



## II Sección

### Construcciones políticas en busca de cohesión social

**El culto a la muerte como principal sustento de las religiones políticas.**

***Los casos del fascismo, el nacionalsocialismo y el franquismo***

Pablo Baisotti  
Universidad Sun Yat-sen, China  
[pablo.a.baisotti@hotmail.com](mailto:pablo.a.baisotti@hotmail.com)

Recibido: 24 de octubre de 2017

Aceptado: 20 de noviembre de 2017

#### Resumen

La muerte siempre estuvo presente en las sociedades. En la época contemporánea se exacerbó su significado con fines políticos. Este estudio analiza tres casos distintos, aunque relacionados con el tema de la manipulación de la muerte y la creación de una religión política. Se estudia su relación con las políticas dictatoriales y totalitarias. Los casos seleccionados son el fascismo, el nacionalsocialismo para concluir en el franquismo durante la guerra civil y los primeros años de post guerra. Todos los casos muestran una tendencia a exagerar la muerte, más que a los muertos, como recurso de legitimación del dictador o del grupo. Se sustentan políticas de la muerte para legitimación de los vivos.

**Palabras clave:** muerte, fascismo, nacionalsocialismo, franquismo, religión política



La Revista Estudios es editada por la [Universidad de Costa Rica](http://www.ucr.ac.cr) y se distribuye bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Costa Rica](http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/cr/). Para más información envíe un mensaje a [revistaestudios.eeg@ucr.ac.cr](mailto:revistaestudios.eeg@ucr.ac.cr).

Cult to death as sustain of political religions Cases of *fascism, nationalism, francium*

### Abstract

Death has always been present in society. In contemporary times its significance has been exacerbated for political means. This study analyzes three different cases related with the manipulation of death and the creation of a political religion as well as its relationship with dictatorial and totalitarian policies. The selected cases are fascism, nationalism, and Francoism during the civil war and the first years of the post war. All the cases have a tendency to exaggerate death more than the dead as a resource of legitimacy of the dictator or the group. Death policies are supported to legitimize the living.

**Key words:** death, fascism, nationalism, Francoism, political religion.

### Introducción

En marzo de 1940, el decano de la *Divinity School* de la Universidad de Harvard, Willard Sperry, realizó una serie de conferencias en las cuales sostuvo que en las sociedades primitivas, los ritos de la religión sirvieron principalmente como medio para consolidar la unidad social del grupo y que, sin su observancia, no podría perfeccionarse y se encontraría en peligro<sup>1</sup>. Curiosamente, mientras se realizaban estas conferencias –y ya durante el período de entreguerras– la política europea había adquirido en algunos países una dimensión religiosa. Se había “sacralizado la política” con los nuevos regímenes totalitarios, semejantes a nuevas Iglesias que propagaban una fe y unas verdades absolutas e indiscutibles en sus ideologías, que perseguían a los “infielos” y veneraban a una entidad humana sacralizada<sup>2</sup>. No solo el fascismo y el nazismo, también el franquismo y los comunismos soviético y chino utilizaron ritos de carácter religioso con el fin que Sperry señaló. Una religión nueva, una “religión política” tomó plenamente forma en estos años (Gentile, 2001, p. XIII, XV, XVI, XVII, 49, 69 y 210 y Gentile, 2010)<sup>3</sup>. Muerte, totalitarismo y religión política estuvieron estrechamente vinculadas



La Revista Estudios es editada por la [Universidad de Costa Rica](http://www.universidadcostarica.ac.cr) y se distribuye bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Costa Rica](http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/cr/). Para más información envíe un mensaje a [revistaestudios.eeg@ucr.ac.cr](mailto:revistaestudios.eeg@ucr.ac.cr).

durante el período de entreguerras y claro está durante la II guerra mundial (en especial en los casos del fascismo y del nacionalsocialismo) y luego también, en el caso del franquismo.

La literatura sobre los regímenes de entreguerras, la guerra civil española y el franquismo es vasta, podría afirmarse que existen más de cien mil publicaciones, entre libros, artículos académicos y periodísticos, sobre éstos argumentos. Mucho menos prolífica es la cantidad cuando los argumentos comienzan a ser específicos, como podría ser el tema de la religión política, la cual ha tenido un nuevo auge en las décadas de 1990 y 2000 gracias al impulso de investigadores como Emilio Gentile (2001, 2009, 2010). Él concepto de religión política se gestó – aunque existieran antes manifestaciones de la misma– durante el señalado período de entreguerras. El sociólogo y politólogo francés, Raymond Aron la consideró una religión secular caracterizada por su doctrina, por la construcción de un enemigo, y por la voluntad de impregnar la esfera política de un carácter religioso (Vondung, 2007, p. 6; Seitschek, 2007, p. 135, 142; Burrin, 1997, p. 9). Para sostener y construir una religión política, el culto funerario fue fundamental – sobre todo si a éstos los consideraron héroes míticos e históricos– (Gurian, 1964; Buxó i Rey, 1989, p. 214). Es necesario, para comprender el culto a la muerte, analizar los rituales, las construcciones míticas y sacrales que conformaron una especie de “aura divina” alrededor de esos dictadores. La muerte más que nunca participó activamente en la vida de estas dictaduras a través de rituales y mitos los cuales ayudaron a crear una religión (Durkheim, 1963, p. 43–44; Eliade, 1974, p. 10).

Los estudios sobre los mitos y ritos en relación al tema de la muerte y la política creció en interés durante todo el siglo XX. Se afirmó que todos los movimientos políticos, partidos o regímenes utilizaron esos recursos para rescatar la memoria y reutilizarla con fines específicos. De la muerte se creaba el “hombre nuevo” desde las vertientes religiosas (como en el caso de franquismo) o aquellas profanas



(fascismo y nacionalsocialismo) (Rivière, 1998, p. 3; Tudor, 1972, p. 138; Sperber, 1981, p. 4; Kertzer, 1988, p. 13; Turner, 1975, p. 25; Levi Strauss, 1974, p. 33–43).

No obstante los estudios sobre la muerte en relación con la política y la creación de religiones políticas no tuvieron el desarrollo suficiente, ni se consideró a la muerte como creadora primigenias de las religiones políticas. Más bien se enfatizó una visión de la muerte como un componente mas de las dictaduras, de carácter indivisible y monolítico. Esta postura es opuesta a lo que se desea sostener en esta investigación: que la muerte fue la "vivificación" de estos regímenes y que los mismos no hubieran podido sostener su armazón cúltilo, mítico y propagandístico si no hubieran contado con el recurso de la necrofilia entendida en dos modos: la *muerte-creación* y la *muerte-mitificación*. La primera era la exaltación de la muerte a través de la destrucción (de los enemigos internos y externos) con la consiguiente salvación de la Patria; mientras que la segunda, incluso más importante para la creación de la religión política, fue la exaltación de los muertos, quienes engrosaron la mitología nacional y llenaron el panteón con nuevos "mártires". Este fue el alimento fundamental que concedió a los dictadores un base suficientemente amplia para legitimarse.

El objetivo de esta investigación es analizar la muerte como el más recurso más valioso de estos tres regímenes para sustentar la construcción de una religión política. De ahí la necesidad de contar constantemente con la *muerte-creación* y la *muerte-mitificación* como núcleos centrales de sus políticas. Ello lleva a la siguiente pregunta: ¿Puede considerarse el culto a la muerte (con toda su parafernalia y a ambos niveles) un recurso indispensable para la conformación primordial de una religión política?. De esta pregunta se desprende otra: ¿El culto funerario robusteció estos regímenes más que cualquier otra política?.

Para lograr una investigación sobre estos temas me he basado fundamentalmente en otros estudios, en su mayoría contemporáneos. Aunque también fueron de



gran utilidad fuentes periodísticas e impresiones de personajes recopiladas en obras generales. La otra parte del material tiene una data de varios siglos. Ellos fueron utilizados para describir el ambiente existente a partir del siglo XVI en relación a la política y a la religión y la relación entre ambas. Evidentemente las limitaciones espaciales –y también temporales– provocan que muchos otros materiales o sean dejados de lado o, simplemente, desconocidos. Aún así podría incentivarse que en posteriores investigaciones no sólo se agregara material, sino que también se estudiaran otras dictaduras desde una perspectiva espacial (de otros continentes) y temporal (por ejemplo partiendo desde el siglo XVI)

#### Política y religión, un largo camino juntas y separadas

En 1531, Nicolas Maquiavello completó su obra *Los discursos sobre la primera década de Tito Livio* ofreciendo una solución para un reinado pacífico y próspero. La religión legítima, apuntó, era la base capital sobre la cual descansaba el sistema, de otra manera el Estado perecería o se mantendría por la fuerza. Es decir, la política poseía una gran parte de religión, se politizaba con fines mundanos. En los primeros años del siglo XVII, el religioso dominico Tommaso Campanella escribió tres obras que contribuyeron al estudio de la relación entre la política y la religión. Fue un proto–impulsor de la investigación sobre la sacralización política y la religión política. Las obras en cuestión son: *La Monarquía de España* (1600), *La Ciudad del Sol* (1602) y *Monarchia Messiae* (1605). Existe un hilo conductor en las mismas, que es la propuesta de un gobierno único, monolítico e indiscutible que debía mantenerse a cualquier costo. De éstas, *La Ciudad del Sol* fue la más destacada. Campanella describió una ciudad ideal en la cual todos los aspectos de las personas debían estar reglamentados. En *Monarchia Messiae*, Campanella volvió a insistir con la idea de





gobierno unipersonal, en donde el príncipe–sacerdote habría de terminar con los problemas del mundo, basado en su autoridad y en sus ejércitos, con el objetivo de lograr la felicidad en un mundo unificado, tanto en lo religioso como en lo político.

