

Fascismo y sacralidad: Notas en torno al concepto de “religión política”

Fascism and sacredness: Notes on the concept of “religion politics”

*Franco Savarino Roggero*¹

- 1 Nacionalidad: Mexicana. Grado: Doctor en Historia. Especialización: Historia contemporánea, fascismo, nacionalismo, religión y política. Adscripción: Profesor-investigador INAH/ENAH. Correo electrónico: francosavarino@gmail.com

DOI: <http://dx.doi.org/10.20983/noesis.2015.14.4>

Fecha de recepción: 30 de noviembre de 2013

Fecha de aceptación: 22 agosto de 2014

RESUMEN

Este ensayo analiza la pertinencia y utilidad del concepto de “religión política”, aplicado especialmente al estudio de los regímenes y movimientos totalitarios fascistas. Examinando la historia y evolución del concepto en el ámbito académico, aborda su uso actual por parte de los investigadores especialistas del tema y propone algunas reflexiones sobre la presencia de elementos religiosos en los regímenes fascistas, en especial el italiano, y la relación entre el proyecto totalitario fascista y la Iglesia católica.

Palabras clave: Fascismo, Religión Política, Religiosidad, Religión, Sacralidad.

ABSTRACT

This paper examines the relevance and usefulness of the concept “political religion”, especially applied to the study of fascist totalitarian regimes and movements. Examining the history and evolution of the concept in the academy, it discusses its current use by researchers specialized in the field, and offers some reflections on the presence of religious elements in fascist regimes, the Italian particularly, and the relation between the totalitarian fascist project and the Catholic Church.

Keywords: Fascism, Political Religion, Religiosity, Religion, Sacrality.

Introducción

Las intersecciones entre los espacios de lo sagrado y los espacios de lo secular no se pueden entender si se asume una dicotomía estricta de ámbitos de pertinencia. Lo sagrado está presente en la polis y lo político está presente en el campo religioso en diversos modos y grados de asociación. Una de las claves de lectura para esta interacción es una categoría conceptual relativamente nueva: la de "religión política". Se refiere a una forma religiosa característica y específica del espacio político surgida en el mundo occidental en el siglo XIX, asociada a la emergencia de una fenomenología nueva en el ámbito del nacionalismo y de las ideologías radicales de masas del siglo XX como el bolchevismo, el fascismo y el nacionalsocialismo.

Este ensayo propone un acercamiento al significado y al uso del concepto de religión política específicamente aplicado al fascismo, que es, entre los totalitarismos modernos, el que más ha contribuido a reconocer y divulgar la noción de que la política puede asumir formas y contenidos religiosos análogos pero distintos de las religiones tradicionales. No se pretende aquí extender el estudio a toda la fenomenología de tipo religioso presente en el liberalismo, el nacionalismo y el republicanismo europeo. Asimismo, de la amplia gama de manifestaciones que se suele incluir en la categoría general de "fascismo" (Legión rumana, Partido Popular Francés, Acción Integralista Brasileña, Falange Española, etcétera) se restringe el enfoque principalmente en el fascismo italiano, prototipo y matriz de todos los demás fascismos, donde se manifiesta un acercamiento pronunciado hacia la religión política condicionado por un contexto fuertemente católico. Se aborda también, secundariamente y para contrastar con el caso italiano, el nacionalsocialismo alemán ("nazismo") por sus alcances históricos y su aproximación extrema a un tipo ideal de religión política. Se examina, en fin, el vínculo accidentado y contradictorio entre el régimen de Mussolini y la Iglesia católica, que fue en su momento aliada y, a la vez, resistente a sujetarse al totalitarismo fascista.

Del descubrimiento a la integración conceptual

Con la formación de los regímenes totalitarios en Europa en las décadas de los años veinte y treinta, se volvió indispensable afinar y profundizar el entendimiento de una nueva fenomenología asociada a estos regímenes desde diversos ángulos y enfoques conceptuales. Una de las líneas interpretativas más novedosas e interesantes atribuía a los nuevos regímenes los rasgos de *nuevas religiones* “civiles” o “políticas”, en la senda abierta por la revolución francesa, que fue pionera en este desarrollo. En esa época, diversos observadores notaron que especialmente los regímenes fascistas presentaban rasgos indiscutiblemente “religiosos”. Era evidencia de ello el fervor nacionalista que apuntaba a la palingenesia nacional; el estilo político repleto de simbolismos con banderas, uniformes y rituales colectivos; el culto de un líder supremo; la celebración pública de héroes y mitos; y la devoción fanática de los militantes. Amén de la autoidentificación del fascismo italiano como una “concepción religiosa” (Mussolini, 1934: 3),¹ y de una percepción bastante difusa entre los contemporáneos en el mismo sentido, fueron sobre todo algunos intelectuales y políticos contrarios al fascismo como Luigi Sturzo, Eric Voegelin, Rudolf Rocker, Waldemar Gurian y Raymond Aron quienes señalaron con más claridad el perfil religioso de esta nueva formación política (Gentile, 2006: 560).

Rudolf Rocker y Eric Voegelin fueron los primeros en publicar estudios específicos sobre estas nuevas formas religiosas. Rocker, militante anarquista (judío) alemán emigrado a Estados Unidos, publicó *Nacionalismo y cultura* en 1937, un libro antinacionalista destinado a una gran difusión en los ambientes libertarios. Aquí Rocker, en un capítulo titulado “El nacionalismo como religión política”, dedicado especialmente al análisis del fascismo, señala que el móvil profundo del nacionalismo moderno:

- 1 Benito Mussolini, junto con el filósofo Giovanni Gentile, definieron al fascismo como “una concepción religiosa que considera al hombre en su relación inmanente con una ley superior [...] que trasciende al individuo particular y lo eleva, convirtiéndolo en un miembro consciente de una sociedad espiritual”.

Es el impulso religioso que vive todavía en el ser humano, aun cuando se han modificado las formas de la fe. El "Dios lo quiere" de los cruzados no suscitaría ya un eco en Europa; pero hay todavía millones de hombres que están dispuestos a todo si *la Nación lo quiere*. El sentimiento religioso ha adquirido formas políticas [...] (1988: 230)

Por su parte Voegelin, un politólogo (también judío) alemán de tendencias liberales, en 1938 publicó en Viena un ensayo con el título "Las religiones políticas" (1939).² Según Voegelin, en la política moderna se observa la emergencia de hombres divinizados con un sentido apocalíptico de su misión y capaces de atraer e inspirar las masas por medio de las emociones y los sentimientos. El fascismo de Mussolini, el nacionalsocialismo de Hitler y también el bolchevismo de Stalin serían los ejemplos más completos de esta nueva forma político-religiosa.

