

El uso religioso de la política y/o el uso político de la religión: la ideología-sucedáneo *versus* la religión-sucedáneo*

The Religious Use of Politics and/or the Political Use of Religion:
Ersatz Ideology *versus* Ersatz Religion

Juan J. Linz

Universidad de Yale

Juan.linz@yale.edu

Palabras clave: Religión, Política, Autoritarismo, Régimen Franquista.

Keywords: Religion, Politics, Authoritarianism, Franco's Régime.

RESUMEN

En este trabajo se analizan las relaciones de la religión y la política, especialmente en los regímenes totalitarios. Una de estas relaciones es el papel desempeñado por la «religión-sucedáneo» en las religiones políticas, que enlazan con procesos de secularización. Como contrapunto al papel intervencionista del Estado en la religión política se ofrece el modelo liberal de separación amistosa entre Iglesia y Estado o el modelo hostil de esta separación, cuando se rechaza el pluralismo cultural. Otro tipo de relación es el de la «ideología-

ABSTRACT

This article analyses the relationships existing between religion and politics, particularly in totalitarian régimes. One of these relationships is the role played by «ersatz religion» in political religions, which in turn link up with secularization processes. Offered as a contrast to the interventionist role of the State in political religion is the liberal model of friendly separation between Church and State or the hostile model of this separation, when cultural pluralism is rejected. Another kind of relationship is «ersatz ideology» in politicized religion, a good

* Este trabajo fue publicado como «The Religious Use of Politics and/or the Political Use of Religion: Ersatz Ideology versus Ersatz Religion», en Hans Maier (ed.), *Concepts for the Comparison of Dictatorships*, vol. 1, Londres, Routledge, 2004, pp. 107-125, un libro en tres volúmenes que recoge diversas contribuciones sobre los clásicos del estudio del totalitarismo, especialmente de los que subrayaron lo que llamaban «religión política». Esta obra es la traducción inglesa del capítulo sobre «Der religiöse Gebrauch der Politik und/oder der politische Gebrauch der Religion. Ersatz-Ideologie gegen Ersatz-Religion», en Hans Maier (ed.), «*Totalitarismus*» und «*Politische Religionen*»: *Konzepte des Diktaturvergleichs*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1996, pp. 129-154. La traducción ha sido realizada por Ignacio Urquizu y revisada por Rocío de Terán, el propio autor y José Ramón Montero. El título alemán incluye las expresiones *Ersatz-Ideologie* y *Ersatz-Religion*. En alemán, la palabra *ersatz* —sucedáneo— tiene una fuerte asociación con los años treinta y la Guerra Mundial, cuando se introdujeron toda clase de sucedáneos en la política de autarquía y la escasez: sucedáneos frente a productos genuinos, malta en lugar de café, etc.

sucedáneo» en la religión politizada, del que ofrece un buen ejemplo el nacional-catolicismo español. También se analiza el nacionalismo político y religioso, con referencia al caso vasco, entre otros. Se concluye hablando de las funciones expresas y latentes de la religión politizada y de sus diferencias con la religión política, así como de las implicaciones tanto para la religión como para la política. En un marco autoritario, como fue el caso español, la religión politizada puede ser un elemento latente de pluralismo político.

example of which is Spanish national Catholicism. Political and religious nationalism is also analysed with reference, among others, to the Basque case. The article finishes with an examination of the express, latent functions of politicized religion and how it differs from political religion, besides the implications this has as regards religion and politics. In an authoritarian setting, as was the Spanish case, politicized religion can be a latent element of political pluralism.

Este trabajo no es estrictamente hablando un estudio, sino que contiene fundamentalmente notas para un estudio¹. Pero no se trata de un estudio por falta de tiempo para escribirlo, sino que intenta ser la base de un ensayo en los márgenes del tema de la reunión. En esos márgenes nos centramos en el uso político de la religión y en el uso religioso de la política en los regímenes autoritarios². Con el análisis de estos procesos espero contribuir a delimitar el marco de nuestra discusión sobre las religiones políticas.

Cuando tenía diez años fui invitado en Berlín a cenar en una casa donde los dueños bendecían la mesa dando gracias al Führer. He sido testigo de una reunión fascista nocturna (durante la guerra civil española) y he visitado como un turista respetuoso la tumba de Lenin, como si fuera un lugar sagrado en el sentido de Durkheim. También he estudiado la relación entre religión y política en la España de Franco³.

ALGUNOS PROBLEMAS CONCEPTUALES

No hay una definición aceptada de *religión política*, aunque la lectura de algunos textos que se van a discutir en esta reunión sugiere la existencia de algunos elementos básicos comunes. Lo que sí existe es una gran riqueza de material descriptivo de los fenómenos políticos, sociales y culturales que encajan en el concepto. Quizás lo más sencillo sea definir el uso político de la religión para legitimar la autoridad y la obtención de apoyo para un régimen, y describir cómo los líderes religiosos, la jerarquía eclesiástica y los clérigos usan el apoyo de autoridades políticas para perseguir su propio ideal y sus propios intereses morales y materiales. Lo que no es fácil de distinguir es cuándo la política usa la religión y

¹ Debo advertir que este trabajo fue presentado en una reunión en septiembre de 1994 en Munich, en la que estaban presentes los otros autores y que provocó una discusión, recogida en el volumen y que no podemos reproducir aquí, a lo largo de la cual se clarificaron bastantes aspectos. La publicación de este ensayo fuera del contexto de los otros trabajos sobre el tema y para un público familiarizado con la literatura sobre él tiene sus inconvenientes.

² Para la distinción de los diferentes tipos de regímenes no democráticos, véase Juan J. Linz, «Totalitarian and Authoritarian Regimes», en Fred Greenstein y Nelson W. Polsby (eds.), *Handbook of Political Science*, vol. 3, Reading (Massachusetts), Addison-Wesley, 1975, pp. 175-411; está reproducido en Juan J. Linz, *Totalitarian and Authoritarian Regimes*, Boulder (Colorado), Lynne Rienner, 2000.

³ Juan J. Linz, «Religión y política en España», en Rafael Díaz-Salazar y Salvador Giner (eds.), *Religión y sociedad en España*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1993, pp. 1-50. Este volumen incluye excelentes ensayos sobre la Iglesia en la sociedad española bajo Franco y hoy en día. Entre los muchos estudios sobre la Iglesia española, el lector puede dirigirse a Víctor M. Pérez Díaz, «The Church and Religion in Contemporary Spain: An Institutional Metamorphosis», en su libro *The Return of Civil Society. The Emergence of Democratic Spain*, Cambridge, Harvard University Press, 1993, pp. 108-183; Frances Lannon, *Privilege, Persecution and Prophecy. The Catholic Church in Spain 1875-1975*, Nueva York, Oxford University Press, 1987; Guy Hermet, *Les catholiques dans l'Espagne franquiste*, 2 vols., París, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1980-1981.

cuándo la religión usa la política. Las ambigüedades que se observan en la realidad sugieren que ambos procesos pueden suceder simultáneamente, que una u otra parte se engaña a sí misma sobre lo que está haciendo y, en último término, que son las intenciones lo más difícil de descubrir.

En el caso de la religión política, se trata de un fenómeno complejo y con múltiples facetas. Estamos ante un sistema de creencias sobre la autoridad, la sociedad y la historia, que proporciona una visión comprehensiva del mundo, una *Weltanschauung*, que pretende tener un valor de verdad, incompatible con otras visiones, incluyendo la tradición religiosa existente. Este sistema de creencias se apoya en la sacralización de las personas, lugares, símbolos, fechas, así como en la elaboración de rituales relacionados con estas creencias. En la medida en que esa visión del mundo ofrece un sentido a la acción humana y un sentido de finalidad a la comunidad política, nos movemos en el ámbito de la concepción weberiana de la religión. Y en la medida en que nos centramos en la sacralización y los rituales, nos aproximamos a la visión de Durkheim.

Desde mi punto de vista, lo que distingue a la religión política es que la elaboración de manifestaciones «religiosas» es iniciada en la esfera política. Es decir, que es intramundana (*innerweltlich*) en lugar de hacer referencia a realidades trascendentales como a un dios o dioses y a los profetas de dios. Los iniciadores de la religión política son los líderes políticos, generalmente líderes en el poder que usan los recursos del Estado y del partido; y el desarrollo de la religión política es realizado por los activistas políticos, los funcionarios y algún tipo especial de intelectuales, implicando en el proceso a académicos, profesores, escritores, periodistas y artistas.

Las religiones políticas tratan de competir con las religiones existentes, ocupar su posición y, si es posible, destruirlas. Desde el ángulo de las tradiciones religiosas existentes, las religiones políticas son profundamente antirreligiosas. En la medida en que rechazan cualquier referencia a la trascendencia y a las tradiciones religiosas y culturales, desde las religiones existentes no son una religión más, sino una no-religión y una parte del proceso de secularización.

