

La reapropiación política de los conceptos de religión política y religión civil por Paul E. Gottfried y Enzo Traverso para la crítica del presente.

Contribución a un debate historiográfico



Political Re-appropriation of the Concepts of Political Religion and Civil Religion for the Criticism of the Present Time by Paul E. Gottfried and Enzo Traverso.

Contribution to a Historiographic Debate

ÁNGEL SÁNCHEZ RODRÍGUEZ

Facultad de Filosofía y Letras-UNAM

México

Correo: angelsc_13@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-1788-0740>

DOI: 10.48102/hyg.vi56.332

Artículo recibido:12/03/2020

Artículo aceptado:15/05/2020

ABSTRACT

This essay is intended to contribute to the current debate on the historiographical legitimacy of the concepts of political religion and civil religion. It follows an unusual path: analyzing not the debate itself but the political reappropriation of the concepts by the historians Paul E. Gottfried and Enzo Traverso. Gottfried applies the concept of political religion to the post-Marxist Left and Traverso the concept of civil religion to the cult of the Holocaust memory. The conclusion is that when these two concepts are used in a polemical way, they can give rise to many of the historiographical defects that their

critics attribute to them. However, updating their political potential could indicate significant historical mutations of the secularized world.

Key words: Political Religion, Civil Religion, Conceptual History, Historiography, Enzo Traverso, Paul E. Gottfried.

RESUMEN

Este ensayo pretende contribuir al debate contemporáneo en torno a la legitimidad historiográfica de los conceptos de religión política y religión civil por medio de una vía inusual: analizando no el debate en sí sino la reapropiación política de los conceptos por parte de los historiadores Paul E. Gottfried y Enzo Traverso, quienes los aplican a la izquierda posmarxista y al culto a la memoria del holocausto, respectivamente. La conclusión es que los conceptos de religión política y religión civil, cuando son usados de manera ante todo polémica, dan pie a muchos de los defectos historiográficos que sus críticos les atribuyen. Sin embargo, actualizar su potencial político nos puede indicar mutaciones históricas significativas del mundo secularizado.

Palabras clave: religión política, religión civil, historia conceptual, Historiografía, Enzo Traverso, Paul E. Gottfried.

Un concepto no es sólo indicador de los contextos que engloba, también es un factor suyo.

Reinhart Koselleck

Aunque con una historia que se hunde en los antecedentes de la Revolución francesa y cuya genealogía cuenta con nombres célebres como Tommaso Campanella, Jean-Jacques Rousseau, Émile Durkheim, Eric Voegelin y Raymond Aron, el concepto de religión política adquirió fuerza en el ámbito académico historiográfico apenas hacia el final del siglo xx.¹ El precursor de esta tendencia fue el historiador italiano Emilio Gentile, cuyos trabajos “El fascismo como religión política” (1990) y *El culto del*

¹ *Vid.* Hans Otto Seitschek, “Early Uses of the Concept of Political Religion: Campanella, Clasen and Wieland”, pp. 103-111.

Littorio. La sacralización de la política en la Italia fascista (1993) produjeron un gran impacto. En su artículo pionero Gentile sostuvo que el proceso de autonomía y laicización del poder político en la civilización occidental fue acompañado de un proceso de sacralización de la política, es decir, de la adquisición de la política de una dimensión religiosa en el sentido de asumir un carácter de sacralidad al grado de pretender definir el significado y el fin último de la existencia humana. Este proceso, iniciado con las revoluciones democráticas del siglo XVIII, llegó a sus momentos culminantes con la institucionalización de las religiones políticas de los movimientos totalitarios del siglo XX.² En los años que siguieron a la publicación del artículo de Gentile, el concepto de religión política fue utilizado de manera prolífica por historiadores de regímenes y movimientos totalitarios (en especial el nazismo y el fascismo italiano) para caracterizarlos y así comprender algunos de los rasgos que los asemejarían a una religión, tales como la sacralización de una entidad política (ya sea el Estado, la nación, la raza o el proletariado), el uso sistemático de símbolos y mitos, el marcado carácter litúrgico, la dimensión mítica y apocalíptica de sus ideologías, el fanatismo militante, la devoción de las masas o el culto al líder.³ El lanzamiento, en el año 2000, de la revista académica internacional *Totalitarian Movements and Po-*

² Emilio Gentile, *Fascismo. Historia e interpretación*, p. 219.

³ Aquí un breve listado de algunas de las obras más relevantes: Hans Maier (ed.), *Totalitarismus und politische Religionen*, 3 vols., Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1996- 2003; Michael Burleigh, *El Tercer Reich. Una nueva historia*, Madrid, Taurus, 2002; Michael Burleigh, *Poder terrenal: religión y política en Europa de la revolución francesa a la Primera Guerra Mundial*, México, Taurus, 2006; Michael Burleigh, *Causas sagradas: religión y política en Europa de la Primera Guerra Mundial al terrorismo islamista*, México, Taurus, 2006; Roger Griffin (ed.), *Fascism, Totalitarianism and Political Religion*, Londres/Nueva York, Routledge, 2005; Roger Griffin, Robert Mallet y John Tortorice (eds.), *The Sacred in Twentieth-Century Politics. Essays in Honour of Professor Stanley G. Payne*, Basingstoke/New York, Palgrave MacMillan, 2008; James A. Gregor, *Totalitarianism and Political Religion: An Intellectual History*, Stanford, Stanford University Press, 2012.

litical Religions, dirigida por Michael Burleigh y Robert Mallett, puede considerarse la piedra de toque de esta renovación historiográfica del concepto.

Sin embargo, esto no significa que caracterizar a ideologías, movimientos o regímenes como religiones políticas no haya generado una amplia discusión historiográfica.⁴ Destacados investigadores de los totalitarismos, como Ian Kershaw o Richard J. Evans, han cuestionado en serio la legitimidad y la utilidad del concepto, sobre todo porque consideran impreciso y superficial caracterizar como religiones a ideologías como el nazismo o el comunismo ya que no se refieren de manera primordial a entidades sobrenaturales.⁵ Frente a las objeciones, algunos partidarios de la viabilidad analítica y heurística del concepto han realizado un gran esfuerzo para su defensa teórica, sistematizándolo, evitando reduccionismos y usos metafóricos o meramente retóricos, precisando sus límites y su significado.⁶ Ha sido sobre todo la propuesta del pionero Gentile sobre la sacralización de la política la que con mayor solidez se ha sostenido y la que mejor

⁴ Para un acercamiento en nuestro idioma a este debate pueden consultarse los siguientes, excelentes artículos: Zira Box, “La tesis de la religión política y sus críticos: aproximación a un debate actual”, y Franco Savarino, “Fascismo y sacralidad: notas en torno al concepto de ‘religión política’”. De hecho, son prácticamente los únicos disponibles en español.

⁵ Ian Kershaw, “Hitler and the Uniqueness of Nazism”, pp. 247-250; Richard J. Evans, *The Third Reich in Power*, pp. 257-260.