Durante el siglo XVII, el debate teórico sobre la cuestión del derecho político fue resuelto a través de la fórmula Dios–altar, siendo reyes, príncipes y magistrados personas “sacralizadas”. La política fue considerada una derivación de la religión. El filósofo inglés Thomas Hobbes señaló en su obra más importante, *Leviatan* (1651) que sólo se podía llegar a Dios a través de alguien que lo representara en la tierra. Otro pensador inglés, John Locke, en su libro *Two Treatises of Government* (1689), afirmó que el poder civil se debía a la institución divina, y ningún acto ni arte del hombre podría desviarlo. En definitiva, el poder civil era una institución decantada de la divinidad, y los miembros alcanzados por este poder compartían parte de esa sustancia sagrada. Por otro lado, el resto de los hombres unidos en sociedad, renunciaban a su libertad individual en favor de una sociedad civil. De esta manera se creaba, según Locke, un único pueblo dentro de un cuerpo político que se encontraba bajo un gobierno “divino”. Con la evolución de la política se encontraron nuevas formas de legitimación (como el culto funerario) y los lazos entre lo terrenal y divino se fue diluyendo.

En el siglo XVIII, con los primeros rayos de la Ilustración, comenzó a notarse el renovamiento de las ideas políticas. El filósofo napolitano Giambatista Vico identificó en su obra, *La Ciencia nueva* (1725), las relaciones entre las cuestiones humanas y la religión considerándolas parte de una teología y una moral. A través de su escrito se aprecian tres estadios que deben atravesar los hombres: el gobierno teocrático; la edad de los heroicos o aristocráticos; y finalmente los gobiernos humanos, en los cuales todos se igualaban con las leyes por medio una religión civil. Consideró a la religión como la base natural de las repúblicas para la unión de la sociedad, ya que ésta era una religión de la civilidad. En la tercera





edición de *La Ciencia nueva* en 1744, Vico explicó que la conservación de la sociedad era la verdadera naturaleza civil del hombre, y la providencia divina era una teología civil "razonada". En este período se produjo un distanciamiento de las teorías que postularon que el poder político era de origen divino. Más bien se concibió que la política había perdido su carácter exclusivamente mundano y la religión su carácter exclusivamente sagrado. De esta manera se fueron igualando y, en ciertos casos, llegaron a confundirse. La búsqueda de civilizar la religión fue una constante y se comenzó a discutir sobre una religión civil del pueblo como medio para alcanzar su madurez. Importantes filósofos postularon que las religiones tradicionales constituían un freno para el impulso de la razón. No obstante la creencia de la existencia de una divinidad, que organizaba y reglamentaba el universo, fue muy difundida. En 1749, Benjamin Franklin publicó *The proposals relating the education of youth in Pensilvania*, demostrando la necesidad de una religión de pública utilidad. A partir de la segunda mitad del siglo XVIII, la Ilustración demostró todo su potencial, siendo Jean Jacques Rousseau su más destacado intérprete. A partir de sus análisis se abandonó la idea del poder político como un don divino, visto, contrariamente, como una creación humana. El dios de los Iluministas era un "gran Arquitecto", una deidad no influyente en los destinos de la *res publica*. Rousseau introdujo la concepción de religión civil en la moderna interpretación. En *El contrato social* (1762) señaló que Thomas Hobbes fue el único que había propuesto la reunión de las dos "cabezas del águila", o sea el gobierno civil y el religioso para, de esta forma, realizar la unidad política y constituir positivamente un Estado. El cristianismo era incompatible con el sistema mencionado y clasificó a la religión en tres tipos: la del hombre, la del ciudadano y el cristianismo. La primera, estaba limitada al culto puramente interior del Dios Supremo y a los deberes eternos de la moral, la llamó de derecho divino natural. La segunda, se encontraba inscrita en un solo país con sus dogmas, sus ritos y su culto exterior proscrito por las leyes, la llamó de derecho divino civil o positivo (siempre y cuando la Patria fuese el objeto de adoración de los ciudadanos). En





esta categoría el único pontífice era el príncipe, y los sacerdotes eran los magistrados. La tercera, el cristianismo romano, daba a los hombres dos legislaciones, dos jefes y dos patrias, sometiéndolos a deberes contradictorios e impidiéndoles, a la vez, ser devotos y ciudadanos. La consideró lo más contrario al espíritu social.

Otro de los pensadores iluministas del período, tan importante como Rousseau, fue el filósofo alemán Emanuel Kant. En su obra *Contestación a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?* (1784) respondió que la misma era la emancipación de los hombres de su minoría de edad, de la cual ellos mismos eran los culpables. Se aprecia en estas pocas líneas el deseo de Kant de suplantarse antiguas imposiciones y dogmas –provenientes en su mayoría de las religiones tradicionales– por el uso del razonamiento del ser humano. Desplazar el centro de poder terrenal de Dios a los hombres y colocarlo en el centro de sus destinos. Kant no eliminó la variable divina, puesto que consideró a Dios un gran ordenador, un dador de leyes y fuente inagotable de moral; sino que introdujo el término "religión pura de la razón" o la "fe religiosa pública" la cual sostenía una iglesia (es decir, una iglesia invisible) con una organización de hombres. El concepto de la deidad y la religión pública debía surgir únicamente de la conciencia de las leyes y de la necesidad de la razón. Kant concluyó que aquellos hombres, de acuerdo con esta organización, gestionarían los asuntos públicos componiendo su administración como ministros de la iglesia, mientras que el resto constituiría una congregación sujeta a sus leyes. La muerte en este siglo adquirió un sentido diverso, pasó a ser pública, propagandística y ejemplar, y se la denominó la "buena muerte", pues se esperaba con plena consciencia y aceptación (Martínez Gil, 1993, p. 28; de Miguel, 1995, p. 110). Con la Revolución en los Estados Unidos (1776) y en Francia (1789) se dieron las primeras experiencias de sacralización de la política –entendida como la formación de una dimensión religiosa de la política– distinta e independiente de las religiones históricas: ambas confirmaron una dimensión religiosa de la política a través de una interpretación mesiánica y milenarista de los





acontecimientos revolucionarios, como el anuncio de una nueva era para la humanidad, del mito de la regeneración del hombre a través de la política, al mito del pueblo elegido (Gentile, 2001, p. XI, XII). Una de las acciones fue quitar espacios sociales y públicos que anteriormente habían sido gestionados por la Iglesia, por ejemplo a través de la construcción de cementerios extramuros. Con la Revolución francesa, la utilización de los rituales fúnebres fueron parte integrante de los procesos políticos (Cruz, 2009, p. 10–12).

La muerte del “otro” inspiró en los siglos XIX y XX el nuevo culto a las tumbas y a los cementerios, percibiéndose que la sociedad estaba compuesta por vivos y muertos, y que ambos eran igualmente significativos y necesarios. En España, por ejemplo, a partir del siglo XIX comenzó a conmemorarse la muerte de los mártires por la Patria. Los primeros fueron los caídos en el combate de Trafalgar (1805). A partir de entonces, las honras cívicas avanzaron sobre aquellas religiosas. Nuevos elementos fueron vinculados a las multitudinarias exequias, tales como el carro fúnebre y el monumento. Este último tuvo además una vital importancia para la celebración de las fiestas nacionales. La primera exequia patriótica en España fue realizada en 1808 en Madrid, en honor de las víctimas del levantamiento antifrancés del 2 de mayo de ese año. En 1820, en la misma ciudad, además de la conmemoración, se realizó el casamiento de cuatro parejas (Varela, 1988, p. 19, 22). Según Winfred Speitkamp, los monumentos fueron portadores simbólicos de la memoria de primer grado (así como banderas e himnos) (Casquete, 2009, p. 47–48) siendo percibidos por la mayoría como objetos santos y venerables, así como el recuerdo de ciertas fechas, épocas y lugares, estableciendo una relación simbiótica de lo terrenal con lo divino–sagrado (Pöll, 1969, p. 126, 128)<sup>4</sup>. De esta manera, la ciudad de los muertos fue concebida como la imagen intemporal de la ciudad de los vivos, actuando como un factor aglutinante de la sociedad. La muerte, más que el muerto fue “protagonista” de los honores (Núñez Florencio y Núñez González 2014, p. 92–93). Incluso se convirtió en sagrada por sí misma,



palpable a través de las políticas de la muerte. Como señaló Durkheim (1963, p. 43), durante esa "revelación" el pueblo pasaba a compartir parte de la sacralidad<sup>5</sup>.