No es casual que tanto Rocker como Voegelin fueran judíos alemanes y elaboraran sus estudios en los años treinta, pues Alemania con el régimen de Hitler presentaba entonces el ejemplo más claro de la formación de una religión política. Por su lado, la Italia fascista había comenzado antes y había suscitado los primeros señalamientos de un desarrollo religioso en el régimen con el culto del Estado nacional. Pío XI se hizo portavoz de estas percepciones en el ámbito católico, al lanzar una dura alocución contra la *statolatria pagana* del fascismo en la encíclica *Non abbiamo bisogno* (1931). Por otro lado, la fascinación por la religión, los mitos y el simbolismo por fuera de los ámbitos cristianos tradicionales, en general, era compartida por toda una generación de estudiosos como Mircea Eliade, Georges Dumézil y Julius Evola quienes, aunque se volcaran al estudio de religiones antiguas y mitologías exóticas, tenían muy presente la eclosión de nuevas formas religiosas "paganas" en la cultura política de su época (Junginger, 2008).³ Que estas fueran realmente religiones o manifestaciones

2 También véase Drucker, Peter Ferdinand. *The end of economic man*. London, William Heinemann, 1939.

3 Como es sabido, Eliade y Evola simpatizaron y participaron en el movimiento de la Guardia de Hierro y en el fascismo italiano, respectivamente.

de lo religioso, se evidenciaba por la sacralización de la dimensión espaciotemporal, esto es, la asignación de una calidad sagrada a lugares y fechas donde destaca la discontinuidad con respecto al espacio y al tiempo ordinarios, cotidianos y profanos (Eliade, 1998).

El paradigma del fascismo y del nacionalsocialismo facilitó el descubrimiento de rasgos religiosos en la política pública en diversos países que tuvieran fuertes tendencias nacionalistas. Por ejemplo, un observador italiano en los años treinta se dio cuenta que en México, desde la Revolución mexicana, había crecido una forma de religión patriótica:

“La fe por la patria cuando es un sentimiento para convertirse en una necesidad espiritual entre los ciudadanos; una religión y un culto en una nación. [...] La patria entonces es el primer templo del hombre. Y Dios es el mejor rey de la nación” (Cuneo, 1931: 225-226).⁴

Las aproximaciones impresionistas e interpretativas, en las décadas de entreguerras, sentaron la base de observaciones empíricas y líneas conceptuales que inspirarán las investigaciones en la posguerra. Desde el fin de la Segunda Guerra Mundial se aplicarán ya no solamente al totalitarismo o a los nacionalismos más radicales, sino al fenómeno nacional en general y al populismo. Destacan, entre otros, los estudios de Carlton Hayes y de Robert Bellah, enfocados en la religión civil (nacional) de Estados Unidos. Hayes señala que:

Desde que el nacionalismo moderno hizo su aparición en Europa occidental, ha participado de la naturaleza propia de una religión. [...] Ahora, el fenómeno se ha hecho evidente en el mundo entero. El nacionalismo tiene en todas partes un dios, que puede ser el protector del Estado o una personificación de la propia *patrie*, de la tierra de nuestros mayores o de nuestro Estado nacional. [...] Es el dios de

4 Este autor –quien escribe en francés– señala en este libro que el surgimiento de este nuevo culto a la Patria entraba en competición con la religión católica tradicional, de aquí derivaba la causa más profunda del conflicto religioso. El nacionalismo revolucionario mexicano se acerca en diversos aspectos al fascismo, en particular en el culto al Estado nacional (junto con otros elementos como el corporativismo, el monopartidismo, el caudillismo y el modernismo artístico).

un pueblo escogido, un dios celoso y, principalmente, un dios de la guerra (Hayes, 1966: 217).

Por su parte Bellah, refiriéndose al culto civil en los Estados Unidos escribe:

Mientras que hay quienes sostienen que el cristianismo es el credo nacional, y otros que afirman que iglesias y sinagogas simplemente celebran la religión generalizada del "modo de vida americano", pocos parecen percatarse de que, aunque de forma paralela pero claramente diferenciada, existe en América una religión civil elaborada y firmemente establecida (Bellah, 2007: 114).

Las investigaciones continuaron en las décadas sucesivas, pero es a partir de los años noventa que se observa una nueva fortuna del concepto en la senda de los estudios de Michael Burleigh (2000) sobre el nacionalsocialismo alemán y de Emilio Gentile (2000) sobre el fascismo italiano. Estos estudios emergen en el marco de una nueva sensibilidad e interés por el lado irracional, ritual y místico de los fascismos europeos, perceptible en particular de la obra de George Mosse y del propio Emilio Gentile. Dentro de una visión más general de la "cultura", en la acepción que le da Clifford Geertz (1992) se coloca la línea "culturalista" de estudios sobre el fenómeno fascista que es actualmente dominante en el ámbito académico. Estos autores señalan que los conceptos de dictadura y totalitarismo no son suficientes para describir el tipo de soporte de masas y devoción fanática que suscitaron el fascismo italiano y el nacionalsocialismo alemán. Otro estudioso que se mueve en esta línea es Roger Griffin, quien se aproximó a un análisis de los elementos religiosos en la política a través de su lectura del fascismo como una "palingenesia" nacional, aunque prefiere el concepto de "política religiosa" en lugar de "religión política" (1991: 30-32; 2002: 24-43).

De estos autores, es Emilio Gentile quien ha desarrollado más completamente el concepto de religión política, aplicándolo no solamente al fascismo sino a otros fenómenos de la historia política con-

temporánea, especialmente el nacionalismo. Sus obras fundamentales sobre este tema son: *Il culto del Littorio. La sacralizzazione della politica nell'Italia fascista* (“El culto del *Littorio*. La sacralización de la política en la Italia fascista”), publicado en Italia en 1993; y *Le religioni della politica* (“Las religiones de la política”), publicado en Italia en 2001. En estos textos y en otros libros y artículos que publicó posteriormente, Gentile ha propagado y perfeccionado la fórmula, distinguiendo el ámbito de pertinencia de la “religión política” y de otros dos conceptos afines, el de “religión laica” y el de “religión civil”. Otro estudio importante es su *Fascismo: storia ed interpretazione* (“Fascismo: historia e interpretación”), publicado en Italia en 2002, donde aplica sistemáticamente su esquema interpretativo enfocado en la religión política. Por último, el texto *Contro Cesare. Cristianesimo e totalitarismo nell'epoca dei fascismi* (“Contra César. Cristianismo y totalitarismo en la época de los fascismos”), publicado también en Italia en 2010, vuelve sobre el tema para indagar sobre las actitudes y relaciones complejas y ambiguas entre las iglesias, los feligreses cristianos y los movimientos y regímenes fascistas.

La metamorfosis de lo sagrado

¿De dónde proviene esta presencia religiosa en el campo político? Ante todo, debemos considerar la religión en el marco indicado por Émile Durkheim, Mircea Eliade y Clifford Geertz, es decir como un *sistema de símbolos, ritos y creencias* que compacta a una comunidad alrededor de una visión particular de lo sagrado que genera normas de conducta, prácticas y estados anímicos. La religión no apunta entonces necesariamente a rendir culto a entes divinos; su efectividad y su poder residen más bien en la capacidad de unir comunidades humanas en una fe y una práctica ritual que atañe a verdades, sugerencias, experiencias de “lo sagrado” y esperanzas trascendentes. La nación, la estirpe o incluso el “proletariado” (ideas que conllevan una dimensión de trascendencia)⁵

5 Trascendencia con respecto a las limitaciones y la trivialidad de la existencia individual. La *estirpe* por ejemplo, con su extensión, magnitud y significación proporciona una sali-

pueden convertirse en el foco de nuevos fenómenos religiosos en las condiciones creadas por el surgimiento de la modernidad.