Los escritos sobre religiones políticas enlazan en gran medida la aparición de las mismas con la secularización, aunque no todos los autores lo hagan. De forma congruente con la concepción secular del mundo, las religiones políticas se presentan a sí mismas con base científica, ya sea el materialismo científico y la teoría marxista, o como teorías raciales en cuanto parte de la biología moderna. Las religiones políticas comparten la hostilidad derivada de una tradición racionalista o cientifista a la religión tradicional, invocando en algunas ocasiones las formulaciones antirreligiosas más vulgares que identifican religión con

superstición⁴. Reclaman, por lo tanto, la modernidad. Pero en algunas versiones, como por ejemplo en el caso de algunos elementos del nazismo, las religiones políticas sostienen un nexo con tradiciones religiosas y culturales precristianas⁵. Esta última dimensión permite a sus oponentes religiosos caracterizar a las religiones políticas como paganas. No obstante, estas religiones políticas también son parte del proceso de secularización en la medida en que parecen tener éxito en sociedades que han experimentado un proceso de secularización, de pérdida de la fe religiosa. En el caso del comunismo, la construcción de la religión política y la secularización fueron de la mano: la difusión del ateísmo científico y la sacralización del partido y de la ideología fueron procesos paralelos. Aunque podría argumentarse que la destrucción de las iglesias y la persecución de la religión precedieron al proceso de construcción de la religión política.

La religión política implica la destrucción del dualismo entre religión y política, fusionando la autoridad que define los significados políticos y espirituales. Ésta es la razón por la que en algunas ocasiones los escritores sobre religión política hablan de las similitudes con la teocracia. No obstante, pienso que ello es equívoco, puesto que en el caso de la teocracia la autoridad es reclamada en el nombre de un dios, de un sistema de creencias religiosas, y no como el resultado de un proceso político: la conquista del poder por líderes políticos más que por líderes religiosos. Pero existe cierta afinidad con el cesáreo-papismo, donde el *basileus*, el emperador, reclama la autoridad en el ámbito religioso y subordina a los clérigos a su autoridad. Pese a ello, el líder realiza todo esto en el contexto de una tradición religiosa que él no ha creado, aunque intenta controlarla.

Las afinidades entre las modernas religiones políticas, la teocracia y el cesáreo-papismo presentan muchos problemas interesantes que merecerían un análisis más detallado. En cierto sentido, todos son puntos próximos en un círculo, aunque los estímulos para esos desarrollos culturales y políticos emergen desde lugares opuestos.

Desde una perspectiva funcionalista, la religión política es un instrumento de legitimación del poder. Está muy próxima al uso político de la religión con el fin de legitimación política,

⁴ Un buen ejemplo es el documento de Martin Bormann, «The Relation between National Socialism and Christianity», citado en Joachim Remak (ed.), *The Nazi Years: A Documentary History*, Englewood Cliffs (NJ), Prentice-Hall, 1969, pp. 103-104: «Más y más, la gente debe de ser separada de las Iglesias y de sus ministros. Desde su perspectiva es obvio que las Iglesias resistirán y tienen que resistir a esta pérdida de poder. Pero nunca más las Iglesias deberán tener influencia alguna sobre el liderazgo de la nación. Estas influencias deben ser rotas completamente y para siempre. Sólo el gobierno de la nación y, a su iniciativa, el partido, sus organizaciones y quienes les apoyan tienen derecho a dirigir al pueblo. Así como la influencia nociva de los astrólogos, de los adivinos y otros timadores es eliminada y suprimida por el Estado, toda posibilidad de influencia eclesiástica debe de ser totalmente eliminada. Sólo cuando esto haya ocurrido, el liderazgo de la nación ejercerá toda su influencia sobre cada uno de los ciudadanos. Sólo entonces la existencia del Estado y la nación estará asegurada en el futuro (...)».

⁵ Sería interesante localizar el uso del término «paganismo» o «neo-paganismo» en referencia a las formulaciones ideológicas y las prácticas del nazismo (y otras formas de fascismo) que estamos discutiendo en este texto y comparar esto con el —probablemente más académico— uso del término «religión política».

recurrente en el curso de la historia. La pregunta que surge entonces es si la «religión-sucedáneo» (*Ersatz-religion*), como sustitución de la religión por una ideología secular, puede realmente servir al propósito de legitimar igual o mejor que el uso político de la religión. Ésta es una cuestión compleja sobre la que volveré más tarde.

Las religiones utilizadas para fines políticos existían con anterioridad a que fueran usadas de ese modo y continúan existiendo después de la caída de los regímenes que las usan, aunque ello no evita que quizás acaben pagando un precio por haber sido usadas de ese modo. Las religiones políticas, en cambio, emergen con un movimiento y con un sistema político, y, hasta la fecha, han acabado desapareciendo con el colapso de estos sistemas. Para ilustrar este último punto, me referiré a los sistemas de creencias que fueron proclamados por el comunismo y el nazismo. Los lugares sagrados que intentaron crear y los rituales simbólicos que promovieron no sobrevivieron a los regímenes totalitarios que los crearon⁶. En cambio, en Japón, el sintoísmo estatal tras la restauración Meiji, un caso claro de uso político de la religión rozando la religión política, estaba basado en la larga tradición cultural y religiosa del sintoísmo. La renuncia del emperador a su divinidad, impuesta por los aliados después de la Segunda Guerra Mundial, no ha llevado a la desaparición del sintoísmo tradicional de los templos.

Las religiones políticas son poderosas y han cambiado la vida de la gente en el siglo xx de un modo especial, pero sólo porque han podido confiar en los recursos de poder de un Estado totalitario, incluyendo sus recursos coercitivos. No obstante, las religiones políticas no parecen haber generado suficiente fuerza en sus creencias como para sobrevivir tras la pérdida del poder. Las religiones políticas han mostrado su debilidad si las comparamos con las religiones tradicionales. Además, la extensión del concepto de religión política a algunas religiones del pasado histórico —tal y como ha hecho Voegelin⁷— hace surgir la pregunta de si estas religiones del pasado son realmente religiones políticas. Desde este punto de vista, el culto imperial en la antigua Roma es un caso muy relevante.

La religión política es concebida por los gobernantes como un medio de legitimación de un movimiento y de un sistema político. Es vista como una base más sólida de legitimación que la religión politizada. En este contexto es muy significativo que los nazis pasaran de la manipulación política de la *Glaubensbewegung deutscher Christen* y de la Iglesia protestante a la religión política. No obstante, hay varias razones para argumentar que la religión política es más débil que la religión politizada para lograr los fines que persiguen estos mo-

⁶ No obstante, pueden encontrarse algunos casos interesantes de «supervivencias», como la *Jugendweihe* comunista en la antigua DDR (República Democrática Alemana).

⁷ Erich Voegelin, *Die politischen Religionen*, Estocolmo, Bermann-Fischer, 1939.

vimientos y sistemas, excepto en sociedades sin una tradición religiosa fuerte, o al menos una tradición de religión orientada hacia la trascendencia o la profecía ética⁸.

En primer lugar, la religión política genera un serio conflicto con las religiones y las instituciones religiosas, una lucha abierta o continua y silenciosa, enajenando en el proceso a algunos partidarios potenciales del régimen y movilizándolo a una red de opositores activos o pasivos al régimen. Este conflicto puede ser ganado, pero con grandes costes de represión, que contribuyen al componente de terror propio de los regímenes totalitarios. Gran parte del conflicto depende de las características del clima religioso previo en la sociedad y de la posición estructural de las instituciones religiosas. En este contexto, sería relevante un análisis comparado de cómo las religiones políticas se enfrentaron al catolicismo, a los diferentes tipos de religiosidad protestante, a las Iglesias ortodoxas, al confucianismo, al taoísmo y al budismo en el caso de China.

La lucha contra la religión, especialmente cuando se trata de una religión organizada y de una Iglesia transnacional, aumenta los costes de represión mucho más allá que lo que implicaría el uso politizado de la religión, que en algunas ocasiones también se asocia con políticas represivas.

La incorporación en la religión política del culto a la personalidad implica peligros para los líderes y, en algunos casos de crisis, ese culto puede conducir al cuestionamiento de la religión política. En este contexto, la «des-estalinización» ejemplifica algunas de las dificultades de una religión política que confía en el culto a la personalidad, en la medida en que la crítica a la sacralización del líder cuestiona indirectamente la religión política del régimen.

Resulta también del máximo interés comparar los costes políticos de la crisis de la religión política y los costes políticos de la crisis de la religión politizada. Una consecuencia interesante de la religión politizada y de la política «religionizada» (si se me permite el neologismo) es que lleva a un debilitamiento de la sacralización de la esfera secular. Algunos lugares seculares son sacralizados, como el Panteón y los Inválidos en París o el Lincoln Memorial en Washington. Es significativo que en 1939 el cardenal Isidro Gomá, en su última Carta pastoral (cuya publicación fue vetada por Ramón Serrano Suñer, entonces ministro de la Gobernación), escribiera: «Aún nos queda otro deber que cumplir: el de perpetuar la memoria de los que sucumbieron por Dios y por la Patria (...). Hay formas de traducir este pensamiento y este hecho universal que tal vez desdigan del pensamiento cristiano sobre Dios y patria, y hasta de la idea cristiana del heroísmo y de la muerte. Una llama que

⁸ En la República Popular de China, con la ausencia de una religión «profética» y de las tradiciones confucianas y taoístas, sería especialmente interesante analizar el éxito de la religión política maoísta.

arde continuamente en un sitio público, ante la tumba convencional del “soldado desconocido”, nos parece una cosa bella, pero pagana. Es símbolo de la inmortalidad, de la gratitud inextinguible, de un ideal representado por la llama que sube, pero sin expresión de una idea sobrenatural. Un poema ditirámico que se canta en loor de los “caídos”, con pupilas de estrellas y séquito de luceros, es bellísima ficción poética, que no pasa de categoría literaria. ¿Por qué no hablar el clásico lenguaje de la fe, que es a un tiempo el clásico lenguaje español?»⁹.