*La democracia en América*, obra publicada por el pensador francés Alexis de Tocqueville en dos volúmenes (1835 y 1840), influyó notablemente en el desarrollo del concepto de religión civil. El autor postuló el deseo de una separación total entre Iglesia y Estado. En el capítulo noveno del primer libro, llamado *Las causas principales que tienden a mantener la República democrática en los Estados Unidos*, afirmó que la religión era una institución política que servía al mantenimiento de la República democrática, ya que con cada religión existía una opinión política. Concluyó el párrafo de modo muy sugestivo, afirmando que el espíritu reglamentaba de manera uniforme a la sociedad política y la ciudad divina, armonizando la tierra con el cielo. Más adelante resaltó que la religión, cuando llegó a unirse a un gobierno, debió adoptar máximas no aplicables sino a ciertos pueblos, ganado poder sobre algunos y perdiendo la esperanza de reinar sobre todos. Fue el filósofo alemán Karl Marx uno de los que postuló con mayor énfasis la separación del Estado con la religión como condición para la plena realización de aquél. La emancipación de la religión – planteó– era una condición para la “liberación” del Estado cuando su actitud hacia la religión se tornaba puramente política. El Estado se emancipaba de la religión oficial sin reconocer ninguna otra ya que no de ésta para su desarrollo político puesto que la realización humana debía lograrse de una manera secular. En Francia, no obstante, las corrientes positivistas de fines de siglo XIX intentaron preservar el culto a los muertos, los cementerios y las tumbas, considerados parte de las instituciones básicas de la civilización. Se abogó por su conservación tanto como la casa, la escuela o el templo (Ariès, 2007).

La mortalidad masiva de la Gran guerra fue interpretada como una experiencia sagrada y partir de entonces muchos pueblos comenzaron a rendir masivamente culto a la Patria, creándose el mito de la “Nación en armas”. Las representaciones



de las nuevas formas de religiosidad colectiva se manifestaron por medio de ritos con el fin de suscitar determinados estados mentales en la sociedad. George Sorel habían considerado que el mito y la organización eran instrumentos fundamentales de la política de masas, como las imágenes y símbolos capaces de suscitar emociones y adherencias a una creencia religiosa o política (Sorel, 1919, p. 96). Entre los valores del nacionalismo se destacaron el sacrificio, el destino compartido, la camaradería y en particular el culto a los héroes, preferentemente muertos, ya que en ese estado podían convertirse en un ejemplo y en una continuidad para la Nación (Núñez Seixas, 2006, p. 12; Gallego Ferrán, 2014, p. 451; Durkheim, 1963, p. 11).

#### Religión y política, unidas por la muerte

Emilio Gentile agregó que la Gran guerra sacralizó la política aún mas, aportando nuevos mitos, ritos y símbolos surgidos de las trincheras. Asimismo se produjo el despertar de un sentimiento religioso tradicional, contribuyendo a la formación de nuevas corrientes de religiosidad laica, de “religiones civiles”, a través de la propaganda patriótica y la celebración del culto de mártires “patrióticos”. De esta manera se trascendía el culto de un Dios “tradicional” (Durkheim, 1963, p. 38; Gentile, 2009, p. 29). Hijas de este conflicto armado fueron las religiones políticas del fascismo y del nazismo. El desarrollo de los movimientos de masas favoreció la homogeneización de una identidad colectiva bajo un mando único con poder absoluto y un “carácter religioso expresado en un mito” (Gentile, 2010, p. 366, 367).

En este período de entreguerras las fiestas fueron utilizadas como parte de la política de masas, en estrecha relación con las políticas de la muerte. Para ello se dispusieron espacios abiertos “sagrados” donde la masa celebraba variados rituales litúrgicos. Decenas de plazas y monumentos fueron sacralizados para la



periódica devoción patriótica (Cruz, 2009, p. 14; Gentile, 2009, p. 31, 53, 153), elegidos cuidadosamente para mantener una ambientación que suscitase emoción colectiva e histeria. Los monumentos pasaron a ser una parte integrante del culto a la Nación y como señaló Mosse, fueron sujetos a la apropiación real y simbólica por parte del nacionalsocialismo (Mosse 2011, p. 33, 42, 66, 80, 84, 86, 108, 113). El objetivo fue elevar el culto de un ser superior (en este caso la Nación, luego los líderes mesiánicos) (Le Bon, 1980, p. 100), provocando en las masas obediencia y temor y convirtiéndolas, contemporáneamente, en una iglesia militante (Rivière, 1988, p. 7). Entre los primeros tentativos del siglo XX para relacionar lo religioso con lo político se encuentran los libros del jurista alemán Carl Schmitt, *Teología política* (1922) y *Catolicismo romano y forma política* (1923). En el primer libro el autor estableció que el soberano era el único capaz de decidir sobre el estado de excepción, con vistas a garantizar el orden del Estado. Era el triunfo hobbesiano de los políticos sobre los teólogos, la subordinación del orden religioso al nuevo *Leviatán*. Todos los argumentos centrales de la moderna teoría del Estado fueron considerados conceptos teológicos secularizados (Schmitt, 2009, p. 37). En el segundo libro, Schmitt asignó al derecho una capacidad mediadora en la experiencia humana, análogo al de la Iglesia católica. Muchos de estos argumentos entraban dentro del universo simbólico de las representaciones y de la relación trascendencia–inmanencia. La “mediación” era la esencia de la Iglesia, concepto que se trasladó a “representación” resaltando el proceso de secularización en el pensamiento de Schmitt. Para entonces la alianza del trono y del altar no era posible, como tampoco lo era una alianza de la oficina con el altar o de la fábrica con el altar (Schmitt, 2011)<sup>6</sup>. El profesor de teología Paul Schütz consideró que la religión política no era una pseudo–religión, sino una religión verdadera que no estaba al servicio de Dios, sino más bien al servicio de lo creado y finito. En 1932 publicó un estudio completo de la religión secular de los últimos doscientos años abarcando al nazismo y al comunismo, ambos producto de la caída de la cultura liberal occidental. En 1935 publicó un manuscrito titulado



*Religión Política. Un análisis del origen de la decadencia en la Historia.* Allí Schütz declaró que la religión política servía para que el hombre pudiera convertirse en el dios de su propia religión. En 1936 el filósofo católico francés, Jacques Maritain, afirmó en su obra *Humanisme intégral* que el nazismo, el fascismo y el comunismo eran hijos de la idolatría humana. Los primeros estudiosos sobre el fenómeno de la religión política fueron generalmente teólogos protestantes y católicos, enemigos del totalitarismo, como Luigi Sturzo, Adolf Keller, Paul Tillich, Gerhard Leibholz. En 1938 el concepto de religión política aplicado a los totalitarismos adquirió forma definitiva con la obra del filósofo austríaco Eric Voegelin, quien publicó un ensayo titulado *Die politischen Religionen*. El autor realizó un análisis histórico hasta llegar a los casos del fascismo italiano y del nacionalsocialismo alemán, los cuales estaban en creciente auge. La experiencia del hombre, afirmó, era fundamentalmente religiosa, llegando incluso hasta la idea suprema de Dios o a un fragmento del mundo cargado de valor sacral llamado *realissimum*. Con este concepto puede considerarse a las religiones *ultra-terrenas* en oposición a aquellas que encuentran lo “sagrado y divino” en partes del mundo, llamadas religiones *intra-mundanas*. Los Estados nacionales occidentales que fueron elaborando desde el siglo XVII la teología de la nueva *Ecclesia* pensada para acercar elementos sacrales y políticos-mundanos, en donde el Estado y la Iglesia se encontraban en estrecha unidad (Voegelin, 1970, p. 46 y ss).

El fascismo, el nacionalsocialismo, el franquismo (así como los comunismos ruso y chino), sacralizaron la política debido a la exigencia de integrar a las masas dentro de un Estado nacional homogéneo, dando un nuevo sentido de identidad colectiva. El ecumenista suizo Adolf Keller, por ejemplo, mencionó en su obra *Church and State on the European Continent*, de 1936, que la llegada de las religiones totalitarias como el bolchevismo, el fascismo y el nazismo equivalía a una revolución continental que amenazaba con destruir las costumbres morales y culturales de la civilización cristiana con el fin de crear una nueva civilización religiosa basada en la deificación del Estado. Como señaló Emilio Gentile, lo que



se encontraba en discusión no era solamente la posición política y social, sino la concepción del hombre y de la vida como se había afirmado y desarrollado en el mundo occidental en los dos mil años de cristianismo (Gentile, 2010, p. 366–367, 393). Tal vez lo antedicho haya sido menos marcado en el franquismo, ya que este último fundó buena parte de su poder en la Iglesia católica, no obstante se creara alrededor de Franco un culto personalista, como en los demás movimientos analizados.

Estas “nuevas religiones” de entreguerras provocaron una fuerte sensación de hierofanía entre las masas (Acquaviva, 1961, p. 57) a medida que se producían constantes construcciones míticas y repetitivos ritos y liturgias, especialmente en los cultos funerarios. Peter Lambert y Robert Mallett señalaron que la forma más visible de la naturaleza “cúltica” de las dictaduras de masas fueron los himnos de alabanza orquestados y dedicados a los “líderes heroicos” (Lambert y Mallett, 2007, p. 455). Las repetidas actitudes devocionales crearon un sistema de creencias y prácticas relativas a cosas sagradas y, como apuntado por Durkheim (1963, p. 468), no era otra cosa que la conformación de una religión, aunque no en el sentido tradicional (de las religiones milenarias). El sacerdote y político italiano, Luigi Sturzo, fue un atento protagonista de la historia italiana de entreguerras. En 1924 realizó un resumen de “deificaciones” sobre las diferentes formas de gobierno:

la monarquía deificó al rey  
el liberalismo deificó al individuo  
la democracia deificó al pueblo  
el sindicalismo deificó la clase  
el socialismo de Estado deificó al Estado  
El nacionalismo deifica la nación.



