

*Las tesis de la religión política y sus críticos: aproximación a un debate actual**

Zira Box

Universidad Complutense de Madrid

Resumen: Desde el comienzo de la década de los noventa, el concepto de religión política goza de buena salud académica. A pesar de que, fundamentalmente, las historiografías sobre el nazismo y el fascismo, aunque no sólo, se han renovado en los últimos años a través de las tesis que han caracterizado a estos regímenes como formas modernas de religión política, tanto el término como la idea a la que apunta cuentan con una heterogénea historia detrás. Comenzando por un estudio de la genealogía del concepto, este artículo es una aproximación al debate actual sobre la validez o invalidez de la religión política como herramienta analítica y sobre su utilidad interpretativa. Para ello, se examinan las principales aportaciones de los autores que lo utilizan contraponiéndolo a las voces críticas que cuestionan la eficacia de dichas tesis.

Palabras clave: religión política, totalitarismo, fascismo, nazismo, secularización, sacralización de la política.

Abstract: From the beginning of the 90's, the concept of political religion has reached an outstanding place in the Academy. If it's true that —specially, but not only— the historiographies about Nazism and Fascism has known a renovation during last years through their interpretations as modern forms of religion, the term as well as the concept have their own history behind. Beginning with a study of the genealogy of the concept,

* Este trabajo se inscribe en el Proyecto de Investigación «Retóricas de intransigencia y violencia política en la España de entreguerras, 1923-1945», financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia. Dirección General de Investigación (Ref. SEJ2005-04223/CPOL).

this article is an approximation to the current debate about the validity or invalidity of the political religion as an analytical tool and its interpretative utility. For this aim, the main contributions of the most important authors who subscribe this thesis are analysed in this article as well as the main critics which question the effectiveness of the political religion thesis.

Keywords: political religion, totalitarianism, Fascism, Nazism, secularisation, sacralisation of politics.

Desde hace aproximadamente quince años el concepto de religión política goza de buena salud historiográfica. Es cierto que tanto la idea a la que apunta el término como su propia formulación cuentan con una heterogénea y larga historia anterior. Sin embargo, nunca antes de la actual explosión de análisis centrados en el estudio de los modernos procesos de sacralización de la política esta noción se había situado en el punto de mira del debate académico. Desde hace más de una década, los trabajos sobre la Alemania de Hitler y la Italia de Mussolini, principalmente, y, en menor medida, el comunismo soviético, la China de Mao o la Rumanía de la Guardia de Hierro, entre otros, han conocido una renovación a través de los nuevos estudios que los han caracterizado como regímenes políticos convertidos en formas modernas de religión¹. Si bien es verdad que la sistematización del concepto comenzó a finales de la década de los treinta, se podría considerar que el trabajo pionero del reciente *boom* de investigaciones sobre el tema fue el artículo de Emilio Gentile «Fascism as Political Religion», publicado en el *Journal of Contemporary History* en 1990. En él, el historiador italiano planteaba por primera vez cómo en las sociedades de masas secularizadas las fronteras entre lo religioso y lo político se habían vuelto lo suficientemente difusas como para que, en algunos casos, la política asumiese su propia dimensión religiosa². El proceso de sacralización de la política iniciado en los albo-

¹ Dado que las principales aportaciones a la tesis de la religión política han venido por parte de autores provenientes de los estudios del nazismo y del fascismo, la mayoría de las referencias que saldrán en este artículo estarán circunscritas a las historiografías italiana y alemana. No obstante, se incluyen algunas referencias a autores que han estudiado otros regímenes políticos.

² GENTILE, E.: «Fascism as Political Religion», *Journal of Contemporary History*, 25 (1990), pp. 229-251. Existe traducción catalana en *Afers*, 25 (1996), y traducción castellana en GENTILE, E.: *Fascismo. Historia e interpretación*, Madrid, Alianza, 2002, pp. 219-247.

res de la Modernidad, si bien había conocido importantes desarrollos a lo largo del siglo XIX, había culminado y adquirido su más radical manifestación en los regímenes totalitarios del siglo XX. Centrándose en el caso de la Italia de Mussolini, su autor se proponía estudiar el papel y la funcionalidad de la religión política en el fascismo de acuerdo a los objetivos totalitarios de aquel régimen político. Como señaló recientemente el propio Gentile, cuando en 1990 publicó este primer avance de la investigación que culminaría tres años después con *Il culto del littorio* —una de las obras mayores de la tesis de la religión política— nunca imaginó que esta línea analítica que empezaba a perfilar fuera a coincidir con el inicio de un nuevo y prolífico periodo de análisis y debate sobre esta cuestión³. En buena medida, Gentile tenía razón. Tras varias décadas de relativo eclipse académico, desde el comienzo de los años noventa la bibliografía sobre la religión política, así como los foros académicos abiertos para su debate y discusión, comenzaron a multiplicarse⁴. Pero en aquel primer artículo de 1990 había más. Simultáneamente al comienzo de la elaboración de la investigación de Gentile —sin duda, el más influyente de los autores actuales sobre el tema—, algunas de las más recurrentes cuestiones de la discusión sobre la funcionalidad y utilidad de este concepto como herramienta de análisis válida para explicar algunas de las realidades políticas del pasado siglo XX saltaban al centro del debate.

En cualquier caso, independientemente de los acuerdos y desacuerdos al respecto o de los límites más o menos amplios que se le adjudiquen, caben pocas dudas —como apuntó Martin Blinkhorn, uno de sus críticos— de que el término debe ser tomado en serio⁵. Más allá de su valor heurístico concreto, la tesis de la religión política tiene el mérito de haber puesto encima de la mesa determinados in-

³ GENTILE, E.: «Political Religion: A Concept and its Critics – A Critical Survey», *Totalitarian Movements and Political Religions*, 6, 1 (2005), p. 27.

⁴ Dos ejemplos significativos de este nuevo interés serían los seminarios coordinados por el historiador alemán Hans Maier desde 1996, y que empiezan a ser traducidos al inglés, dedicados a las religiones políticas y los totalitarismos, la aparición en el 2000 de la revista dirigida por Michael Burleigh y Robert Mallet *Totalitarian Movements and Political Religions*, o el reciente premio de la Fundación Sigrist que ha recaído en Emilio Gentile por su contribución a la cuestión de «las religiones políticas como característica del siglo XX».

⁵ BLINKHORN, M.: «Afterthoughts Route Maps and Landscapes: Historians, “Fascist Studies” and The Study of Fascism», en *Totalitarian Movements and Political Religions*, 5, 3 (2004), p. 515.

terrogantes básicos para el estudio de algunos de los más destacados sistemas políticos que mancharon de negro el mundo moderno de los dos últimos siglos.

Siguiendo el hilo de las principales aportaciones de sus autores, el objetivo de estas páginas es acercarse a este debate historiográfico actual tratando de desgranar las cuestiones implícitas en él para situarlas en un marco crítico. Más allá de la aplicación del concepto que sus defensores han realizado a los contextos de la Italia fascista y de la Alemania nazi, sobre todo, y de la renovación o debate interno que, consecuentemente, han sufrido sendas historiografías, la cuestión clave que subyace y a la que está dedicado este trabajo es la de su valor y utilidad como nueva herramienta de análisis para la profundización del conocimiento histórico.

La resbaladiza genealogía de la religión política

Dibujar la genealogía del concepto de religión política no es una tarea fácil. En la segunda mitad del siglo XVIII, Rousseau marcó un precedente al acuñar su noción de *religión civil* para definir una nueva forma de religión pública fijada por el soberano que hiciera a los hombres buenos ciudadanos⁶. En cualquier caso, hasta donde se conoce, el término literal fue utilizado por primera vez y de una forma más o menos espontánea por algunos contemporáneos de las Revoluciones Francesa y Americana, que la usaron para caracterizar los acontecimientos extraordinarios que presenciaban. Aquella impresión de estar asistiendo al fin de una era y a la emergencia de otra en la que se ponían en juego mecanismos y objetivos políticos nunca vistos hasta entonces hizo que algunos testigos del momento buscasen nuevas fórmulas con las que definir lo que ocurría en el mundo occidental de finales del siglo XVIII⁷. Casi un siglo y medio

⁶ ROUSSEAU, J. J.: *Del contrato social*, Madrid, Alianza, 1996.

⁷ Condorcet, en *Premier mémoire sur l'instruction publique*, utilizó el término de religión política para referirse a los acontecimientos de 1789 (citado en GENTILE, E.: *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Roma-Bari, Laterza, 2001, p. 5). Christoph Martin Wieland empleó el mismo término en 1793 pensando en los jacobinos y en el ejército francés [en MAIER, H.: «Concepts for the Comparison of Dictatorships. "Totalitarianism" and "Political Religions"», en MAIER, H. (ed.): *Totalitarianism and Political Religions: Concepts for the Comparison of Dictatorships*, Lon-

después, en la nueva Europa que salía de la Primera Guerra Mundial, la expresión de religión política como definición de la naturaleza de los nuevos regímenes dictatoriales que llegaban al poder volvió a ser utilizada por diversos observadores, para quienes los términos habituales de despotismo, autocracia, dictadura o tiranía ya no servían como descripción de la realidad de aquellos regímenes⁸. Años antes, por tanto, de que esta noción adquiriese definición conceptual y validez analítica, politólogos, filósofos, periodistas, teólogos o simples curiosos del momento comenzaron a utilizarla como expresión difusa para señalar la ambivalente dimensión sacral que el nazismo, el fascismo y el comunismo soviético adquirirían como nuevas formas de dominación⁹.

Aunque resulta difícil abarcar exhaustivamente el conjunto de nombres que, de una forma u otra, lo usaron o aludieron a su idea, desde el comienzo de los años veinte autores tan diversos como el filósofo inglés Bertrand Russell, el periodista alemán Fritz Gerlich, el filósofo ruso Nikolai Berdyaev, el economista norteamericano John Maynard Keynes o el húngaro René Fülöp-Miller apuntaron estas cuestiones sobre el comunismo soviético¹⁰. Casi por las mismas fechas en las que estos autores publicaban sus particulares interpretaciones de la Rusia posrevolucionaria, la marcha sobre Roma de Mussolini en 1922 y, posteriormente, el ascenso del partido nazi alemán suscitaron similares observaciones —tanto entre testigos locales

dres, Routledge, 2005, p. 204]. Tocqueville, en su obra clásica *El Antiguo Régimen y la Revolución*, escrita tras la revolución de 1848, señaló el carácter religioso que había adquirido la Revolución Francesa.

⁸ BURLEIGH, M.: *El Tercer Reich. Una nueva historia*, Madrid, Punto de Lectura, 2004, p. 36. BURRIN, P.: «Political Religion. The Relevance of a Concept», en *History & Memory*, 9 (1997), p. 323. GENTILE, E.: «Political Religion: A Concept and its Critics...», *op. cit.*, p. 22. MAIER, H.: «Concepts for the Comparison of Dictatorships...», *op. cit.*, p. 200.

⁹ GENTILE, E.: «Preface», en MAIER, H.: *Totalitarianism and Political Religions...*, *op. cit.*, pp. IX-X.

¹⁰ RUSSELL, B.: *The Practice and Theory of Bolshevism*, Londres, Bradford and Dickens, 1920, especialmente el prefacio y el primer capítulo. BERDYAEV, N.: *Un nouveau Moyen Ages. Réflexions sur les destinées de la Russie et de l'Europe*, París, 1923, citado en GENTILE, E.: *Le religioni della politica...*, *op. cit.*, p. 60. También se puede ver BERDYAEV, N.: *The Origin of Russian Communism*, Londres, The Centenary Press, 1937, pp. 191 y ss. FÜLOP-MILLER, R.: *The Mind and Face of Bolshevism*, Nueva York, Putnam's Sons, 1927.

como extranjeros— sobre la dimensión religiosa que éstos parecían mostrar ¹¹.