La fusión de lo político y lo religioso, simbolizada por el Valle de los Caídos como tumba de José Antonio Primo de Rivera y después de Francisco Franco, no podía servir ni bajo el régimen ni, sobre todo, bajo la democracia. Sólo ahora existe en España un monumento a los muertos por la patria con una llama eterna en el Obelisco de la Plaza de la Lealtad, conmemorando la Guerra de la Independencia de 1808-1815. Como monumento secular, el tema del debilitamiento del sentimiento nacional común, que en parte puede atribuirse a la «religionización» de la política, merecería un análisis más amplio en este contexto.

LA SEPARACIÓN AMISTOSA DE LA IGLESIA Y EL ESTADO COMO CONTRAPUNTO A LA RELIGIÓN POLÍTICA

En el otro extremo del espectro de las relaciones entre religión y política encontramos el modelo liberal de separación amistosa entre Iglesia y Estado. Este modelo de relaciones reduce la interferencia de las autoridades religiosas y del clero en el ámbito de la política, pero también reduce la interferencia del Estado en la esfera religiosa. Ello asegura cierto equilibrio en la medida en que se basa en alguna forma de cooperación que también garantiza el respeto a la religión; y, en el caso de una sociedad multirreligiosa, el respeto al pluralismo religioso sin imponer un modelo secularizado de sociedad, que reserva al Estado la definición de los significados morales, los objetivos y los valores últimos. Obviamente, las fronteras nunca están bien definidas; por ser difusas y potencialmente conflictivas, siempre habrá una tensión entre religión y política, entre Iglesia y Estado.

Hemos insistido en el término de «separación amistosa» de la Iglesia y del Estado para distinguirlo del modelo de separación hostil en el cual el Estado intenta reducir la religión al ámbito de la esfera privada e íntima de la familia y de los lugares de culto, sin permitir la amplia variedad de manifestaciones públicas ni dar a los ciudadanos la posibilidad de elegir una educación religiosa, limitando la libertad de los ritos sagrados, imponiendo un mo-

⁹ Pastoral fechada el 1 de septiembre de 1939, e incluida en el libro de Anastasio Granados, *El Cardenal Gomá, Primado de España*, Madrid, Espasa-Calpe, 1969, pp. 407-408.

delo secular en la esfera de la vida que la religión reclama para sí y sustituyendo la religión por ceremonias públicas, más que considerarlas como alternativas o suplementarias. El modelo hostil de separación de Iglesia y Estado se fundamenta en último término en el rechazo al pluralismo cultural, que es el respeto por los distintos sistemas de significados y modelos de conductas sociales. Este modelo parte de la idea de que la auténtica comunidad política requiere un sistema de valores compartidos, de creencias e incluso de rituales patrióticos y civiles que reemplace a las manifestaciones religiosas en una sociedad secularizada, o que desplace a la religión, considerada una fuente de división de la sociedad.

Este modelo de relación hostil fue articulado por primera vez en la Revolución Francesa por los Jacobinos, y se recogió luego de una forma más o menos militante o moderada en la Tercera República Francesa, en la Revolución portuguesa, en la Revolución y en la Constitución mexicanas y en la Constitución española de 1931. Todos estos ejemplos pueden ser vistos como un paso en dirección a la religión política¹⁰. En algunos de los escritos de Durkheim durante el *Affaire Dreyfus*¹¹ y en las prácticas de la École Normale, encontramos ejemplos de este esfuerzo por crear un nacionalismo liberal democrático inspirado en la religión cívica, lo cual es un paso en dirección a los excesos de las religiones políticas. En el cambio de siglo, el laicismo militante rechazaba toda forma de clericalismo, incluso el clericalismo democrático, así como cualquier forma de alianza entre «trono y altar».

La distinción entre la separación amistosa de la Iglesia y el Estado (como la que encontramos en la Constitución de la República Federal de Alemania o en la Constitución española de 1978) con las Constituciones y leyes anticlericales de la Tercera República, la República mexicana y la República española de 1931 justifica, desde mi punto de vista, considerar sólo una separación amistosa como el polo opuesto a la religión política.

LA RELIGIÓN POLITIZADA

Finalmente, hemos llegado a nuestro tema: la íntima relación entre política y religión, en la cual la religión sirve para legitimar no sólo el orden social y la autoridad, sino también un

¹⁰ Sobre el conflicto entre la Iglesia y la Segunda República, vid. José M. Sánchez, *Reform and Reaction: The Politico-Religious Background of the Spanish Civil War*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1964. Para el debate constitucional de 1931, vid. el excelente estudio de Víctor Manuel Arbeloa, *La semana trágica de la Iglesia en España (1931)*, Barcelona, Galba, 1976; Arbeloa es un sacerdote y líder del PSOE en Navarra y miembro del Parlamento. Miguel Larazoni de la Rosa y otros (eds.), *Legislación española: leyes religiosas según los textos oficiales*, Madrid, J. M. Yagües, 1935.

¹¹ Émile Durkheim, «L'individualisme et les intellectuels», *Revue Bleue*, X, 1898, pp. 7-13. Vid. Melvin Richter, «Durkheim's Politics and Political Theory», en Kurt H. Wolf y otros (eds.), *Essays on Sociology and Philosophy*, Nueva York, Harper & Row, 1960, pp. 170-210.

determinado régimen político —una concepción específica del Estado y de la comunidad política—. En el caso extremo, esta relación se presenta como una «ideología-sucedáneo» (*Ersatz-ideologie*) en contraste con la religión política, que en gran medida sirve como «religión-sucedáneo».

La iniciativa para esta fusión entre religión y política (es decir, de una religión tradicional trascendental y sus creencias, instituciones y rituales con los de la comunidad política) puede ser el resultado de dos procesos muy distintos. Por un lado, esta unión puede basarse en el deseo de las instituciones, autoridades, líderes e incluso creyentes religiosos de conseguir el apoyo del Estado contra las fuerzas secularizadoras o incluso contra los defensores de una religión política. En este caso, la unión de religión y política tiene raíces religiosas y es concebida como poner la política, el poder político y la comunidad política al servicio de la fe y de sus representantes. Por otro lado, los gobernantes políticos, las instituciones del Estado y los movimientos políticos pueden instrumentalizar la religión para ganar legitimidad y apoyos, politizando así la esfera religiosa.

La distinción que acabamos de hacer es posiblemente más analítica que descriptiva, ya que en la realidad es más probable encontrar una convergencia entre ambos objetivos, un tácito *quid pro quo* donde ambas partes piensen que están sirviendo a sus propios intereses: a la religión e instituciones clérigo-religiosas, por un lado, y a la política y a las instituciones políticas del régimen, por el otro, en una especie de proceso de convergencia. Esto explica la ambigüedad fundamental y probablemente la inestabilidad en último término de la politización de la religión o la «religionización» de la política. Aunque este modelo está basado en una concepción de cooperación, no es improbable que finalice en conflicto, con el régimen político pagando un coste debido a la heteronomía de la religión, o con la Iglesia pagando un coste por su implicación con un régimen cuya pérdida de legitimidad puede acabar arrastrándola. Como veremos, la Iglesia o el régimen son los beneficiarios, y en una u otra fase de la unión los que acabarán pagando el coste de la religión politizada.

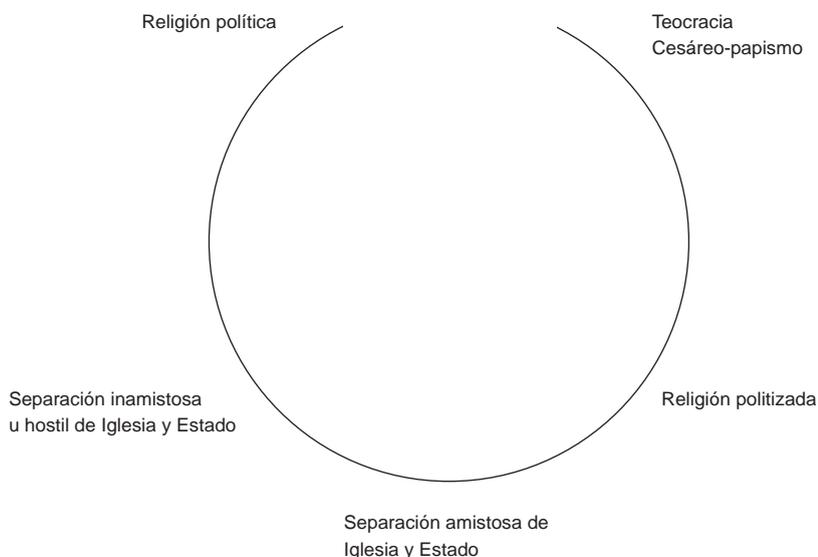
Hay dos situaciones que facilitan la fusión de religión y política. Por un lado, encontramos algunos regímenes autoritarios que rechazan el individualismo y los valores de la sociedad liberal. Por otro, facilitan también esta fusión ciertas manifestaciones de nacionalismo cultural que aparecen en el proceso de construcción de las naciones o de afirmación de la identidad nacional. De nuevo, algunas veces estos dos procesos convergen en el mundo real, como sabemos por los casos de Eslovaquia, Croacia e incluso España.