Se puede apreciar que Sturzo trató al nacionalismo “deificando–la–nación” como un complejo finalístico absoluto de carácter panteísta (Sturzo, 1924, p. 301, 302, 314). Casi diez años mas tarde, en 1933, Sturzo escribió desde Londres un famoso artículo llamado *Idolatria colectiva* donde afirmó que la religión política era una religiosidad eficaz, pero pervertida en adorar a falsos dioses los cuales poseían los nombres más seductores: Nación, Estado, Libertad, Autoridad, República, Monarquía, Raza, Clase y que si en honor de estos no se cumplían ritos hierárquicos – como el culto a la muerte – existían otros métodos en los cuales no faltaron los ritos civiles disfrazados de religiosos (Sturzo, p. 286–288)<sup>7</sup>. Postura similar demostró el misionero e historiador holandés, Hendrik Kraemer (1938, p. 10, 15, 16), en su informe presentado en 1938, en el Consejo Misional Internacional de Madrás, India. Allí describió a los pseudo– absolutos (o falsos dioses según Sturzo) afirmando que cuando el hombre abolió a Dios, colocó a otro por la necesidad de la “palabra divina”. En consecuencia, se desarrollaron mitologías, sistemas doctrinales y catecismos; “iglesias” con sacerdotes, profetas, santos y mediadores. Toda la parafernalia de una religión de pleno derecho estaba virtualmente presente –aseguró el misionero– con el fin de fortalecer al Estado o la Nación.

De gran interés resultó el artículo sobre el fascismo escrito por el intelectual húngaro Karl Polanyi en 1935 – antes de Voegelin – llamado *The Essence of Fascism* y publicado como parte del libro de John Lewis y Karl Kitchin, *Christianity and the Social Revolution*. Mencionó que la idea de hombre y de sociedad no podían ser tratados por separado, enfrentando en este punto al fascismo con la idea cristiana del hombre y de la sociedad. El misticismo representaba la comunión de Dios con el hombre, siendo a su vez la separación del hombre por Dios. En cambio el pseudo–misticismo cumplía perfectamente los requisitos de un irracionalismo curiosamente circunspecto, que combinaba la racionalidad extrema en las relaciones del hombre con la naturaleza, con la total falta de racionalidad en las relaciones del hombre con el hombre. Con el tiempo la adoración de la sangre





y la raza estrecharon vínculos con la filosofía vitalista, transformándose en una sola fe. En palabras de Polanyi: “It is National–Socialist religion in the making” (1935, p. 370, 383–385). En 1940 el decano de la *Divinity School* de la Universidad de Harvard, Willard Sperry, afirmó que tanto el nazismo como el comunismo debían ser entendidos como religiones, ya que recibían apasionada devoción, como la que los hombres dan a las religiones<sup>8</sup>.

El historiador Waldemar Gurian (1964) afirmó que el totalitarismo apareció como un despotismo moderno ya que no apelaron al “derecho divino”, sino que se atribuyeron la representación de la voluntad de las masas y del pueblo. Por lo tanto, consideró que las diversas formas de totalitarismo eran religiones secularizadas político–sociales<sup>9</sup>. No sólo hubo fórmulas sagradas y rituales, también hubo creencias dogmáticas, obediencia absoluta y condena de los “herejes” en nombre de una verdad absoluta determinada por los que dieron origen al movimiento. Philip Burrin arguyó que los fenómenos políticos movilizaron, consciente o inconscientemente, estas actitudes y predisposiciones, moldeando patrones de comportamiento a través de la construcción de una tradición y honrando a héroes y mártires; o bien elevando a una persona o grupo de personas encargados de definir lo que era el bien y el mal con la promesa de forjar una sociedad mejor; y por último provocando una constante ritualización con el fin de promover una “comunidad emocional” con un aura sagrada (Burrin, 1997, p. 331). Los rituales fúnebres y cultos funerarios contribuyeron al repetido reforzamiento del propio dominio carismático, legitimando el orden político y social, afianzando la autoridad y, contemporáneamente, alejando la amenaza al orden social. Lo muertos fueron adecuados para servir a una puesta en escena tanto del pasado como del futuro, ya que fueron considerados al mismo tiempo la encarnación del poder, y sus tumbas, la localización de su memoria (Rader, 2006, p. 67, 276–278).



## Fascismo

El fascismo fue el primer movimiento político del siglo XX que llevó el pensamiento “mítico” al poder, consagrándolo como una expresión política de las masas, institucionalizándolo en las creencias, en los ritos y en los símbolos de una religión política. El filósofo del fascismo Giovanni Gentile había constatado en 1920 que: “El Estado puede secuestrar para sí el divino sólo si el pensamiento puede desnudarse, al menos en parte [...] de su función religiosa” (Gentile, 1920, p. 35). Secretarios del partido fascista, como Roberto Farinacci, Augusto Turati, Giovanni Giurati y Achille Starace, elaboraron elementos cúltricos y rituales de la fe fascista. El líctor romano comenzó a ser el elemento más distintivo del movimiento apareciendo profusamente en espacios públicos (Gentile, 2011; Burleigh, 2000, p. 60). Mussolini mismo declaró en 1922 que el fascismo era una “creencia que había alcanzado el nivel de religión”. Al año siguiente, en la introducción a una colección de discursos de Mussolini, se puede leer: “el fascismo parece ser un fenómeno religioso” y que en las reuniones de masas convocadas para escuchar sus discursos eran “un acto tanto de fe como de sabia decisión gubernamental”. En 1924 Giovanni Gentile, en contraposición abierta a Sturzo y las tendencias católicas, afirmó en un artículo llamado *Che cosa è il fascismo?* que el Estado era la gran voluntad de la Nación y por ello la gran inteligencia. Nada ignoraba ni le era extraño. Concluyó afirmando que el puño del fascista se encontraba para provocar un vasto incendio espiritual en Italia, que combatía por su redención. Para ello deberían reinstaurarse sus fuerzas morales, debiendo considerar la vida en modo religioso, servir al ideal, trabajar, vivir y morir por la Patria (Gentile, 1990, p. 35, 35).

En 1928, el escritor fascista Paolo Orano escribió que “el Mussolinismo es una religión”, porque la fe en el duce era una fase preparatoria en la religiosidad italiana, en la que el patriotismo debía intensificarse hasta el punto del misticismo; y la santidad, el martirio y la fe eran fuerzas poderosas para construir la conciencia



cívica. La definición de los contornos de la “religión fascista” fueron dados por Augusto Turati, secretario entre 1926 y 1930. Señaló que había que creer en los nuevos apóstoles de la religión de la patria, creer en el fascismo, en el Duce, en la Revolución, al igual que uno cree en Dios. En 1932 el órgano de la juventud fascista proclamó que un buen fascista era religioso, y que el fascismo poseía misticismo porque tenía sus propios mártires. Para una figura eminente del régimen como Giuseppe Bottai, el fascismo era “algo más que una doctrina. Es una religión civil y política [...]” (Gentile, 1990, p. 229, 234, 235). Se agrega que en el escrito de Mussolini de 1933, *Doctrina Fascista*, se destacó que el fascismo era una concepción religiosa en donde el hombre era visto en relación de inmanencia, con una ley superior que lo elevaba a miembro de una sociedad espiritual. Era el hombre, afirmó Voegelin, quien estaba ligado a una “voluntad objetiva” y que a través de esta ligazón adquiría personalidad en un reino espiritual, en el reino de su pueblo.

El fascismo había establecido una neta distinción entre “el clericalismo político y la religión pura”. Así lo expresó el sacerdote Luigi Sturzo en su carta al periódico español *Matín* el 10 de agosto de 1925. Las prácticas paganas y estatolátricas – señaló Sturzo– deificaban a la Nación. En otro artículo mencionó que el gobierno en acto era fuerza, moral, libertad, y de ello derivaba el panteísmo estatal moderno (Sturzo, 1925, p. 11, 223). Durante la década de 1930, señaló el historiador italiano Renato Moro, los procesos de nacionalización de la fe católica fueron palpables. Por ejemplo, comenzaron a aparecer estatuas de Mussolini en frescos, cerca del Cristo crucificado (Moro, 2005). El fascismo italiano, a la vigilia de cada aniversario, daba disposiciones para su celebración dividiendo los tiempos del rito y de la fiesta para destacar el carácter profano y el carácter sacro. En la conmemoración de los diez años en el poder del fascismo (1932) se realizó la exhibición de la Revolución Fascista. Una de sus principales secciones fue dedicada a los “héroes” del movimiento. Se diseñó una capilla para los mártires que evocaba la gloria de los caídos y de la Nación. La exposición desplegaba



prendas manchadas con la sangre y otras reliquias fascistas, todo enmarcado en un entorno caracterizado por el culto del sacrificio y de la muerte. No obstante, en la mencionada sección se desplegó una cruz católica con la inscripción “Per la patria” (Por la Patria). Los mártires fascistas actuaron como los guardianes espirituales de la Nación y del movimiento, siendo conmemorados en santuarios, altares y exposiciones mediante específicos rituales y ceremonias, que incluso sirvieron para mejorar su estatus mítico (Lambert y Mallett, 2007, p. 453–454). El periódico italiano *l’Osservatore Romano* –órgano de propaganda del Vaticano– reprodujo un artículo del periódico del régimen, *Milizia Fascista*, en donde se podía leer: “Recuerda amar a Dios, pero no olvides que el Dios de Italia es el Duce” (Sturzo, p. 287).