Una de las particularidades del caso italiano fue el hecho de que esta observación se produjo de forma paralela a la emergencia del concepto de totalitarismo como caracterización del régimen de Mussolini. El primero en utilizarlo fue Giovanni Amendola —un joven liberal antifascista que sería víctima de la violencia *squadrista*— en un artículo de *Il Mondo* de 1923 ¹². A partir de esta primera aparición en la prensa y un par de años antes de que el propio fascismo lo incorporase como autodefinición en su discurso oficial, el término se difundió entre los círculos antifascistas, como puede comprobarse en los escritos del socialista Lelio Basso o del católico Luigi Sturzo ¹³. Junto al nuevo epíteto, como se decía antes, todos ellos resaltaron el carácter religioso del nuevo gobierno italiano para ahondar en la ambición fascista de monopolizar la conciencia colectiva ¹⁴. La vinculación de estas dos ideas resulta especialmente interesante por tres razones. En primer lugar, porque la utilización de ambas respondía a la misma necesidad sentida por quienes presenciaban la emergencia de las dictaduras europeas: la búsqueda de términos que resaltasen el carácter excepcional de aquellos regímenes políticos. En segundo lugar, porque, junto a la difusión de ambas nociones dentro del entorno antifascista, el propio régimen las incorporó para definirse a sí mis-

¹¹ Ejemplos de estos observadores se pueden encontrar en GENTILE, E.: *Le religioni della politica...*, op. cit., pp. 52 y ss. También en BURLEIGH, M.: *Poder Terrenal*, Madrid, Taurus, 2005, pp. 18 y 23 y ss. Un caso español sería el periodista del diario republicano *Ahora* Eugenio Xammar. Véase XAMMAR, E.: *Crónicas desde Berlín (1930-1936)*, Barcelona, El Acantilado, 2005, pp. 302 y ss.

¹² AMENDOLA, G.: «Maggioranza e minoranza», en *Il Mondo*, 12 de mayo de 1923. Recogido en AMENDOLA, G.: *La Democrazia italiana contro il fascismo, 1922-1924*, Milán, Riccardo Ricciardi, 1960, pp. 102-106.

¹³ PETERSEN, J.: «Die Entstehung des Totalitarismusbegriffs in Italien», en FUNKE, M. (ed.): *Totalitarismus. Ein Studien-Reader zur Herrschaftsanalyse moderner Diktaturen*, Dusseldorf, 1978. Un trabajo reciente y traducido al inglés del mismo autor en el que se retoman argumentos similares es PETERSEN, J.: «History of the Concept of Totalitarianism in Italy», en MAIER, H. (ed.): *Totalitarianism and Political Religions...*, op. cit. También la introducción de TRAVERSO, E.: *Le Totalitarisme*, París, Éditions du Seuil, 2001.

¹⁴ Para el concepto de totalitarismo y de religión política en Sturzo, véase SCHÄFER, M.: «Luigi Sturzo as Theorist of Totalitarianism», en MAIER, H. (ed.): *Totalitarianism and Political Religions...*, op. cit. También GENTILE, E.: *Le religioni della politica...*, op. cit., pp. 51 y ss.

mo como un sistema totalitario y para construir, especialmente a través de la figura de Giovanni Gentile, una teología política particular para lo que se consideraba la nueva religión fascista¹⁵. Por último, porque siguiendo la conexión establecida por los mismos «creadores» del concepto de totalitarismo, la tesis de la religión política ha conocido su máximo desarrollo a lo largo de los últimos años unida a la renovación de los estudios sobre el fenómeno totalitario.

Fue a mediados de la década de los años treinta cuando el nuevo término —ampliamente generalizado y utilizado ya durante esos años—¹⁶ cayó dentro del ámbito académico para comenzar a adquirir finura y elaboración analítica¹⁷. Aunque su paternidad ha recaído habitualmente en el filósofo político austriaco Eric Voegelin a raíz de la aparición en Viena en 1938 de su breve libro *Die Politischen Religionen*¹⁸, alrededor de la misma fecha esa fórmula era empleada en los trabajos del teólogo Hans-Joachim Schoeps, de la historiadora austriaca Lucie Varga o del primer Raymond Aron¹⁹.

Junto a estos primeros autores mencionados, a lo largo de los últimos años de la década de los treinta y principios de los cuarenta la religión política comenzó a formar parte del arsenal conceptual de muchos de los estudiosos de la primera hornada de las teorías del totalitarismo²⁰. Entre 1939 y 1942, siguiendo la línea analítica en boga durante los años bélicos, aparecieron toda una serie de trabajos en los que la catalogación de los regímenes totalitarios como emulaciones más o menos aberrantes de las religiones tradicionales era utilizada para subrayar el carácter perverso de estos sistemas políticos y

¹⁵ Véase para esta cuestión GENTILE, E.: *La religion fasciste...*, *op. cit.*, pp. 113-120.

¹⁶ *Id.*: *Le religioni della politica...*, *op. cit.*, pp. 4-5. Gentile alude a autores de los años treinta como Adolf Keller, Frederik A. Voigt, Karl Polanyi o Reinhold Niebbur. También hay ejemplos del uso disperso en la década de los treinta en BURLEIGH, M.: *Poder Terrenal...*, *op. cit.*, p. 18.

¹⁷ BURRIN, P.: «Political Religion. The Relevance of a Concept...», *op. cit.*, p. 322.

¹⁸ Puede verse la edición inglesa en VOEGELIN, E.: «The Political Religions», en *Collected Works of Eric Voegelin*, 5, The University of Missouri Press, 2000.

¹⁹ BURRIN, P.: «Political Religion. The Relevance of a Concept...», *op. cit.*, pp. 322-323. Si Aron utilizó a principios de los cuarenta el término de religión secular, durante los treinta había usado el de religión política en su crítica a las ideologías totalitarias. Para lo primero, ARON, R.: «L'Avenir des Religions séculières», en ARON, R.: *L'Age des Empires et l'Avenir de la France*, París, Défense de la France, 1945. Para lo segundo, ARON, E.: «L'ère des tyrannies d'Elie Halévyy», en *Revue de métaphysique et de morale*, febrero de 1939.

²⁰ GENTILE, E.: «Political Religion: A Concept and its Critics...», *op. cit.*, p. 25.

los objetivos enjuiciables a los que aspiraban. Ya fuera siguiendo el hilo conductor del nacionalismo en tanto que credo moderno y esencia última de los Estados totalitarios —Alfred Cobban y Hans Kohn²¹—, o definiendo a las modernas religiones políticas a través de su vinculación con el ansia voraz de control absoluto que mostraban las nuevas dictaduras —Sigmund Neumann²²—, estos autores tenían ciertos puntos en común. Por un lado, en todos ellos los totalitarismos eran presentados como el fruto de la sociedad de masas y de la modernidad secularizada en la que millones de individuos, arrojados a un mundo sin sentido y en medio del vacío dejado por las religiones tradicionales, habían sido fácilmente seducidos por el fanatismo irracional al que apelaban los nuevos líderes carismáticos²³. Por otro, estos teóricos parecían menos preocupados por ahondar en la naturaleza y comprensión de los nuevos fenómenos totalitarios que por acentuar la falsedad que estos regímenes representaban frente a las únicas y auténticas religiones que suponían los credos tradicionales, especialmente el cristianismo. Lo interesante de estos primeros autores para la cuestión que aquí interesa es que, como se verá más adelante, algunos de los argumentos básicos que esgrimieron han subsistido de forma más o menos reformulada en nombres actuales de la tesis de la religión política, como es el caso de Michael Burleigh.

²¹ COBBAN, A.: *Dictatorship. Its History and Theory*, Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1939, pp. 217-225. KOHN, H.: *Revolutions and Dictatorships. Essays in Contemporary History*, Cambridge, Harvard University Press, 1941, pp. 185-199. Para un análisis posterior de la glorificación y deificación de la nación como una característica del nazismo véase KOHN, H.: «Rethinking Recent German History», *Paper* presentado en el *66th Annual Meeting of the American Historical Association*, Nueva York, City College of New York, 1951.

²² NEUMANN, S.: *Permanent Revolution. The Total State in a World at War*, Nueva York, Harper & Brothers Publishers, 1942, pp. 43 y 186. Desde una perspectiva en parte similar, Borkenau escribió sobre el carácter patológico de la «revolución totalitaria» convertida en cuasi o antirreligión. BORKENAU, F.: *The Totalitarian Enemy*, Londres, Faber and Faber, 1939, pp. 244-245.

²³ Por ejemplo, Kohn habla de derrumbamiento de la razón entre las masas, KOHN, H.: *Force or Reason. Issues of the Twentieth Century*, Cambridge, Harvard University Press, 1937, pp. 61-63. Neumann alude a una multitud desarticulada presta a dejarse hechizar por un líder tiránico que ofrezca protección emocional. Una excepción es Cobban, para quien los rasgos religiosos de las modernas dictaduras totalitarias no representaban una ruptura radical con la historia europea de los últimos dos siglos; bastaba con pensar en Rousseau y en su utilización de la teoría política de Hobbes, o en la Revolución Francesa.

Tras su éxito y difusión inicial, con el definitivo auge de las teorías del totalitarismo tras la Segunda Guerra Mundial y en plena guerra fría, el concepto fue en gran parte abandonado²⁴. La pregunta última a la que éste pretendía responder y a partir de la cual había comenzado a adquirir su desarrollo analítico —por qué los nuevos regímenes totalitarios habían logrado suscitar tanto atractivo entre las masas— fue trasladada a un plano secundario o reducida a mera demagogia y manipulación en los trabajos de la nueva generación de estudiosos²⁵. Un ejemplo claro de esta postura sería Hannah Arendt, para quien el peligro del nazismo residía en su carácter extraordinario y en su completa negación de cualquier forma de tradición de la cultura occidental²⁶. En este sentido, las nociones de religión secular y religión política resultaban inadecuadas para el estudio del totalitarismo, tanto por ser «inmerecidos cumplidos» para unas ideologías que no podían ser situadas al mismo nivel que la religión, como por el riesgo que esta identificación conllevaba para la posible transformación y perversión de la verdadera naturaleza religiosa²⁷. Dos excepciones en el contexto de aquellos años fueron el ya mencionado Raymond Aron y Waldemar Gurian²⁸. Este último porque, si ya desde el inicio de los años treinta había aludido a estas cuestiones, a partir de su exilio a Estados Unidos en 1937 precisó su noción de religión política dentro de la propia reformulación de su teoría sobre el totalitarismo²⁹. En su últi-

²⁴ GENTILE, E.: «Political Religion: A Concept and its Critics...», *op. cit.*, p. 26.

²⁵ *Id.*: «Fascism, Totalitarianism and Political Religion: Definitions and Critical Reflections on Criticism of an Interpretation», en *Totalitarian Movements and Political Religions*, 5, 3 (2004), p. 7.

²⁶ ASCSCHEIM, S.: «Hannah Arendt and Karl Jaspers: Friendship, Catastrophe and the Possibilities of German-Jewish Dialogue», en ASCSCHEIM, S.: *Culture and Catastrophe: Germans and Jewish Confrontations with National Socialism and Other Crises*, Nueva York, New York University Press, 1996, p. 112. Citado en STEIGMANN-GALL, R.: «Nazism and the Revival of Political Religion Theory», en *Totalitarian Movements and Political Religions*, 5, 3 (2004), p. 378.

²⁷ ARENDT, H.: «Religion and Politics» (1953), citado en GESS, B.: «The Conceptions of Totalitarianism of Raymond Aron and Hannah Arendt», en MAIER, H. (ed.): *Totalitarianism and Political Religions...*, *op. cit.*, pp. 232-233.