La politización de la religión al servicio del nacionalismo o el nacionalismo al servicio de la religión son temas centrales en los siglos XIX y XX, y conducen a un fenómeno que en algunas ocasiones se asemeja a la religión política. Las dos expresiones de religión politizada,

en su forma extrema, conducen a la teocracia, donde el poder político sería ejercido por líderes religiosos en nombre de la religión o de Dios, imponiendo los valores religiosos a la comunidad¹². Existe una cierta similitud entre la teocracia y la religión política, como ya hemos apuntado. Y, por lo tanto, no es una casualidad que Barrington Moore haya escrito sobre la Ginebra de Calvino como un sistema totalitario¹³. Las teocracias son un tipo raro de sistema de gobierno y quizás, como se observa en otros casos, su inestabilidad sea paralela a los sistemas basados o vinculados a una religión política. En el gráfico 1 trato de mostrar la gama de relaciones entre religión y política; en su círculo abierto, la teocracia acaba estando próxima a la religión política. En cierto sentido, los extremos convergen. Pero hay también un abismo fundamental que separa la religión política secular y moderna de la teocracia, cuyo último referente es un dios, su profeta, su Iglesia.

GRÁFICO 1

Una representación de las relaciones entre religión y política



¹² Houchang E. Chehabi, «Religion and Politics in Iran: How Theocratic is the Islamic Republic?», *Daedalus*, verano 1991, pp. 69-91.

¹³ Barrington Moore, Jr., «Totalitarian Elements in Pre-Industrial Societies», en su libro *Political Power and Social Theory*, Nueva York, Harper & Row, 1958, pp. 30-88; véanse sobre todo pp. 59-74.

La otra forma de religión extremadamente politizada es el cesáreo-papismo, tal y como pudiéramos encontrarlo en Bizancio o incluso en la Rusia zarista. En este caso, la religión toma formas que son bastante distintas y pierde algo de su capacidad para proporcionar un contrapunto moral y aún más la posibilidad para desafiar al poder, aunque para ello torne a otras dimensiones del sentimiento religioso que pueden conducir a formas íntimas como el pietismo o una expresión exuberante en la liturgia. Las consecuencias del cesáreo-papismo luterano y ortodoxo, y en especial del cesáreo-papismo ortodoxo ruso, conducirían respectivamente a esas dos formas de religiosidad. Ambas formas de expresión religiosa revelan, desde el punto de vista de la tradición religiosa, la diferencia fundamental entre el uso de la religión por el poder político en el cesáreo-papismo y la religión política moderna, secular y pseudocientífica como «religión-sucedáneo» al servicio de sistemas totalitarios. Una diferencia que puede también explicar la falta de creatividad cultural, intelectual, artística y estética asociada con la religión política y, en cambio, el florecimiento cultural de la tradición religiosa bajo el cesáreo-papismo.

Pero volvamos ahora a la variedad contemporánea de religiones politizadas que no se transforman en teocracias ni en un sistema de dominación cesáreo-papista de la Iglesia. En la religión politizada se mantienen ciertos grados de autonomía y de heteronomía en el ámbito religioso. Las Iglesias, los líderes religiosos y la jerarquía, pero también los clérigos y los seglares devotos, pueden apoyar un régimen autoritario politizando la religión para legitimar a ese régimen. Mientras, el régimen responde concediendo a la religión un estatus privilegiado en la sociedad, apoyando su institucionalización e incluso financiándola. Esta unión puede no ser iniciada por quienes están en el poder, pero sí por la Iglesia y los fieles en la esperanza de lograr tanto los valores y fines religiosos como la destrucción de las fuerzas antirreligiosas, creando la oportunidad para una auténtica recuperación religiosa en la sociedad con la ayuda del Estado. En este contexto, la politización de la religión parte de unas motivaciones y expectativas religiosas sinceras, aunque, como en todos los asuntos humanos, existen algunos motivos menos nobles. Pero no olvidemos que los clérigos son humanos y, por lo tanto, les gusta el poder, el reconocimiento y el control.

¿Cómo emerge este modelo en un mundo moderno sin continuidad con el pasado histórico, aunque invocando muy a menudo una edad de oro histórica de cooperación entre trono y altar en defensa de una comunidad religiosa y algunas veces de sus esfuerzos misioneros o de cruzada? Si la institución religiosa se ve amenazada por un Estado secularizador que persigue una política de separación hostil entre Iglesia y Estado, y en la sociedad el anticlericalismo e incluso los movimientos antirreligiosos disfrutaban de amplias oportunidades para extender su mensaje, es casi inevitable que se genere una reacción por parte de la jerarquía y de los fieles. Una Iglesia que es privada bruscamente de su estatus en la sociedad y de muchos de sus privilegios, así como de sus instituciones educativas, no puede

por menos que responder, y responde adoptando la forma de un partido defensor de la religión, de un partido clerical conservador o de un partido democrático de orientación religiosa. El fracaso de este tipo de partido, o su imposibilidad de actuar por la existencia de un régimen autoritario secularizador —como en el caso de los movimientos de liberación de Irán y bajo el Shah—, pueden generar respuestas más radicales que invoquen el derecho a la rebelión¹⁴. La tradición religiosa facilita justificaciones intelectuales a esta suerte de derecho. Por ello, si consideramos un período de persecución violenta con quema de iglesias, el arresto o la muerte de curas y monjas, el cierre de centros religiosos y la extensión del miedo entre los creyentes identificados con una organización religiosa o un partido religioso, es razonable pensar que la Iglesia dará la bienvenida a quienes luchan contra sus oponentes y bendecirá las armas y a los líderes de la rebelión contra el sistema político existente, sea éste democrático o autoritario¹⁵.

La lectura de las memorias personales de obispos y clérigos que en los últimos años del régimen franquista estarían a la vanguardia del proceso de liberalización y del distanciamiento entre la Iglesia y el régimen de Franco, y que darían la bienvenida y el apoyo al nuevo régimen democrático en España, transmite muy bien el sentimiento de desesperación y miedo antes del pronunciamiento militar en 1936 contra el gobierno republicano del Frente Popular, y el entusiasmo esperanzado en aquellos que luchaban contra las fuerzas revolucionarias anticlericales y antirreligiosas¹⁶. Un entusiasmo que no pudo ser erosionado por los recelos sobre algunas de las terribles acciones de aquellas fuerzas de las que el clero fue inevitablemente testigo, que deploraba y algunas veces criticaba en privado pero no frecuentemente, si es que lo hacía, en público. Esta experiencia fortaleció tanto a la jerarquía como al clero común y a muchos creyentes fieles, que se identificaron con el bando que concebía la guerra como una cruzada y que aceptaron la politización de la religión, que cristalizaría en lo que se acabó llamando en España el «nacional-catolicismo». Ya he tratado en otro lugar de este proceso, y hay una extensa literatura sobre el contenido, las

¹⁴ Aniceto Castro Albarrán, *El derecho a la rebeldía*, Madrid, Gráfica Universal, 1934. El autor articuló en un folleto argumentos teológicos para la resistencia a la República laicista. El cardenal Francesc Vidal i Barraquer retiró el *nihil obstat* eclesiástico, pero Gomá, arzobispo de Toledo, no encontró nada objetable en él desde un punto de vista teológico. Vid. Ramón Comas, *Isidro Gomá y Francesc Vidal i Barraquer: dos visiones antagónicas de la Iglesia española de 1939*, Salamanca, Sígueme, 1977, p. 89.

¹⁵ Sobre la persecución de la Iglesia en la guerra civil, vid. Antonio Montero Moreno, *Historia de la persecución religiosa en España 1936-1939*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1961. Esta persecución costó la vida a 4.184 miembros del clero secular, seminaristas incluidos; a 2.365 hombres y 283 mujeres miembros de órdenes religiosas; en total, 6.832 personas. Esto significa el 13% de los sacerdotes y el 23% de los miembros de órdenes religiosas en España, aunque sólo una parte del país estaba controlada por los revolucionarios. En algunas diócesis, la proporción de sacerdotes asesinados alcanzó más de 50%.

¹⁶ Jesús Iribarren, *Papeles y memorias. Medio siglo de relaciones Iglesia-Estado en España: 1936-1986*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1992, pp. 22-66. Vicente Enrique y Tarancón, *Recuerdos de juventud*, Barcelona, Grijalbo, 1984, capítulos 5, 6 y 7, pp. 187-301. Se trata de las *memorias* del cardenal Tarancón, arzobispo de Madrid y secretario de la Conferencia Episcopal Española, que guió a la Iglesia en los últimos años del régimen franquista y durante la transición a la democracia.

políticas y las prácticas del nacional-catolicismo español. No obstante, existieron algunos clérigos y unos pocos miembros de la jerarquía eclesiástica que no compartieron esos entusiasmos y que expresaron sus recelos y preocupaciones sobre el futuro de la religión en tal proceso de politización.