⁶ Entre los más destacados partidarios del concepto que han escrito en su defensa se encuentran Roger Griffin, Hans Maier, Michael Burleigh, Philippe Burrin, Phillip W. Gray y Stanley G. Payne. He aquí sus obras al respecto: Griffin, “Cloister or Cluster? The Implications of Emilio Gentile’s Ecumenical Theory of Political Religion for the Study of Extremism” y “God’s Counterfeiters? Investigating the Triad of Fascism, Totalitarianism and (Political) Religion”. Maier, *Totalitarianism and Political Religions*. Burleigh, *El Tercer Reich*, *op. cit.*; *Poder terreno*, *op. cit.*; *Causas sagradas*, *op. cit.*; “National Socialism as Political Religion” y “Political Religion and Social Evil”. Burrin, “Political Religion: the Relevance of a Concept”. Gray, *Vanguards, Sacralisation of Politics, and Totalitarianism: Category-Based Epistemology and Political Religion*. Payne, “On the Heuristic Value of the Concept of Political Religion and its application”.

ha desbrozado el terreno de la confusión terminológica y la equívocidad conceptual dada la existencia de múltiples términos con significados en cierto sentido similares a los de religión política tales como religión secular, religión laica, religión civil, religión sustituta, estatolatría y mística política.⁷ Desde una especie de antropología histórica, Gentile considera que la secularización no implicaría un proceso de desaparición de lo sagrado, sino una continua “metamorfosis de lo sagrado”.⁸ La política habría sido el lugar predilecto de transferencia. Gentile distinguió dos formas principales del fenómeno de la sacralización de la política en la modernidad, una extrema y otra moderada: las religiones políticas propias de las sociedades cerradas e integristas (totalitarias) y las religiones civiles propias de las sociedades abiertas (democráticas).⁹ El trabajo de Gentile sobre la sacralización de la política ha llegado a ser el referente tanto de los partidarios como de los detractores del concepto de religión política.

Ahora bien, este ensayo pretende contribuir a este debate historiográfico por una vía inusual, no analizando el debate como tal, sino dos casos discordantes de reapropiación política del concepto.

⁷ La exposición más acabada de la propuesta de Gentile sobre el concepto de religión política se encuentra en *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi* (2001). Para una introducción general a la problemática de las relaciones entre religión y política en Occidente y de los múltiples conceptos que se han acuñado alrededor de ésta (además de los ya mencionados, otros como teología política, religión de Estado, teocracia, hierocracia, fundamentalismo, etc.), *vid.* Lluís Duch, *Religión y política*.

⁸ Emilio Gentile, *Le religioni della politica, op. cit.*, pp. 20-23.

⁹ Emilio Gentile quizá fundamentó la distinción conceptual entre religiones políticas y religiones civiles en la aplicación más frecuente del término de religión política a los totalitarismos, mientras que el término de religión civil, acuñado por Rousseau, ha sido el centro de un agitado debate académico (de carácter marcadamente sociológico) en Estados Unidos desatado por la publicación en 1967 de un artículo de Robert N. Bellah sobre la existencia de una religión civil estadounidense de naturaleza republicana. *Vid.* Gentile, *Le religioni della politica, op. cit.*, pp. XIII-XIV, 207-209; Robert N. Bellah, “Civil Religion in America”, pp. 168-171; y J. A. Mathisen, “Twenty Years after Bellah: Whatever Happened to American Civil Religion?”, pp. 129-146.

Y es que a pesar de los esfuerzos de precisión teórica, el concepto de religión política y el de religión civil con él relacionado, en virtud de su prestigio académico recién adquirido, desbordaron su ámbito de aplicación habitual. Los historiadores Paul E. Gottfried y Enzo Traverso desarrollaron de manera elaborada la idea de que, a inicios del siglo XXI en las democracias liberales de Occidente, ha entrado en escena una especie de nueva religión política de carácter transnacional. Según Gottfried –intelectual prominente de un conservadurismo estadounidense que se autoproclama la auténtica derecha–, la izquierda posmarxista puede ser entendida como una religión política. Traverso, historiador italiano que reafirma su filiación con una izquierda crítica, sostiene que el culto a la memoria del Holocausto se ha constituido en una especie de religión civil global de los derechos humanos. Provenientes de contextos políticos, culturales y metodológicos heterogéneos e inclusive contrapuestos, ambos intelectuales coinciden en servir de los conceptos de religión civil y religión política –con antelación reelaborados en la academia– para caracterizar en tono polémico ciertos fenómenos políticos del mundo contemporáneo. El sentido político con que utilizan estos conceptos, poco cuidadoso con precisiones o matices, es disonante frente a los esfuerzos teóricos por legitimarlos como herramientas historiográficas. No obstante, esta forma de emplear los conceptos tiene antecedentes: es análoga a la de la primera mitad del siglo XX, cuando el concepto de religión política fue por primera vez elaborado con sentido analítico y formó parte del arsenal conceptual de la oposición a los regímenes totalitarios. El caso de Gottfried y Traverso se vincula, pues, con la historia misma del concepto. Ambos autores están reactualizando cierto potencial político.

El presente ensayo se estructura en tres partes: en las dos primeras se analiza de manera crítica la reapropiación política de los conceptos de religión política y religión civil por parte de Gottfried y Traverso, respectivamente, mientras que en un tercer momento se vincula a ambos casos con la historia del uso político de

los conceptos atendiendo tanto a sus defectos como a sus virtudes frente a su uso académico y frente al desafío intelectual que nos presentan unos fenómenos políticos contemporáneos. Considero que el estudio de los casos discordantes de Gottfried y Traverso puede ayudar a iluminar desde otro ángulo la cuestión de la potencia heurística y hermenéutica del concepto de religión política y de este modo contribuir al debate sobre su utilidad para la historia. ¿Qué nos permite percibir? ¿Qué nos impide ver? ¿Qué nos ayuda a comprender? ¿Cómo lo hace? Aquí se ensayan algunas respuestas a estas preguntas.

PAUL E. GOTTFRIED: LA IZQUIERDA POSMARXISTA
COMO RELIGIÓN POLÍTICA

Paul Edward Gottfried es profesor emérito de historia del Elizabethtown College en Pennsylvania y director del H. L. Mencken Club, una organización estadounidense fundada en 2008 que afirma estar constituida por y para académicos e intelectuales independientes adscritos a la derecha. Gottfried es, junto a Thomas Fleming, Clyde N. Wilson, Samuel T. Francis y Patrick J. Buchanan, una de las figuras destacadas del paleoconservadurismo estadounidense, un conservadurismo republicano, organicista y aislacionista mediáticamente marginal que se autoproclama como la derecha genuina frente al *establishment* neoconservador.¹⁰ La tesis de Gottfried de que la ideología de la izquierda posmarxista es una religión política está por completo vinculada con su visión crítica de la historia del siglo xx de Estados Unidos y Europa occidental como la del progresivo debilitamiento de la sociedad burguesa liberal y la continua expansión del “Estado gerencial”, así por él denominado porque busca administrar cada vez mayor número de ámbitos sociales. Continuando una crítica iniciada

¹⁰ Chris Woltermann, “What is Paleoconservatism?”, pp. 9-10; Paul E. Gottfried, *Conservatism in America: Making Sense of the American Right*, pp. x-xviii.

con *La revolución gerencialista* (1941) del teórico político anties-talinista James Burnham, Gottfried concibe este Estado como un régimen en extremo centralizado que, nacido del modelo del Estado de bienestar, se ha emancipado de la voluntad popular y es dirigido por una nueva clase de funcionarios que pretende administrar la vida de los ciudadanos mediante un proyecto igualitario de reconstrucción radical de la sociedad, lo cual implica destruir a una sociedad civil tradicional resistente a su poder pero que de modo oportuno es demonizada como racista, sexista, prejuiciosa y en última instancia injustamente desigual.¹¹