²⁸ Para el uso del término de religión secular en el conjunto de la obra de Aron sobre totalitarismo véase KJELDAHL, T. M.: «Defence of a Concept: Raymond Aron and Totalitarianism», en *Totalitarian Movements and Political Religions*, 2, 3 (2001).

²⁹ Para un análisis detallado del trabajo de Gurian y de su reformulación de los conceptos de totalitarismo y religión política véase HÜRTEIN, H.: «Waldemar Gurian

mo trabajo sobre el tema, publicado el mismo año de su muerte (1953), enumeraba toda una serie de características por las que aquellos sistemas políticos podían ser considerados como religiones al mismo tiempo que respondía a las críticas de Arendt. Si el problema último estribaba en conectar el venerable nombre de la religión con los totalitarismos —contestaba Gurian—, fácilmente se podía renunciar a él y utilizar el término de ideocracia para conceptualizar a las religiones secularizadas de carácter político y social³⁰.

Desde la década de los cincuenta hasta el final de los años ochenta, el problema del estudio de la religión política cayó en un prolongado olvido académico. No obstante, sería durante esos años cuando saldrían a la luz algunos de los trabajos que, durante los años siguientes y a pesar de pasar más o menos inadvertidos en el momento de su publicación, serían retomados por los nuevos historiadores de los fenómenos de la religión política³¹. En 1952, Jacob Talmon presentaba su ensayo sobre los orígenes de la democracia totalitaria, designando con ese término a un tipo de mesianismo político cuyo origen se podía situar a finales del siglo XVIII ilustrado y la Revolución Francesa y cuya culminación llegaba con los movimientos totalitarios del siglo XX³². El planteamiento de Talmon —el cual hablaba de religión secular— influiría decisivamente en dos autores clave para el desarrollo de los estudios de la religión política: David Apter y George L. Mosse. El primero, antropólogo de Chicago y discípulo de Clifford Geertz, tomaba directamente el concepto de Talmon para señalar la similitud con lo que él denominaba los sistemas de movilización, sistemas propios de los nuevos países emergentes en Asia y África tras los procesos de descolonización y en los que se daba el fenómeno de la religión política. Estudiando los desafíos a los que se enfrentaban las nuevas naciones, Apter concluía que de la institucionalización de un Estado fuerte imbuido de sacralidad y de la conversión de aquellos incipientes regímenes políticos en formas de religión se derivaban dos

and the Development of the Concept of Totalitarianism», en MAIER, H. (ed.): *Totalitarianism and Political Religions...*, op. cit.

³⁰ GURIAN, W.: «Totalitarianism as Political Religion», en FRIEDRICH, C. J.: *Totalitarianism: Proceedings of a Conference held at the American Academy of Arts and Sciences*, Cambridge, Harvard University Press, 1954, pp. 118-129. La réplica de Hannah Arendt en *id.*, «Discussion», pp. 133-134.

³¹ GENTILE, E.: «Political Religion: A Concept and its Critics...», op. cit., p. 27.

³² TALMON, J.: *The Origins of the Totalitarian Democracy*, Londres, Secker & Warburg, 1955.

elementos fundamentales para afrontar el reto de la nueva fundación nacional: considerables dosis de legitimidad para los nuevos líderes e importantes cuotas de movilización social ³³. La importancia de Apter para la cuestión que aquí interesa es la influencia directa que ha tenido sobre Gentile. De hecho, en su primer trabajo, «Fascism as Political Religion», el historiador italiano apuntaba que, tanto por los contenidos esenciales como por los rituales y las formas simbólicas de la religión fascista, en su propia definición se podían reconocer dos nociones previas: el modelo de Apter de religión política y la idea de estatismo elaborada por los sociólogos israelíes Charles Liebman y Eliezer Don-Yehiya ³⁴.

El segundo trabajo sobre el que la democracia totalitaria tuvo una influencia decisiva fue el libro clásico de Mosse *La nacionalización de las masas*. Publicado en inglés en 1975 y recientemente traducido al castellano ³⁵, el libro comenzó a gestarse dos años antes en Jerusalén, cuando su autor realizaba una estancia de investigación residiendo en la propia casa de Talmon ³⁶. El argumento principal de Mosse era el análisis del desarrollo de la religión secular nacional surgida en Alemania a finales del siglo XVIII, desarrollada a lo largo del siglo XIX y coronada con el nazismo. A pesar de centrarse exclusivamente en el caso alemán, para Mosse la religión secularizada que él analizaba no era original de Alemania: había afectado a toda Europa a partir de la herencia rousseaniana y de la experiencia de la Revolución Francesa. El término básico a través del cual el historiador alemán analizaba la religión secular del nacionalismo era el de «nueva política». Con él Mosse designaba tanto a un novedoso estilo de movilización política como a una nueva estética emergida de la unión de la expansión de la conciencia nacional y del desarrollo de los movimientos y de la política de masas ³⁷.

³³ APTER, D.: «Political Religions in the New Nations», en GEERTZ, C. (ed.): *Old Societies and New States. The Quest for Modernity in Asia and Africa*, Londres, Free Press, 1963.

³⁴ GENTILE, E.: «Fascism as Political Religion...», *op. cit.*, p. 248. El concepto de «estatismo» en LIEBMAN, C., y DON-YEHIYA, E.: *Civil Religion in Israel*, Berkeley, California University Press, 1983, pp. 84 y ss.

³⁵ MOSSE, G. L.: *La nacionalización de las masas*, Madrid, Marcial Pons, 2005.

³⁶ *Id.*: *Confronting History*, Madison, The University of Wisconsin Press, 2000, p. 177.

³⁷ Un trabajo colectivo donde se analiza pormenorizadamente la obra de Mosse y sus principales aportaciones a la historiografía es PAYNE, S.; SOROKIN, D. J., y TORTO-

Para terminar este sucinto recorrido obligadamente breve, se hace necesario aludir a otros trabajos importantes que, a pesar de estar presentes a lo largo de estas páginas, aquí simplemente pueden ser apuntados. Entre ellos cabe destacar el trabajo de Jules Monnerot sobre la sociología del comunismo, el libro del sociólogo norteamericano Ernest B. Koenker, *Secular Salvations*, el análisis de Christel Lane sobre el sistema ritual soviético, el trabajo clásico del historiador alemán Klaus Vongung sobre la religión política del nazismo, *Magie und Manipulation*, el del sociólogo francés Jean-Pierre Sironneau o los escritos de Uriel Tal sobre la fe política del nazismo. Unos y otros apuntarían cuestiones que persisten hasta hoy, de forma más o menos reformulada, en los autores actuales de la tesis de la religión política, como se irá viendo en los siguientes apartados: la idea de secularización y su estrecha vinculación con la formación y estructura de las religiones políticas, la dimensión festiva y ritual de estos nuevos credos, la presencia e influencia de las matrices cristianas en su construcción o la importancia fundamental de las nuevas religiones para los procesos de integración social en momentos de crisis y de cambio gracias a su elaboración de un sentido total del mundo ³⁸.

La definición del término y la validez o invalidez de las tesis de la religión política

Cuestionando la utilidad de la tesis de la religión política, Richard J. Evans apuntaba en su último trabajo sobre el Tercer Reich que había que tener cuidado con llevar las metáforas religiosas demasiado lejos. Si para Evans resultaba innegable la existencia de determinadas reminiscencias de carácter religioso en el nazismo —el uso del len-

RICE, J. S.: *What History Tells. George L. Mosse and the Culture of Modern Europe*, Madison, The University of Wisconsin Press, 2004.

³⁸ MONNEROT, J.: *Sociologie du communisme*, París, Gallimard, 1963 (1.ª edición de 1949). KOENKER, E.: *Secular Salvations. The Rites and Symbols of Political Religions*, Filadelfia, Fortress Press, 1965. LANE, C.: *The Rites of Rulers. Ritual in Industrial Society – The Soviet Case*, Cambridge University Press, 1981. VONDUNG, K.: *Magie und Manipulation: Ideologischer Kult und Politische Religion des Nationalsozialismus*, Gotinga, Vandenhoeck & Rupprecht, 1971. SIRONNEAU, J. P.: *Sécularisation et religions politiques*, París, Muton, 1982. TAL, U.: *Religion, Politics and Ideology in the Third Reich. Selected Essays*, In memoriam by Saul Friedländer, Nueva York, Routledge, 2004.

guaje, la utilización de símbolos y rituales, la existencia de dogmas y promesas de salvación o el culto al líder como mesías redentor—, esto no justificaba la interpretación del régimen de Hitler como una forma de religión política. De hecho, los mismos elementos susceptibles de ser entendidos como rasgos religiosos podían comprenderse también a través de imágenes de otro tipo, por ejemplo, de imágenes militares: la jerarquía y la sumisión al jefe, la promesa de convertir la derrota en victoria o la misma existencia de una parafernalia simbólica y ritual ³⁹. Contestando a algunos argumentos de Roger Griffin, Evans ahondaba en otro contexto en su crítica: para él, la religión política era una herramienta meramente descriptiva que aludía, exclusivamente, a la cuestión del estilo nazi, no a su naturaleza política. Si para Evans la religión debía ser definida en función de su relación con lo sobrenatural, el nazismo en ningún caso contenía ese elemento trascendente. Como Hitler insistió reiteradamente en sus discursos, su régimen político tenía que ver con el mundo terrenal de aquí abajo ⁴⁰.

La crítica expuesta resulta especialmente interesante porque concentra dos de las cuestiones más debatidas sobre la tesis de la religión política y a las que están dedicadas los dos siguientes epígrafes. Por una parte, la misma definición del término: ¿qué se entiende por religión y en función de qué criterios se justifica que determinados regímenes políticos puedan ser considerados como tales? Por otra, la discusión sobre la funcionalidad del propio concepto: ¿es la religión política una clave analítica útil a la hora de profundizar en el carácter y en la naturaleza de ciertos regímenes políticos, o es una mera herramienta accesoria que, en todo caso, proporciona datos descriptivos sobre el estilo y la estética de estos sistemas políticos?

La definición del término

Si comenzamos con la primera cuestión, se podría apuntar que una de las reticencias más comunes a la hora de utilizar el término de

³⁹ EVANS, R. J.: *The Third Reich in Power*, Nueva York, The Penguin Press, 2005, pp. 257-260.

⁴⁰ Respuesta de Evans a un correo electrónico de Griffin. Citado en GRIFFIN, R.: «Introduction: God's Counterfeiters? Investigating the Triad of Fascism, Totalitarianism and (Political) Religion», en *Totalitarian Movements and Political Religions*, 5, 3 (2004), p. 310.

religión política ha sido la que se ha derivado de una definición restringida de religión basada en lo sobrenatural. Al haber en ella exclusivamente las religiones tradicionales, algunos críticos han optado por expresiones alternativas como la de antirreligión, cuasi religión y religión sustitutiva o por subrayar que la alusión a la categoría religiosa como clave interpretativa debe limitarse a su poder metafórico, no a su identificación literal. Entre los autores representativos de la primera opción se podrían citar a Martin Blinkhorn, Ian Kershaw, Wolfgang Hardtwig, Roger Griffin ⁴¹, Roger Eatwell, Juan José Linz o Hermann Lübbe, para quienes las similitudes de los totalitarismos con ciertas formas de religión deberían ser analizadas a partir de otras claves hermenéuticas ajenas a la religión política o quedarse con los prefijos de *cuasi* o *anti* como imprescindibles matices que nos prevengan de la equivocación ⁴². Entre los autores de la segunda

⁴¹ Hay que apuntar que a pesar de haber sido un crítico inicial del concepto de religión política, Griffin lo ha reivindicado, como se verá, en sus últimos trabajos. Véase GRIFFIN, R.: «Cloister or Cluster? The Implications of Emilio Gentile's Ecumenical Theory of Political Religion for the Study of Extremism», en *Totalitarian Movements and Political Religions*, 6, 1 (2005), p. 44.