El totalitarismo moderno, en efecto, apunta a crear un sistema de referencias simbólicas y sagradas que incluye el conjunto de la experiencia humana, como lo hicieron antes las religiones tradicionales, y en este sentido las religiones pueden considerarse también como “totalitarias”, en su pretensión de abarcar con su cosmovisión, *ethos* y prácticas rituales toda la vida individual y colectiva. Así, la distinción entre religiones tradicionales y religiones políticas se vuelve borrosa. Según Alain de Benoist, “Las ideologías modernas son religiones profanas. Se basan en conceptos teológicos secularizados. Esta constatación se aplica muy particularmente a los sistemas ideológicos totalitarios, cuyo componente milenarista y mesiánico fue antaño transmitido sobre todo por las herejías cristianas”. Citando a Raymond Aron, De Benoist señala que los totalitarismos modernos son “religiones políticas” o “religiones secularizadas”, esto es, “doctrinas que ocupan en las almas de nuestros contemporáneos el lugar de la fe y sitúan aquí abajo, en la lejanía del futuro, la salvación de la humanidad en forma de un orden social por crear” (De Benoist, 2005: 107) .

Las ideologías totalitarias modernas son la consecuencia lógica del proceso de secularización que supone el impacto, en la religión tradicional, de una radical crítica racionalista que deteriora las verdades sagradas y deslegitima al clero que las mantiene vivas y operantes. Se transita, así, hacia una dimensión de “secularización” que debilita y desplaza las creencias y las prácticas religiosas tradicionales. ¿Representa esto algo así como el “fin” de la religión? Emilio Gentile argumenta que la secularización producida por la modernidad no ha sido sinónimo de desacralización. Más bien ha producido una “metamorfosis de lo sagrado”, es decir, una transformación y redistribución de lo sagrado en áreas y formas no tradicionales. La política sería un área donde la crisis de las iglesias y la pérdida de los referentes reli-

da de la estrechez y banalidad de la realidad del ser humano al proyectarlo –por medio de la identificación con la comunidad– hacia la grandeza, la gloria y la durabilidad en el tiempo.

giosos tradicionales producen una dispersión y reposicionamiento de elementos sagrados en formas nuevas. Este desarrollo de lo sagrado en la política o “sacralización de la política” parece contradictorio con un efecto fundamental de la modernidad: el proceso de autonomización y de laicización del poder político con respecto a la religión institucional. Los dos procesos en realidad están interrelacionados y parece que, conforme la sociedad se hace más secular entre los siglos XIX y XX, más la política se carga de elementos religiosos. Las revoluciones democráticas y el ingreso en política de las masas aceleran el proceso, hasta culminar en el franco reconocimiento e institucionalización de las religiones políticas con los regímenes totalitarios del siglo XX. Este desarrollo no puede explicarse sólo como una “sustitución” de la religión tradicional con un culto secular; representa, más bien, una mutación fundamental de la experiencia religiosa misma, porque retiene de la “vieja” religiosidad todos los elementos esenciales y definitorios en tanto experiencia humana: percepción de lo sagrado, fe irracional, mitopoiesis,⁶ mesianismo, simbolismo, rituales, conversión, sacrificio, martirio, fanatismo, etcétera. Una gran parte del vocabulario que utilizamos para la religión tradicional, puede referirse también a la religión política sin alteraciones semánticas relevantes.

El dualismo y el milenarismo, en particular, son rasgos esenciales de la religión política. Son aquí, como en las religiones tradicionales, la contraposición entre el mundo corrupto, filisteo, decadente y malvado de hoy, respecto al mundo futuro donde reinarán la plenitud, la armonía y la grandeza. Es “el sentimiento según el cual llegará un día en que la historia y la vida en esta tierra se verán total e irreversiblemente transformadas, pasándose del estadio de la lucha perpetua que todos hemos experimentado al de una armonía perfecta” (De Benoist, 2005: 109). La promesa de esta bienaventuranza, llámese sociedad comunista, *volks-gemeinschaft* o nuevo imperio romano, es capaz de movilizar a

6 Me refiero aquí al proceso de generación colectiva de los mitos. El nacionalismo y el fascismo han sido típicamente “mitopoiéticos”: generadores de mitos colectivos en función política.

los creyentes con la misma intensidad que las promesas soteriológicas y escatológicas de las religiones convencionales.

El comportamiento irracional y religioso de las masas, ya no visto como una conducta primitiva, sino como un componente actual y vital de la experiencia humana, atrajo la atención de estudiosos ya a finales del siglo XIX y comienzos del XX. Émile Durkheim, Gustave Le Bon, Gaetano Mosca, Vilfredo Pareto y Max Weber describieron en distintos aspectos las características irracionales del comportamiento colectivo moderno. Paralelamente al trabajo científico, los pensadores políticos más sensibles descubrían e intentaban aprovechar esta característica del comportamiento colectivo. George Sorel, teórico del sindicalismo revolucionario, fue pionero en introducir en un esquema de lucha política el poder del mito, el heroísmo y la fe irracional (Sorel, 1935). Su discípulo intelectual, Benito Mussolini, aplicará con éxito en Italia estas enseñanzas al condensar el sindicalismo revolucionario y el socialismo "nacional" (no-internacionalista) en una nueva forma política, el fascismo (Sternhell, Znajder y Asheri, 1994).

Aquí es importante destacar que la metamorfosis de lo sagrado, el traslado de este de la religión tradicional a la política, no deriva de una acción maquiavélica y demagógica de los líderes (aun si esta puede existir), sino de un efecto lógico y estructural de la modernidad. Emilio Gentile se apoya en Gino Germani al señalar la exigencia de integración social en la época moderna:

Las religiones que surgen en la esfera política son, en la sociedad secularizada, una de las respuestas a la necesidad de integración, [...] como expresiones sociales de una exigencia colectiva cuando la colectividad, en un momento de crisis o de extraordinaria tensión causada por los conflictos de la sociedad moderna, aspira a superarlos recuperando un sentido total de la vida como fundamento para una nueva estabilidad, adhiriéndose a movimientos políticos que prometen superar el caos en una dimensión más elevada de orden comunitario (Gentile, 2004: 221).

En pocas palabras, esta búsqueda de integración a través de la religión laica se expresa normalmente en alguna forma de “religión civil” de perfil discreto, compatible con el modelo político liberal-democrático. De hecho, según algunos autores, el liberalismo es en sí una forma de religión, que asume la debilidad y la privacidad de las creencias como dogma y norma (Warner, 2008: 610-617). En determinadas circunstancias esta búsqueda sube de nivel, apunta a la formación de una “religión política” que exige mucho más compromiso, lealtad y militancia, y se integra más bien en modelos de tipo totalitario como el bolchevismo ruso, el fascismo italiano y el nacionalsocialismo alemán. Es decir, existirían dos niveles o esferas de religiosidad “laica”: la *religión civil* y la *religión política*. La primera es conforme a los modelos políticos liberales y democráticos, la segunda es propia de los modelos totalitarios. Más precisamente, la religión civil “es la categoría conceptual donde colocamos las formas de sacralización de un sistema político que garantiza la pluralidad de las ideas, la libre competición por el ejercicio del poder y la revocabilidad de los gobernantes”. La religión política, en cambio, sería “la sacralización de un sistema político fundado sobre el monopolio irrevocable del poder, el monismo ideológico y la subordinación obligatoria e incondicionada del individuo y la colectividad a sus códigos de mandamiento” (Gentile, 2001: xiii-xiv).