En el caso de España, las reservas hacia la politización de la religión fueron expresadas por el cardenal Vidal i Barraquer desde una visión eclesiástica liberal que subrayaba la neutralidad de una Iglesia cuyo único objetivo debería ser la salvación de las almas. El cardenal Segura también expresó sus reservas desde un fundamentalismo que se aproximaba a una posición antiliberal y rigurosamente teocrática, mostrando su rechazo a cualquier uso político de la religión, especialmente el ejercido por la Falange¹⁷. La respuesta de la Iglesia y de los fieles a favor de uno de los bandos fue así inevitablemente bienvenida por aquellas fuerzas que luchaban por el poder e intentaban establecer un nuevo régimen. Esto se convirtió para ellas en una de las fuentes básicas de legitimación, especialmente cuando después de la Segunda Guerra Mundial se enfrentaron con el ostracismo internacional¹⁸.

La identificación con un régimen autoritario y su legitimación por una religión politizada tienen muchas raíces. Una de ellas es la escasa comprensión del proceso de secularización en el mundo moderno, de los complejos orígenes del anticlericalismo y de los vínculos entre los conflictos de clase (marxistas o anarquistas) y los sentimientos antirreligiosos con la relación establecida entre Iglesia y burguesía, el campesinado propietario y las fuerzas políticas conservadoras. Hasta hace poco, las interpretaciones muy elementales de estos fenómenos abundaban, nutridas de teorías conspiratorias sobre los masones, e incluso en ocasiones sobre los judíos, el papel de la *intelligentsia* secularizadora, la labor de los agitadores que manipulaban a las masas ignorantes que eran básicamente buenas y que podrían volver a la Iglesia. Así, los gobernantes autoritarios, que por otras razones también se oponían a los enemigos de la Iglesia y de la religión, sólo tenían que aprobar leyes que li-

¹⁷ Vid. Comas, *Isidro Gomá y Francesc Vidal i Barraquer*, op. cit., y Ramón Garriga, *El Cardenal Segura y el nacional-catolicismo*, Barcelona, Editorial Planeta, 1977. Son significativas a ese respecto las palabras que el cardenal Vidal i Barraquer escribió en noviembre de 1939 al nuevo Papa Pío XII: «Si es verdad que mucho han hecho derogando la legislación laica y perseguidora, tal vez no sea exagerado decir que su religión consiste principalmente en promover actos aparatosos de catolicismo, peregrinaciones al Pilar, grandes procesiones, entronizaciones del Sagrado Corazón, solemnes funerales por los caídos con oraciones y misas de comunión. Y sobre todo, inician casi todos los actos de propaganda con misas de campaña, de las que se ha hecho un verdadero abuso. Manifestaciones externas de cultos que más que actos de afirmación religiosa tal vez constituyan una reacción política contra el laicismo perseguidor de antes, con lo cual será muy efímero el fruto religioso que se consiga, y en cambio se corre el peligro de acabar por hacer odiosa la religión a los indiferentes y partidarios de la situación anterior»; en Iribarren, *Papeles y memorias*, cit., p. 493.

¹⁸ Javier Tusell, *Franco y los católicos: la política interior española entre 1945 y 1957*, Madrid, Alianza, 1984. Se trata de la mejor monografía histórica sobre este período crucial, basada en fuentes publicadas y en archivos privados; Hermet, *Les catholiques dans l'Espagne franquiste*, cit., es la mejor y más documentada monografía sobre este tema.

mitasen las libertades de sus oponentes y de esos falsos profetas, y restablecer el clima religioso en la sociedad para que todas esas amenazas desaparecieran. En este nuevo contexto, gracias al apoyo de un Estado católico, la Iglesia podría llevar a cabo su programa de salvación, llegar a la gente y volverla a traer a la religión. Esta forma de pensar simplista, especialmente en el caso de los clérigos, dotados de una pobre educación, sirvió de base para la religión politizada.

Además, en muchas sociedades con un glorioso pasado que se destacaba por su creatividad cultural, por su papel en el mundo cuando eran religiosamente homogéneas, cuando estaban luchando contra los infieles arrancando de raíz la herejía y embarcándose en una expansión a lo largo del mundo con una justificación misionera, la identificación entre religión y nación, entre religión y renacimiento de la nación, era una respuesta tentadora al fracaso del país en un mundo moderno. Los intelectuales desarrollarían estas ideas y proporcionarían un apoyo ideológico a la religión politizada y al régimen autoritario¹⁹. Algunos de estos intelectuales incluso no necesitaban ser creyentes. El nacionalismo integrista y el renacimiento religioso cultural antioccidental fueron la respuesta de muchas sociedades en situaciones difíciles. Y no sólo estoy hablando del mundo cristiano, específicamente el católico, sino también de las sociedades islámicas en la actualidad.

Esta fusión entre religión y nacionalismo, que en muchos casos implica la politización de la religión con el fin de lograr los objetivos tradicionales de la nación, ha supuesto una tentación para importantes segmentos del clero en numerosas sociedades. No es siempre fácil saber en qué medida los intelectuales, al elaborar una religión politizada, lo están haciendo como resultado de sus sentimientos religiosos o como resultado de su compromiso con la nación, su pasado glorioso y su cultura. Mi intuición es que en muchos casos, como, por ejemplo, en algunos ideólogos del nacional-catolicismo en España, la raíz estaba en una sincera convicción religiosa, aunque hay claros ejemplos en los que la religión se instrumentalizó para una agenda política diferente. El caso más famoso fue el de Charles Maurras y *Action Française*. Obispos, clérigos y creyentes católicos fueron atraídos por la unión entre la defensa del catolicismo y Francia, simbolizada en la celebración de Juana de Arco, la santa y defensora de Francia. Hubo otros que se sentían incómodos por las ideas positivistas a-religiosas de Maurras y que finalmente llamaron la atención sobre la manipulación de la religión y el peligro para la Iglesia y la fe de este compromiso político, lo que supuso la condena de Maurras. El nacionalismo integrista lleva dentro de sí la semilla del conflicto con la Iglesia. Rechaza tanto la identidad transnacional de la Iglesia y su lealtad al Vaticano

¹⁹ Mauricio de Iriarte, S.J., *El profesor García Morente, sacerdote. Escritos íntimos y comentario biográfico*, Madrid, Espasa-Calpe, 1956. También, Ramiro de Maeztu, *Defensa de la Hispanidad*, Madrid, Gráfica Universal, 1934. Maeztu era un intelectual que inicialmente formó parte de la generación del 98 y que en los años veinte se convirtió en el líder ideológico de la derecha. Su libro es un clásico de la ideología nacional-católica; el cardenal Gomá escribió el epílogo.

como su cuestionamiento del nacionalismo como valor supremo. El hecho de que, en último término, esto lleve a un enfrentamiento entre religión y religión politizada al servicio del Estado o de la nación, en lugar de a la religión, puede ser ocultado durante algún tiempo, pero tarde o temprano lleva a una crisis en la institución religiosa.

El fascismo, incluso en sus variedades no-nazis, aun cuando sea respetuoso con la religión, puede inclinarse a la politización de la religión desde una perspectiva diferente al colocar a la comunidad nacional, la nación y el Estado por encima de la Iglesia, rechazando la instrumentalización del Estado por parte de la Iglesia e intentando incorporar incluso a los no creyentes en la comunidad nacional²⁰.

NACIONALISMO Y RELIGIÓN

Una de las fuentes más importantes de la politización de la religión, tanto en los regímenes democráticos como en los autoritarios, es la fusión entre religión y nacionalismo. Ocurre también en sociedades cristianas y en las no cristianas. No es fácil separar la característica fundamentalmente política y la iniciativa de usar las identidades religiosas, los símbolos y el apoyo del clero por parte de los movimientos nacionalistas de las raíces religiosas de esta identificación. Sería un error pensar que la motivación de líderes nacionalistas profundamente religiosos y de clérigos que se involucran en movimientos nacionalistas no sea una motivación religiosa y que no intente poner el nacionalismo al servicio de la religión. Este fenómeno de nacionalismo político y religioso no ha sido estudiado sistemáticamente, ni desde una perspectiva comparada, aunque muchos trabajos sobre nacionalismo hacen referencia a él. Desde muchos puntos de vista, es paradójico que la religión, que apela —con algunas excepciones— a toda la humanidad independientemente de su lengua, su identidad étnica y su cultura, aparezca tan a menudo implicada en movimientos nacionalistas, incluyendo sus formulaciones más extremistas. Y es significativo que en muchas ocasiones estos movimientos gocen del apoyo del clero y de seglares devotos, incluso cuando encuentran la hostilidad y la condena por parte de la jerarquía.