⁴² Roger Griffin y Roger Eatwell reivindicaron el concepto de ideología como clave explicativa última del fascismo. Este término incluía mitos, símbolos y rituales en su conformación de una explicación del mundo y del sentido de la vida. Así, la dimensión religiosa fascista podría explicarse a través de la ideología sin ser necesaria su calificación de religión política. Por su parte, Ian Kershaw ha analizado el régimen nazi a través de la noción weberiana de dominación carismática, la cual incluiría una dimensión cuasi religiosa. También de cuasi religiosos ha denominado Blinkhorn a los sistemas míticos y rituales de los totalitarismos, sin que por ello deban interpretarse como religiones. Hermann Lübbe y Juan José Linz han optado por el término de antirreligión para subrayar la competencia por el control y la definición de sentido que entablaron los regímenes totalitarios con las religiones tradicionales de las sociedades en las que pretendían imponerse. Por último, Hardtwig proponía quedarse en la idea de un sistema de creencias de carácter secular para acentuar el carácter político y no trascendente del nazismo a la hora de manejar la contingencia humana. Véanse, por orden citado, EATWELL, R.: «Reflections on Fascism and Religion», en *Totalitarian Movements and Political Religions*, 4, 3 (2003), pp. 162-163. GRIFFIN, R.: *The Nature of Fascism*, Londres, Routledge, 1993 (2ª ed.), pp. 26-32. KERSHAW, I.: «Hitler and the Uniqueness of Nazism», en *Journal of Contemporary History*, 39, 2 (2004), especialmente pp. 249-250. BLINKHORN, M.: «Afterthoughts Route Maps and Landscapes...», *op. cit.*, p. 516. LINZ, J. J.: «The Religious use of Politics and/or the Political Use of Religion», en MAIER, H. (ed.): *Totalitarianism and Political Religions...*, *op. cit.*, p. 108. LÜBBE, H.: «Religion and Politics in Processes of Modernisation», en *Totalitarian Movements and Political Religions*, 6, 1 (2005), p. 57. También la introducción de LÜBBE, H. (ed.): *Heilserwartung und Terror: Politische Religionen des 20. Jahrhun-*

cabe citar el trabajo de Barbara Spackman, quien a través de la crítica a los análisis de Gentile argumentaba con confusa profusión que el error del historiador italiano estribaba en haber confundido la relación metafórica que se daba entre los dos miembros de la metáfora —fascismo y religión— con una identificación literal entre ambos ⁴³.

Mención aparte merece Michael Burleigh y su curioso recurso a la expresión de pseudoreligiones totalitarias en uno de sus artículos de 2002 (curioso en tanto que Burleigh es uno de los principales autores que asume el concepto de religión política en sus trabajos). Escribiendo sobre la oposición que tanto las Iglesias cristianas como renombrados creyentes realizaron a la emergencia e imposición de los regímenes totalitarios en Europa, el historiador británico establecía el matiz de *pseudoreligiones* para argumentar que éstas representaban el mal al que los cristianos —auténticos hombres religiosos— se opusieron de forma heroica en todo el continente ⁴⁴. Difícil no pensar en las resonancias clásicas de las teorías del totalitarismo y en su imposibilidad de vincular lo venerable de la religión —como dijo Gurian en su momento— con regímenes violentos y moralmente condenables ⁴⁵. ¿No supondría un sacrilegio aplicar el concepto de religión a fenómenos políticos tan criminales como fueron el nacionalsocialismo y el comunismo?, se preguntaba Michael Rissmann a este respecto para señalar determinadas posiciones, entre las que cabría incluir la que se acaba de aludir de Burleigh ⁴⁶.

derts, Düsseldorf, Patmos-Verlag, 2005. HARDTWIG, W.: «Political Religion in Modern Germany: Reflections on Nationalism, Socialism, and National Socialism», en *Bulletin of the German Historical Institute*, 28 (2001).

⁴³ SPACKMAN, B.: *Fascist Virilities*, Minneapolis, The University of Minnesota Press, 1996, pp. 127-128. La respuesta que ha dado Gentile a las críticas de Spackman se puede ver en GENTILE, E.: «Political Religion: A Concept and its Critics...», *op. cit.*, p. 26.

⁴⁴ BURLEIGH, M.: «Political Religion and Social Evil», en *Totalitarian Movements and Political Religions*, 3, 2 (2002).

⁴⁵ STEIGMANN-GALL, R.: *The Holy Reich. Nazi Conceptions of Christianity, 1919-1945*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, especialmente las conclusiones, donde el autor subraya la dificultad moral que aún persiste en la historiografía en vincular al nazismo, en tanto representante de la maldad, con el cristianismo.

⁴⁶ RISSMANN, M.: *Hitlers Gott. Vorsehungsglaube und Sendungsbewusstsein des deutschen Diktators*, Zürich-Múnich, Pendo Verlag, 2001, pp. 191-197.

Sea por unas razones u otras por las que se ha establecido la precaución ante el término de religión política, aparece con claridad en función de lo expuesto hasta ahora que en la definición de religión reside uno de los núcleos principales de la plausibilidad del concepto, como han señalado repetidamente múltiples autores⁴⁷. Si la religión es comprendida exclusivamente en función de su referencia a un dios sobrenatural, entonces la existencia de una forma de religión política o secular no es posible. En cualquier caso, hay que reconocer que no todos aquellos que utilizan y aplican en sus trabajos el concepto de religión política han realizado el esfuerzo de definir y delimitar con cuidado los términos analíticos que usan o de justificar por qué ésta puede ser literalmente considerada como una forma de religión y no como una simple alusión metafórica⁴⁸. A este respecto, puede que haya sido nuevamente Gentile uno de los escasos autores que ha dedicado muchas de sus páginas a ofrecer posibles definiciones en las que determinados fenómenos políticos puedan ser interpretados y legítimamente denominados como religión.

Para Gentile habría tres posibles concepciones religiosas en las que podrían ser incluidas las de carácter político, definiciones, en cualquier caso, no exentas ninguna de ellas de ser sometidas a crítica y discusión⁴⁹. En primer lugar, estaría la funcionalista, postulada por Durkheim en 1912 en *Las formas elementales de la vida religiosa* y retomada por autores pioneros de la religión política como Aron,

⁴⁷ GENTILE, E.: «Fascism, Totalitarianism and Political Religion: Definitions and Critical Reflections on Criticism of an Interpretation...», *op. cit.*, p. 364. GENTILE, E.: «The Sacralisation of Politics: Definitions, Interpretations and Reflections on the Question of Secular Religion and Totalitarianism», en *Totalitarian Movements and Political Religions*, 1, 1 (2000), pp. 27-28. DI RIENZO, S.: «The Non-Optional Basis of Religion», en *Totalitarian Movements and Political Religions*, 3, 3 (2002), p. 76. BURRIN, P.: «Political Religion. The Relevance of a Concept...», *op. cit.*, p. 325. BUCHHEIM, H.: «Despotism, Ersatz Religion, Religious Ersatz», en MAIER, H. (ed.): *Totalitarianism and Political Religion...*, *op. cit.*, p. 226.

⁴⁸ Richard Steigmann-Gall, otro crítico del concepto, ha señalado a este respecto que uno de los problemas no resueltos en la tesis de la religión política es el no haber logrado precisar una definición de religión en la que quepan al mismo tiempo el nazismo o el fascismo junto al cristianismo. STEIGMANN-GALL, R.: «Nazism and the Revival of Political Religion Theory...», *op. cit.*, p. 382.

⁴⁹ GENTILE, E.: «The Sacralisation of Politics: Definitions, Interpretations and Reflections on the Question of Secular Religion and Totalitarianism...», *op. cit.*, pp. 27 y ss. GENTILE, E.: *Le religioni della politica...*, *op. cit.*, pp. 10 y ss.

Monnerot o Apter⁵⁰. En segundo lugar, la fenomenológica, desarrollada por Rudolf Otto en 1917 en su libro *Lo santo (Das Heilige)*, y basada en la explicación de lo que constituiría la experiencia de lo sagrado⁵¹ —definición asumida, entre otros, por Voegelin y Mircea Eliade⁵²—. Por último, la concepción *fideística* de la religión, elaborada por los autores de la psicología de las masas de finales del siglo XIX y según la cual la religión sería una consecuencia de la necesidad intrínseca de los grupos de comulgar con alguna fe. Así, lejos de constituir la desaparición de la religión, la sociedad moderna secularizada habría supuesto un terreno altamente fértil para la emergencia de nuevos credos abrazados por los grupos desarraigados y ávidos de creencia y religión⁵³. Iniciada con Le Bon y plenamente establecida con los autores clásicos del totalitarismo, la asunción de esta perspectiva podría encontrarse en autores actuales como Michael Burleigh, quien, a pesar de no explicitar la definición de los términos que utiliza, asume continuamente esta postura en sus trabajos, como se verá más adelante.

El posicionamiento de Gentile a este propósito resulta matizado y complejo. Si para el historiador italiano los tres posibles tipos de definición de religión conllevarían la cómoda asunción de la existencia de credos del tipo secular, ninguno de ellos por separado lograría captar la riqueza y la especificidad de los fenómenos de sacralización de la política. Una vez que se da por sentado la existencia de las religiones políticas y se asume la presencia en ellas —como en cualquier otra forma de religión— de elementos propios de cada uno de los enfo-

⁵⁰ DURKHEIM, E.: *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal, 1992. Una crítica al enfoque funcionalista, en BURRIN, P.: «Political Religion. The Relevance of a Concept...», *op. cit.*, p. 326. También BERGER, P. L.: «Some second Thoughts on Substantive versus Functional Definitions of Religion», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 13, 2 (1974).

⁵¹ OTTO, R.: *Lo Santo*, Madrid, Alianza Editorial, 1980. Para Otto, religión sería todo aquello que produce en el hombre la experiencia de lo sagrado, esto es, la experiencia según la cual el objeto numinoso en cuestión es percibido a la vez como tremendo y fascinante. En momentos en los que surgen fuertes emociones colectivas, como en las guerras o las revoluciones, el poder político podría investirse de sacralidad y ser sentido por los individuos como una experiencia de lo numinoso.

⁵² VOEGELIN, E.: *The Political Religions...*, *op. cit.*, especialmente su acentuación de la experiencia de lo sagrado como una vivencia del *realissimum*. ELIADE, M.: *Aspectos del mito*, Barcelona, Paidós, 2000, pp. 155-158. También ELIADE, M.: *Mythes, rêves et mystères*, París, Gallimard, 1957. Una crítica al enfoque fenomenológico, en BURRIN, P.: «Political Religion. The Relevance of a Concept...», *op. cit.*, p. 326.

⁵³ GENTILE, E.: *Le religioni della politica...*, *op. cit.*, pp. 10-13.

ques expuestos anteriormente (la presencia de mitos y ritos, el cumplimiento de funciones sociales legitimadoras, la satisfacción de un cierto sentimiento religioso entre las masas y su constitución como experiencias sagradas), sería tarea del investigador examinar cada uno de estos elementos y valorar la medida en la que se dan en cada contexto histórico específico. Cualquier interpretación simple o acelerada podría hacer que el fenómeno se viera de forma unilateral, impidiendo una interpretación realista e historiográficamente justificada sobre el tema ⁵⁴.