Esta distinción que propone Gentile me parece importante pues permite detectar múltiples dimensiones en la experiencia religiosa “laica”, con la salvedad de que no sería correcto derivar de esto un argumento normativo moral a favor de la religión civil (la “buena”) y contra la religión política (la “mala”). Gentile rechaza explícitamente esta distinción porque es una postura ideológica que puede afectar seriamente la comprensión del fenómeno (Gentile, 2006: xiv). La religión política así definida surge de una exigencia colectiva de enfrentar situaciones anómicas y atomísticas de crisis, que pueden superarse solamente mediante un “salto” dimensional hacia una experiencia mucho más intensa y transformadora. La religión política, en pocas palabras, es la salvación del hombre moderno del egoísmo, el solipsismo y el nihilismo; con ella se actualiza el mensaje soteriológico de las religiones

tradicionales. De aquí el enorme poder que concentran estas nuevas religiones: el fascismo, el nacionalsocialismo y el comunismo.⁷

La dimensión religiosa del fascismo

Todos los movimientos fascistas tuvieron en común lo que Emilio Gentile ha denominado la “sacralización de la política”. Esto es, la tendencia a atribuir a una entidad secular los caracteres de una realidad sagrada (suprema, incuestionable e intangible), colocándola al centro de un sistema de creencias, mitos, rituales, símbolos y preceptos que definen el significado y el fin último de la existencia terrenal para el individuo y las masas (Gentile, 2006: 560). Los regímenes fascistas además, con las paradas, los festejos públicos, las reuniones multitudinarias, las conmemoraciones y otras manifestaciones espectaculares, desarrollan una “liturgia” política que en su aspecto dramático se refiere claramente al modelo tradicional cristiano, aunque sean también inspiradas en otras tradiciones: patrióticas, universitarias, deportistas y militares. Desde su primera aparición en la escena política, escribe Gentile,

los fascistas vivieron y representaron su acción a través de metáforas religiosas. La religión fascista se manifiesta a través de una retórica sacralizante y una liturgia que repetía en el lenguaje y en los modos el ritual cristiano [...] con una fuerte propensión a trasfigurar de inmediato en términos épico-religiosos los sucesos de su política, sintiéndose continuadores y herederos del heroísmo de los primeros patriotas del Risorgimento (Gentile, 1993: 46).

7 El comunismo, de hecho, suele ser comparado con el Islam; pero también los fascismos –que carecen de una capacidad comparable de convocatoria “universal” porque se fundamentan en la nación y la stirpe– desatan un fervor religioso de masas cada uno entre un pueblo particular. La diferencia principal entre el comunismo y los fascismos (incluyendo el nacionalsocialismo alemán) es que estos reconocen explícitamente la dimensión místico-religiosa. Esto no ocurre con el comunismo, anclado a la visión positivista de la época de Marx, Engels y los “clásicos” marxistas del siglo XIX.

Estas características derivan primariamente de la evolución que tuvo el nacionalismo entre finales del siglo XIX e inicios del XX. En Italia –igual que en otros países– el nacionalismo ya había adquirido rasgos “religiosos” antes de que surgiera el fascismo. En ocasión del cincuentenario de la Unificación italiana, en 1911, el poeta italiano Giovanni Pascoli pronunció un discurso alabando al “Año Santo” de la Patria con fervor:

“Santo, repito. Lo que nosotros y el pueblo italiano celebramos [hoy] no es una fiesta y una conmemoración civil, es una ceremonia religiosa. Nosotros celebramos un rito de la religión de la Patria” (Gentile, 2006: 14).

La dimensión de sacralidad que asume el culto nacional no es privativa del fascismo italiano, sino compartida por todos los demás movimientos que se pueden rubricar en la misma familia política. De esta manera, el concepto de religión política se convierte en una medida (no la única, pero fundamental) para determinar, en general, el carácter de los fenómenos de tipo fascista. Todos ellos poseyeron en mayor o menor medida rasgos religiosos propios, diversos y, en muchos aspectos, alternativos y rivales de las religiones “tradicionales” existentes. Aquí entonces surge una pregunta: ¿cómo se conciliaba la religión política con la religión tradicional? Normalmente, al surgir una nueva religión se genera una competencia con las anteriores; así sucedió con el surgimiento del cristianismo respecto a los cultos paganos y al judaísmo.

En los casos de la Italia fascista y de la Alemania nacionalsocialista –que son los dos modelos ejemplares– los regímenes establecieron un *modus vivendi* y firmaron concordatos que no habrían sido posibles en la época liberal. La Italia de Mussolini, incluso, con los Pactos Lateranenses de 1929, le garantizó a la Iglesia católica su independencia formando el Estado de la Ciudad del Vaticano (Savarino y Mutolo, 2007). La Iglesia católica –en el caso italiano– logró obtener más del Estado totalitario fascista que del Estado liberal anterior. Por su relevancia histórica, me extenderé aquí en analizar este caso.

En Italia, nación integralmente católica y sede histórica del papado, el surgimiento de un proyecto totalitario con rasgos de una religión política lógicamente debería haber creado problemas y conflictos

graves. Ante el hecho que el fascismo nacía de una síntesis de líneas de pensamientos no-cristianas o incluso anticristianas (Nietzsche) y de ambientes políticos revolucionarios y masónicos, la Iglesia tenía sobradas razones para desconfiar del movimiento creado por Mussolini, quien además profesaba abiertamente el ateísmo. Es verdad que la compleja trayectoria ideológica de este hombre, marcada por el anticlericalismo y el anticristianismo, y fuertemente influenciado por Nietzsche, incluía un fuerte interés por las manifestaciones religiosas y la búsqueda de una “nueva fe” para las masas. Sin embargo, el líder socialista fundador del fascismo daba, inicialmente, la impresión de ser un enemigo cabal de la Iglesia y la fe cristiana.⁸ El movimiento fascista, además, se proclamaba como heredero y continuador del *Risorgimento* en su tarea de educar a los italianos en la religión civil de la Patria para cumplir con el mandato de los padres fundadores del siglo XIX, lo que significaba proseguir la lucha contra el viejo clericalismo y el conservadurismo católico. El anticlericalismo de los “camisas rojas” de Giuseppe Garibaldi aun era perceptible en los “camisas negras” de Benito Mussolini.⁹

Este primitivo anticlericalismo fascista se atenuó en la escalada hacia el poder (por razones de necesidad, pragmatismo político y conformidad con el nuevo espíritu de los tiempos), al tiempo que surgía otro problema de fondo: la ambición fascista de controlar y “rehacer” a los italianos en los moldes de una ideología socialista-nacional. La movilización ideológica de las masas italianas significaba, así, entrar en competencia o en ruta de colisión con la Iglesia, que tradicionalmente controlaba a esas mismas masas. Asumiendo que la Iglesia no permitiría que el Estado le arrebatara su grey para educarla en valores no-católicos, se presentaban dos posibilidades: el conflicto (como el que opuso al Estado y la Iglesia en México en los años veinte) o

8 Para explorar la formación intelectual y política de Mussolini, y especialmente su socialismo *sui generis*, véase Nicholas Farrell y Giancarlo Mazzucca. *Il compagno Mussolini*. Soveria Mannelli, Rubbettino, 2013.

