias» fatales de la divinidad o al «castigo» por las culpas colectivas. El carisma vicarial, vinculado a la tradición, se presenta así como el tipo de legitimidad más resistente frente a la virtual disolución del sistema político: inexistencia de canales de comunicación entre el sistema societal y el político, crisis abierta de los «productos» sistémicos de prestación e incremento excepcional de la coacción estatal; y 4) La apelación a la religión no es sólo, como se verá, un expediente para afirmar el origen no secular y la irresponsabilidad del poder. Es también la pretensión de trasladar la *forma* del pensar teológico (básicamente, la lucha escatológica entre el Bien y el Mal) a las categorías ideológicas que se inculcan como normas de acción social y política. Toda la historia inmediata del sistema político (la guerra y la preguerra) y la integridad de sus decisiones quedan así investidas de la cualidad de un tiempo y de unas normas comprometidas en la «reconquista» de la «comunidad». Para un sistema de dominación que necesitaba apelar más al populismo que al nacionalismo para legitimarse este maniqueísmo esencialista era el expediente más útil para legitimar la represión política y para interpretar, de una manera socialmente soportable, el hecho de que las fracturas abiertas en la sociedad civil por la guerra continuasen tras ésta y fuesen, más aún, criterio básico para el contenido de las decisiones políticas. La «ética de la austeridad», de otra parte, encontraba aquí también su asiento dogmático; el entendimiento de las relaciones entre dominantes y dominados como embargadas de «abnegación», como «servicio», no era sino la consecuencia simbólica del traslado a la vida civil y política de categorías propias de las vivencias religiosas.

Conviene tener en cuenta que la legitimación religiosa no afecta meramente al terreno de las justificaciones de la dominación estatal, sino que encuentra un ámbito de aplicación también en el terreno privado, en la ideologización de las relaciones que se producen en el seno de la sociedad civil.

De modo especial puede esto predicarse de lo que se refiere a las justificaciones de la propiedad privada. Apuntando ahora algo sobre lo que habrá que volver más adelante, puede decirse que las fundamentaciones del dominio privado sobre la riqueza que pueden localizarse en los textos del período no giran en torno a los convencionales valores que la burguesía había conseguido imponer dos siglos antes en toda Europa como universales (el «logro» personal, la iniciativa creadora del empresario, etc.), al menos de modo preferente. Otro tipo de legitimaciones de las preeminencias económicas y sociales tienen mayor vigencia en este momento: el propietario es miembro, como el proletario, de la «comunidad» de creyentes y su propiedad es respetable en tanto en cuanto se emplee en beneficio de aquella «comunidad»; Los falangistas llegaban a las mismas conclusiones a través del empleo de la retórica de la «camaradería» —así, en las páginas de *Vértice*, cuando se informa de la situación económica de cada localidad visitada por los corresponsables de la revista, es usual referirse a los poderosos del lugar como «los camaradas máximos contribuyentes» (18)—, pero es en su presunta dimensión religiosa donde la propiedad privada aparece más sólidamente garantizada; el 30 de marzo de 1940, el Presidente de la Cámara Oficial de la Propiedad Urbana de Valladolid proponía a todos los propietarios la conveniencia de costear los relieves del retablo mayor de una basílica en reconstrucción en base a los siguientes razonamientos (19):

«quiero hacerme oír de los propietarios colegiados en la Cámara Oficial de la Propiedad Urbana, por cuanto el buen gobierno de los intereses materiales legítimos que nos preocupan no ha de lograrse sino por los cauces de la ley divina, cuyos preceptos tienen adecuada y sintética exaltación en el culto religioso (...), por cuanto el orden de los intereses materiales proviene de la interpretación que se haga de sus mandamientos divinos.»

Las consideraciones anteriores acerca del carácter tradicional-carismático de las pretensiones de legitimidad durante el primer franquismo no impiden tener en cuenta la vigencia —en determinadas coyunturas o para contextos concretos— de otras variables ideológicas que se presentan como especificación de los tipos de legitimidad dominantes o como fórmulas relativamente autónomas de justificación del régimen político. Ello no es, en todo caso, sino la constatación, antes apuntada, de cómo los procesos de legitimación

(18) Cfr. *Vértice*, núm. 52, enero de 1942.