A pesar de la moderación de Gentile en su reclamo sobre la complejidad de los fenómenos históricos y de su precaución a la hora de establecer el fenómeno de la religión política como un modelo omnicomprendivo, su argumentación termina en un punto muerto: la evidencia empírica e innegable que nos ha proporcionado, en su opinión, la historia contemporánea sobre la existencia del fenómeno de la sacralización de la política. Si en sus últimos artículos Gentile ha repetido con insistencia la facilidad con la que se podría renunciar al término de religión política en caso de que el problema último fuera una cuestión terminológica, su eliminación o sustitución, según Gentile, no resolvería la cuestión a la que se enfrenta todo aquel que eche un vistazo a la realidad política de los últimos dos siglos: la certeza de que el mundo emergido tras la Revolución de 1789 ha conocido innegables procesos de sacralización de la política que no pueden ser ignorados ⁵⁵. Cabría preguntarse, entonces, por la utilidad académica de prescindir de un término que, a pesar de las matizaciones y precisiones que se le puedan realizar, ayuda a delimitar este vasto fenómeno moderno ⁵⁶.

⁵⁴ GENTILE, E.: «The Sacralisation of Politics: Definitions, Interpretations and Reflections on the Question of Secular Religion and Totalitarianism...», *op. cit.*, p. 32.

⁵⁵ *Id.*: «Fascism, Totalitarianism and Political Religion: Definitions and Critical Reflections on Criticism of an Interpretation...», *op. cit.*, pp. 349 y 366. GENTILE, E.: «Political Religion: A Concept and its Critics...», *op. cit.*, pp. 28-29. Ya en *Il culto del littorio* Gentile decía que «más allá del problema de la sinceridad de la fe, el fenómeno de la sacralización de la política se nos presenta en su indiscutible realidad histórica». La edición que manejo de este libro de Gentile es la traducción francesa, GENTILE, E.: *La religion fasciste*, París, Perrin, 2002, p. 303.

⁵⁶ Como apunta Vondung, mientras no tengamos un concepto mejor que el de religión política para señalar las similitudes de los regímenes políticos con las religiones tradicionales, lo seguiremos necesitando para subrayar el significado y la función de estas similitudes, así como las equivalencias del núcleo existencial de estos fenó-

Religión política y sacralización política (o religiones de la política) son, por tanto, los dos conceptos clave en los trabajos de Gentile⁵⁷. Merece la pena detenerse brevemente en sus definiciones porque, más allá de circunscribirse a las aportaciones concretas del historiador italiano, éstas han quedado establecidas y han sido recurrentemente retomadas en otras investigaciones posteriores sobre el tema⁵⁸. Al mismo tiempo, hay que tener en cuenta que ningún otro autor de la religión política ha realizado un esfuerzo similar al de Gentile a la hora de definir, conceptualizar y delimitar qué es y qué debe entenderse por religión política. En estas páginas, por tanto, se asumen como punto de partida sus definiciones por considerar que se trata de las explicaciones mejor articuladas hasta el momento.

Si ya en «Fascism as Political Religion» Gentile utilizaba ambos términos, en aquel primer trabajo se remitía todavía a las definiciones que nombres tan variados como Koenker, Apter, Christel Lane, Vondung, Mosse o Liebman y Don-Yehiya habían realizado para otros movimientos políticos modernos⁵⁹. Tres años después, en *Il culto de littorio* —su mayor libro dedicado en exclusiva al análisis del fascismo como una forma de religión política—, el enfoque de Gentile quedaba plenamente establecido. Como si se tratara de un juego de muñecas rusas, el historiador italiano iba estableciendo los distin-

menos modernos. VONDUNG, K.: «National Socialism as a Political Religion: Potentials Limits of an Analytical Concept», en *Totalitarian Movements and Political Religions*, 6, 1 (2005), p. 94.

⁵⁷ Otro autor que ha utilizado términos como el de «sacralización de lo político» o «política sacralizada» es el antropólogo francés Claude Rivière. Véase RIVIÈRE, C.: «Le politique sacralisé», en RIVIÈRE, C., y PIETTE, A. (eds.): *Nouvelles idoles, nouveaux cultes. Dérives de la sacralité*, París, L'Harmattan, 1990. Nótese que la fecha del artículo de Rivière es la misma que la del primer trabajo de Gentile sobre el tema.

⁵⁸ Ejemplos muy recientes son DURHAM, M.: «The Upward Path: Palingenesis, Political Religion and the National Alliance», en *Totalitarian Movements and Political Religions*, 5, 3 (2004). Analizando la Alianza Nacional norteamericana, Durham parte del concepto de Gentile para someterlo a crítica y matizarlo. También BERLET, C.: «Christian Identity: The Apocalyptic Style, Political Religion, Palingenesis and Neo-Fascism», en *Totalitarian Movements and Political Religions*, 5, 3 (2004). Berlet estudia la teología norteamericana de la identidad cristiana aplicando la definición de Gentile de sacralización de la política y la de ideología de Griffin. También alude a la definición de Gentile RIEGEL, K. G.: «Marxism-Leninism as a Political Religion», en *Totalitarian Movements and Political Religions*, 6, 1 (2005).

⁵⁹ GENTILE, E.: «Fascism as Political Religion...», *op. cit.*, p. 230.

tos conceptos en función de su mayor amplitud hasta llegar al de la religión política. En primer lugar se situaban las religiones laicas o seculares, ese abundante fenómeno contemporáneo que, desde hacía dos siglos, habría penetrado el mundo secular occidental a través de la continua metamorfosis de lo sagrado surgida tras el declive de las religiones tradicionales. En segundo lugar, la sacralización de la política, un fenómeno específico dentro de las religiones laicas o seculares que supondría la adquisición por parte del ámbito político de una dimensión sagrada propia una vez conquistada su autonomía institucional. Por último, se situarían las formas concretas que podría adquirir la sacralización de la política: la versión totalizante de la religión política, típica de sociedades cerradas y de regímenes totalitarios como el fascismo, y la versión discreta y no coercitiva de la religión civil, propia de sociedades abiertas y democráticas, como en el caso de Estados Unidos ⁶⁰. La religión política se daría, entonces, cada vez que un movimiento o régimen político sacraliza una entidad propia del mundo secular (nación, clase, partido, Estado, líder, raza...). Sería religión en su pleno sentido en tanto que esos regímenes estructurarían su particular universo simbólico en torno a la entidad secular sacralizada, lograrían suscitar el mismo entusiasmo y devoción que las religiones tradicionales y definirían en torno a ella el sentido último de la vida, tanto individual como colectiva. Aunque iniciadas con las Revoluciones Francesa y Americana, las religiones políticas habrían conocido su máximo apogeo con los totalitarismos del siglo XX ⁶¹.

Establecidas así las cosas, casi una década más tarde de *Il culto del littorio* Gentile publicaba su trabajo teórico *Le religioni della politica*. En él, junto a un desarrollo pormenorizado de sus definiciones previas y de un trabajo genealógico e histórico del término, Gentile insistía tanto en la autonomía y especificidad de la religión política frente a otros fenómenos análogos con los que podría prestarse a confusión —especialmente con el de religión civil ⁶²—, como en la reivindi-

⁶⁰ *Id.*: *La religion fasciste...*, *op. cit.*, pp. 289-303.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² Aparte del citado trabajo de Gentile, una buena teorización sobre las diferencias entre religión civil y religión política se puede ver en CRISTI, M.: *From Civil to Political Religion: The Intersection of Culture, Religion and Politics*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 2001. También en GENTILE, E.: «Political Religion: A Concept and its Critics...», *op. cit.*, se analiza esta diferencia.

cación de su legitimidad hermenéutica. En este sentido, la mayor objeción que Griffin había mostrado en un principio ante la idea de la religión política —su incapacidad para subrayar el carácter eminentemente secular de la ideología fascista— quedaba invalidada al insistir Gentile en la novedad que ésta suponía con respecto a otras formas históricas de relación entre lo político y lo religioso: el hecho de que el fenómeno de la sacralización de la política sólo podía producirse en sociedades secularizadas y, por tanto, modernas, en las que se suponía la laicización del Estado y su autonomía institucional⁶³.

El uso del concepto de religión política realizado por Michael Burleigh merece un examen particular, máxime si se tiene en cuenta que es actualmente uno de los autores más activos y mediáticos de los que trabajan sobre este tema. En su introducción a *El Tercer Reich. Una nueva historia*, Burleigh comenzaba planteando que el objetivo principal del libro era estudiar lo que ocurrió «cuando sectores de las élites y las masas de gente normal y corriente decidieron renunciar en Alemania a sus facultades críticas individuales a favor de una política basada en la fe, la esperanza, el odio y una autoestima sentimental colectiva de su propia raza y nación»⁶⁴. Para Burleigh, la clave residía en que, tras la Primera Guerra Mundial, el mundo europeo había asistido a «crisis ontológicas» cuyos resultados fueron que sus individuos se convirtieran rápidamente en grandes masas impulsadas por una entrega emotiva a las nuevas ideologías totalitarias convertidas en religión⁶⁵. Si estas masas estaban dirigidas por un «atroz sentimentalismo» compuesto de «ira, miedo, resentimiento y autocompasión» y estaban entregadas a «las emociones de rebaño» en un contexto en el que la fe y el instinto habían derrotado al debate y a la crítica, la contrafigura de estos grupos eran los líderes de los regímenes totalitarios. Para Burleigh, éstos eran «mesías demagógicos, brutales, manipuladores» que, lejos de ser ingenuos, «conocían las técnicas de manipulación que necesitaban para infundir fe a las masas y sabían los efectos que causaban los actos multitudinarios, banderas, cantos, símbolos y colores»⁶⁶.

Ciertamente, rescatar en exceso las teorías decimonónicas de la psicología de las masas lleva implícitos algunos peligros para la propia

⁶³ GENTILE, E.: *Le religioni della politica...*, *op. cit.*, especialmente el cap. 6.

⁶⁴ BURLEIGH, M.: *El Tercer Reich. Una nueva historia...*, *op. cit.*, p. 31.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 43.

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 43-44.

solidez del concepto de religión política. En su crítica al trabajo de Burleigh, Geoff Eley destacaba justamente esta cuestión. Al proporcionar poco más que una versión reformulada de la antigua teoría de la sociedad de masas —perspectiva cuyas falacias habrían sido superadas hace ya bastante tiempo—, Eley se preguntaba qué utilidad podía conllevar la perspectiva de la religión política para el análisis actual del régimen nazi⁶⁷. Si el uso de esta noción servía para interpretar la Alemania de los años veinte como un contexto de colapso moral y como una sociedad desarticulada en la que las masas fueron especialmente susceptibles de dejarse manipular por un mundo de fantasía y de políticas basadas en la fe, entonces el término diría muy poco sobre la naturaleza del régimen nazi. Resolver la cuestión del apoyo masivo a estos sistemas totalitarios como un simple encandilamiento a través de manipulación, propaganda y mundos de fantasía resultaría no sólo de un simplismo más que evidente, sino también falso⁶⁸.

Por razonables que puedan parecer los argumentos lanzados contra Burleigh por sus críticos, hay que saber diferenciar entre la definición asumida por el historiador británico y el uso que ha realizado de ella en sus trabajos sobre el Tercer Reich del valor que en sí misma tiene su herramienta conceptual. La crítica de Eley nos mete de lleno en la segunda pregunta que se planteaba al inicio a raíz de los comentarios de Evans: ¿cuál es el alcance de la religión política como clave analítica?

Límites y alcances del concepto de religión política

Para responder al interrogante planteado, comencemos por la disyuntiva que parecía presentarse en Evans —¿herramienta descriptiva

⁶⁷ ELEY, G.: «Hitler's Silent Majority? Conformity and Resistance Under the Third Reich (Part one)», *Michigan Quarterly Review*, XLII/2 (2003), p. 419. También Eatwell señala que este tipo de aplicación de la tesis de la religión política se relaciona con las teorías de la sociedad de masas. EATWELL, R.: «Reflections on Fascism and Religion...», *op. cit.*, pp. 160-161.