9 Sobre el fascismo como expresión de una revolución nacional italiana, remito a Franco Savarino, “Algunas consideraciones sobre la revolución fascista”. *Nóesis*, vol. 20, no 39 (Nueva Época), enero-junio 2011, pp. 38-56.

bien alguna forma de negociación que fuera ventajosa para ambos. Sabemos que fue la segunda opción la que prevaleció, gracias a una extraordinaria visión de *realpolitik* tanto de Mussolini como de Pío XI (Savarino y Mutolo, 2007: 77-180).

La situación italiana al comienzo de los años veinte, sin duda, era muy compleja. Para entender más la ecuación que se vislumbraba alrededor de la cuestión religiosa se necesitan tomar en cuenta diversos factores y formular también otras preguntas. Por ejemplo, ¿habría sido posible la formación de un régimen totalitario sin un acuerdo con la Iglesia? Aquí cabe considerar la posibilidad de que el fascismo italiano no necesitaría ya de una religión política propia porque –después de los Pactos lateranenses– podría, simplemente, apoyarse en el catolicismo.¹⁰ O bien, la posibilidad opuesta, es decir, que el acuerdo de 1929 ocultaba, en realidad, las tensiones latentes y profundas entre el régimen y la Iglesia, que estallaron justamente en 1931. Una lectura atenta de los datos lleva a reconocer que, efectivamente, tras de la fachada de paz y amistad persistía una fuerte rivalidad entre la Iglesia y el régimen por el control del pueblo italiano. Aquí la pregunta central es si el fascismo italiano logró imponer una visión *política* totalitaria a sus fieles, que habría estado en contradicción con la visión *religiosa* de la Iglesia de Pío XI y de Pío XII, que era, a su modo, casi tan absolutista e intransigente como la del fascismo. No olvidemos, pues, que esa Iglesia antiliberal y antimoderna aspiraba aun a un control integral de la vida de los fieles, lo que la pondría en una línea de choque con cualquier proyecto político que tuviera ambiciones totalitarias; de aquí la movilización inmediata y cabal de la Iglesia contra el comunismo, el primer experimento totalitario del siglo xx.

Amén del materialismo y ateísmo que lo anima, el comunismo fue condenado coherentemente por la Iglesia por ser el primer experimento totalitario del nuevo siglo. El fascismo en cambio fue inicialmente recibido con cierta benevolencia por la Iglesia por ser anticomunis-

10 Por ejemplo España, con Franco, no necesitó crear una religión política propia: al régimen militar del Caudillo le fue suficiente el catolicismo tradicional asociado al culto nacionalista de la hispanidad.

ta y no-materialista, y además porque su totalitarismo se desarrolló más gradualmente. El paganismo fascista quedó como un referente marginal del régimen y, además, en tanto recuperación de la tradición de la antigua Roma era, hasta cierto punto, conforme al espíritu y el estilo de la Iglesia del Renacimiento. Uno de los pocos intelectuales auténticamente paganos en la Italia fascista, Julius Evola (1996: 102) – quien definió al cristianismo como “una forma altanera y exclusiva del aspecto más bajo de la religiosidad”–, no ejercía una influencia determinante, y eran más los que –como Arnaldo Mussolini, hermano del dictador– apuntaban a una adaptación del catolicismo a la nueva Italia fascista. Más que el paganismo neorromano era preocupante para la Iglesia el desarrollo gradual de la religión política, que se aceleró en 1930 al fundarse en Milán la *Scuola di Mistica Fascista*, donde se pretendía educar a la futura clase dirigente en los valores espirituales de la revolución fascista (Grandi, 2004).

Sin duda, tanto el fascismo como el nacionalsocialismo se beneficiaron por muchos años con la actitud abierta y disponible de las iglesias y de los feligreses:

No fueron numerosos, en Italia y en Alemania, los católicos y los protestantes que asociaron el fascismo y el nacionalsocialismo al bolchevismo en una condena teológica y ética común, juzgándolos como enemigos mortales de la religión de Cristo. La mayoría de los creyentes y una gran parte del clero, en Italia y en Alemania, negó o no quiso reconocer la naturaleza anticristiana del fascismo y del nacionalsocialismo, y los consideró como aliados formidables de la Iglesia en la lucha contra el comunismo y contra la democracia laica, que Mussolini e Hitler habían derrotado y desterrado en sus países. (Gentile, 2010: 13)

Solo hacia finales de los años treinta, con la consolidación del nacionalsocialismo de Hitler y el “giro” ideológico radical de Mussolini en Italia, fue evidente que también los fascismos estaban construyendo un proyecto totalitario casi tan peligroso como el comunista. Emilio Gentile sugiere tomar en serio esta “aceleración totalitaria”, visible des-

de 1938, pues, aunque no llevara a realizar un totalitarismo completo, marcaba una tendencia muy clara. Al final, un conflicto de fondo entre el régimen fascista y la Iglesia seguramente existía, y se volvió más evidente con el tiempo, aunque habría que determinar, en los diversos momentos, si era marginal o más bien central.

Aquí es necesario aclarar si el fascismo pretendió poseer una dimensión religiosa y logró que las masas interiorizaran verdaderamente esta “religión”, es decir, se “convirtieran” a la nueva religión política. Para encontrar una respuesta es preciso explorar y describir el aparato litúrgico, formal y organizativo (las ceremonias, la simbología, etcétera), abandonando el prejuicio de que estas experiencias “religiosas” haya sido vividas de manera instrumental, exterior y coyuntural; es decir, no verdaderamente sentidas y creídas por parte de los hombres del régimen y por las masas fascistizadas. Gentile presenta, en sus estudios, una cantidad de datos y reflexiones que apuntan convincentemente a reconocer la penetración y la “autenticidad” de las manifestaciones de una nueva fe política en Italia. Los fascistas tuvieron éxito en darle a Italia una auténtica “religión de la Patria” (como habían esperado los hombres del *Risorgimento* y de la Italia liberal), y la convirtieron en una religión política exclusiva y dogmática, dotada de una “teología”, una ética y una liturgia propia, integrada con el culto de la Victoria, Roma, la estirpe itálica, la Revolución fascista, el “nuevo hombre” y el *Duce* (Gentile, 1993: 301-315). Esta nueva fe religiosa logró convivir por casi dos décadas con la católica tradicional por dos razones: el pragmatismo político (que sugería no desatar una guerra de religión en la sede del Papado y entre las masas católicas) y la asociación del catolicismo a la religión civil italiana, es decir, la inclusión del catolicismo no en el nivel de la religión política (lo que habría sido imposible), sino en el nivel más amplio y más “moderado” del culto civil y patriótico (Savarino y Mutolo, 2007: 58-76).