(19) «Llamamiento a los propietarios en servicio de Dios y de España», *El Norte de Castilla*, 30-III-1940.

nunca se expresan en obediencia integral a los modelos teóricos y de cómo todo sistema de poder acude a una diversidad de recursos simbólicos para consolidar su existencia. Cabe apuntar, según esto, dos matizaciones al desarrollo precedente. En primer lugar, la de que las pretensiones de legitimidad aludidas lo son por lo que se refiere al conjunto de la sociedad civil y en lo que tienen de justificación de la escisión entre dominantes y dominados; en lo que afecta a las relaciones entre el líder y el cuadro de sus seguidores inmediatos las referencias pueden variar y así ocurre, en efecto, para el caso español. Fallers (20) ha apuntado, comentando la obra de Weber, cómo la legitimación del jefe político ante sus subordinados inmediatos es siempre de carácter racional, sea cual sea la pretensión de legitimidad dominante en lo que se refiere al conjunto de los sometidos; sin necesidad de dar por buena esta afirmación con carácter general, sí es posible corroborarla en el problema que nos ocupa. La *legitimación por los resultados*, típico ejemplo de fundamentación racional de la obediencia política, casi inexistente, como apelación desde el poder, entre 1939 y 1945, es invocada frecuentemente cuando el discurso va dirigido a las élites del sistema, en claro reconocimiento del carácter de «coalición» social y política que el franquismo muestra desde sus orígenes y como evidencia de la admisión por el líder mismo del pacto de intereses en pro de la conservación del sistema de dominación y nada retórico que mantenía unidas a fuerzas políticas de un origen doctrinal muy distinto. Así se dirigía Franco a los Consejeros Nacionales de FET y de las JONS en julio de 1944 (21):

«Que nuestra obra necesita perfeccionamiento es evidente; en esto consiste nuestro afán de cada día: mejorarla y perfeccionarla en cuanto tenga de perfectible; pero juzgándola por sus frutos, por la forma firme y segura con que cumple y culmina sus distintas etapas.»

Esporádicamente, en fin, cabe localizar referencias que, si bien aisladas, son notablemente reveladoras de la *fuga hacia el pasado*, del arcaísmo que es nota dominante de la ideología en esta fase. Auténticas expresiones de *legitimación patrimonialista*, afirmadoras del «derecho de conquista» que ostentan los vencedores en la guerra y que nos retrotraen hasta los orígenes mismos de las fundamentaciones medievales del poder. Como se com-

(20) L. A. FALLERS, «El concepto de 'autoridad tradicional' en Max Weber», en *Presencia de Max Weber*, pág. 160, Buenos Aires, 1971.

(21) Citado en *Pensamiento político de Franco*, selección de A. DEL RÍO CISNEROS, pág. 118, Madrid, 1964.

prende, semejante alegatos, por escasamente populares, no pueden considerarse como dominantes en el complejo de justificaciones ideológicas a las que el régimen acude, pero su existencia misma resulta paradigmática. De acuerdo con esto, Luis de Galisonga abogará, en 1940, porque la calificación de «hijo adoptivo» de una localidad que, hasta entonces, venía reconociéndose a Franco, fuese sustituida en términos inversos, de tal modo que la distinción al «Caudillo» fuese la de «padre adoptante de las tierras que por su espada (...) supo reconquistar para la continuidad histórica de la Patria» (22). No sólo esto; toda una liturgia medievalizante y señorial se pretendía revitalizar una vez concluida la guerra civil «de Reconquista»; los pueblos de España, estupefactos, asistían a la puesta en escena de añosos rituales por quienes se tenían por los «continuadores de la mejor tradición española» (23):

«Si hay quien olvida, España recuerda siempre. En un pueblo español, Salvatierra de los Barros, se han entregado parcelas de tierra a los ex combatientes. Sin demasiado son de campanas a vuelo, porque tal cosa supondría pensar en el caso de excepción, queremos destacarlo con la sequedad de un acto de justicia inexorable, que marca un camino a seguir. Bajo la mítica aureola de la espada, las tierras de España para quienes las ganaron.»