La caracterización de la ideología de la izquierda posmarxista como una religión política es enunciada como tal en *La extraña muerte del marxismo. La izquierda europea en el nuevo milenio* (2005). Se trata de la tercera y última parte de una trilogía implícita sobre el Estado gerencial. La primera parte, *Después del liberalismo: democracia de masas en el Estado gerencial* (2001), se ocupa de la derrota del liberalismo político clásico a manos de las políticas sociales del Estado a lo largo del siglo xx. Le siguió *El multiculturalismo y la política de la culpa: hacia una teocracia secular* (2002), obra centrada en cómo el Estado habría adquirido un carácter “terapéutico” (dedicado a “sensibilizar” a los ciudadanos y “extirpar” prejuicios) y habría hecho uso de la doctrina multiculturalista para justificar un mayor poder para reconstruir y administrar la sociedad. Gottfried utilizó en el título de su libro la expresión “teocracia secular” para intentar nombrar tanto la trasposición de motivos religiosos en la ortodoxia ideológica del Estado gerencial como la alianza con –y la instrumentalización– de la cultura cristiana liberal enfocada en la culpa histórica y social.¹²

La extraña muerte del marxismo cierra la trilogía ocupándose de los orígenes históricos y de las características de lo que sería la

¹¹ Paul E. Gottfried, *After Liberalism: Mass Democracy in the Managerial State*, pp. x-xi, 140.

¹² Paul E. Gottfried, *Multiculturalism and the Politics of Guilt: Toward a Secular Theocracy*, pp. 70 y ss.

ideología del Estado gerencial: el izquierdismo posmarxista. El posmarxismo sería la ideología hegemónica del Occidente contemporáneo por su dominio político, mediático y académico, la izquierda política heredera de las revueltas estudiantiles de los años sesenta y de la reapropiación de Marx a través de un tamiz moral y psicológico por los filósofos de la Escuela de Frankfurt.¹³ Jürgen Habermas, el filósofo del patriotismo constitucional, de la exclusión de las opiniones no democráticas y de la reeducación igualitaria de la sociedad, es identificado como su intelectual emblemático, un “marxista” que ha abandonado el materialismo histórico y la lucha contra el capitalismo en el plano económico.¹⁴ Gottfried no volvió a utilizar la expresión teocracia secular y recurrió en cambio al concepto de religión política, en pleno auge académico, para señalar y dar cuenta de los rasgos maniqueos, dogmáticos y autoritarios que veía en esta izquierda. En tanto religión política, sostiene Gottfried, la izquierda posmarxista “debe ser entendida como un posible sucesor de un sistema de creencias tradicional, uno que parasita sobre símbolos judeo-cristianos y que sin embargo está armado con sus propios mitos transformacionales y una visión del fin de la historia”.¹⁵ Tomando como referencia los estudios de Eric Voegelin y Jacob Taubes, para Gottfried las características de religión política de la izquierda posmarxista revelan además indicios del mito gnóstico. Mediante el concepto de religión política se propone entonces explorar la correspondencia entre el judeo-cristianismo y el gnosticismo y un proyecto político contemporáneo cuyo objetivo sería “cambiar la naturaleza del hombre como preparación para el advenimiento de una Historia perfeccionada”.¹⁶

¹³ Paul E. Gottfried, *The Strange Death of Marxism: The European Left in the New Millennium*, pp. 51-56, 85-89.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 98-118.

¹⁵ *Ibidem*, p. 119. Todas las traducciones son propias, a menos de que se indique lo contrario.

¹⁶ *Idem*.

Ahora bien, en su apropiación del concepto, Gottfried tiende a reducirlo a una serie de paralelismos estructurales entre religiones redentoras e ideologías antiburguesas radicales como el nazismo y el comunismo. En el caso del posmarxismo, estas características serían: el énfasis en un esquema de lucha antitética entre el bien (el multiculturalismo, la tolerancia, la igualdad y los derechos humanos) y el mal (la xenofobia y los prejuicios), una voluntad dispuesta a suprimir al mal por la fuerza si es necesario (la censura de opiniones e ideas “insensibles” o “promotoras del odio”, así como la demonización como “fascistas” a sus opositores) y el objetivo declarado de estar conduciendo a la sociedad hacia un futuro en el cual los vestigios de la sociedad burguesa enemiga serán barridos (la familia nuclear, los roles de género definidos y la primacía de la herencia europea).¹⁷ La religión posmarxista también reproduciría la división del mundo de la mitología gnóstica entre los *phosphoroi* (los “portadores de luz”), los impuros y los que esperan a ser iluminados. Los *phosphoroi* deben combatir a los impuros, pero en tanto que el mal es elusivo y astuto, no bastaría el combate abierto, se debería permanecer vigilante: no les es suficiente combatir al racismo o al fascismo declarado, van tras el “fascismo residual” o “inconsciente”. La izquierda posmarxista sería una entusiasta partidaria de la denuncia y la censura. Gottfried pone como casos ejemplares a Francia y Alemania, donde moderadas muestras de orgullo nacional o de crítica a los crímenes comunistas o aliados durante la Segunda Guerra Mundial serían denunciadas y castigadas como peligrosas actitudes fascistas que podrían llevar de nuevo a Auschwitz. Mediante estas medidas, los *phosphoroi* también estarían protegiendo a los ignorantes; empero, dado que el objetivo último sería iluminarlos, son medidas siempre insuficientes. De ahí el entusiasmo por la educación multicultural, por los programas de reeducación y por el modelo de la democracia guiada, donde las posiciones “no democráticas”

¹⁷ *Ibidem*, p. 23.

deben ser prohibidas. Gottfried relaciona el concepto de “déficit democrático” de Habermas con la relación entre los *phosphoroi* y los ignorantes. Los demócratas deficitarios (a causa de una herencia histórica autoritaria) necesitarían “maestros” que les enseñasen cómo dialogar con quienes piensan diferente.¹⁸

El posmarxismo, sostiene Gottfried, realizaría una sacralización de la política de la única manera posible para toda religión política poscristiana: mediante la apropiación y el encubrimiento de imágenes y mitos cristianos. Así, sobre la creencia cristiana del pecado original se traspone la culpa del Holocausto, del esclavismo y de todas las víctimas de la injusticia de la sociedad occidental a lo largo de la historia. Nuevos calendarios litúrgicos son puestos en práctica (el mes de la historia negra, el mes de las mujeres, etc.), placas y estatuas de santos y mártires cristianos son reemplazadas por las de víctimas del Holocausto.¹⁹ Mediante esta trasposición se crearía una religión multiculturalista de culpa y penitencia. La izquierda multicultural imitaría además una de las experiencias fundamentales del cristianismo: “La religión política de la izquierda posmarxista tendría su propia versión de *metanoia*, la experiencia de la conversión del pecador arrepentido que espera el ‘fin de la historia’ tal como la conocemos”.²⁰ Ese fin de la historia sería una sociedad multicultural y multiétnica desvinculada del pasado oscuro de Occidente, libre del odio y del prejuicio.