²⁰ En el programa de Falange, el punto 25 decía que «nuestro movimiento incorpora el sentido católico de gloriosa y predominante tradición en España para la reconstrucción nacional. La Iglesia y el Estado concordarán sus respectivas atribuciones, sin que se admita intrusión o actividad alguna que atente a la dignidad del Estado o a la integridad nacional». Como lo expresaban los falangistas que visitaron a Miguel de Unamuno en 1936, «hemos venido a Salamanca para subrayar que nos unen con don Miguel de Unamuno disparidades entrañables, como también con otras gentes nos separan afinidades de origen. Don Miguel es el adversario que enseña y del que puede aprenderse... Nosotros somos del Cristo español, teológico, trágico y poético, que es el mismo de don Miguel de Unamuno, y no del Cristo belga, sociológico, economicista y utilitario del señor Gil Robles y de don Ángel Herrera»; en Francisco Bravo, *José Antonio: el hombre, el jefe, el camarada*, Madrid, Ediciones Españolas, 1939, pp. 91-92, y citado en Jean Bécarud, *De la Regenta al Opus Dei*, Madrid, Taurus, 1977, p. 60. Sobre la incorporación del catolicismo en el fascismo español y sus reservas hacia «movimientos extranjeros de tipo similar», vid. Stanley G. Payne, *The Franco Regime 1936-1975*, Madison, University of Wisconsin Press, 1987, pp. 203-206.

Los sacerdotes nacionalistas, especialmente en las nacionalidades minoritarias dentro de un Estado, identifican la prosecución de la salvación religiosa con la liberación de la nación: sólo una nación libre puede asegurar la búsqueda de la salvación religiosa. La política nacionalista es para ellos un servicio a la religión. Sería interesante tratar con más detalle cómo se produce esa unión y —cabría añadir— confusión. Es más probable encontrar este modelo en sociedades con unas tradiciones nacionales, culturales y lingüísticas distintas, que han mantenido una lealtad religiosa intensa y que son parte de un Estado en el que las tendencias liberales, anticlericales y secularizadoras identificadas con la modernidad hayan sido dominantes. Esos sacerdotes son más proclives a pensar que si afirman las diferencias culturales y lingüísticas protegerán su rebaño de las ideas peligrosas que provienen de los centros metropolitanos y de otras partes del Estado. Desde esta perspectiva, el fundador del nacionalismo vasco, Sabino Arana, y sacerdotes como el capuchino Evangelista de Íbero formularon a fines del siglo XIX un nacionalismo vasco político-religioso. Es probablemente la misma reacción hacia Praga y los checos, con su identificación nacionalista secular con Hus, cuyo monumento se encuentra en la plaza principal de la ciudad, lo que explica el nacionalismo eslovaco, que, bajo el liderazgo de monseñor Jozef Tisso, llevó al establecimiento de lo que se ha llamado «fascismo de parroquia»²¹.

La idea de resurrección de la nación como tarea religiosa aparece simbolizada en la celebración del domingo de Resurrección en el País Vasco, el Aberri Eguna. En Irlanda esta idea también forma parte del simbolismo. La consigna de los nacionalistas flamencos de «Cristo para Flandes y Flandes para Cristo» es otro ejemplo. En algunos casos, esta pauta es reforzada por el impacto de la migración interna, cuando los trabajadores industriales, probablemente menos religiosos y bajo el liderazgo socialista o anarquista, se trasladan a centros industriales donde domina una sociedad comunal religiosa. Un factor sociológico que contribuye al uso de la religión por los nacionalismos es que el clero, en muchas ocasiones, procede de familias tradicionales rurales o de pequeñas poblaciones, por lo que es más probable que esté familiarizado con la lengua vernácula. Constituye además la única elite educada que en su actividad profesional de predicar y confesar hace uso del lenguaje de la gente corriente, y naturalmente se resiste a los intentos de imposición del uso de la lengua del Estado.

La intensidad de esa unión conduce a formulaciones extremas donde los mártires, en su lucha por la independencia de la nación, incluso cuando no son religiosos, son exaltados en un lenguaje religioso, usando analogías tan extrañas como la de ser comparados con «Cris-

²¹ Yeshayahu Jelinek, «Clergy and Fascism: The Hlinka Party in Slovakia and the Croatian Ustasha Movement», en Stein Ugelvik Larsen, Bernt Hagtvet y Jan Peter Myklebust (eds.), *Who Were the Fascists*, Bergen, Forlagetuniversitets, 1980, pp. 367-378.

to como una víctima del poder militar ocupante»²². El simbolismo de Israel bajo la opresión egipcia y su éxodo es puesto al servicio del nacionalismo en una forma de politización de la religión como un servicio al pueblo y su salvación, y no como política partidista.

Es posible que la religión politizada por el nacionalismo, en el caso de pequeñas naciones que forman parte de Estados multinacionales o que están rodeadas por naciones de religión diferente, constituya uno de los más poderosos apoyos del movimiento político. Y es probable, además, que este elemento religioso penetre de forma muy profunda en la sociedad y en la cultura. No obstante, encontramos tendencias a la politización de la religión basadas en la misión histórica de las monarquías modernas prenacionales en el momento de la Contrarreforma y que así son revividas por los modernos nacionalistas²³. Los líderes religiosos son receptivos a las formulaciones de los intelectuales nacionalistas, que vinculan la grandeza de la nación con su herencia religiosa y están dispuestos a invocar esa herencia para justificar la reclamación de un Estado que apoye a la religión. Al mismo tiempo, los líderes políticos laicos usan el nacionalismo religioso para sus propios fines. Estas formulaciones intelectuales e ideológicas resultan atractivas tanto para los líderes políticos como para los religiosos, y han sido uno de los componentes de la religión politizada que floreció durante la guerra civil española y en el régimen de Franco, especialmente después de la derrota del Eje, que debilitó el componente fascista de la ideología que legitimaba el régimen. Éste fue uno de los factores que contribuyó al desarrollo del nacional-catolicismo, de la cultura religioso-politizada y de sus múltiples manifestaciones en la vida política y cultural que legitimaban el régimen autoritario. Nunca está claro en qué medida el sentido de la misión religiosa que se atribuye a la nación nace de sentimientos religio-

²² Fernando García de Cortázar, «Iglesia vasca, religión y nacionalismo en el siglo xx», en F. García de Cortázar y Juan Pablo Fusi, *Política, nacionalidad e Iglesia en el País Vasco*, San Sebastián, Txertoa, 1988, p. 113.

²³ Paradójicamente, Manuel Azaña, presidente del Gobierno de la República, en el momento del debate constitucional, compartía desde una perspectiva laicista y anticlerical la visión del nacional-catolicismo sobre la historia de España. Citemos uno de sus más famosos discursos, el pronunciado en las Cortes el 13 de octubre de 1931: «La premisa de este problema, hoy político, la formulo yo de esta manera: España ha dejado de ser católica; el problema político consiguiente es organizar el Estado en forma tal que quede adecuado a esta fase nueva e histórica del pueblo español». Un párrafo más adelante señalaba: «Para afirmar que España ha dejado de ser católica tenemos las mismas razones, quiero decir de la misma índole, que para afirmar que España era católica en los siglos xvi y xvii (...). España, en el momento del auge de su genio, cuando España era un pueblo creador e inventor, creó un catolicismo a su imagen y semejanza, en el cual, sobre todo, resplandecen los rasgos de su carácter, bien distinto, por cierto, del catolicismo de otros países (...). Pero ahora, Sres. Diputados, la situación es exactamente la inversa. Durante muchos siglos, la actividad especulativa del pensamiento europeo se hizo dentro del Cristianismo (...); pero también desde hace siglos el pensamiento y la actividad especulativa de Europa han dejado, por lo menos, de ser católicos; todo el movimiento superior de la civilización se hace en contra suya, y, en España, a pesar de nuestra menguada actividad mental, desde el siglo pasado el catolicismo ha dejado de ser la expresión y la guía del pensamiento español. Que haya en España millones de creyentes, yo no os lo discuto; pero lo que da el ser religioso de un país, de un pueblo y de una sociedad no es la suma numérica de creencias o de creyentes, sino el esfuerzo creador de su mente, el rumbo que sigue su cultura». Para Azaña, por lo tanto, la secularización es una cuestión de cultura —expresión en la que hay ecos del *Kulturkampf*—; paradójicamente, podía darse la vuelta al argumento, según veremos, como hizo el nacional-catolicismo: si España era grande cuando era católica, hagamos a España, y sobre todo a su cultura, católica, y España será de nuevo grande, y la escasa fe de muchos españoles no contaría.

sos auténticos o como resultado de un compromiso nacionalista en busca de una justificación universal. Hay, ciertamente, ejemplos de ambos tipos de desarrollos intelectuales e ideológicos.

Los casos de Polonia, el País Vasco, Lituania, probablemente Armenia, Georgia y la Ucrania del Oeste muestran la fuerza política de la religión politizada cuando se funde con sentimientos nacionales. En este sentido, la comparación del papel de la Iglesia en Polonia, en Hungría y en las tierras checas sería especialmente interesante.

Esta unión entre religión y nacionalismo se refuerza en la lucha contra autoritarismos sin dios y, especialmente, contra regímenes totalitarios. En la medida en que la religión, sus instituciones y la vida religiosa son *islands of separateness*, usando la expresión de Alex Inkeles, su *Gleichschaltung* (sincronización) es difícil y proveen un espacio en el que puede articularse una «segunda cultura» y la disidencia del régimen. Los eventos religiosos, las peregrinaciones y las visitas del Papa ofrecen una oportunidad para la manifestación del rechazo religioso a un gobierno antirreligioso, para la reafirmación de la identidad nacional y para la oposición política, incluso de los no creyentes. Una religión altamente politizada se convierte en la base del desafío al régimen. Polonia probablemente constituye el ejemplo más llamativo de un proceso de politización de la religión. Muestra también las tensiones que se generan desde esta posición de poder de la Iglesia cuando pierde su situación de oposición profética y vuelve a sus funciones y concepciones más estrictamente religiosas, que no comparten muchos de quienes la apoyaron en el pasado. No hay duda sobre la motivación profundamente religiosa, pero también hay un elemento de «mentira vivida», usando la expresión de Václav Havel, en la asociación entre la religión y los oponentes del régimen.