Mussolini sostuvo en 1932 que el Estado fascista no había creado su propio Dios, como había hecho Robespierre, pero había reconocido “el Dios de ascetas, santos y héroes, y también el Dios que es visto y adorado por el corazón primitivo y genuino de las personas”. Que era en definitiva “un concepto religioso de vida”. Por ello – apuntó Emilio Gentile– lo que unía a los fascistas no era una doctrina, sino una actitud, una experiencia de fe concretizada con el mito de una nueva “religión de la nación”. Además, los elementos iniciales para la formación de una “religión fascista” ya estaban presentes en la primera fase del movimiento identificada con los mitos de la guerra y la participación en ella. Los fascistas se consideraron profetas, apóstoles y soldados de esa nueva “religión patriótica”, que había surgido en la violencia purificadora de la guerra, y que se había consagrado con la sangre de los héroes y mártires. La primera definición que la enciclopedia italiana dio sobre el fascismo fue en 1932 y fue atribuida a Giovanni Gentile. En la enumeración de las características del régimen que realizó, resaltan los números 5 y 13. Escribió que el fascismo era un concepción religiosa (5) y que además de un dador de leyes, fundador de instituciones y educador, era un promotor de vida espiritual (Susmel, 1961, p. 118, 123). Mussolini continuó negando el intento por desplazar a la religión tradicional. El 2 de diciembre de 1934 escribió que nunca le



pasó la idea de fundar una nueva religión para arruinar a las viejas divinidades y para sustituirlas con otras que se llaman sangre, raza, nordismo (Susmel, 1958, p. 399, 400).

### *Nacionalsocialismo*

El historiador Uriel Tal afirmó que en el período de entreguerras la política era un fenómeno secular en sociedades modernas y que fue santificada, mientras que la religión –fenómeno sacro– fue secularizada apuntando directamente hacia una religión política. En la ideología nacionalsocialista, Dios se transformó en hombre en sentido político, siendo el fñhrer su líder. La comunicación con éste era de comunión, llevándose a cabo en actos masivos pñblicos que eran encuentros celebrados como cultos sagrados. De este modo se presentaba al fñhrer como padre de la Patria, hijo de la Raza y espñritu del Pueblo (Volkgeist). El mito fue convertido en realidad y ésta adoptó una forma mitológica (Tal, 1987, p. 63, 79, 80, 92, 94)<sup>10</sup>. Hitler declaró que Dios había hecho Alemania y que él estaba defendiendo su existencia (Arendt, 1998, p. 199, 200, 218). Como expresó Burrin (1997, p. 335–337), detrás de los adornos de esta religión, el nacionalsocialismo – en distinción al fascismo y al comunismo– aspiraba a fundar una etno–religión destinada a llenar el vacío que la desaparición del cristianismo eventualmente crearía y servir como base de su religión política. El nacionalsocialismo no solo recicló sñmbolos y temas dispares, sino también los patrones enteros del pensamiento del origen religioso. Durante sus años formativos, el movimiento nacionalsocialista usó una variedad de elementos rituales preexistentes para otorgar legitimidad y crear un sentimiento religioso de unidad y de veneración nacional. Esto fue especialmente notorio en el uso constante de las conmemoraciones de la Primera guerra mundial, así como en el canto del himno nacional, mientras se desplegaban los sñmbolos del nacionalsocialismo. Maier



afirmó que se dieron marchas masivas, desfiles conmemorativos, coros y música, banderas y antorchas aunadas en un profundo dramatismo. El ritual del nacionalsocialismo se fue desarrollando con préstamos de la liturgia cristiana y ligada a las tradiciones militares y folclóricas. A éstas se añadieron apropiaciones formales de los movimientos juveniles, del mundo de la ópera (Richard Wagner) y de la mitología antigua. Este culto se asoció con conmemoraciones y celebraciones nacionales como el 'Sedanstag', fundada bajo los signos de la “nacionalización de las masas” y de la glorificación de la guerra y la muerte heroica (Maier, 2007, p. 7)

Según Casquete (2009) podría clasificarse la historia del culto nacionalsocialista en tres fases: la primera desde 1920 a 1933, cuando Hitler estableció la bandera con la esvástica, creando un nuevo estilo de demostración caracterizado por los uniformes, las banderas, las llamadas y la música. Con la muerte de dieciséis nazis en el abortado golpe de Estado del 9 de noviembre de 1923, el martirio fue transformado en elemento de legitimación, presentándose la bandera ensangrentada de esos caídos como una reliquia sagrada. De hecho, los nazis mostraron esta bandera sólo dos veces al año: en el aniversario del martirio y en los mítines de *Reichparty* masivo en Nüremberg. En las últimas ocasiones, los nacionalsocialistas promulgaron un ritual elaborado, en el cual las banderas de cada una de las unidades del partido fueron santificadas por el tacto de Hitler, junto con el tacto de la bandera ensangrentada. Los mítines comenzaban con los servicios conmemorativos en honor a los muertos de la Primera guerra mundial, identificando al nacionalsocialismo con el simbolismo de su sacrificio (Kertzer, 1988, p. 165–166). Alrededor de estos muertos se creó toda una mitología con todas las características de una religión política, conectando argumentos relativos a la resurrección y a la salvación nacional. Uno de los ideólogos del nazismo, Alfred Rosenberg, publicó *El mito del siglo XX* (1928) destacando algunas ideas que habrían de guiar este régimen, como el culto al héroe y el recuerdo de los muertos: “la generación venidera verá en un monumento a los combatientes de la



Guerra Mundial un signo sagrado del martirio por una nueva fe" (2002, p. 213, 218). Otro ejemplo: en una conferencia a las representaciones económicas de Bavaria el 12 de octubre de 1932, el canciller Von Papen señaló una de las definiciones más clarificadoras del nazismo y la religión política, señalando que lo que daba la naturaleza de religión política era la mística de la fe en el mesías todopoderoso representado en el führer, único capaz de controlar los destinos de la Nación (Tal, 2004).

La segunda etapa transcurre desde 1933 a 1939 y comienza con la toma del poder y los mitines del partido. Luego de 1935 una verdadera liturgia política se fue desarrollando en torno a los "mártires" del partido y su recuerdo jugó un papel de legitimación preponderante (Maier, 2007, p. 7–8; Burleigh, 2006, p. 114). A ello se agregan las concentraciones nacionalsocialistas que combinaron festivales al aire libre, despliegues militares y celebraciones solemnes. Unos años antes, en 1932, se sumaron a las liturgias banderas y antorchas, mientras se entonaban canciones. A este despliegue se añadieron las precedentes tradiciones de la devoción por los monumentos nacionales y los lugares sagrados como parte integrante del nuevo estilo político. Para muchos la misión de Hitler estaba en consonancia con las doctrinas cristianas, aunque el dictador prefería basar sus acciones y posturas más en mitos y héroes –o como solía llamarlos la "mágica influencia"–, que en la doctrina católica (Steigmann–Gall, 2004)<sup>11</sup>.

Un interesante debate se produjo en 1935, cuando el teólogo Erik Peterson publicó un trabajo llamado *Monotheismus als politische Problem* como respuesta a la *Teología política* de Carl Schmitt, republicado un año antes. Luego de una descripción inicial de la teología "primitiva" cristiana y su evolución desde los primeros tiempos, Peterson llegó a la conclusión de que una teología política (como la proclamada por Schmitt) era imposible. Este rechazo incluyó también una negación implícita a la figura del führer. La respuesta de Schmitt llegó muchos años después –cuando Peterson ya había muerto– en la cual proclamaba la





inaceptabilidad del rechazo debido a las diferencias de conceptos entre la Edad Antigua y la Contemporánea. Señaló que el prelado dirigente político de los católicos alemanes, Ludwig Kaas, había publicado a principios de 1933 un artículo en el cual celebraba a Mussolini como un “estadista de vocación interior” (Schmitt, 2009: 64, 87, 103). Günther Jacob escribió en 1937 *The Confessing Church*, y, aunque sin utilizar el término religión política, describió los fundamentos sagrados del nacionalsocialismo, definiéndolos “una religión en el sentido pleno” en un “Estado-Iglesia” (Ustorf, 2010, p. 153–155, 159; Ustorf, 2004)<sup>12</sup>.

La tercera etapa ocupa el período de la II Guerra mundial. Fue entonces cuando los festivales del Reich ya no fueron posibles, por lo que comenzó un nuevo tipo de adoración “de la mañana”, establecida en todos los festivales. Ello dio al culto nacionalsocialista un medio para hacer propaganda de su ideología, para integrar a los miembros de la sociedad en la comunidad nacional y, finalmente, para sancionar el poder político del fñhrer. Con el culto a Hitler un elemento pseudo-religioso se hizo patente (Becker, 2007, p. 28, 46; Mommsen, 2007, p. 160; Eatwell, 2006, p. 131, 132; Eatwell, 2003). Hitler declaró que el nacionalsocialismo era más que una religión, era el deseo de creación de un nuevo hombre (Babik, 2006)<sup>13</sup>.