Gottfried menciona las obras de Emilio Gentile y Stanley G. Payne, pero no recurre en ningún momento a ellas para pensar a la izquierda posmarxista como una religión política.²¹ A quien recurre es a Eric Voegelin. De hecho declara que su intención fue aplicar el concepto de religión política elaborado por

¹⁸ *Ibidem*, pp. 130-134.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 23-24.

²⁰ *Ibidem*, p. 135.

²¹ *Ibidem*, p. 23, n. 35. Gottfried las menciona en esa nota para no volverlo a hacer en el resto de la obra.

el filósofo cristiano.²² Sin embargo, su aplicación del concepto está relativamente vaciada de la filosofía de la historia que contiene en Voegelin, donde el problema histórico-teológico de la secularización y la modernidad es total.²³ Los orígenes históricos y los problemas que plantean no son del interés de Gottfried. Esta desatención tiene sus consecuencias en la ambigüedad en la que deja el carácter religioso de las religiones políticas. El “parasitar” de estas religiones sobre las tradicionales bordea entre el instrumentalismo y su propia naturaleza de religión sustituta, sin problematizar si esta sustitución es posible por un desarrollo macrohistórico, por una necesidad religiosa, por una crisis espiritual o si se trata de pura demagogia.

Estas deficiencias resultan más evidentes respecto al fenómeno de la sacralización de la política. ¿Qué entidad política sacralizan las supuestas liturgias de la izquierda posmarxista? “En estas celebraciones el Estado gerencial emerge como el redentor-reformador a través de su aplicación de la ingeniería social y su labor como instructor moral”.²⁴ Ya que Gottfried no da una definición de sacralización, parece que en el caso de la religión multicultural tal fenómeno se reduce a encumbrar al Estado gerencial como un “redentor-reformador”. Pero el carácter religioso de este “redentor-reformador” no lo especifica en modo alguno, parece quedarse en una mera figura retórica. Nuevamente aquí Gottfried se distancia de Voegelin, porque para el filósofo la sacralización tiene un contenido muy específico: en la línea fenomenológica de Rudolf Otto, sacralizar es reconocer algo como el *ens realissimum*, es decir, aquello que “se revela como santo en la vivencia religiosa”.²⁵ A pesar de todos los rastros del mito gnóstico y de la trasposición de símbolos y doctrinas judeo-cristianas que Go-

²² *Ibidem*, p. 119.

²³ *Vid.* Dietmar Herz, “The Concept of ‘Political Religions’ in the Thought of Eric Voegelin”.

²⁴ *Ibidem*, p. 24.

²⁵ Eric Voegelin, *Las religiones políticas*, p. 32.

tffried aduce, no se ve cómo en ellos la izquierda posmarxista puede reconocer al Estado gerencial como el *ens realissimum*. Ni sus supuestas liturgias están dirigidas a su divinización ni aparece como el centro existencial de su ideología. La ausencia de una voluntad de sacrificio por ese Estado multicultural es evidente. Este es uno de los puntos más débiles de la aplicación del concepto de religión política por parte de Gottfried. No está tomando del todo en serio el componente religioso. La supuesta “visión del fin de la historia” de esta izquierda multiculturalista carece de las dramáticas dimensiones milenaristas de la sociedad sin clases del comunismo y del Reich de mil años del nacionalsocialismo. Es casi una parodia. El problema es que queda la impresión de que la parodia es en parte obra de Gottfried.

Las abismales diferencias entre las religiones políticas totalitarias del siglo xx y el posmarxismo no pasan del todo inadvertidas al intelectual norteamericano. Señala que la izquierda multicultural sería una religión política más bien incompleta. A esta nueva religión política le faltarían elementos característicos de las religiones políticas de antaño como el culto al caudillo, el uso extensivo de la violencia física o el énfasis en la fecundidad como sostén de un nuevo orden. Pero una vez señaladas estas ausencias, se pasa luego a afirmar que la religión posmarxista tendría más bien un carácter autodestructor ya que subvierte sus propias bases civilizatorias inclusive a nivel demográfico, lo cual sería no otra cosa sino un elemento más de su ciego fanatismo.²⁶ De esta manera termina sugiriendo que podría tratarse de una religión política de nuevo cuño. Según Gottfried, tanto Voegelin como Taubes habrían desarrollado sus modelos de religiones políticas pensando en la Alemania hitleriana y el régimen de Stalin. Él, en cambio, se enfrentaría a una religión política de una naturaleza diferente. Estaría más cercana de lo que Tocqueville llamó *le doux despotisme*: “una administración política que a la larga se aproxima

²⁶ Gottfried, *The Strange Death*, *op. cit.*, pp. 24-25.

al control total pero con cada vez menos necesidad de utilizar la fuerza física”.²⁷ Que la religión política posmarxista sea menos brutal que el comunismo o el nacionalsocialismo y esté instalada en democracias liberales no significaría que no sea una forma de opresión política; lo que es para él, en última instancia, toda religión política.

A pesar de todas las limitaciones que él mismo advierte, Gottfried se empeña en hacer uso del concepto. ¿Por qué? Porque mediante este concepto quiere denunciar la convergencia de los intelectuales y los académicos con la nueva clase de los funcionarios estatales, la alianza entre la izquierda contemporánea con el Estado gerencial, un izquierdismo que se habría convertido en la ortodoxia ideológica del régimen hegemónico en Occidente. Bajo la mirada de Gottfried, esta izquierda no sólo justificaba la intromisión del Estado gerencial en la sociedad, erigido en el protector de las minorías y en el reformador de la sociedad, sino que clamaba por la extensión de su poder y la criminalización de la oposición. Mediante el concepto de religión política señala también la tergiversación de doctrinas y símbolos cristianos, pero busca sobre todo establecer una equiparación que permita denunciar una semejanza alarmante entre la izquierda posmarxista y las ideologías del nazismo y del comunismo. “En sus tendencias antiburguesas, poscristianas y trasposicionales y en su intolerancia a cualquier espacio social que no puedan ocupar, las viejas y nuevas formas de religiones políticas guardan una semejanza que merece ser explorada”.²⁸ Las religiones políticas son entonces ideologías que comparten una mentalidad “gerencial”: pretenden realizar sus versiones del paraíso en la tierra a través de la extensión de un Estado muy burocratizado y centralizado, capacitado para la reconstrucción radical de la sociedad. A fin de adquirir un poder

²⁷ *Ibidem*, p. 120. Cfr. Alexis de Tocqueville, *La democracia en América*, 2, pp. 402-419.

²⁸ Gottfried, *The Strange Death*, *op. cit.*, p. 25.

tal necesitan parasitar sobre las religiones tradicionales y así influir sobre las poblaciones que pretenden transformar. Su peligro reside en su aspiración a un poder tiránico sobre la sociedad y que termina siendo adjudicado al Estado. Mas para Gottfried hay algo todavía más inquietante en la religión política multicultural y es que parecería que su retórica distorsiona su naturaleza:

La izquierda posmarxista supera a los movimientos totalitarios del pasado [...] en su rechazo enfático de la herencia cultural e histórica de Occidente. Ejerce presión periodística, judicial y burocrática para liquidar cualquier conciencia occidental autoafirmante y cualquier identidad nacional europea. Aunque políticamente menos violenta que otras izquierdas, es cultural y socialmente más radical. También ha enfrentado menos resistencia abierta que las anteriores religiones políticas, mucho más brutales. Su actual éxito puede en parte ser atribuido a una distorsión de lo que está sucediendo.²⁹

Gottfried cree entonces, mediante el concepto de religión política, estar develando un aspecto fundamental de la naturaleza política de la izquierda contemporánea, con lo cual estaría contribuyendo a la defensa frente a ella. Lo que le interesó primordialmente al reapropiarse del concepto fue explotar su potencial político.