Como se indicó anteriormente, la presencia de la religión en la ideología dominante suponía, no sólo la incorporación al discurso de una temática de esta índole, sino, sobre todo, la formalización del discurso de acuerdo con el código básico de la comunicación religiosa. Trasposiciones de este tipo no eran nuevas para la cultura política occidental —que formó buena parte de sus categorías políticas y jurídicas a partir del sistema conceptual del Derecho canónico (24)— ni para la historia misma de las ideologías en nuestro país —determinadas expresiones del ideario anarquista podrían citarse en este sentido (25)—; lo que importa resaltar, de acuerdo con esto, es que la presencia del factor religioso sigue advirtiéndose aún cuando la ideología no se reclama explícitamente de éste, cuando son, aparentemente, las solas

(22) «Señorío de Franco en el Pardo», *El Norte de Castilla*, 18-I-1940.

(23) «Tierra para los combatientes», *Pueblo*, 188, 21-I-1941.

(24) Cfr., para un caso concreto de esta asimilación, C. LECLERQ, *Le principe de la majorité*, págs. 17 y sigs., Paris, 1971.

(25) J. DÍAZ DEL MORAL señaló, acertadamente, este componente de la ideología en su ya clásica *Historia de las agitaciones campesinas andaluzas*, págs. 13 y sigs., Madrid, 1967.

relaciones sociales las tenidas en cuenta y la existencia secular de los individuos el objeto exclusivo de los alegatos expuestos. Es éste, precisamente, el espacio ideológico del populismo.

### C) *El populismo como secularización*

¿Cómo se integra en la vida civil y política el mensaje religioso?, ¿cómo se efectúa la trasposición significativa entre los dos planos existenciales? El papel de la ideología populista es, en este extremo y según creemos, básico. Para decirlo en pocas palabras, el populismo es el instrumento simbólico a través del cual toman arraigo histórico en la sociedad española las características fundamentales del discurso religioso, es el nexo entre las significaciones latentes de carácter religioso que el discurso busca despertar y las exigencias de una mínima secularización para que la ideología pudiese ser recibida —y reproducida— en todos los enclaves sociales.

La estructura básica de la ideología populista no es sino el producto de la tensión entre *unidad* y *diferencia* en la aspiración hacia la integración simbólica de la sociedad. La ideología populista parte de la advertencia de la fractura de la «comunidad» entre una parte mayoritaria —la *major et melior pars* de la literatura medieval— y un segmento insolidario y ajeno, en cierto modo, a la misma. La lucha de contrarios, permanente y en clave milenarista, es el eje sobre el que se alza este pensamiento y, de este modo, la lucha contra quienes «en la sombra y desde dentro de la colectividad» conspiran contra el mantenimiento de la unidad del todo social se convierte en la temática constante entre los ideólogos de este tipo de movimientos políticos. Apuntemos, también, que las oposiciones a partir de las que la ideología se estructura no aparecen representadas, en el caso del populismo, en sus términos históricos, sociológicos, sino como enfrentamiento agónico entre concepciones de la vida radicalmente antinómicas, como duelo, en todo momento al borde de la muerte, entre la «comunidad» y su propia contra-imagen interna. No vamos a ilustrar ahora estas notas con textos de los populismos americanos o eslavos; lo que interesa destacar es la homología básica entre este tipo de mentalidad y la que peculiariza, en términos generales, a determinada expresión del pensar religioso. Homología que permite intercambios significativos fluidos entre ambos discursos, de tal modo que —y el problema que nos ocupa es, en este sentido, revelador— las connotaciones del referente religioso estén presentes, aún sin nombrarlas, en la retórica de tipo populista. La idea totalizante del «pueblo», la búsqueda compulsiva de creencias en las que fundamentar una ortodoxia, una