Voegelin (1993, p. 30, 31, 56–59, 65–67) confesó que la nueva *Ecclesia* (Estado) se encontró en lucha con el cristianismo. El pueblo y el fñhrer se encontraban unidos en una sustancia sacral que vivía en ambos, Dios vivía en el hombre mismo y sería por lo tanto posible que el espíritu del pueblo se transformara en la voz de Dios, y a la vez el fñhrer era el portavoz y representante del espíritu del pueblo en fuerza de la propia unidad racial. En otro de sus escritos, *The New Science of Politics* (1952: 106), Voegelin dijo que el destino espiritual cristiano del hombre no podía ser representado en la Tierra por un poder político, sólo por la Iglesia. Sturzo se quejó de que los nacionalsocialistas habían reemplazado el saludo católico, “Alabado sea Jesucristo” por “Heil, Hitler” y en relación al



calendario afirmó que las referencias a las fiestas litúrgicas cristianas y los nombres de los Santos habían desaparecido, siendo reemplazados por festivales míticos y pre-históricos (Gentile, 2005). La religión política nacionalsocialista inventó una liturgia compleja y sofisticada, en la que aquellos que morían por su idea eran motivo de celebración. Este proyecto de la inmortalidad personalizada pretendió crear y re-crear la integración comunitaria mediante el uso de símbolos fácilmente identificables (Casquete, 2009, p. 279).

### *Franquismo*

El 10 de octubre de 1920 llegó a Ceuta la primera bandera bajo el mando de Franco. José Millán Astray los recibió con un discurso en el que, entre otras cosas, les dijo: “Habéis venido aquí a vivir una nueva vida por la cual tenéis que pagar con la muerte. Habéis venido aquí a morir. ¡Viva la muerte!”. El espíritu de la muerte fue popularmente conocido por ser los legionarios los novios de la muerte, fruto de la canción y luego himno legionario (Pérez Vázquez, 2008, p. 6, 18). De hecho, el morir en el combate fue el mayor honor. La muerte no era para nada temible ni tenebrosa, sino una joven bella besando la frente del héroe y derramando flores en derredor: “[...] ¡y ya no volvieron, porque la muerte se enamoró de su bravura y los quiso para ella!”<sup>14</sup>.

La constitución republicana promulgada en diciembre de 1931 declaró que el Estado español no tenía ninguna religión oficial, además de otros aspectos concernientes a la supresión de la presencia de la Iglesia y de la religión en las instituciones. Entre tantos obstáculos, por ejemplo se requería autorización previa para todo tipo de manifestación en la calle, incluidas las procesiones y los cortejos fúnebres católicos. En enero de 1932 se crearon los cementerios municipales, pasando a depender de la autoridad municipal. Con éstas y sumando las



anteriores disposiciones, se produjo una secularización de la calle y de los cementerios, eliminando los privilegios a los católicos. Cuando los gobernantes – locales o nacionales – no autorizaban cortejos fúnebres católicos, se justificaron de la misma manera que los gobiernos de la Restauración (1874-1902). La rivalidad política entre las diferentes formaciones se simbolizó en cortejos fúnebres, provocando un enfrentamiento aún mayor (Cruz, 2009, p. 92–94). El muerto y todo aquello que lo rodeaba pasaba a ser un transmisor de información, consignas y propaganda muy potente. Ésta era una propaganda de choque, de primera línea, cruda y directa.

Con la guerra civil (1936–1939) – y aún algunos años antes de ella – la muerte fue una imagen dominante en la formación del universo simbólico español. De allí que el culto a los caídos tuviese rápidamente un puesto central en la liturgia, siendo probablemente la expresión más destacada de la religiosidad secular y de la concepción religiosa de la vida (Gentile, 2009, p. 31, 46–48, 53, 153). El 20 de noviembre de 1936 fue fusilado José Antonio. Franco, para mantener viva la esperanza de su retorno fomentó una seudocanonización política que lo convirtió en el “Ausente”, en una especie de santo patrono del régimen. En 1938 se legitimó el culto al “caído” por antonomasia, aunque informalmente había comenzado a ser atizado ya desde 1936<sup>15</sup>. El régimen franquista adquirió un marcado carácter necrofílico, dando a las honras fúnebres de sus caídos un cariz religioso y patriótico muy acusado. En muchas ocasiones el culto a los muertos adquirió un tono claramente paganizante.

A fin de mantener la moral alta, los “nacionales” – y republicanos – se empeñaron en convencer a sus fieles de que la muerte en combate era un acto de servicio, no era una muerte en vano. De ahí que se presentara una inusual glorificación de la muerte heroica, en el homenaje a los “caídos” o en todas las ceremonias fúnebres con las mismas características. Como se mencionó, los entierros –siempre que resultaran posibles– se convirtieron en actos multitudinarios en los que se exhibían



y desplegaron símbolos – banderas, estandartes, himnos – que cohesionaban a la comunidad o a una parte de ella (los que quedaban afuera era vistos como enemigos o rivales). Se pronunciaban discursos, se interpretaba música *ad hoc*, se usaban calles emblemáticas de la ciudad para el paso del cortejo fúnebre. Este ideal de la “muerte heroica” contradecía la creencia de la religión tradicional, arribando paradójicamente a una nueva religión en la que se mantenían virtudes como la fe, la abnegación, el sacrificio o la entrega, aunque orientadas hacia la Patria, el Movimiento, los camaradas o –sobre todo– hacia el líder. El primer franquismo combinó la administración estricta de la muerte ajena y la mitificación de la muerte propia (Núñez Florencio y Núñez González, 2014, p. 200, 206, 254–258).

La prensa también exaltaba a la muerte. En 1937, en plena guerra civil, Ibarrola publicó un Soneto [...] en el periódico La Falange, en el cual idealizaba el “más allá”:

¡Muertos! No, vuestro espíritu es más fuerte...

Los vivos envidiamos vuestra suerte

que quien la muerte impávido recibe

su patria al defender, muriendo vive;

vive al morir; su vida está en su muerte<sup>16</sup>.

Desde 1937 se celebró el día 29 de octubre la Fiesta de los “caídos”, amalgama de valores nacional–fascistas–religiosos. Las ceremonias funerarias tuvieron el objetivo de fortalecer y legitimar la autoridad, los cadáveres o tumbas ritualmente exhibidos valían como símbolos de aquellas formas de dominio con las cuales



habían de vincularse o cuya autoridad se deseaba reafirmar. Los difuntos fueron presentados como un capital simbólico (Rader, 2006, p. 32). Concluido el conflicto español, el recuerdo de los muertos se encontraba más presente que nunca. El articulista Antonio Carbonel Trillo Figueroa afirmaba que los “caídos” por España eran mártires, héroes y santos: “Santo es el que lucha por Dios y por la Patria; y vosotros caísteis por esos ideales”<sup>17</sup>. Otro, Francisco de Cossio señaló que los muertos mandaban, siendo Franco el depositario de este mandato: “[...] y él [...] acepta [...] y ofrece al país como el único faro posible para no perdernos [...]”<sup>18</sup>. En febrero de 1940, en Paracuellos de Jarama, se dieron cita un nutrido grupo de españoles “todos los fervorosamente adictos a la España de Franco” para renovar “la alta temperatura del día fundacional” ante seis cadáveres procedentes de las exhumaciones efectuadas para transportarlos al camposanto de los mártires. Fue organizada una comitiva oficial, yendo a la cabeza el clero, seguido por dos armones de artillerías que llevaban los restos “cubiertos con los gloriosos colores de la bandera española”. Lo militar, lo civil, lo religioso y el Movimiento estuvieron representados<sup>19</sup>. El poeta falangista José Pemán dijo en 1942 que no se moría del todo cuando se moría en la guerra, y que nacía más de lo que fenecía: “Las tumbas, en medio del campo, tienen aire de cuna [...] La vida que nace de la muerte: la paradoja de la Redención. La misma paradoja de ese; ¡Viva la Muerte!”<sup>20</sup>.

## Conclusiones

A lo largo de la investigación se destacaron unidos, casi inexorablemente, los argumentos de la muerte, la religión política y la dictadura. La historia entre la política y la religión se estrechó a lo largo de los siglos y aunque se distanció a partir del siglo XVIII, el componente religioso comenzó a fructificar en nuevos regímenes laicos. El dios-hombre y su nueva religión política necesitó de santos patronos que dieran legitimidad y poder.



La fe que esas nuevas iglesias propagaban, encabezadas por Mussolini, Hitler y Franco, estuvo sustentada, fundamentalmente, en la manipulación de la muerte: desde la destrucción de los adversarios, bajo la excusa principal de atentar contra la supervivencia de la Patria; hasta la exaltación de los caídos, de sus propio muertos, como principal herramienta de legitimación. El culto y la veneración de los nuevos "mártires" fue la clave y el componente principal para sostener el culto a los dictadores que absorbieron la "sacralidad" que la muerte y los muertos otorgaban. Nuevos "santos" para nuevos semidioses encarnados en sanguinarios dictadores que se erigieron como sumos intérpretes de la voluntad nacional.