ENZO TRAVERSO: EL CULTO A LA MEMORIA DEL HOLOCAUSTO COMO RELIGIÓN CIVIL GLOBAL

La reapropiación política del concepto de religión civil por Enzo Traverso (1957) se encuentra en las antípodas de la de Gottfried. Traverso es un historiador italiano que desde 2013 es catedrático

²⁹ *Ibidem*, p. 140.

tico de la Universidad de Cornell. Sin embargo ha realizado casi toda su obra en Francia. Nacido en el seno de una familia *catto-comunista* (católico-comunista) y formado en la izquierda radical trotskista, se doctoró en 1989 en la École des Hautes Études en Sciences Sociales bajo la dirección de Michael Löwy.³⁰ De modo particular influido por el filósofo Walter Benjamin y su crítica al historicismo, Traverso se ha dedicado principalmente a la historia intelectual. Su obra está atravesada por un interés constante en torno a las reflexiones, debates y avatares de la intelectualidad judeo-europea de los últimos dos siglos y dentro de ella el exterminio nazi ocupa un lugar destacado, desde la intuición de su advenimiento hasta su historización y memoria. Su tesis de que el culto a la memoria del Holocausto se ha convertido en una religión civil está, pues, en estrecha relación con el resto de su obra.

Esta tesis la ha expuesto de manera destacada en tres textos publicados a lo largo de ocho años, que muestran un desarrollo evidente en su formulación: *El pasado, instrucciones de uso: historia, memoria, política* (2005), *La historia como campo de batalla. Interpretar las violencias del siglo XX* (2011) y *El final de la modernidad judía. Historia de un giro conservador* (2013). El primero de ellos es un ensayo sobre los debates intelectuales en torno a la emergencia de la memoria, tanto en el ámbito historiográfico como en el espacio público. Traverso diagnosticó ahí una obsesión memorialista y una sacralización de los “lugares de memoria” en las sociedades occidentales hacia inicios del siglo XXI. Ciertamente no fue el primero en hablar de ello, pero sí uno de los primeros en relacionar esta obsesión con el concepto de religión civil: “La memoria tiende a convertirse en el vector de una *religión civil* del mundo occidental, con su sistema de valores, creencias, símbolos y liturgia”.³¹ Esta memoria colectiva tendría a Auschwitz como su pedestal.

³⁰ Vid. Jean Birnbaum, *Enzo Traverso, la lucidité d'un vaincu*.

³¹ Enzo Traverso, *El pasado, instrucciones de uso: historia, memoria, política*, p. 14.

En el libro *La historia como campo de batalla. Interpretar las violencias del siglo XX*, Traverso complejizó la tesis de la memoria del Holocausto como religión civil encuadrándola en su interpretación de la transición del siglo XX al XXI como un “cambio epocal” bajo el signo de un eclipse de las utopías y el ascenso de la memoria como discurso. Según Traverso, usando un concepto de Koselleck, entre el fin de la Guerra de Vietnam (1975) y el 11 de septiembre de 2001 se encontraría una época “bisagra” (*Sattelzeit*) cuyo *momentum* sería la caída del Muro de Berlín.³² Mientras los siglos XIX y XX habrían nacido con revoluciones, el XXI nacía de la muerte de la utopía socialista y el cuestionamiento mismo de las revoluciones, despojadas de su potencial emancipador y reducidas a estallidos de violencia y terror. Las coordenadas de la apertura del nuevo siglo serían el antitotalitarismo liberal, un humanitarismo consensual, pero sobre todo la naturalización del orden dominante. En el inicio del nuevo siglo se verificaba además el ascenso de la memoria como discurso, ya que “un mundo sin utopías inevitablemente vuelve su mirada hacia el pasado”.³³ Pero esta mirada estaría condicionada por esa ausencia, pues “el siglo XX, mutilado de su horizonte de expectativas y de sus utopías, se revela como una edad de guerras, totalitarismos y genocidios. Una figura antes discreta y púdica ocupa el centro del escenario: la *víctima*”.³⁴ Y es dentro de este recuerdo de las víctimas que la memoria de la *Shoá* se ha convertido en el paradigma de la memoria occidental en torno a la cual se constituyen el recuerdo de otras violencias. La memoria del Holocausto dominaría el espacio memorial de Occidente a tal grado que se habría convertido en una religión civil, entendida en sentido casi en exclusiva funcionalista como una creencia laica que busca mantener la unidad de la comunidad política forjando un *ethos* compartido: “Ritual-

³² Enzo Traverso, *La historia como campo de batalla. Interpretar las violencias del siglo XX*, p. 12.

³³ *Ibidem*, p. 295.

³⁴ *Idem*.

zada y mediatizada, la conmemoración del judeocidio está puesta al servicio de una sacralización de los valores constitutivos de la democracia liberal: el pluralismo, la tolerancia y los derechos humanos... la defensa y la transmisión de estos valores toman la forma de una liturgia laica del recuerdo”.³⁵

Pero es en *El final de la modernidad judía. Historia de un giro conservador* donde Traverso expone de manera más elaborada su tesis sobre la memoria del Holocausto y donde adquiere nuevas dimensiones su concepto de religión civil. Se trata de un ensayo sobre la historia de la modernidad judía, particularmente sobre su final y sus consecuencias actuales. La modernidad judía (1750-1950), un periodo situado entre el comienzo de la emancipación de los judíos europeos por un lado y el genocidio nazi y el nacimiento del Estado de Israel por el otro, estaría atravesada por una cuestión crucial de la propia modernidad: la relación entre ciudadanía y nación. Los judíos, una comunidad religiosa y a la vez un pueblo que trascendía fronteras estatales, habrían sido en especial sacudidos por este conflicto. Escindidos entre una comunidad religiosa tradicional y una sociedad secular que continuamente les negaba su promesa de liberación, un buen número de intelectuales judíos tomaron una posición crítica frente a la modernidad occidental; de Karl Marx a Rosa Luxemburgo, de Heinrich Heine a Sigmund Freud, de Moses Hess a Walter Benjamin.³⁶ Pero la modernidad judía, de la cual este espíritu crítico era producto, habría llegado a su fin en las cámaras de gas y con la fundación del Estado de Israel. Después de la Segunda Guerra Mundial se operó un giro en las tendencias de la intelectualidad judía. Una vez que la lucha contra el antisemitismo se integró a plenitud en los valores occidentales y los judíos normalizaron su estatus como nación, han pasado a predominar las posiciones conservadoras de una defensa e identificación con el orden occidental. En este

³⁵ *Ibidem*, p. 303.