En el caso de la Alemania nacionalsocialista, los rasgos de una religión políticas son aún más evidentes y presentan problemas de convivencia más complejos con la religión tradicional (catolicismo y protestantismo). Alimentado por corrientes y tradiciones románticas y místicas (Mosse, 1999: 195-213), el nacionalsocialismo, con la guía

y ejemplo del fascismo italiano, creó una liturgia de las fiestas y un sistema de legitimación que fue visto como una forma político-religiosa o un sustituto secular de la religión. Ese sistema no se limitó a la utilización de una religión preexistente –es decir, una religión politizada– sino que construyó alrededor del pueblo, la “raza”, la ciencia y la naturaleza todo un mundo de símbolos y valores que eran “sacros” en una sociedad secularizada y conformaban una auténtica religión política (Mosse, 2005; Conte y Essner, 1995; Gasman, 1971; Vondung, 1971; Pois, 1986). El culto nacionalsocialista con sus símbolos, ritos y mitos podía hacer caso omiso del Dios cristiano, y entre las SS de Himmler, en efecto, en cierto momento hubo un desarrollo hacia esta línea. El mito de la salvación de la nación mediante la fundación de un “Tercer Reich” unido y poderoso, era el eje central de esta nueva religiosidad. Para abrirse paso entre el pueblo alemán, la religión política nacionalsocialista iba a chocar inevitablemente con las tradiciones cristianas, a pesar de que muchos creyentes cristianos lograron conciliar su fe tradicional con la militancia y la “fe” en el Führer y en el Partido Nacionalsocialista, amén de los muchos dirigentes y funcionarios del Tercer Reich que continuaron sintiéndose y profesándose cristianos (Steigman Gall, 2007). La religión política nacionalsocialista ¿era acaso una especie de neopaganismo? En realidad, el régimen nacionalsocialista fue siempre más cercano al cristianismo que al paganismo, el cual fue tolerado como forma marginal de expresión del nacionalismo. En palabras de Alain De Benoist:

Nacido en Bavaria, tierra católica por excelencia, el partido nazi [...] seculariza, además, el concepto católico de la institución [religiosa]. Se presenta como una nueva Iglesia dirigida por un papa débil (el Führer), con su clero (los funcionarios del partido), su élite de “jesuitas” (la SS), sus verdades dogmáticas, sus excomuniones, sus persecuciones contra los “herejes” (2011: 289).

Entre los diversos aspectos religiosos criptocristianos del fascismo, destacan el culto a los mártires y a los héroes caídos. En Alemania, el fracaso clamoroso del *Putsch* del 9 de noviembre 1923 fue convertido

—en la interpretación de Hitler— en el sacrificio místico y heroico de los mártires nacionalsocialistas para la salvación del nuevo Reich. La *blutfahne*, la bandera ensangrentada de la 5ª compañía de las SA en Munich, se convirtió en un ícono sagrado para los nacionalsocialistas, análogo al lienzo sagrado de Turín de los católicos. Fue usada por Hitler en las reuniones del Partido en Nuremberg, para “santificar” a todas las banderas nacionalsocialistas en una ceremonia de intenso fervor religioso. El culto de los militantes caídos en la revolución nacionalsocialista se entrecruzaba con el culto de los soldados caídos en la Primera Guerra Mundial, especialmente en la batalla de *Langemark* del 10 de noviembre 1914, donde habían caído 2000 jóvenes voluntarios, hecho que se había transfigurado en el mito de una “masacre de los inocentes” con una clara referencia analógica al Nuevo Testamento (Mateo 2:16-17).

También el fascismo italiano desarrolló un culto de los muertos con significados religiosos, que derivaba inicialmente de la santificación de los soldados caídos en la Primera Guerra Mundial. El culto fascista de los caídos en la guerra se sobreponía al culto oficial del Estado liberal y al culto luctuoso tradicional de matriz católica, y convertía la muerte gloriosa de los soldados en una promesa de rescate y de triunfo para la nación italiana. La batalla más celebrada era la de *Vittorio Veneto* (3 de noviembre 1918), que marcaba el fin victorioso de la guerra y se había transfigurado en un mito que exaltaba la culminación del *Risorgimento* de la nación italiana de su condición secular de sometimiento al extranjero y decadencia. Esta “resurrección” no se refería solamente a la nación en su conjunto (un nuevo “Renacimiento” de Italia), sino al antiguo espíritu guerrero de los italianos. Una resurrección mística del legionario romano, conquistador y portador de una civilización superior. Este renacimiento era análogo —*mutatis mutandis*— al que se desarrollará más tarde en la Alemania nacionalsocialista con el antiguo guerrero germánico, con su fuerza primordial barbárica capaz de revitalizar una civilización estancada y descarrilada.

El desarrollo del fascismo italiano de movimiento a régimen implicó una institucionalización de la religión política, que implicaba necesariamente entrar en competencia con la Iglesia católica por el con-

trol de las conciencias de los italianos. ¿Cómo resolvieron el régimen fascista de Mussolini y la Iglesia católica de Pío XI esta rivalidad de fondo? Como ya se mencionó antes, la visión de *realpolitik* que tenían ambos líderes, convergiendo en un conjunto de intereses compartidos (lucha contra el liberalismo, el comunismo y el materialismo), ayudó al establecimiento de un *modus vivendi* aceptable para ambos. En palabras de Gentile (2004: 223), “la actitud del fascismo con la Iglesia se inspiró en el realismo político más que en el fanatismo ideológico. El régimen desarrolló lo que podríamos llamar una estrategia de convivencia sincrética, que buscaba asociar al catolicismo y a la iglesia en su proyecto totalitario”.

Las buenas relaciones del régimen con la Iglesia, a pesar del fuerte enfrentamiento de 1931, duraron *grosso modo* hasta 1938, cuando Pío XI comenzó a darse cuenta de que el fascismo de Mussolini, acercándose al nacionalsocialismo hitleriano, contenía elementos incompatibles con la doctrina cristiana, y podía volverse peligroso.¹¹ Durante los años de la convivencia pacífica con el fascismo, no se verificó nunca una auténtica “cristianización” de este, como habían creído muchos católicos y prelados, y tampoco hubo una “fascistización” del catolicismo, a pesar de la adhesión masiva y sincera del mundo católico italiano –incluyendo a muchos curas y obispos– al régimen. Lo que sí hubo fueron contaminaciones en ambos sentidos, sobre la base de comunes sentimientos patrióticos y sensibilidades morales, y la aspiración a superar el materialismo moderno (encarnado en el liberalismo y el comunismo) mediante una franca profesión de fe en la superioridad del espíritu y la práctica de un *ethos* tradicionalista-comunitario.

Esto no impidió que permanecieran elementos contradictorios, que alimentaban un conflicto latente entre el régimen fascista y la religión

11 Un distanciamiento real de Pío XI del fascismo ocurre solamente hacia el final de los años treinta, a pesar de los incidentes y los enfrentamientos anteriores. Diferente es la opinión de Emma Fattorini, quien presenta una imagen del Pontífice prematura e íntimamente antifascista, contrario, por razones ante todo espirituales, tanto al régimen de Mussolini como al de Hitler (*Pío XI, Hitler y Mussolini. La solitudine di un papa*. Torino, Einaudi, 1997). Véase también Lucia Ceci. *L'Interesse superiore. Il Vaticano e l'Italia di Mussolini*. Roma-Bari, Laterza, 2013.

católica. Los problemas surgieron cuando la sacralización fascista de la política se enfrentó con la voluntad católica de reconquista espiritual de la sociedad. Los contrastes giraban, en particular, alrededor de la movilización de las masas y de la juventud, atraída por las organizaciones juveniles del régimen (ONB, GIL, GUF) o bien por las organizaciones análogas católicas (ACI, FUCI), que no fueron suprimidas en virtud de los acuerdos con el Vaticano. Las masas italianas, en realidad, nunca desertaron el espacio católico para volcarse al terreno de la religiosidad política del fascismo. El ritual del “sábado fascista” no impidió que la juventud italiana participara en la misa del domingo. El calendario revolucionario fascista –que establecía el año “I” de la *Era fascista* en 1922– no desplazó finalmente el calendario cristiano. Además, los capellanes militares en servicio en el ejército mantenían a los soldados en contacto con la religión tradicional. A consecuencia del *modus vivendi* con la Iglesia, el mundo católico sobrevivió en el régimen y consiguió mantener, incluso, su espacio de desarrollo intelectual propio, centrado alrededor de la *Università del Sacro Cuore* de Milán, fundada en 1921 y dirigida por el padre franciscano Agostino Gemelli.