escisión entre los «fieles» y los «infieles», el énfasis en la preeminencia de lo «comunitario» sobre lo individual son —con la presencia del mito de la «edad de oro» y con la conciencia milenarista en una identificación final de la «comunidad» consigo misma— algunos de los puntos de enlace entre ambas estructuras ideológicas. Este carácter formalmente religioso del credo populista fue capitalizado por la casi totalidad de los movimientos de carácter fascista que afloraron en Europa en el período de entreguerras; así, por lo que se refiere al caso alemán nacional-socialista, que bien puede ser tomado como tipo representativo, es conocido el componente populista (*Völkisch*) de su ideología; la fórmula nazi *Gemeinnutz geht Eigennutz* (las necesidades comunes priman sobre las necesidades particulares) es expresiva de esta peculiar demagogia populista. Pero lo que en los fascismos alemán e italiano no pasa de ser un elemento más de la ideología se convierte, en el caso español, en el rasgo general y dominante del discurso oficial entre 1939 y 1945; el que la ideología del Estado franquista entre estos años consintiese, básicamente, en un populismo de corte clerical, medievalizante y agrarista se explica en función de las virtualidades que aquélla poseía cara a la integración simbólica de la colectividad y atendidas las condiciones de la sociedad española del momento. El populismo, dicho rápidamente, no sólo integraba, por su íntima identificación con el referente teológico, todas las connotaciones sobre las que se han hecho algunas consideraciones en los epígrafes anteriores, sino que, además, estaba en condiciones de presentarse como *sustitutivo funcional* adecuado frente a dos corrientes ideológicas que, por distintas razones, no poseían el suficiente arraigo en el país. De una parte, en efecto, la precaria expresión del nacionalismo español en toda nuestra historia moderna y contemporánea y la relativa disfuncionalidad de una ideología radicalmente identificadora de la sociedad civil, como es la nacionalista, en las condiciones de la inmediata posguerra civil (momento en el que, en tanto se sigue luchando por sofocar resistencias activas o pasivas, la contraposición entre vencedores y vencidos sigue siendo operativa) eran condiciones que compelián a la expresión y difusión del discurso populista. Pero, en segundo lugar, el carácter dependiente y residual, en cierto modo, que poseen las invocaciones del revolucionarismo falangista aún en esta primera fase y si se consideran en su totalidad las justificaciones ideológicas puestas en circulación por el sistema, era reabsorbido por el componente dominante de la ideología (tradicionalismo historicista y exaltación del liderazgo, como se acaba de ver) en términos tales que, sin demérito para la integración estable de la sociedad civil, un importante sector de la clase política del franquismo podía ver reconocidos sus propios requerimientos en las invocaciones de tipo populista. La impugnación del

«capital internacional judío», la exaltación de los «valores» del «sano pueblo español» y una ambigua dosis de obrerismo eran, entre otros, algunos de los elementos que podían encontrarse tanto entre la ideología nacional-sindicalista como entre los alegatos populistas que comentamos. En todo caso, ya el mismo dictador había hecho, en plena guerra civil y con el asentimiento fervoroso de los cuadros del Partido Unico una interpretación auténtica sobre cuál era el contenido de la «Revolución Nacional» (26):

«(...) hemos de obtener la victoria que se alumbra, que se aproxima, y después, el orden, la propiedad y la justicia social, que serán el triunfo de la Revolución nacional-sindicalista.»

Como veremos en los apartados próximos, la estructura ideológica populista tendió a explicitarse, en el período que consideramos y por la tantas veces aludida interpenetración con el referente religioso, en la contraposición entre quienes habían perdido la guerra y aquellos que se tenían por vencedores. Nada más identificable en términos populistas que esta conciencia bélica presente en la ideología que ahora se extrapola a lo largo de toda la historia de España como combate entre el «bien» y el «mal»; en 1945, José M. Fontana, falangista, hacía así la apología de la *unidad* (27):

«Por esto quedó fuertemente impresa en nuestra alma la idea de unidad; la aspiración angélica —en oposición a la demoníaca de la disgregación— a la unidad. Y sobre tal base religiosa se levanta España desde Fernando e Isabel a la contrarreforma y hasta nuestros años.»

---

(26) Discurso a falangistas de Aragón, 29-XII-1937, citado en *Palabras del Caudillo*, pág. 104, Barcelona, 1939.

(27) J. M. FONTANA, *Destino y constitución de España*, pág. 71, Madrid, 1945.