³⁶ *Ibidem*, p. 37.

giro conservador el culto a la memoria del Holocausto tendría un papel central a partir de los años sesenta.³⁷

Este culto es ahora entendido como una religión civil global de los derechos humanos y ya no solamente occidental. Global no porque signifique lo mismo en todas partes, sino porque sus preceptos pretenden tener un alcance universal y se encuentra en el origen de una nueva atención a la memoria de las víctimas a escala planetaria.³⁸ Ésta no sería la primera religión civil supranacional, le habrían antecedido el pacifismo posterior a la Gran Guerra y al antifascismo de los años treinta, pero ambas habrían tenido una influencia fragmentaria y discontinua. La memoria del Holocausto, en cambio, sería un referente global y sería auspiciada por múltiples y poderosas instituciones supranacionales. En esta obra Traverso describió un poco más esta novísima religión civil: tiene una doctrina, la unicidad del acontecimiento, su carácter metafísico y trascendente; sus lugares de culto, los memoriales, los museos y los lugares físicos del exterminio; sus íconos, las víctimas del exterminio, como Ana Frank; sus “santos laicos”, los supervivientes convertidos en testigos como Primo Levi; sus sacerdotes, como Imre Kertész y Elie Wiesel, que propagan el misterio sagrado de Auschwitz; su liturgia, las conmemoraciones públicas y los aniversarios.³⁹

Traverso encuadra esta religión en el marco de la propuesta de Emilio Gentile de la sacralización de la política como un fenómeno histórico crucial que ha acompañado a la secularización. Se reapropia también de la distinción gentiliana entre religiones políticas totalitarias y religiones civiles democráticas. Las primeras buscarían sustituir a la religión tradicional y pretenderían la salvación terrenal a través de un movimiento, un régimen o un partido. Las religiones civiles en cambio respetarían el Estado de derecho

³⁷ *Ibidem*, p. 106.

³⁸ *Ibidem*, p. 201.

³⁹ *Ibidem*, pp. 202-204.

y el pluralismo y preconizarían una sacralización de la política que tendría como finalidad “instituir un *ethos* compartido, en el sentido de Rousseau”.⁴⁰ Esta definición funcionalista del concepto de religión civil, al no especificar en qué consiste la sacralización, es tan general que casi cualquier ideología democrática podría ser una religión civil, lo que redundaría en un empobrecimiento del concepto para captar la especificidad. Que Traverso considere al pacifismo posterior a la Gran Guerra y al antifascismo de los años treinta religiones civiles es sintomático de las deficiencias que producen quedarse en estas generalidades. Más allá de esta función social, y de manera análoga a Gottfried, Traverso reduce la aplicación del concepto de religión civil a una serie de correspondencias estructurales entre religiones e ideologías laicas; sólo que mientras Gottfried explora más las estructuras teológicas, Traverso se queda más en los paralelismos litúrgicos.⁴¹ Y al afirmar que “se queda” quiero indicar precisamente eso. No explora mucho más. No describe o analiza alguna de las liturgias del culto a la memoria del Holocausto. Aunque Gottfried soslaya varias aristas de la relación entre la religión política multiculturalista y las religiones tradicionales, Traverso ni siquiera aborda ese problema en lo que respecta a la religión civil de la memoria del Holocausto. Emilio Gentile sostiene que “el historiador de las religiones políticas debe estudiar los orígenes, desarrollo, actividades, reacciones y resultados de los experimentos totalitarios que fueron emprendidos en el nombre de una política vivida y experimentada como una religión”.⁴² Ni Gottfried ni Traverso hacen esto. Su utilización del concepto, en cuanto a rigor historiográfico, es pues, superficial. No toman

⁴⁰ *Ibidem*, p. 199.

⁴¹ Phillip W. Gray hace una útil distinción entre dos aspectos religiosos en las religiones políticas: el “litúrgico” (referido a las prácticas del “culto”) y el “teológico” (referido a la “doctrina”). *Vid.* Gray, “Vanguards, Sacralisation”, *op. cit.*, pp. 534-537.

⁴² Emilio Gentile, “The Sacralisation of Politics: Definitions, Interpretations and Reflections on the Question of Secular Religion and Totalitarianism”, p. 50.

con toda rigurosidad al elemento religioso de los conceptos de religión civil y religión política. No abordan con profundidad el tema de la fe de los creyentes, su composición social, las liturgias, las controversias dogmáticas, las organizaciones ni algún corpus doctrinal de estas supuestas religiones políticas. Ambos se quedan en lo religioso en el sentido de pensamiento dogmático y valores fundamentales, bordeando en ocasiones un simple uso retórico. Falta, pues, espesor histórico. Sin embargo, en su utilización del concepto lo que predomina es una intencionalidad política; en Traverso un tanto más sofisticada ya que se enfoca en las implicaciones y consecuencias políticas de la sacralización de la memoria del genocidio judío.

En una conferencia dictada en Argentina en 2010, Traverso declaró que fue Peter Novick quien primero sugirió que la memoria del Holocausto era una religión civil, aunque no habría elaborado tal definición.⁴³ En su polémica obra *Judíos, ¿vergüenza o victimismo?: El holocausto en la vida americana* (1999) Novick historizaba la memoria del Holocausto en Estados Unidos mostrando cómo se había pasado de un olvido a una obsesión memorialista que sacralizaba y reificaba el sufrimiento de los judíos por igual. Novick sostenía en un tono crítico que el Holocausto y el Estado de Israel se habían convertido en la religión laica de los judíos estadounidenses.⁴⁴ Según Traverso, la conclusión de la investigación de Novick era más bien pesimista: la sacralización del Holocausto sería una política memorialista negativa ya que promovía una evasión de la responsabilidad histórica y política en los estadounidenses. Tal política cultivaba una memoria narcisista. Traverso relacionó estas observaciones con las anteriores de Arno J. Mayer y Geoffrey Hartman sobre el cultivo de una memoria

⁴³ Enzo Traverso, "Historiografía y memoria: interpretar el siglo xx (segunda parte)".

⁴⁴ Peter Novick, *Judíos, ¿vergüenza o victimismo?: el Holocausto en la vida americana*, p. 163.

sectaria, prescriptiva y fetichista del Holocausto.⁴⁵ De hecho, el peligro de lo que Tzvetan Todorov denominó “los abusos de la memoria” en torno al genocidio judío preocupaba a Traverso al menos desde 1997.⁴⁶ Su tesis de que el culto a la memoria del Holocausto es una religión civil partió de estas observaciones críticas y nunca perdió este sentido político. De hecho es posible ver una intensificación de su crítica a medida que desarrolla más la aplicación del concepto.

Ya en *El pasado, instrucciones de uso* veía un riesgo en esta “sobresaturación” de la memoria, pues ha dado y puede seguir dando lugar a una mala utilización de la memoria, ya sea la neutralización de su potencial crítico o su uso para justificar el orden actual del mundo. “El Holocausto funda así una especie de teodicea secular que consiste en rememorar el mal absoluto para convencernos de que nuestro sistema encarna el bien absoluto”.⁴⁷ En *La historia como campo de batalla* escribió que “como todas las religiones civiles, el recuerdo público del Holocausto posee virtudes y presenta ambigüedades”.⁴⁸ Entre sus virtudes estarían una concientización sobre la violencia y, en el caso específico de Alemania, la superación de una identidad como comunidad étnica a una identidad como comunidad política. Pero entre sus inconvenientes Traverso volvió a señalar su uso para justificar el orden actual del mundo y para acompañar tentativas de rehabilitación del colonialismo.⁴⁹ Dio el ejemplo de los actos de conmemoración por los 60 años de la liberación del campo de exterminio de Auschwitz en 2005, donde se encontraban en primera fila, con total solemnidad, Dick Cheney, Jack Straw y Silvio Berlusconi, artífices, junto a algunos

⁴⁵ Enzo Traverso, “Uses and Misuses of Memory: Notes on Peter Novick and Norman Finkelstein”, pp. 216-218.