Al contrario de lo que ocurrió en la Alemania de Hitler o en las revoluciones francesa y rusa, el clero italiano nunca enfrentó la persecución abierta, el encarcelamiento o la muerte. El régimen de Mussolini siempre fue notablemente benévolo con los sacerdotes y obispos italianos –aunque no con el clero copto de Etiopía, que fue duramente hostigado en 1936– y recibió, a cambio, un apoyo sustancial, que extendió el consenso de masas que tuvo el régimen especialmente en el decenio 1929-1939. El apoyo del clero y de la curia romana (Pío XI nunca emitió una condena cabal del fascismo como la del comunismo)¹² fue fundamental para robustecer el experimento político fascista, pero afectó su índole y potencial totalitario. Fue un freno en el desarrollo radical que estaba contenido en la ecuación ideológica fascista

12 La encíclica *Non abbiamo bisogno* (1931), que es la única que critica abiertamente al fascismo italiano, es notablemente menos intransigente, con respecto a las diversas encíclicas que condenan al comunismo, especialmente la *Divini redemptoris* (1937). Es verdad que la carta que Pío XI no logró leer a los obispos italianos, por su fallecimiento repentino el 10 de febrero 1939, contenía críticas explícitas al fascismo.

desde sus orígenes, que apuntaba a una palingenesia antropológica. La formación de una religión política fascista no logró al final sustituir al catolicismo, y la radicalización del fascismo durante la guerra no llegó a los extremos anticristianos (persecución de sacerdotes, campos de concentración, programa racial, etcétera) que conoció Alemania durante el mismo periodo. La República Social Italiana, incluso, en 1943 se dio una Constitución que reconocía al catolicismo como la única religión del Estado. Una posible explicación de este desarrollo no radicalmente totalitario, más allá de la coyuntura en los cauces de la *realpolitik*, quizás se encuentre también en el carácter nacional de los dos pueblos. El italiano es genéricamente hedonista, relajado e individualista. El alemán en cambio es romántico, disciplinado y comunitarista. Estas diferencias –que no son solamente estereotipos, sino sedimentaciones históricas de prácticas y actitudes difusas– se ven reflejadas en la personalidad distinta de los dos dictadores (ya notada por los observadores contemporáneos): Mussolini aparecía como un caudillo maquiavélico, pragmático, un hábil tribuno capaz de arrastrar al pueblo con su extraordinaria *vis* oratoria fundada sobre la paradoja, la hipérbole y la sugestión. Hitler, en cambio, actuaba como un “gran sacerdote” o “enviado de Dios” (él mismo se refería frecuentemente a Dios) capaz de realizar una especie de comunión mística con su pueblo y guiarlo con genio taumatúrgico hacia un destino milenario de gloria y bienaventuranza. Las reuniones multitudinarias donde él desplegaba su potencia oratoria se parecían más a las congregaciones religiosas de renovación de la fe que a asambleas políticas (Kershaw, 1989: 108). En pocas palabras, como líder “Hitler era sobrenatural, una especie de chamán” (Wolf, 2001: 297).

Críticas y conclusiones

El concepto de “religión política”, hoy conocido y utilizado entre la comunidad académica para referirse especialmente a los fascismos históricos,¹³ tiene suficiente correspondencia con la evidencia empíri-

13 Existe, incluso, una revista especializada sobre esta temática, con el título: *Totalitarian*

ca para que se siga utilizando con provecho en la investigación sobre el fascismo, el nacionalsocialismo y el comunismo (y otros fenómenos políticos con rasgos similares). El fascismo italiano fue pionero en explorar las implicaciones de la religión política y en reconocer explícita y positivamente este rasgo de la política de masas moderna; sin embargo, al pactar con la Iglesia católica, no desarrolló radicalmente todas las potencialidades de la sacralización de la política; terminó cohabitando con el catolicismo convertido en rasgo nacional permanente y soporte ético-espiritual del régimen. El nacionalsocialismo fue más lejos en desarrollar un culto con los rasgos completos de una religión política, hasta llegar a un desarrollo cripto-pagano que —especialmente en los círculos de la SS de Heinrich Himmler— tenía el potencial de suplantar al cristianismo antes de que el experimento fuera interrumpido abruptamente por la derrota militar. El comunismo, en fin, aunque no tuviera en teoría —en la doctrina del marxismo-leninismo— elementos religiosos, desarrolló muy pronto rasgos de religión política “no ortodoxos”, desde la veneración mística a la momia de Lenin al culto parareligioso de los símbolos y dogmas del comunismo, y el temor reverencial que rodeaba al “papa” de la “iglesia roja” de Moscú, Josif Stalin.¹⁴

El reconocimiento de que existieron “religiones políticas”, sin embargo, tiene que rebasar la mera comprobación y la descripción convincente de los aspectos o elementos religiosos. Es preciso determinar el rol y el peso que en cada uno de los experimentos políticos concretos tuvo esta dimensión religiosa. ¿Fue la religión política un rasgo fundamental o marginal para los movimientos y regímenes que la expresaron? Roger Eatwell ha hecho una crítica relevante a la línea de estudios que eligen, con Gentile, la centralidad del factor religioso. Señala que, aunque el enfoque del fascismo como religión política nos brinda elementos importantes de comprensión del fenómeno fascista, sin embargo no hay que exagerar la dimensión religiosa y, más en

Movements and Political Religions, publicado por la editorial británica Frank Cass.

14 El culto del líder (en vida y después de muerto) es un rasgo característico de muchos regímenes comunistas, desde la Rusia de Stalin a la China de Mao. Hoy día es notorio en Corea del Norte donde se venera como un semidiós al difunto “supremo líder” Kim Il Sung.

general, la dimensión cultural. Los enfoques culturalistas tienden a sobreestimar el lado afectivo del soporte al fascismo, en relación con el atractivo *racional* que ejercía el fascismo (Eatwell, 2003: 145-166). Este atractivo, que motivó una adhesión de masas, estaba relacionado más bien con propuestas políticas concretas como la “tercera vía” socioeconómica al desarrollo (ni capitalista ni socialista) y a la creación de un “nuevo orden” geopolítico mundial más favorable a las potencias emergentes. Además, se relacionaba con la fascinación por la tecnología y la ciencia, especialmente la antropología, la medicina y la biología. Es decir, factores no religiosos, aunque la veneración por la tecnología y la ciencia pudiera asumir, en ciertos momentos, aspectos también cercanos a la religiosidad.