⁶⁸ Se pueden ver a este respecto los trabajos de historia local, por ejemplo, KOSHAR, R.: *Social Life, Local Politics and Nazism: Marburg, 1880-1935*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1986. También FRITZSCHE, P.: *German into Nazis*, Cambridge, Harvard University Press, 1998.

o herramienta analítica? ⁶⁹—, para pasar a continuación a los planteamientos de Eley —¿en qué nos ayuda la religión política para el entendimiento del apoyo a los regímenes políticos totalitarios?—.

Con respecto a la alusión de que la religión política proporciona exclusivamente datos descriptivos sobre el estilo de los regímenes políticos, se podría argumentar si no habría en esta observación una cierta confusión entre el enfoque de la estética de la política y el de la religión política. Contestando a una crítica de Claudio Fogu en su reseña de *Il culto del littorio*, Gentile insistía en que el problema por él estudiado, la sacralización de la política, era sustancialmente distinto al de la estética, ya fuera éste desarrollado a través de los nuevos enfoques culturalistas, como en el caso de Simonetta Falasca-Zamponi ⁷⁰, o utilizando el concepto clásico de «nueva política» de Mosse ⁷¹. A pesar de que tanto en un caso como en otro el interés principal recaería en el análisis de los mitos, símbolos y ritos de los modernos regímenes totalitarios, en los enfoques de la estética de la política se correría el riesgo de sobredimensionar el aspecto estilístico y simbólico en detrimento de las matrices y motivaciones subyacentes cuya naturaleza es esencialmente política ⁷². El concepto de religión política y su utilización se alejarían, por tanto, de afirmaciones propias de los trabajos culturales sobre la estética como la postulada, por ejemplo, por Ulrich Schmid al contraponer ideología y estilo y al concluir que el fascismo habría sido, exclusivamente, lo que nos permite deducir su dimensión representativa. Forma y contenido no estarían separados, sino unidos en el espectáculo fascista como única esencia de aquellos fenómenos políticos ⁷³. La respuesta de Gentile a esta absolutización de lo simbólico ha sido clara: la noción por él utilizada

⁶⁹ En un mismo sentido, STEIGMANN-GALL, R.: «Nazism and the Revival of Political Religion Theory...», *op. cit.*, p. 379.

⁷⁰ FALASCA-ZAMPONI, S.: *Fascist Spectacle. The Aesthetics of Power in Mussolini's Italy*, Berkeley, The University of California Press, 1997.

⁷¹ La reseña de Claudio Fogu está en la revista *Modernism/Modernity*, 1/3 (1994), citado en GENTILE, E.: «Fascism, Totalitarianism and Political Religion...», *op. cit.*, pp. 357-358. Para su distancia del problema de la estética se pueden ver las mismas páginas y GENTILE, E.: «Political Religion: A Concept and its Critics...», *op. cit.*, p. 19.

⁷² GENTILE, E.: «Fascism, Totalitarianism and Political Religion...», *op. cit.*, p. 358. GENTILE, E.: *La religión fascista...*, *op. cit.*, p. 299. También hay una advertencia similar en la introducción de VONDUNG, K.: *Magie und Manipulation...*, *op. cit.*

⁷³ SCHMID, U.: «Style versus Ideology: Towards a Conceptualisation of Fascist Aesthetics», en *Totalitarian Movements and Political Religions*, 6, 1 (2005).

no se refiere únicamente a un sistema de creencias, de ritos o de símbolos. Se refiere, también, a otros aspectos fundamentales del experimento totalitario, como la conquista de la sociedad, la revolución antropológica, la formación de un nuevo tipo de ser humano e incluso la ambición de construir una nueva civilización⁷⁴. De hecho, en el binomio «religión política» sería el término *política* el que predominaría en la realidad y, por tanto, el que debería predominar, también, en el análisis historiográfico y teórico⁷⁵. En cualquier caso, independientemente de que se esté de acuerdo con el énfasis de Gentile en las matrices eminentemente políticas que generan las dimensiones religiosas de los fenómenos políticos, hay que tener cuidado en no perder de vista el interés y la riqueza analíticos que se desprenden de la relación inversa (las matrices religiosas conformando realidades políticas que no por ello tienen que dejar de ser seculares e independientes)⁷⁶ o en minusvalorar el otro componente del binomio, esto es, el de *religión*.

Retomando la segunda cuestión que se avanzaba anteriormente, una de las espinas dorsales de la tesis de la religión política ha sido su intención de arrojar luz sobre el apoyo popular prestado a ciertos regímenes políticos y sobre el atractivo que éstos ejercieron entre las masas. ¿Manipulación o convicción? sería entonces una de las dicotomías que se establecerían. Vinculada a ella, otra posible pregunta de extremos: ¿merece la pena analizar las ideologías totalitarias tratando de captar sus coherencias y continuidades con la cultura occidental en la que emergieron como hipótesis para explicar su atractivo o pueden ser legítimamente reducidas a meras aberraciones históricas que ensombrecieron la historia europea de los últimos siglos?

⁷⁴ GENTILE, E.: «Fascism, Totalitarianism and Political Religion...», *op. cit.*, p. 329. Algunos comentaristas de la obra de Gentile también han apuntado esta cuestión. Véanse LUZZATO, S.: «The Political Culture of Fascist Italy», en *Contemporary European History*, 8, 2 (1999), p. 323 y MORO, R.: «Religione e politica nell'età della secolarizzazione: riflessioni su di un recente volume di Emilio Gentile», en *Storia Contemporanea*, XXVI, 2 (1995).

⁷⁵ GENTILE, E.: «La sacralización de la política y el fascismo», en TUSELL, J.; GENTILE, E., y DI FEBBO, G.: *Fascismo y franquismo cara a cara*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, p. 68. También GENTILE, E.: «The Sacralisation of Politics: Definitions, Interpretations and Reflections...», *op. cit.*, p. 51.

⁷⁶ Un ejemplo muy interesante es VONDUNG, K.: *The Apocalypse in Germany*, Columbia, The University of Missouri Press, 2000 (original en alemán de 1988). También BURRIN, P.: «Political Religion. The Relevance of a Concept...», *op. cit.*, p. 326.

Comenzando con la primera pregunta —¿manipulación o convicción?—, Vondung apuntó refiriéndose al nazismo que una crítica común a la tesis de la religión política era considerarla poco útil al reducir sus críticos los rasgos religiosos del nazismo a simple propaganda de carácter instrumental. Para Vondung, si bien fue cierto que las ceremonias, los rituales, las fiestas o los símbolos nazis tuvieron una intención y un efecto propagandísticos en las masas, esto no significaba que estas formas no hubieran sido también expresiones simbólicas de algo que, en profundidad, respondía a una fe sincera por parte de sus constructores⁷⁷. Para el caso del fascismo, Gentile argumentó en *Il culto del littorio* que el culto fascista no podía reducirse a un problema de propaganda. Aunque sería difícil averiguar la sinceridad de dicho culto y no se podría obviar que toda liturgia tiene una dimensión espectacular como forma de crear emociones entre los participantes, el recurso al lenguaje irracional del mito y del símbolo formó parte de la aproximación intuitiva de los fascistas hacia la política y las masas. Asumiendo más de cerca de lo que parece las tesis funcionalistas de la religión y situándose muy próximo a la postura de Mosse, Gentile señalaba que los líderes fascistas no fueron simples demagogos expertos en el arte de manipular; fueron individuos que surgieron de la experiencia radical de la guerra y que difundieron mensajes que respondieron a las demandas de una sociedad en crisis, tanto por reelaborar determinadas corrientes de la cultura de su sociedad como por su capacidad para satisfacer necesidades que, en última instancia, parecerían innatas en el ser humano⁷⁸. El resultado que habría logrado la religión política era establecido nuevamente en términos funcionalistas: su capacidad de ejercer una función integradora a través de la conversión del partido, Estado o cualquier otra forma organizativa o institucional en un sistema de creencias religiosas⁷⁹.

⁷⁷ VONDUNG, K.: «National Socialism as a Political Religion: Potentials Limits of an Analytical Concept...», *op. cit.*, pp. 88-91. En un sentido similar, BÄRSCH, C. E.: *Die Politische Religion des Nationalsozialismus: die religiösen Dimensionen der NS-Ideologie in den Schriften von Dietrich Eckart, Joseph Goebbels, Alfred Rosenberg und Adolf Hitler*, Múnich, W. Fink, 2002.

⁷⁸ Se puede señalar en esta idea de Gentile de que el ser humano tendría unas necesidades religiosas básicas una cierta reelaboración de la idea del *homo religiosus*. Algo similar en GRIFFIN, R.: «Introduction: God's Counterfeiters?...», *op. cit.*, pp. 305-306.

⁷⁹ GENTILE, E.: *La religion fasciste...*, *op. cit.*, pp. 294 y 296.

La postura de Burleigh a este respecto ha sido, nuevamente, diferente. Al concluir su historia del Tercer Reich, el autor postulaba que la historia del Estado nazi nos recordaba lo que podía suceder cuando gente desesperada recurre a la política de la fe suministrada por un pseudomesías cuyo mundo imaginario habría sido una parodia repugnante del mundo mítico de Wagner. Si sus dirigentes encarnaron la negación de todo lo que es digno en el ser humano, sus seguidores —esas masas en crisis empapadas de etnosentimentalismo narcisista— se rebajaron y deshonraron⁸⁰. La pregunta que podría formularse entonces es la de por qué estudiar un régimen que se reduce a una terrorífica locura colectiva y, lo que es más importante para nuestro tema, por qué emplear un concepto como el de religión política para un sistema político cuyo única expresión fue la demagogia, la propaganda y la manipulación.

Salvo en la postura de Burleigh, la utilización que han realizado otros autores de la noción que nos ocupa parece ahondar en la estructura interna de los regímenes a los que se aplica, en ciertas dimensiones de sus procesos de legitimación en el poder y en el atractivo potencial que pudieron ejercer en contextos de crisis social. Para estas cuestiones, podemos convenir en la utilidad que tiene el término. Otra cosa es, como ha señalado Blinkhorn, que el estudio de la religión política nos ofrezca realmente datos sobre el apoyo masivo o sobre la participación real de las masas en los nuevos sistemas políticos. En este sentido, el adjetivo *potencial* resulta fundamental. Para llegar a captar con exactitud los índices de aceptación e involucración de los individuos en cualquier régimen político, cabe dar la razón a Richard Steigmann-Gall cuando apunta que se hace necesario recurrir a los pormenorizados trabajos de historia social para descubrir empíricamente quiénes sustentaron el voto y quiénes protagonizaron el apoyo⁸¹. A este respecto, como han argumentado diversos críticos del concepto, nos podríamos preguntar si esta perspectiva es capaz de vislumbrar un apoyo popular que vaya más allá de los previamente convencidos o de los miembros y líderes de los partidos⁸². Tal vez

⁸⁰ BURLEIGH, M.: *El Tercer Reich. Una nueva historia...*, *op. cit.*, pp. 1378-1379.

⁸¹ STEIGMANN-GALL, R.: «Nazism and the Revival of Political Religion Theory...», *op. cit.*, p. 380.