⁴⁶ Enzo Traverso, *La historia desgarrada: ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*, pp. 252-253.

⁴⁷ Traverso, *El pasado, instrucciones, op. cit.*, p. 70.

⁴⁸ Traverso, *La historia, op. cit.*, p. 304.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 313.

otros, de la invasión de Irak. Su presencia “develaba de manera grosera su intención apologética: el recuerdo de las víctimas –parecían decir– es lo que nos ha empujado a intervenir en Iraq; la moral está de nuestro lado, nuestra guerra es legítima”.⁵⁰

En *El final de la modernidad judía*, a pesar de que Traverso siguió reconociéndole ciertas virtudes, ahondó en los inconvenientes de esta nueva religión civil y los señaló con mayor dureza. La memoria del Holocausto como religión civil habría conferido nuevas prerrogativas al Estado, erigido en el guardián de la memoria a la que no solamente institucionaliza, sino que transforma en un dispositivo jurídico a través de una legislación memorialista.⁵¹ Pero sobre todo la religión civil del Holocausto también contribuiría a una visión empobrecida del pasado, reducida a víctimas y victimarios, mutilando de sus luchas a los vencidos de la historia, sobre las que se opera una amnesia tranquilizante para el orden dominante, identificado por Traverso con el neoliberalismo. La memoria de la *Shoá* sería el modelo mediante el cual Occidente mediría sus virtudes morales. Cumpliría así un papel en lo fundamental narcisista y, en tanto tal, conservador. En Traverso resuena la propuesta de Benjamin del historiador comprometido para evitar que la memoria de los vencidos sea apoderada por el conformismo y el olvido. Traverso ve en la religión civil del Holocausto un embalsamamiento de la memoria de los vencidos: el peligro ahora no sería olvidar, sino que la sobresaturación de la memoria lleve a una mala utilización de ella, a la pérdida de su potencial crítico, a su uso para justificar el orden actual del mundo. Ciertamente en su fase de represión, según Traverso, el deber de memoria habría tenido un potencial crítico invaluable, pero en la fase de la obsesión memorial el deber de memoria tendría tendencia a convertirse en una fórmula retórica

⁵⁰ *Ibidem*, p. 304.

⁵¹ Enzo Traverso, *El final de la modernidad judía. Historia de un giro conservador*, p. 211.

y conformista. Y así, mientras Adorno lanzaba en 1966 la admonición de “¡Nunca jamás Auschwitz!” en medio de la indiferencia general, el filósofo francés de origen judío André Glucksmann explicaba en 2007 que la memoria del Holocausto fundamentaba su decisión de votar por Sarkozy.⁵² Frente a esa memoria conformista, instituida como religión civil, Traverso apela a una memoria libertaria, fuera de la ley y en ocasiones contra ella, que de manera benjaminiana entre en consonancia con la esperanza de los vencidos y que no se limite a embalsamar el pasado, sino que busque su redención mediante la actualización de sus luchas por la emancipación.

LA REAPROPIACIÓN POLÍTICA DE LOS CONCEPTOS DE RELIGIÓN POLÍTICA Y RELIGIÓN CIVIL PARA LA CRÍTICA DEL PRESENTE

Que es una intencionalidad política la que mueve a Gottfried y Traverso en su utilización de los conceptos de religión civil y religión política se constata también en la desfavorable valoración historiográfica que hacen de ellos en el resto de su obra. En un ensayo sobre la historia del concepto de fascismo, Gottfried critica el concepto de religión política de Gentile por considerarlo inadecuado para la comprensión del fascismo. En primer lugar, porque la naturaleza política del fascismo italiano no sería asimilable al carácter totalitario del nazismo y el comunismo. En segundo lugar, y esto es decisivo, porque para Gottfried la aplicación del concepto de religión política por parte de Gentile no es imparcial. Le parece injustificada su distinción entre religiones civiles “abiertas” y religiones políticas “cerradas”; se trataría, desde su perspectiva, de una distinción ideológica, pues expresa una apología implícita del liberalismo democrático. Para Gottfried, siguiendo a Voegelin, el concepto de religión política apunta a

⁵² *Ibidem*, p. 217.

una tendencia inherente de la sociedad cristiana secularizada: la pasión por “inmanentizar al *Escatón*”, es decir, a buscar la salvación en este mundo. Y esta tendencia se manifestaría en todo lo ancho del espectro político, por lo cual no sería un concepto adecuado para captar la particularidad de un fenómeno político.⁵³ Mientras Gentile usa el concepto siempre pensando en captar la especificidad de los fenómenos (las maneras particulares en que se sacraliza la política), Gottfried sólo parece asignarle un valor meramente comparativo. En todo caso, no lo ha vuelto a considerar necesario para sus ensayos e investigaciones desde el 2005.

Por su parte, Traverso sostiene que “el concepto de religión secular sirve para iluminar aspectos de la Modernidad”.⁵⁴ No obstante, siendo con notabilidad un historiador del siglo xx, de hecho no utiliza el concepto para estudiar otros aspectos de la Modernidad. Le otorga un lugar marginal en la comprensión del fascismo y rechaza aplicarlo al comunismo. Mientras que para Hans Maier el concepto de religión política, a la par del de totalitarismo, tiene la potencialidad de ayudarnos a comprender la violencia extrema del siglo xx, Traverso apenas lo toma en consideración para comprender la violencia nazi y la historia de las dos guerras mundiales. Otorga mayor centralidad a conceptos como colonialismo, racismo, administración racional y guerra civil.⁵⁵ De manera paradójica, si en su estudio sobre la historia del concepto de totalitarismo lo desaconsejaba como herramienta historiográfica por considerarlo incapaz de captar lo concreto y cargado de un sentido polémico tendencialmente liberal anticomunista (equiparación superficial y politizada entre nazismo y

⁵³ Paul E. Gottfried, *Fascism: The Career of a Concept*, pp. 45-47.

⁵⁴ Traverso, *El final*, op. cit., p. 199.