El caso de politización de la religión por la izquierda o de «religionización» de la política desde la oposición a un régimen autoritario, que encontramos en los últimos años del franquismo, cuando las iglesias y los conventos fueron utilizados como lugares de encuentros por los sindicatos, los movimientos nacionalistas periféricos y los partidos de la oposición, plantea el mismo problema. De nuevo, los curas atraídos por el radicalismo social de la teología de la liberación veían sinceramente en estas actividades una oportunidad de llegar a quienes se habían alejado de la Iglesia, a aquellos que habían identificado la Iglesia con el régimen autoritario y podía, por tanto, esperarse que fueran hostiles a la religión, para reparar así la culpabilidad de sus mayores al apoyar un régimen represivo. Un aspecto inexplorado de este proceso radica en conocer cuántos de quienes fueron a las iglesias y se afiliaron a organizaciones patrocinadas por la Iglesia permanecieron vinculados a la religión una vez que surgieron nuevas oportunidades para la acción exclusivamente política y sindical, y cuántos sacerdotes se alejaron de su misión religiosa hacia acciones políti-

cas y sindicales. Es cierto que también hay un resultado positivo en ese proceso, que es el respeto hacia la religión y las instituciones religiosas por parte de aquellos que se beneficiaron de su protección en el pasado, y que hizo posible la separación amistosa entre Iglesia y Estado en la Constitución de 1978 y en la política de la nueva democracia. Este resultado contrasta con la polarización política y religiosa en la Constitución de la República de 1931²⁴.

La hostilidad de las Iglesias, y especialmente de la Iglesia católica, a los totalitarismos fue por mucho tiempo un factor importante de politización de la religión y de manipulación de la religión por parte de las fuerzas políticas. Incluso en el caso de España, la constante preocupación por la potencial «influencia extranjera», una expresión en clave para referirse al nazismo y, en cierta medida, a las influencias fascistas en el futuro del Estado español, ya expresada en 1937 en la Carta colectiva de los obispos españoles y en muchas otras ocasiones por la jerarquía, contribuyó indirectamente a la unión entre religión y política²⁵. La amenaza del fascismo y su compromiso con una separación de las esferas políticas y religiosas, la supremacía del Estado y sus intereses y el latente antivaticano hacían aún más necesaria la construcción de un Estado católico. Vista la debilidad del fascismo español, no fue difícil para la Iglesia alcanzar compromisos con el mismo mediante los cuales los asesores eclesiásticos y la presencia de la religión en las organizaciones fascistas (femenina, juvenil, sindical) debían servir para compensar su potencial amenaza. Este proceso contribuyó a la politización de la religión y a hacer visible su identificación con el régimen.

Si no hubiera sido por el compromiso con una religión política basada en el racismo, el culto al Führer, la absoluta preeminencia del partido, el anticlericalismo del líder nazi e incluso los sentimientos antirreligiosos de algunos de sus líderes, no hay duda de que muchos clérigos, especialmente protestantes en la *Glaubensbewegung deutscher Christen*, habrían estado dispuestos a una temprana «religionización» del nazismo. Fue el compromiso con una religión política lo que impidió el desarrollo de un protestantismo nacionalista autoritario y politizado al servicio del Tercer Reich. Y fue este desarrollo el que más tarde permitió a la Iglesia protestante escapar de la responsabilidad de su inicial entusiasmo con la *Nationale Erweckung* (Revolución Nacional) contra Weimar, que para ella representaba el secu-

²⁴ Además de los trabajos que ya he mencionado, otros muchos abordan los últimos años del régimen de Franco y describen en detalle los diferentes climas político-ideológicos de la transición a la democracia en 1931 y en 1976-1978. Vid., por ejemplo, Richard Gunther y Roger Blough, «Conflicto religioso y consenso en España: historia de dos Constituciones», *Revista de Estudios Políticos*, n.º 14, marzo-abril 1980, pp. 65-109.

²⁵ «Del Episcopado español a los Obispos de todo el mundo, sobre la guerra de España», 1 de julio de 1937, en *Documentos colectivos del episcopado español, 1879-1974*, editado por Jesús Iribarren, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1974, pp. 219-243.

larismo y la oportunidad para que el catolicismo político tuviera parte en el poder a través del partido *Zentrum*.

COSTES Y BENEFICIOS DE LA UNIÓN ENTRE RELIGIÓN Y POLÍTICA PARA LA IGLESIA Y EL ESTADO

En los procesos de politización de la religión o «religionización» de la política, tanto los que representan el sentimiento y la institución religiosa como los que desempeñan el poder esperan lograr beneficios. Y con mucha frecuencia, por lo menos inicialmente, ignoran o no están dispuestos a reconocer los potenciales costes de tales procesos.

Desde el inicio de nuestro análisis de las religiones políticas nos hemos centrado en los beneficios políticos del control totalitario por parte del Estado y del movimiento que lo controla en un sistema totalitario. Quisiera discutir ahora los beneficios que los gobernantes autoritarios pueden derivar de la religión politizada. En este contexto es importante tener presente la distinción que formuló Robert K. Merton entre funciones manifiestas y latentes para evitar la idea de que tales funciones están necesariamente en la conciencia y en los planes de los gobernantes. Para los líderes políticos, el objetivo manifiesto es más importante que las consecuencias observables, de las que no son tan conscientes y que en alguna medida no son ni siquiera deseadas. Las disfunciones de las religiones politizadas, sobre las cuales volveremos más tarde, son generalmente latentes, no identificadas y desconocidas por ambas partes del proceso, aunque en ocasiones algunos líderes religiosos más clarividentes las expresan, generalmente en privado.

Cabe argumentar que la religión politizada tiene muchas más ventajas para los gobernantes, religiosos o no religiosos, que la invención de una religión política. Ya me he referido a algunas de ellas, pero puede ser útil analizarlas con algo más de detalle.

Para empezar, en toda sociedad hay un gran segmento de la población identificado con una religión, socializado en ella y leal al clero y la jerarquía, susceptible a su influencia y mensaje, un sector de la población que verá favorablemente un Estado dispuesto a apoyar la religión incluso con el coste de politizarla. Cuanto más sincera sea la motivación religiosa, tanto más eficaz será la función legitimadora. No es necesario articular una ideología secular con elementos emocionales religiosos subyacentes, inventar nuevos símbolos, organizar nuevas ceremonias con poco significado —excepto para los verdaderos creyentes del movimiento político—, entrenar nuevos agentes para la difusión de la ideología. La religión politizada está, como «ideología-sucedánea», mucho más a mano y es más fácil de desarrollar.

Incluso aquellos que no se identifican con el régimen político, si son religiosos, no pueden escapar de la difusa influencia de la religión politizada, siempre y cuando mantengan sus lazos de unión con la religión. Tendrán que enfrentarse al desagradable dilema de retar a los líderes religiosos o abandonar su fe religiosa en protesta contra la politización de la religión. Su oposición, a menos que sea verdaderamente militante, será neutralizada en la medida en que quieran que sus hijos sean socializados en la tradición religiosa. Serán incapaces de transmitir esa oposición, en competencia con la escuela y las parroquias, sin crear un conflicto de conciencia. En cambio, mientras que las iglesias no sean destruidas o controladas (*gleichgeschaltet*) en un sistema totalitario, los padres tendrían todavía el apoyo del ambiente religioso en su resistencia a la invasión de la religión política. La asimilación a la religión politizada y el conformismo externo, que en algunos casos conducirá a la identificación religiosa, sirven a la religión politizada. Es esta esperanza de asimilar con el apoyo del Estado, dando a la religión una posición hegemónica, lo que motiva a muchos líderes religiosos. Es dramático leer en la Carta pastoral de los obispos españoles de 1937 la siguiente afirmación:

«Este odio a la religión y a las tradiciones patrias, de las que era exponente y demostración tantas cosas para siempre perdidas, “llegó de Rusia, exportado por orientales de espíritu perverso”. En descargo de tantas víctimas, alucinadas por “doctrinas de demonios”, digamos que al morir, sancionados por la ley, nuestros comunistas se han reconciliado en su inmensa mayoría con el Dios de sus padres. En Mallorca han muerto impenitentes sólo un 2 por 100; en las regiones del Sur no más de un 20 por 100; y en las del Norte no llegan tal vez al 10 por 100. Es una prueba del engaño de que ha sido víctima nuestro pueblo»²⁶.