⁸² *Ibid.* BLINKHORN, M.: «Afterthoughts Route Maps and Landscapes...», *op. cit.*, pp. 517-519. También se puede ver la reseña a *Il culto del littorio* de Mabel Berezin, donde la autora apunta que uno de los problemas básicos del concepto de religión

debamos entonces ser más modestos con los alcances que esta idea contiene como herramienta analítica y reconocer las cuestiones en las que verdaderamente incide. En este sentido, puede que uno de sus logros principales sea ahondar en el análisis de ciertos mecanismos del poder: los procesos de legitimación simbólica de algunos de los regímenes dictatoriales del último siglo y la posibilidad de interpretarlos tratando de entender su lógica y coherencia internas. Lejos de constituir la panacea con la que explicar la totalidad de estos sistemas políticos, la religión política, con sus límites y con sus virtudes, abre campos de investigación y ofrece perspectivas nuevas para llegar a captar determinados aspectos fundamentales todavía mal explorados.

Dos cuestiones implícitas en la tesis de la religión política

A pesar de que, como se ha visto hasta ahora, la tesis de la religión política no es unitaria y de que los distintos autores que la utilizan han subrayado o acentuado en sus estudios diferentes puntos, hay toda una serie de cuestiones que se desprenden de la utilización del concepto. La intención de las páginas que siguen es señalar brevemente dos asunciones que conlleva la noción de religión política y su vinculación con el término de totalitarismo.

Religión política, secularización y religiones tradicionales

Como se vio a raíz de las definiciones de religión y de religión política, una primera cuestión relacionada con esta última sería la concepción implícita que su utilización conlleva sobre el proceso de secularización. Uno de los primeros en exponerlo con detalle vinculándolo

política como interpretación del fascismo es la confusión de la representación del poder con la realidad del poder. BEREZIN, M., en *Journal of Modern Italian Studies*, 1/3 (1996), pp. 470-472. Citado en GENTILE, E.: «Fascism, Totalitarianism and Political Religion...», *op. cit.*, p. 348. También BEREZIN, M.: *Making the Fascist Self: The Political Culture of Interwar Italy*, Ithaca, Cornell University Press, 1997. Por su parte, Marina Cattaruzza, defensora del concepto, señala que los estudios de la religión política sufren una especie de «enfermedad hegeliana» por la que no se consigue ahondar realmente en la interacción entre el plano «oficial» y las «masas litúrgicas». CATTARUZZA, M.: «Introduction», en *Totalitarian Movements and Political Religions*, 6, 1 (2005), p. 12.

de forma clara con el tema que nos ocupa fue Jean-Pierre Sironneau, el cual analizó los nuevos credos políticos del mundo moderno como resultado del recurso a nuevas formas de trascendencia en la ocupación del vacío dejado por las religiones tradicionales. Aunque la tesis de Sironneau no era especialmente original, la importancia de *Sécularisation et religions politiques* residía en que establecía de forma específica una perspectiva sobre el tema retomada por los autores posteriores de la religión política⁸³. Dicho de forma esquemática, la idea sería la siguiente: lo que habría ocurrido en el mundo occidental de los últimos dos siglos no habría sido la completa desaparición de toda forma de religiosidad y el triunfo de la razón instrumental, sino una constante metamorfosis de lo sagrado por la que éste se habría manifestado en múltiples esferas de la actividad humana, una de ellas la política. A pesar de que este proceso de reencantamiento del mundo moderno habría sido más o menos constante, mostraría su cara más virulenta y radical en los momentos de crisis y efervescencia social, como fue el caso de la primera posguerra mundial⁸⁴.

A pesar de que caben pocas objeciones a la interpretación que se acaba de exponer, hay que tener cuidado con abrir en exceso lo que puede entenderse por presencia multiforme de lo sagrado en las sociedades modernas secularizadas, pues se corre el riesgo de banalizar el propio concepto de religión y de diluir, consecuentemente, el valor heurístico de la religión política. Un ejemplo de esto serían las

⁸³ SIRONNEAU, J. P.: *Sécularisation et Religions Politiques...*, op. cit. Mona Ozouf habló de transferencia de sacralidad para explicar la sacralización de la Revolución Francesa, algo apuntado ya a principios de siglo por Durkheim o Mathiez. OZOUF, M.: *La fête révolutionnaire, 1789-1799*, París, Gallimard, 1976. DURKHEIM, E.: *Las formas elementales de la vida religiosa...*, op. cit. MATHIEZ, A.: *Les origines des cultes révolutionnaires, 1789-1792*, Ginebra, Slatkine-Megariotis Reprints, 1977 (original de 1904). Una crítica a la idea de la «transferencia de sacralidad» se puede ver en BURRIN, P.: «Political Religion. The Relevance of a Concept...», op. cit., p. 326.

⁸⁴ Esto se sitúa en la línea de la sociología de la religión moderna y en su renovación del concepto de secularización. HAMMOND, P. E. (ed.): *The Sacred in a Secular Age: Toward Revision in the Scientific Study of Religion*, Berkeley, The University of California Press, 1985, es una buena introducción al tema en la que participan algunos de los autores del debate sobre religión civil americana. Para una perspectiva general sobre esta cuestión véase también DÍAZ-SALAZAR, R.; GINER, S., y VELASCO, F. (eds.): *Formas modernas de religión*, Madrid, Alianza, 1994. Esta asunción de la secularización está en GENTILE, E.: *Le religioni della politica...*, op. cit., pp. 20 y ss. Un recorrido histórico sobre la imbricación de la política y la religión en el mundo moderno que llega hasta la Primera Guerra Mundial está en BURLEIGH, M.: *Poder terrenal...*, op. cit.

alusiones que hace Burleigh sobre la secularización al escribir enunciados como el que sigue: «muchos regímenes usurparon, más o menos conscientemente, formas religiosas, algo en gran parte tan inofensivo como la frecuente transferencia del sentimiento religioso al arte, la caza del zorro o un club de fútbol. En una época secularizada, la emoción religiosa se ha dispersado en varios compartimentos, uno de los cuales es la propia religión, que se convierte en una cuestión privada a la par con opciones de estilos de vida como el vegetarianismo o hacer punto»⁸⁵. Evidentemente, si se parte de una idea tan imprecisa de lo que puede llegar a ser transferencia de la religión en el mundo secular —idea en la que se incluyen tanto el fútbol como la caza del zorro o la religión política— difícilmente esta última podrá considerarse como algo más que una palabra mágica en la que todo cabe o como una forma legítima de religión que vaya más allá de la simple metáfora. Sólo cabe reiterar entonces lo que ya se apuntó anteriormente: la definición cuidadosa de religión es una tarea primera y fundamental para la legitimidad y utilidad analítica del concepto que aquí se estudia.

Más compleja y polémica resulta, en cambio, la relación de la religión política con las religiones históricas propias de las sociedades en las que ésta se desarrolla. La pregunta podría ser entonces la siguiente: ¿considerar la existencia de formas de religión política y utilizarlas como clave de análisis supone negar todo tipo de influencia o de relación mutua con las religiones tradicionales? Ciertamente, no. En su ensayo teórico *Le religioni della politica*, Gentile apuntaba, precisamente, tres características de la sacralización de la política en función de su relación con las religiones tradicionales. Así, las religiones políticas podrían resultar, en mayor o menor medida, *miméticas* al utilizar (de manera generalmente inconsciente) los modelos religiosos previos para elaborar tanto sus sistemas de mitos y creencias como la definición de su dogma y la estructura de su liturgia; *sincréticas*, porque de una forma u otra integrarían en ellas tradiciones, mitos y rituales de las religiones históricas para transformarlos y adaptarlos a su credo particular, y *efímeras*, en tanto que la casi totalidad de los casos históricos de religión de la política habrían demostrado que su surgimiento y su vivo mantenimiento están vinculados a momentos efer-

⁸⁵ BURLEIGH, M.: *El Tercer Reich. Una nueva historia...*, op. cit., p. 454.

vescentes propiciados por alguna situación de crisis o de revolución social⁸⁶.

En realidad, la asunción de que las matrices de la cultura cristiana han ejercido un poderoso influjo sobre las religiones políticas, tanto en sentido mimético como sincrético, es casi un lugar común que casi nadie familiarizado con el tema se atrevería a cuestionar. Koenker lo expuso claramente en su análisis teórico sobre las religiones políticas hace casi cuarenta años⁸⁷. También Vondung, quien desde su *Magie und Manipulation* ha resaltado continuamente en sus trabajos la influencia de los esquemas cristianos sobre la religión política del nazismo⁸⁸. La cuestión, entonces, no es tanto la diferencia radical con respecto a las religiones tradicionales y la completa originalidad o novedad de las religiones políticas como forma de subrayar su especificidad, como el hecho de señalar que, aun reformulando arquetipos cristianos y emergiendo en sociedades profundamente marcadas por esta cultura religiosa, la sacralización de la política da lugar a formas autónomas de religión. En última instancia, la clave residiría en las lealtades últimas y en los principios sacralizados a los que se apunta, independiente de la coexistencia, hostilidad o influencia mutua que se establezca con la religión tradicional. En este sentido, no es lo mismo la deificación de la nación o del partido y la configuración de un sistema de mitos y ritos a su alrededor, dando lugar a nuevos modelos de Estado y sociedad, que la referencia a un dios sobrenatural y el recurso a su institución eclesiástica a la hora de configurar nuevos regímenes políticos. Lo primero es religión política; lo segundo, politización de la religión, dos extremos contrapuestos de la longeva relación entre política y religión que, a través de sus cambios y metamorfosis, ha marcado el curso de la historia⁸⁹.

⁸⁶ GENTILE, E.: *Le religioni della politica...*, *op. cit.*, pp. 210-211. También se puede ver BURRIN, P.: «Political Religion. The Relevance of a Concept...», *op. cit.*, pp. 331-332.

⁸⁷ KOENKER, E.: *Secular Salvations...*, *op. cit.*, donde el autor presta especial atención a la reformulación en términos seculares de esquemas y elementos del cristianismo en las religiones políticas.

⁸⁸ Véase nota 77.

⁸⁹ Una contraposición teórica entre ambas, pesando más el estudio de la politización de la religión, se puede ver en LINZ, J. J.: «The Religious Use of Politics and/or the Political Use of Religion...», *op. cit.* También MORO, R.: «Religion and Politics in the Time of Secularisation: The Sacralisation of Politics and Politisation of Religion», en *Totalitarian Movements and Political Religions*, 6, 1 (2005).

Una crítica sugerente a la tesis de la religión política en función de estas cuestiones es la que ha realizado Richard Steigmann-Gall. Partiendo del hecho de que resulta insustancial insistir en que el cristianismo está en declive en la era moderna, Steigmann-Gall señalaba que no existía evidencia para afirmar que la sociedad alemana hubiese experimentado la llamada muerte de dios durante las primeras décadas del siglo XX. El análisis de la dimensión religiosa del nazismo no podría estudiarse, entonces, a partir de su interpretación como una religión política, sino a través del estudio de su relación con las religiones previas existentes. Investigando las complejas relaciones del nazismo con el catolicismo y el protestantismo, este autor concluía que dada la continua y ambigua influencia que el cristianismo tuvo sobre el régimen nazi —una influencia mucho mayor de lo que la historiografía habría reconocido hasta el momento— el término de religión política resultaba inexacto. A cambio proponía el de «política religiosa», una noción que subrayaba el carácter político-secular del nazismo y su vinculación con las enseñanzas de las religiones establecidas⁹⁰.