Las magnificentes ceremonias funerarias fueron tan importantes como el mismo muerto, la creación de mitos y rituales, copiados del catolicismo, anteriores a éste o simplemente inventados, fueron componentes necesarios para sustentar la religión política de las dictaduras analizadas. La muerte, *creación o mitificación* como se definió, vivificó éstos regímenes. Es decir, sobre la muerte y toda su parafernalia, se dieron vida a regímenes que necesitaron aplicar la muerte como sustento filosófico-místico y a la vez práctico, mediante la eliminación física de sus enemigos. Todo lo relativo a la muerte para los ejemplos estudiados -y en la mayoría de los casos- fue primordial para el desarrollo de la religión política. Mitos y ritos oficiaron de perfectos componentes de las "políticas de la muerte" para la transmisión de eficaces mensajes salvíficos y a su vez donaron un aura de sacralidad en su dictador. Pasado, presente y futuro se reflejaron a través de la muerte y la sangre de aquellos que habían sido "martirizados" pasaron a engrosar y reforzar la religión política y a sus nuevos "sacerdotes".



## Bibliografía

- Acquaviva S. (1961). *L'eclissi del sacro nella vita industriale*. Milano: Editoriale di comunità.
  - Arendt H. (1998, 1ed [1951]). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus.
  - Aries E. (2007, 1ed [1975]). *Morir en Occidente: desde la Edad Media hasta nuestros días*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
  - Aron R. (1946). L'avenir des religions séculières. En Aron R. *L'âge des empires et l'avenir de la France*. Paris: Éditions Défense de la France.
- Babik M. (2006). Nazism as a secular religion. *Journal History and Theory*, [Wesleyan University Press](#), U.S. 45(3).
- Becker H. (2007). Liturgy in the service of power. The National Socialist cult of the Dead as a secularised Christian paschal celebration. En Maier, H. y Schäfer M. *Totalitarianism and Political Religions, II*. New York: Routledge.
  - Burleigh, M. (2000). National Socialism as a Political Religion. *Totalitarian Movements and Political Religions*, 1(2).
- Burrin, P. (1997). Political Religion the relevance of a concept. *Journal History and Memory*, Indiana University Press, US, 9, (1-2).
- Buxó i Rey, M. (1989). La inexactitud y la incerteza de la muerte: apuntes en torno a la definición de religión en antropología. En Álvarez Santaló, C., Buxó i Rey, M y Rodríguez Becerra, S. (coords). *La religiosidad popular. vida y muerte: la imaginación religiosa*, TII, Barcelona: Anthropos.
  - Campanella T. (1989, 1ed [1600]). *La monarchia di Spagna*. Napoli: Ernst, Napoli
  - ----- (2003, 1ed [1602]). *La città del sole*, Italia: Feltrinelli
  - ----- (1973, 1ed [1605]). *Monarchia Messiae con due "discorsi della libertà e della felice suggezione allo stato ecclesiastico"*. Torino: Bottega d'Erasmus.
  - Casquete, J. y Cruz, R. (eds) (2009). *Políticas de la muerte. Usos y abusos del ritual fúnebre en la Europa del siglo XX*. Madrid: Catarata.
- Casquete, J. (2009). Martyr construction and the Politics of Death in National Socialism. *Journal Totalitarian Movements and Political Religions*, Taylor and Francis, UK, 10 (3-4).





- Cruz, R. (2009). Introducción. En Casquete, J. y Cruz, R. (eds). *Políticas de la muerte. Usos y abusos del ritual fúnebre en la Europa del siglo XX*. Madrid: Catarata.
- de Miguel, J. (1995). "El último deseo": para una sociología de la muerte en España. *Reis: Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 71-72.
- Domarus, M. (ed). (1990). *Hitler: Speeches and Proclamations, 1932–1945*. Estados Unidos: Bolchazy–Carducci.
- Durkheim, E. (1963, 1ed [1912]) *Le forme elementari della vita religiosa*. Milán: Editoriale di comunità.
- Eatwell, R. (2006). Introduction: New styles of Dictatorship and Leadership in Interwar Europe. *Journal Totalitarian Movements and Political Religions*, Taylor and Francis, UK, 7 (2).
- Eatwell, R. (2003). Reflections on Fascism and Religion. *Journal Totalitarian Movements and Political Religions*, Taylor and Francis, UK, 4 (3).
- Eliade, M. (1974). *Mito e realtà*. Milano: Rusconi.
- Franklin, B. (1749). The Proposals relating the Education of Youth in Pensilvania. En:

<http://www.archives.upenn.edu/primdocs/1749proposals.html>

- Gallego, F. (2014). *El evangelio fascista. La formación de la cultura política del franquismo (1930-1950)*. Barcelona: Crítica.
- Gates, D. y Steane, P. (2009). Political Religion –the influence of ideological and identity orientation-. *Journal Totalitarian Movements and Political Religions*, Taylor and Francis, UK, 10 (3–4).
- 
- Gentile, E. (2001). *Il culto del Littorio. La sacralizzazione della politica nell'Italia fascista*. Bari: Laterza.
- ----- (2009). *Las religiones de la política. Entre democracias y totalitarismo*. Bari: Laterza.
- ----- (2010). *Contro Cesare. Cristianesimo e totalitarismo nell'epoca dei fascismi*. Italia: Feltrinelli.
- ----- (2005). Political religion: a concept and its critics –a critical survey-. *Journal Totalitarian Movements and Political Religions*, Taylor and Francis, UK, 6 (1).
- ----- (1990). Fascism as political religion. *Journal of Contemporary History*, 25 (2-3).
- Gentile, G. (1920). *Discorsi di religione*. Firenze: Vallecchi.
- ----- (1990). Che cosa è il fascismo?. En: Gentile, G., *Opere, I, (politica e cultura)*. Firenze: Le Lettere.
- Gurian, W. (1964). Totalitarianism as political religion. En Friedrich, C. (coord). *Totalitarianism*: Nueva York: Grosset & Dunlap.
- Hobbes, T. (1651). *Leviathan*. Londres: Andrew Crooke.



- Kant, E. (2012, 1ed [1784]). *Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*. Madrid: Taurus.
- Keller, A. (1936). *Church and State on the European Continent*. Epworth Press.
- Kertzer, D. (1988). *Rituals, Politics and Power*. New Heaven: Yale University Press.
- Kraemer, H. (1938). *The Christian Message in a non-christian World*. Londres: Harper & Brothers.
- Le Bon, G. (1980, 1ed [1895]). *Psicología delle folle*. Milán: Longanesi.
- Lévi-Strauss, C. (1974, 1ed [1971]). *L'uomo nudo*. Milán: Il saggiatore.
- Locke J. (1821, 1ed [1689]). *Two treatises on Government*. Londres: Butler.
- Maier, H. (2004). Concepts for the comparison of Dictatorships: 'Totalitarianism' and 'Political Religions'. En Maier, H. (ed.). *Totalitarianism and Political Religions, I*. Londres: Routledge.
- Maquiavello, N. (2005, 1ed [1531]). *Los discursos sobre la primera década de Tito Livio*. España: Losada.
- Maritain, J. (2006, 1ed [1936]). *Humanismo integral*. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohle.
- Martínez Gil, F. (1993). Actitudes ante la muerte e historia social en la España Moderna. *Revista de Historia Social*, Fundación Instituto Historia Social, Valencia, (16).
  
- Marx, K. (1978, 1ed [1843]). On the Jewish Question. En: Tucker, R. *The Marx-Engels Reader*. Nueva York: Norton & Company.
- Mommsen, H. (2007). National Socialism as a Political Religion. En Maier, H. y Schäfer, M. (eds.). *Totalitarianism and Political Religions, II*. Nueva York: Routledge.
- Moro, R. (2005). Religion and Politics in the time of Secularisation: the Sacralisation of Politics and Politicisation of Religion. *Journal Totalitarian Movements and Political Religion*, Taylor and Francis, UK, 6 (1).
- Mosse, G. (2011, 1ed [1975]). *La nazionalizzazione delle masse*. Bologna: Il Mulino.
- Núñez Florencio, R y Núñez González, E. (2014). *¡Viva la muerte!. Política y cultura de lo macabro*. Madrid: Marcial Pons.
- Núñez Seixas, X. (2006). *¡Fuera el invasor!. Nacionalismos y movilización bélica durante la guerra civil española, 1936-1939*. Madrid: Marcial Pons.
- Pérez Vázquez, H. (2008). José Millán-Astray. Paradigma de la España grande. *Revista mensual ¡Café!*, Buenos Aires.
- Polanyi, K. (1935). The essence of Fascism. En Lewis, J., Polanyi, K. y Kitchin, D. *Christianity and the Social Revolution*. Londres: Gollancz.
- Pöhl, W. (1969). *Psicología de la religión*, Barcelona: Biblioteca Herder.