Nadie preguntó cuántas de estas conversiones de última hora fueron hipócritas, resultado del miedo o la esperanza por conseguir en el último minuto el indulto, ni cuánto odio pudieron haber generado. Sabemos que los sacerdotes participantes estaban motivados por un sentimiento verdaderamente religioso y generalmente esperaban ayudar a las víctimas de la represión a lograr al menos su salvación. Tampoco sabemos en qué medida las familias de las víctimas estaban impresionadas por este retorno a la religión y ellas mismas volvían a la fe externamente, quizás incluso íntimamente, contribuyendo a la neutralización de la oposición a la nueva hegemonía político-religiosa.

No hay duda de que la religión politizada, apoyada por el Estado y que apoyaba al régimen, tiene muchos elementos coercitivos sutiles, y otros no tan sutiles. La asistencia a las misas colectivas, los ejercicios espirituales de los funcionarios o la asistencia a misa de los presos en las cárceles estaban basados en una coacción espiritual y física. Para la masa de

²⁶ En «Del Episcopado español», cit., p. 235.

población tíbiamente religiosa, su participación no era vista como resultado de la presión política, sino de una ola colectiva de recuperación religiosa, de un clima de opinión, apoyado muy a menudo por la familia y la comunidad²⁷. Esto, ciertamente, supuso menos tensión que la participación en las actividades, rituales y ceremonias de una religión política, porque tenían su raíz en la comunidad tradicional y religiosa.

El apoyo al régimen por parte de una religión politizada, especialmente cuando hay unas fuertes motivaciones religiosas para esta politización, es menos costoso para los gobernantes y requiere menos coacción y represión que la imposición de una religión política. También es probable que este apoyo sea más superficial en sus manifestaciones iniciales, pero quizás más penetrante y duradero tanto en sus efectos positivos como en los negativos, como veremos.

La religión politizada es menos de fiar como base para la legitimación de un régimen autoritario a largo plazo que la religión política. Esto es así porque la religión politizada no puede escapar de la fundamental heteronomía que se produce en el dualismo entre religión y política, el hecho de que el apoyo no es incondicional y que los valores de la religión pueden, tarde o temprano, entrar en conflicto con los que persiguen los políticos. Además, los cambios en una Iglesia trasnacional pueden en último término llevar al cuestionamiento de una Iglesia nacional «galicana» y de sus lazos con el Estado. Esta última heteronomía implica que en la religión politizada hay semillas para una politización antirrégimen de la religión. Los líderes religiosos pueden darse cuenta de que los beneficios de una politización de la religión son algunas veces más aparentes que reales y que implican costes para la función estrictamente salvadora de la religión. Si este momento llega, la estructura de autoridad de la Iglesia y de la comunidad religiosa no podrá controlar a quienes invoquen motivos religiosos para cuestionar el régimen, la religión politizada y a sus partidarios. El conflicto dentro de la comunidad religiosa, a veces iniciado por los intelectuales religiosos y el clero a cargo de movimientos laicos, deslegitimará la religión politizada e, indirectamente, el sistema político que se apoyaba en ella. Incluso desafiará la autoridad de los líderes religiosos y a la misma jerarquía. Este proceso supone también una politización de la religión, bien que de signo ideológico contrario. Mientras que los simpatizantes con el régimen de Franco vieron positivamente prácticas como las «misas de campaña» en las concentraciones de ex-combatientes, los opuestos al régimen estaban dispuestos a apoyar el uso de edificios religiosos como lugares de encierro y ocupación por parte de huelguistas y manifestantes²⁸.

²⁷ Giuliana di Febo, *La santa de la raza. Un culto barroco en la España franquista (1937-1962)*, Barcelona, ICARIA Editorial, 1988.

²⁸ Juan J. Linz, «Religion and Politics in Spain: From Conflict to Consensus above Cleavage», *Social Compass*, 27, 1980, 2-3, p. 268.

Como hemos argumentado, la religión politizada es el resultado de una constelación religiosa y política particular que se da en unas circunstancias históricas específicas. Pero la Iglesia sufre una renovación constante de sus pastores. Nuevas generaciones entran en el clero sin haber compartido las experiencias de sus mayores, algunos con unas muy distintas en su ministerio, en las parroquias, con las organizaciones de laicos y en su educación. Especialmente en una Iglesia transnacional, que forma a parte de su clero en centros académicos teológicos extranjeros, donde es probable que se hagan críticos de la religión politizada en la que se formaron, sintiendo incluso que se está traicionando la verdadera misión de la religión. Estos sacerdotes disfrutaban en algunos casos de la misma posición de liderazgo y del estatus protegido que el Estado garantizó al clero que le apoyaba. Por lo tanto, se convierten en una espina tanto para los conformistas como para la jerarquía leal y para las autoridades del régimen. Después del Concilio Vaticano II, cuando la Iglesia reconoció las opciones pluralistas de la fe en cuestiones sociales y políticas y abandonó algunas de las formulaciones ideológicas conservadoras de la doctrina social católica, la posición fuertemente institucionalizada de la Iglesia se convirtió en un problema para el régimen autoritario español. Si los gobernantes no hubieran sido católicos practicantes, respetuosos, aunque críticos, con las posiciones tomadas por el Vaticano y parte de la jerarquía, se habría producido un serio conflicto entre Estado e Iglesia. Ciertamente, las manifestaciones de este conflicto se hicieron más y más importantes en los últimos años del régimen de Franco. La auténtica fe o las consideraciones pragmáticas derivadas del coste de atacar abiertamente a la Iglesia, cuando ésta había sido uno de los principales apoyos legitimadores, creaban las condiciones para una confrontación a fin de cuentas desigual. Ello se hizo patente en el caso de Antonio Añoveros, obispo de Bilbao, cuando en 1974 el presidente del Gobierno, Carlos Arias Navarro, estuvo dispuesto a mandarle en un avión en dirección a un país extranjero, sólo para encontrarse con una excomunión *latae sententia*. Sólo el pragmatismo de Franco, o su genuino respeto por la Iglesia, evitaron que se pasara a la confrontación abierta, que estuvo a punto de producirse²⁹. Sería interesante comparar esta confrontación con la que tuvo lugar entre Juan Domingo Perón y la Iglesia, cuando Perón, un líder que era más político que religioso en su alianza con la Iglesia politizada, estuvo dispuesto a optar por la confrontación, y la Iglesia a excomulgarle.

La religión politizada, por lo tanto, es un elemento latente de pluralismo político en un marco autoritario. No es un instrumento fiable de legitimación en el curso de la evolución de un régimen.

Un análisis detallado de los avatares del dramático desarrollo de la historia de la Iglesia en España muestra que es relativamente fácil analizar las implicaciones políticas de una reli-

²⁹ Sobre la crisis Añoveros, vid. José L. Martín Descalzo, *Tarancón, el cardenal del cambio*, Barcelona, Planeta, 1982, capítulo 13, pp. 203-217, que está basado en una entrevista con el cardenal.

gión politizada para un régimen autoritario. Es mucho más difícil analizar las implicaciones para la religión, la experiencia religiosa de los fieles, la realización o el fracaso del proyecto salvador de la comunidad religiosa o las ganancias y pérdidas de fe que acompañan el proceso. La Iglesia triunfante con el auge del nacional-catolicismo politizado podría destacar el crecimiento de las vocaciones religiosas, el número de personas que recibían los sacramentos (algunos hipócritas, pero muchos como auténticos creyentes) y la defensa de la moralidad pública inspirada en la religiosidad, impidiendo el pecado. Por otro lado, los críticos podrían indicar los aspectos superficiales e hipócritas de esa religiosidad, la alienación de la Iglesia de los que se oponían al régimen y las tendencias secularizadoras a largo plazo que surgían de esa oposición, culpando a la Iglesia de su alianza con el poder. No tenemos los datos necesarios para evaluar los costes y beneficios relativos, desde un punto de vista estrictamente religioso, de la religión politizada.

Las implicaciones del experimento del nacional-catolicismo han sido analizadas desde una perspectiva religiosa por Alfonso Álvarez Bolado, un jesuita que estudió en Innsbruck con Karl Rahner. En su ensayo sobre el compromiso católico y la crisis de fe, inspirado en la teología de Bonhoeffer, no sólo se centra en el compromiso con el régimen, sino también en sus legados para el desconcierto político-religioso de la oposición y la colaboración con los no cristianos³⁰. El autor ubica claramente los problemas de la religión y la política en España en el contexto del debate sobre la teología política, una perspectiva que enriquece la explicación histórica más descriptiva de la realidad de la religión politizada y su impacto en la vida diaria de la gente que podemos encontrar en otros trabajos. Pero esta perspectiva más intelectual y teológica no es la respuesta a las cuestiones que podemos tener sobre el impacto de la religión politizada, de la religión y la moralidad apoyada o impuesta por el Estado en la socialización de los ciudadanos y sus experiencias religiosas. El estudio de la religión politizada presenta algunos de los mismos problemas que podemos encontrar en el estudio empírico del impacto de la religión política. Es probable que un análisis de cohortes de los sentimientos religiosos y antirreligiosos de quienes hicieron opciones políticas diferentes tras la desintegración de la religión política y la crisis de la religión politizada pudiera iluminar estos complejos procesos.

(Traducido por Ignacio URQUIZU SANCHO.)

³⁰ Alfonso Álvarez Bolado, *El experimento del nacional-catolicismo, 1939-1975*, Madrid, Editorial Cuadernos para el Diálogo, 1976.