Para terminar, se pueden plantear algunas objeciones al análisis de Steigmann-Gall que aluden a la amplitud y flexibilidad del concepto de religión política. El estudio de este autor sobre las concepciones nazis del cristianismo y su relación con él no sólo supondría un tema distinto e independiente con respecto a las interpretaciones de la religión política, sino que también resultaría perfectamente complementario y compatible con ellas. Claros ejemplos de esta compatibilidad entre la interpretación de movimientos o regímenes políticos como formas de religión y el reconocimiento en ellos de una fuerte presencia del cristianismo serían la Falange española y la Guardia de Hierro rumana, casos específicos de religiones políticas en las que el catolicismo y la Iglesia ortodoxa jugaron un papel fundamental, bien en su formación, bien en algún momento de su desarrollo⁹¹. Como se

⁹⁰ STEIGMANN-GALL, R.: *The Holy Reich. Nazi Conceptions of Christianity...*, *op. cit.* Del mismo autor, «Nazism and the Revival of Political Religion Theory...», *op. cit.* También HARDTWIG, W.: «Political Religion in Modern Germany...», *op. cit.*

⁹¹ Esto lo apunta GENTILE, E.: «Fascism, Totalitarianism and Political Religion...», *op. cit.*, p. 361. Para la Guardia de Hierro véase IOANID, R.: «The Sacralised Politics of the Romanian Iron Guard», *Totalitarian Movements and Political Religions*, 5, 3 (2004). Para Falange, véase BOX, Z.: «Pasión, muerte y glorificación de José Antonio Primo de Rivera», en *Historia del Presente*, 6 (2005). Aunque no hay en la histo-

apuntó anteriormente, es necesario insistir en que la religión política no implica en ningún caso incompatibilidad o rechazo absoluto de las religiones tradicionales. Su aplicación a casos históricos concretos y su utilización para el análisis de contextos específicos plagados de particularidades nos permitiría varias cosas importantes: alcanzar una gama amplia de matices, prevenirnos de su automático uso y evitar su conversión en un modelo cerrado y estático que, lejos de ayudarnos a investigar determinadas dimensiones de los sistemas políticos a los que se aplica, volvería a envolvernos en viejas homologaciones y tipologías cuestionadas y desechadas desde hace ya bastante tiempo.

Totalitarismo y religión política

En su historia del Tercer Reich, Michael Burleigh apuntaba que las teorías del totalitarismo raramente habían sido incompatibles con las de la religión política. Autores como Raymond Aron, Karl-Dietrich Bracher o Carl Friedrich y Zbigniew Brzezinski lo corroboraban al utilizar, casi indistintamente, las alusiones al carácter religioso de los regímenes que estudiaban y su condición totalitaria⁹². Roger Griffin se mostraba de acuerdo con la observación de Burleigh argumentando que la explicación que habían realizado algunos de los autores del totalitarismo a través de su acentuación de las características cuasi religiosas de aquellos sistemas políticos era bastante parecida a las propuestas actuales de la religión política⁹³. Por su parte, Gentile señalaba, pensando en el grupo de antifascistas de los años veinte encabezados por Amendola, que la caracterización del totalitarismo como religión política era tan antigua como el propio concepto, como se vio anteriormente a propósito de la genealogía del término. En

riografía española aportaciones de carácter teórico al tema de la religión política, algunos autores que han trabajado el fascismo español han incorporado esta noción, de una forma más o menos implícita, a sus análisis. Entre otros, se puede ver SAZ, I.: *España contra España. Los nacionalismos franquistas*, Madrid, Marcial Pons, 2003, y GALLEGO, F.: «Ángeles con espadas. Algunas observaciones sobre la estrategia falangista. Entre la revolución de octubre y el triunfo del Frente Popular», en GALLEGO, F., y MORENTE, F. (eds.): *Fascismo en España*, Barcelona, El Viejo Topo, 2005, donde se tratan algunos aspectos de la estética fascista.

⁹² BURLEIGH, M.: *El Tercer Reich...*, *op. cit.*, p. 61.

⁹³ GRIFFIN, R.: «Introduction: God's Counterfeiters?...», *op. cit.*, pp. 296 y 307.

cualquier caso, la cuestión principal no estriba en la simple utilización o no de conceptos académicos como herramientas interpretativas útiles para explicar determinadas realidades políticas, sino en los límites y alcances que aquellos que las utilizan reconocen en las claves a las que recurren. En este sentido, no es lo mismo la rapidez con la que Burleigh pasa sobre el tema al señalar que totalitarismo y religión política siguen siendo dos nociones complementarias para estudiar los diversos regímenes del siglo XX y al argumentar que las críticas que ha recibido el primero responden a prejuicios de la izquierda⁹⁴, que la medida con la que Gentile o Griffin los incluyen en sus enfoques. En el primer caso se corre el riesgo de recuperar conceptos con el fin de identificar regímenes distintos entre sí y de perder tanto la precisión analítica de los términos como la particularidad de los sistemas políticos a los que se aplican⁹⁵.

Evidentemente, la discusión sobre el término de totalitarismo y sobre su aplicabilidad al estudio de las dictaduras del siglo XX es un debate largo y complejo. Su condición de palabra-camaleón, como la caracterizó Enzo Traverso, y su utilización habitual con fines más polémicos que analíticos permiten preguntarse sobre su validez para descifrar los regímenes del pasado siglo europeo a través de una perspectiva tipológica cercana a abstracciones ideales⁹⁶. En cualquier caso, entrar en este debate no es nuestro objetivo. La intención es apuntar algunas líneas de unión entre el totalitarismo y la religión política a partir del uso que han hecho de ambos los diferentes autores⁹⁷. El interrogante principal que podría formularse es si los conceptos deben servir y ser utilizados para equiparar e igualar o para investigar casos concretos plagados de especificidades (independientemente de que puedan establecerse rasgos comunes entre regímenes, en mayor o menor medida, parecidos). Si la primera opción parece ser la de Burleigh, la segunda podría ser la de Gentile⁹⁸.

⁹⁴ BURLEIGH, M.: *Poder terrenal...*, *op. cit.*, p. 17. BURLEIGH, M.: *El Tercer Reich...*, *op. cit.*, p. 64.

⁹⁵ Una crítica a este respecto está en STEIGMANN-GALL, R.: «Nazism and the Revival of Political Religion Theory...», *op. cit.*, p. 377.

⁹⁶ TRAVERSO, E.: *Le Totalitarisme...*, *op. cit.*

⁹⁷ Una perspectiva breve y general del tema, en MAIER, H.: «Concepts for the Comparison of Dictatorships...», *op. cit.*

⁹⁸ La equiparación de regímenes se puede ver explícitamente en BURLEIGH, M.: *El Tercer Reich...*, *op. cit.*, en su introducción «Un rapto excepcional del alma: nacionalsocialismo, religiones políticas y totalitarismo».

Ha sido Griffin quien ha propuesto denominar perspectiva *cluster* (algo así como enfoque racimo o enfoque constelación, se podría traducir) para denominar la utilización que Gentile hace de la tesis de la religión política y del totalitarismo. En primer lugar, hay que apuntar la advertencia que ha realizado el historiador italiano al señalar que el problema de la religión política no se refiere exclusivamente a los totalitarismos. Aunque los regímenes totalitarios del siglo XX fueron las máximas expresiones de los procesos de sacralización de la política, el término de religión política no se agotaría en ellos ⁹⁹. La afirmación contraria también sería cierta: los totalitarismos no suponen exclusivamente su constitución en formas de religión política. Un término y otro serían, por tanto, elementos independientes que, al formar parte de una constelación de conceptos y siempre que todos ellos vayan unidos entre sí, podrían adquirir valor definitorio para explicar determinados regímenes políticos de la Europa del siglo pasado ¹⁰⁰. Una vez que ya se ha expuesto la definición de religión política que ha ofrecido Gentile, merece la pena aludir a los distintos componentes que forman su idea de totalitarismo: partido revolucionario, monopolio del poder, religión política, conquista de la sociedad, revolución antropológica y ambiciones expansionistas ¹⁰¹. Tomados por separado, ninguno alcanzaría a definir la realidad de los sistemas políticos que pretenden estudiar. Unidos en una relación dialéctica y dinámica y aglutinados al modo de un racimo o constelación, el refuerzo mutuo que se establecería entre ellos proporcionaría una definición útil y analíticamente válida ¹⁰². En esta condición *cluster* residiría, en palabras de Griffin, el verdadero valor heurístico de la religión política como herramienta de análisis e investigación ¹⁰³. Por un lado, porque nos previene de las tentaciones de absolutizar o sobredimensionar cualquier concepto analítico: como ha repetido Gentile, la religión política no es la clave exclusiva para explicar los regímenes políticos que se pue-

⁹⁹ GENTILE, E.: «Political Religion: A Concept and its Critics...», *op. cit.*, p. 20.

¹⁰⁰ GENTILE, E.: «Fascism, Totalitarianism and Political Religion...», *op. cit.*, p. 329.

¹⁰¹ La definición se puede ver, por ejemplo, en GENTILE, E.: *Le religioni della politica...*, *op. cit.*, p. 71.

¹⁰² *Ibid.*, pp. 71 y ss. También GENTILE, E.: «Fascism, Totalitarianism and Political Religion...», *op. cit.*, p. 328.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 301.

den denominar totalitarios. Sería tan sólo una llave que nos permitiría entrar en una de las múltiples dimensiones de aquellos sistemas que merece la pena ser tenida en cuenta¹⁰⁴. Por otro, porque al situarla junto al resto de elementos del experimento totalitario fascista —como la ideología palingenésica o la lógica de la revolución antropológica— vacuna contra las interpretaciones simplistas que han visto en aquellos sistemas políticos del siglo XX nihilismos patológicos y aberraciones históricas cuya lógica interna no se podría explicar¹⁰⁵.

Al hilo de estas observaciones sobre el enfoque *cluster*, y para terminar, se pueden esbozar algunas conclusiones breves sobre la validez de las tesis de la religión política. En primer lugar, si se tienen en cuenta sus límites y alcances, así como las cuestiones sobre las que arroja y no arroja luz, el concepto se convierte en un instrumento de investigación extremadamente útil. Utilizado con mesura, el término, lejos de ser la última clave de análisis capaz de agotar el estudio de la realidad política, aparece como una herramienta muy pertinente para entender tanto determinados mecanismos del juego del poder como aspectos cruciales de la naturaleza política de ciertos regímenes políticos. En este sentido, si se tienen en cuenta sus propios límites, el enfoque de la religión política resulta lo suficientemente certero con respecto a las cuestiones sobre las que incide (principalmente, como se dijo anteriormente, sobre los procesos de legitimación y de construcción simbólica de los sistemas políticos), a la par que lo suficientemente elástico como para poder complementarse con otro tipo de análisis que ofrezcan una visión amplia y compleja de las realidades que se estudian. En segundo lugar, si se huye de toda posible conversión de la religión política en un modelo estático y se investiga para cada caso concreto su origen, desarrollo y resultados, ésta aparece como un utensilio analítico flexible y fértil. La continua matización a la que empieza a someterse, la diferente conceptualización que realizan sus autores y el cada vez más amplio repertorio de contextos históricos a los que se aplica (desde Corea del Norte hasta la extrema

¹⁰⁴ GENTILE, E.: «The Sacralisation of Politics: Definitions, Interpretations and Reflections...», *op. cit.*, p. 34. También se puede ver esta postura en VONDUNG, K.: «National Socialism as a Political Religion: Potentials Limits of an Analytical Concept...», *op. cit.*, p. 94.

¹⁰⁵ GRIFFIN, R.: «Cloister or Cluster? ...», *op. cit.*, p. 41. MAIER, H.: «Concepts for the Comparison of Dictatorships...», *op. cit.*, p. 209.

derecha norteamericana, la Cuba de Fidel o el fascismo británico) dan cuenta de ello, al mismo tiempo que corroboran su vitalidad y la necesidad de seguir profundizando en su elaboración, aplicación y perfeccionamiento. Por último, aunque se pueda concluir con Gentile en que el de religión política parece ser uno de esos términos condenados a no satisfacer nunca completamente a todos, también se puede recordar aquello que dijo Blinkhorn: que más allá de las críticas, reticencias, dudas o desacuerdos que pueda suscitar, estamos ante una noción que en tanto clave hermenéutica debe ser, cuanto menos, tomada en serio.