Roger Griffin, por su lado, aunque reconoce y estudia los elementos de religiosidad presentes en el fascismo y en el nacionalsocialismo (que son resumidos en su concepto de “mito palingenésico”), señala el “abuso de conceptos religiosos” y rechaza que el fascismo pueda definirse como una “religión política”. El problema de atribuir al fascismo una naturaleza demasiado religiosa sería el peligro de convertirlo “en un fenómeno esencialmente atávico que ha resurgido misteriosamente de las profundidades del pasado en la era moderna como un Kraken adormecido” (Griffin, 1991: 31). En suma, una nueva expresión de milenarismo cristiano o del paganismo de la antigüedad. Pero el fascismo, fuera de ciertas impresiones superficiales, no parece ni arcaico ni atávico, más bien fue la expresión más avanzada del modernismo en su época (Griffin, 2007).

Las objeciones y las dudas de Eatwell, Griffin y otros autores que no adoptan el concepto de “religión política” para el estudio de los fenómenos totalitarios modernos, y en particular del fascismo, son pertinentes. Ayudan a buscar un equilibrio en la evaluación de diversos elementos fundamentales de estos fenómenos, especialmente del fascismo, que fue tan explícito y directo en asumir la dimensión religiosa en la experiencia política. Es preciso, sin duda, sopesar y contextualizar la dimensión religiosa del fascismo y decidir si se le puede atribuir el calificativo de “religión política”, o bien, qué tan central o marginal sería el ámbito de pertinencia de este concepto. Con todo, y cons-

cientes de los *caveat* por la capacidad heurística que conlleva, resulta finalmente conveniente incluir el concepto de “religión política” en la “caja de herramientas” conceptuales disponibles para la investigación sobre la historia política contemporánea.

Bibliografía

- Bellah, Robert. “Religión civil en América”. En: Beriain, Josexto y Aguiluz, Maya (eds.). *Las contradicciones culturales de la modernidad*. Barcelona, Anthropos / UAM Azcapotzalco, 2007, pp. 114-138.
- Burleigh, Michael. *The Third Reich*. London, Macmillan, 2000.
- . “National Socialism as a Political Religion”. *Totalitarian movements and political religions*. 1/2, 2000, pp.1-26.
- Ceci, Lucia. *L'interesse superiore. Il Vaticano e l'Italia di Mussolini*. Roma-Bari, Laterza, 2013.
- Conte, Édouard y Cornelia Essner. *La quête de la race: une anthropologie du nazisme*. Paris, Hachette, 1995.
- Cuneo, Nicola. *Le Mexique et la question religieuse*. Turin, Bocca Frères Editeurs, 1931.
- De Benoist, Alain. *Comunismo y nazismo. 25 reflexiones sobre el totalitarismo en el siglo xx (1917-1989)*. Barcelona, Altera, 2005.
- . *Come si può essere pagani ?* Roma, Settimo Sigillo, 2011.
- Drucker, Peter Ferdinand. *The end of economic man*. London, William Heinemann, 1939.
- Eatwell, Roger. “Reflections on fascism and religion”. En: Weinberg, Leonard y Pedahzur, Ami (eds.). *Religious fundamentalism and political extremism*. London / Portland, Frank Cass, 2003, pp. 145-166.
- Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona, Paidós, 1998.
- Evola, Julius. *Imperialismo pagano. Il fascismo dinanzi al pericolo euro-cristiano*. Padova, Edizioni di Ar, 1996. [1928]
- Farrel, Nicholas y Mazzucca, Giancarlo. *Il compagno Mussolini*. Soveria Mannelli, Rubbettino, 2013.
- Fattorini, Emma. *Pio XI, Hitler y Mussolini. La solitudine di un papa*. Torino, Einaudi, 1997.

- Gasman, Daniel. *The scientific origins of national socialism*. London, Macdonald, 1971.
- Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa, 1992. [1973]
- Gentile, Emilio. "The sacralization of politics: definitions, interpretations and reflections on the question of secular religion and totalitarianism". *Totalitarian movements and political religions*, 1/1, 2000, pp. 18-55.
- . *Fascismo. Historia e interpretación*. Madrid, Alianza, 2004. [2002]
- . "Religion". En: *World fascism. A historical encyclopedia. Vol. II*. Santa Barbara (California), ABC-CLIO, 2006, pp. 560-562.
- . *Il culto del Littorio. La sacralizzazione della politica nell'Italia fascista*. Roma-Bari, Laterza, 1993. [ed. en español: *El culto del Littorio. La sacralización de la política en la Italia fascista*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2007].
- . *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*. Roma / Bari, Laterza, 2001.
- . *La Grande Italia. Il mito della nazione nel XX secolo*. Roma / Bari, Laterza, 2006.
- . *Contro Cesare. Cristianesimo e totalitarismo nell'epoca dei fascismi*. Milano, Feltrinelli, 2010.
- Grandi, Aldo. *Gli eroi di Mussolini. Niccolò Giani e la Scuola di Mistica Fascista*. Milano, Rizzoli, 2004.
- Griffin, Roger. *The nature of fascism* London, Pinter, 1991.
- . "The palingenetic political community: rethinking the legitimation of totalitarian regimes in inter-war Europe". *Totalitarian movements and political religions*, 2/2, 2002, pp. 24-43.
- Griffin, Roger. *Modernism and fascism. The sense of beginning under Mussolini and Hitler*. New York, Palgrave Macmillan, 2007.
- Hayes, Carlton. *El nacionalismo: una religión*. México, UTEHA, 1966. (1960)
- Junginger, Horst (ed.). *The study of religion under the impact of fascism*. Leiden, Koninklijke Brill, 2008.
- Kershaw, Jan. *The Hitler myth: images and reality of the Third Reich*. Oxford y New York, Oxford UP, 1998.

- Mosse, George L. *La nacionalización de las masas*. Marcial Pons, Madrid, 2005. [1975]
- . *L'uomo e le masse nelle ideologie nazionaliste*. Roma / Bari, Laterza, 1999. [1980]
- Mussolini, Benito. *La dottrina del fascismo. Con una storia del Movimento fascista di Gioacchino Volpe*. Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1934.
- Pois, Robert A. *National Socialism and the religion of nature*. London and Sidney, Groom Helm, 1986.
- Savarino, Franco. “Algunas consideraciones sobre la revolución fascista”. *Nóesis*, vol. 20, n° 39 (Nueva Época), enero-junio, 2011, pp. 38-56.
- Savarino, Franco y Mutolo, Andrea. *Los orígenes de la Ciudad del Vaticano. Estado e Iglesia en Italia, 1913-1943*. México, IMDOSOC-ICTE, 2007.
- Sorel, Georges. *Reflexiones sobre la violencia*. Santiago de Chile, Ercilla, 1935. [1908]
- Steigman Gall, Richard. *El Reich sagrado. Concepciones nazi sobre el cristianismo, 1919-1945*. Madrid, Akal, 2007. [2003]
- Sternhell, Zeev, Znajder, Mario y Asheri, Maia. *El nacimiento de la ideología fascista*. Madrid, Siglo XXI, 1994. [1989]
- Voegelin, Eric. *Die politischen religionen*. Viena, Bermann-Fischer, 1939. [1938]
- Vondung, Klaus. *Magie und Manipulation. Ideologischer Kult und politische Religion des Nationalsozialismus*. Göttingen, Vandenhoeck & Rupprecht, 1971.
- Warner, Michael. “Is liberalism a religion?”. En: Hent De Vries (coord.). *Religion. Beyond a concept*. New York, Fordham UP, 2008, pp. 610-617.
- Wolf, Eric R. *Figurar el poder. Ideologías de dominación y crisis*. México, Ciesas, 2001.