- Rader, O. (2006). *Tumba y poder. El culto político a los muertos desde Alejandro Magno hasta Lenin*. Madrid: Siruela.
- Rivière, C. (1998, 1ed [1988]). *Liturgie politique*. Como: Red.
- Rosenberg, A (1928). El mito del siglo XX. En:

[Http://www.libroesoterico.com/biblioteca/hermetismo/el%20mito%20del%20siglo%20xx%20alfred%20rosenberg.pdf](http://www.libroesoterico.com/biblioteca/hermetismo/el%20mito%20del%20siglo%20xx%20alfred%20rosenberg.pdf)

- Rousseau, J.J. (2009, 1ed [1762]). *El contrato social*. Edimat Libros.
- San Román Colino, J. (1937). Legislación del gobierno nacional, 1936 Segundo semestre. Ávila: Shade.
- Schäferin, M. (2007). The thinkers of the total: Ernst Jünger, Carl Schmitt and Erich Ludendorff. En Maier, H. *Totalitarianism and Political Religions*, III. Nueva York: Routledge.
- Schmitt, C. (2009, 1ed [1922]). *Teología política. Estructuras y procesos*. Madrid: Trotta.
- Schmitt, C. (2011, 1ed [1923]). *Catolicismo romano y forma política*. Madrid: Tecnos.
- Schütz, P. (2009, 1ed [1935]). *Die politische religion. Eine untersuchung über den ursprung des verfalls in der geschichte*. Hamburgo: Rainer Hering.
- Seitschek, H. (2007). The interpretation of Totalitarianism as Religion. En Maier, H. *Totalitarianism and Political Religions*, III. Nueva York: Routledge.
- Sorel, G. (2011, 1ed [1908]). *Reflexiones sobre la violencia*. Granada: Comares.
- Sperber, D. (1981). *Per una teoria del simbolismo*. Turín: Einaudi.
- Steigmann-Gall, R. (2004). *The Holy Reich: Nazi conceptions of Christianity, 1919-1945*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stowers, S. (2007). The concepts of 'Religion', 'Political Religion' and the Study of Nazism. *Journal of Contemporary History*, Sage, U.S., 42 (1).
- Sturzo, L. *Miscellanea Londinese, I, (1925-1930)*. Bologna: Zanichelli.
- ----- *Idolatria Colletiva*. En Sturzo, L. *Miscellanea Londinese, II, (1931-1933)*. Bologna: Zanichelli.
- Susmel, E. y D. (coords.) (1958). *Opera Omnia di Benito Mussolini, XXVI*. Florencia: La Fenice.
- Tal, U. (1987). Aspects of consecration of politics in the Nazi Era. En Dov Kulka, O. y Mendes-Flohr, P. *Judaism and Christianity under the impact of National Socialism*. Jerusalén: Graph Chen Press.
- ----- (2004). *Religion, Politics and Ideology in the Third Reich: selected essays*. Nueva York: Routledge.
- Tocqueville, A. (2006, 1ed [1835 y 1840]). *La democracia en América*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Tudor, H. (1972). *Political Myth*. Londres: Pall Mall.
- Turner, V. (1975). *Simboli e momenti della comunità*. Brescia: Morcelliana.



- Ustorf, W. (2010). *Robinson Crusoe tries again. Missiology and European constructions of "Self" and "Other" in a Global World, 1789–2010*. Göttingen: Vandernhoeck & Ruprecht.
- ----- (2004). Political religions and Theological distinctions. En:

<https://sites.google.com/site/wernerustorf/political-religion>

- Varela, J. (1988). La muerte del héroe. Revista de Historia Social, Fundación Instituto Historia Social, Valencia, 1
- Vico, G. (1725). *Principi di una Scienza Nuova*. Nápoles: Felice Mosca.
- ----- (1971, 3ed [1744]). Principi di Scienza Nuova. En *Opere Filosofiche*. Florencia: Sansoni.
- Voegelin, E. (2013, 1ed [1938]). *Las religiones políticas*. Madrid: Trotta.
- ----- (1970). *Il mito del mondo nuovo*. Milán: Rusconi.
- ----- (1993). *La politica: dai simboli alle esperienze*. Milán: Giuffrè.
- -----(1952). *The New Science of Politics*: Chicago: Chicago University Press.
- Vondung, K. (2007). 'Religious faith' in national socialism. En Maier, H. y Schäfer, M. *Totalitarianism and Political Religions, II*. Nueva York: Routledge.

## Notas

1 Religion in the Making, I (1), 1940, Florida, Turquette A.R. Notes and News, 86.

2 La sacralización de la política crea una propia dimensión religiosa de la política, independiente de las religiones tradicionales, asumiendo un carácter sagrado. Sus orígenes fueron democráticos, republicanos y patrióticos. La entidad sacralizada ocupa el centro de un sistema que incorpora creencias, mitos, valores, mandamientos, rituales y símbolos, volviéndose un objeto de fe, de reverencia, de culto y de fidelidad. Durante el siglo XX el nacionalismo se transformó en la manifestación de sacralidad más importante del mundo contemporáneo, mezclándose con las ideologías más diversas y con las tradiciones más variadas –culturales y religiosas– para operar como fuerza revolucionaria o conservadora y contrastar con las religiones tradicionales buscando integrarlas en el propio sistema de creencias, valores y fines.

3 La religión política es una manifestación de la sacralización de la política que define un sistema, más o menos elaborado, de creencias, mitos, ritos y símbolos, que confieren un carácter sagrado a una entidad de este mundo siendo considerado el fin último de la existencia social discriminando entre el bien y el mal. No acepta otras ideologías ni movimientos políticos, santifica la violencia como un arma e instrumento de regeneración;



La Revista Estudios es editada por la [Universidad de Costa Rica](http://www.ucr.ac.cr) y se distribuye bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Costa Rica](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/cr/). Para más información envíe un mensaje a [revistaestudios.eeg@ucr.ac.cr](mailto:revistaestudios.eeg@ucr.ac.cr).

su postura de frente a las religiones tradicionales o es hostil, con el objetivo de eliminarlas o absorberlas en su propio sistema de creencias y de mitos, reservándole un papel subordinado y auxiliar. Establece una liturgia política para la adoración de la entidad colectiva sacralizada, a través del culto de las figuras en las que se materializa, y por medio de la representación mítica y simbólica de una historia sagrada, actualizada periódicamente en la reevocación de rituales de los eventos y gestas realizadas en el transcurso del tiempo por la comunidad de los elegidos.

4 Para Pöll lo sagrado puede ser originario (propio de Dios) o accidental, es decir, a un individuo u objeto se le atribuyen cualidades de santidad.

5 Durkheim agregó que las creencias religiosas eran representaciones que demostraban la naturaleza de las cosas y su relación con las cosas profanas.

6 Schäferin (2007: 114) mencionó que entre 1930 a 1935, tres autores alemanes aplicaron el concepto de la “total” a la esfera de lo político. Ernst Jünger habla de una “movilización total”, Carl Schmitt de un “Estado total” y Erich Ludendorff de “guerra total”. Cada uno a su manera describen ciertos fenómenos, procesos y potenciales del panorama político que comenzó a surgir después de la transición epocal de 1914. Los autores comparten la convicción de que estos fenómenos conducir hacia un cambio radical.

7 Otro de los intentos para interpretar los movimientos políticos modernos, desde el jacobinismo al fascismo pasando por el estalinismo y el nacionalsocialismo, como nuevas formas de religión política, fue realizado por el filósofo libertario Rudolf Rocker, quien utilizó este concepto en su libro *Nationalism and Culture*, escrito en 1933.

8 Turquette, A.R., Notes and News, Religion in the Making, I (1), 1940, 87.

9 Para un análisis diferente de la religión política en la Unión Soviética se vean: Tumarkin (1983); Lane (1981); Riegel (2005).

10 Se aconseja leer los siguientes artículos: Gates y Steane (2009); Stowers (2007).

11 Según escribió Gerald Sivtzer con la elevación de Hitler surgió un nuevo movimiento llamando a la Iglesia a unirse detrás suyo. En Sivtzer Gerald, Nazism and the German Church, Religion in the Making, II (2), 1942, 111.

12 En parte se debió a un movimiento alemán nacido en el seno de iglesias protestantes y desarrollado durante la década de 1930 conocido como Confessing Church. Éste resistió el intento de Hitler de hacer de las iglesias un instrumento de gobierno nacionalsocialista de propaganda y política.

13 Para discursos de Hitler se encuentra una interesante recopilación: Domarus (1990).

14 *¡Muertos heroicos de Falange!... ¡Presentes!...*, (1–XII–1936), Azul, p.14.



15 En el Boletín Oficial de 17 de noviembre de 1938 apareció el decreto, núm.140, del día anterior. El mismo estipulaba: 1° Día de luto nacional el 20 de noviembre de cada año; 2° Previo acuerdo con las autoridades eclesiásticas, en los muros de cada Parroquia figuraría una inscripción que contenga los nombres de sus caídos; 3° Sería creada una cátedra de doctrina política en las universidades de Madrid y Barcelona destinada a explicar y desarrollar las ideas políticas de José Antonio. Ver decreto en San Román Colino (1937).

16 Ibarrola José, *Soneto. La eterna vida de los falangistas muertos*, (9-VIII-1937), La Falange, 2.

17 Carbonel Trillo Figueroa Antonio, *Caídos por España. Oración*, (29-X-1939), Azul, 9.

18 de Cossio Francisco, *Día del caudillo*, (1-X-1940), Norte de Castilla, 1.

19 *¡Gloria a los caídos en martirio!*, (19-II-1940), Hoja Oficial del Lunes, 1 y 3.

20 Pemán José, *Movilización de Corazones, La Joven Europa*, (I-1942), Hojas de los combatientes de la juventud estudiantil europea, 84.