⁵⁵ Hans Maier, “Concepts for the Comparison of dictatorships: ‘Totalitarianism’ and ‘Political Religions’”, pp. 197-198; Hans Maier, “Political Religion: A Concept and its Limitations”, p. 15; Enzo Traverso, *El totalitarismo: historia de un debate*, pp. 19-23; Enzo Traverso, *La violencia nazi. Une généalogie européenne*, pp. 137-161; Enzo Traverso, *A sangre y fuego: de la guerra civil europea, 1914-1945*.

comunismo), recurre para la memoria del Holocausto al controvertido concepto de religión civil. Al parecer Traverso, enemigo de la reducción del comunismo a totalitarismo y un declarado historiador comprometido, desaconseja de manera selectiva los conceptos polémicos.⁵⁶

No es, pues, un mero interés historiográfico lo que marca su utilización de los conceptos. Tanto Gottfried como Traverso están recuperando su potencialidad política. Al menos desde la Revolución francesa la comparación de alguna doctrina o movimiento político con una religión o su definición como una ha tenido muchas veces una carga axiológica negativa: de las acusaciones retóricas del ateísmo como falsa religión, pasando por observaciones más agudas como la crítica del conservador Edmund Burke al “fanatismo ateo” de los jacobinos, hasta críticas más elaboradas como las del marxista heterodoxo Walter Benjamin y del filósofo católico reaccionario Nicolás Gómez Dávila que definieron, respectivamente, al capitalismo y a la democracia como religiones.⁵⁷ En estas caracterizaciones subyacen por lo general dos nociones de religión. Una iluminista que, fundándose en la crítica a la experiencia histórica del dominio de la Iglesia católica, la Inquisición y las guerras de religión europeas, tiende a reducir a la religión al pensamiento dogmático e irracional, asociándola al fanatismo, las supersticiones y los prejuicios. A esta noción iluminista puede agregarse la definición icónica de Marx de la religión como opio del pueblo.⁵⁸ Por otra parte existe una noción normativa de religión de carácter cristiano a la que le resulta inconcebible un alma

⁵⁶ Traverso, *El totalitarismo*, *op. cit.*, pp. 162-164. Para la crítica de Traverso a la que denomina “historiografía anticomunista”, para la cual el concepto de totalitarismo es toral *vid.* “De l’anticommunisme. L’histoire du xx siècle relue par Nolte, Furet et Courtois”, pp. 169-194.

⁵⁷ Edmund Burke, *Reflexiones sobre la Revolución en Francia*, pp. 218-238; Walter Benjamin, “El capitalismo como religión”, pp. 187-192; Nicolás Gómez Dávila, *Textos I*, pp. 57-84.

⁵⁸ Karl Marx, *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, pp. 42-43.

vacía. Si no está ocupada por Dios, algún ídolo estará sustituyéndolo. La elaboración de esta noción, actualizada de manera dramática por el Terror jacobino, se remonta a Ireneo de Lyon (siglo II), el primer teólogo en combatir al gnosticismo como herejía: la creencia que se aparta de la ortodoxia es una falsa religión que intenta sustituir a la verdadera.⁵⁹

El propio concepto de religión política comenzó a tomar forma durante la Revolución francesa con un sentido político negativo. En 1791 el intelectual ilustrado Condorcet utilizó la expresión religión política para denunciar la idea de enseñar a los niños la Constitución francesa con actitud dogmática.⁶⁰ Dos años después, el escritor alemán Christoph Martin Wieland utilizó el término para describir la doctrina que propagaban las bayonetas de los ejércitos revolucionarios franceses:

Los fundadores y adalides de esta nueva religión [...] comparten con Mahoma y los teodosianos la gran máxima de no tolerar otra fe que la suya. Quien no está con ellos está contra ellos. Quien no reconoce su concepto de libertad e igualdad como la única verdad es tanto un enemigo de la humanidad como un despreciable esclavo [...] A su modo de ver, fuera de la nueva democracia francesa sólo hay tiranos y esclavos.⁶¹

⁵⁹ Irineo di Lione, *Contro le Eresie e gli Altri Scritti*, pp. 49-50, 268-269. Vid. Stanley Stowers, "The Concepts of 'Religion', 'Political Religion' and the Study of Nazism", pp. 10-11, 22-24. Cabe señalar que esta noción cristiana de religión se encuentra en todos los grandes escritores reaccionarios, de Joseph de Maistre a Donoso Cortés. No debe entonces sorprender que se pueda rastrear en el controvertido concepto de teología política, no muy distante del de religión política pero más propio de los debates filosóficos y teológicos, puesto en circulación por Carl Schmitt en un sentido apologético del cristianismo en relación con la teoría del Estado. Mediante el concepto, Schmitt pretende demostrar que toda política remite a una posición teológica. Vid. Carl Schmitt, *Teología política*; Heinrich Meier, "¿Qué es la teología política? Introducción a un concepto controvertido", pp. 89-93.

⁶⁰ *Apud* Burrin, "Political Religion: the Relevance", *op. cit.*, p. 322.

⁶¹ *Apud* Seitschek, "Early Uses", *op. cit.*, pp. 110-111.

Esta contundente descripción de Wieland será prácticamente replicada en casi toda otra utilización política del concepto.

Cuando más tarde el concepto de religión política comenzó a ser elaborado con mayor sentido sistemático a la sombra de la Unión Soviética, la Italia fascista y el Tercer Reich, su sentido político negativo no hizo sino agudizarse. Como ha hecho notar Emilio Gentile, la historia misma del concepto respondería a la objeción de sus detractores de que se trata de una simple reproducción de la autoconcepción de los totalitarismos, ya que, como concepto analítico, sus orígenes eran antitotalitarios: “fueron los enemigos del totalitarismo los que elaboraron primero el concepto de religión política”.⁶² De hecho, la práctica totalidad de quienes utilizaron el concepto de religión política en este período se vieron en algún momento de sus vidas en la necesidad de exiliarse ante el avance de los regímenes totalitarios: Luigi Sturzo, Karl Polanyi, Raymond Aron, Waldemar Gurian, Lucie Varga, Eric Voegelin y Rudolf Rocker. “Por lo tanto, continúa Gentile, el concepto no era solamente intelectual, sino, por así decirlo, se impuso en estudiosos antitotalitarios por la necesidad vital de definir un nuevo fenómeno que era una amenaza real, y para el que los términos del lenguaje político tradicional, como por ejemplo ideología, dictadura, tiranía o despotismo, parecían inadecuados”.⁶³ En otras palabras, una amenaza existencial habría forzado la creación de las herramientas conceptuales para afrontarla. El concepto de religión política habría permitido captar al fenómeno de la sacralización de la política llevado a su extremo: el culto mesiánico al líder, la absoluta exaltación del Partido y del Estado, las liturgias colectivas multitudinarias, la proclamación de la verdad exclusiva de una doctrina política, el sentido milenarista de una misión política, la violencia como arma sagrada. Estos

⁶² Emilio Gentile, “Political Religion: A Concept and its Critics – A Critical Survey”, p. 26.

⁶³ *Idem.*

intelectuales antitotalitarios ubicaron el concepto de religión política dentro de esquemas teóricos que lo vinculaban a fenómenos históricos como la secularización, la crisis espiritual del hombre moderno, el conflicto entre la Iglesia y el Estado, el declive de las religiones tradicionales, la difusión del irracionalismo y el activismo, el auge del pensamiento reaccionario, la expansión del aparato burocrático estatal o el ascenso de nuevas elites políticas.⁶⁴

A pesar de este refinamiento conceptual, no puede soslayarse que la motivación existencial cargó políticamente al concepto. Las principales críticas a los totalitarismos contenidas en el concepto de religión política utilizado por estos intelectuales apuntaban hacia el uso instrumental de las emociones religiosas, la falsedad o perversión de un carácter religioso, el dogmatismo, la irracionalidad, el sometimiento absoluto al líder y la violencia fanática. Mientras pensadores laicos como Rudolf Rocker y Aron criticaban sobre todo su pensamiento dogmático y su comportamiento sectario, la crítica cristiana a las religiones políticas, como la de Voegelin y Luigi Sturzo, se concentró en denunciar su carácter de religiones falsas, idolátricas y anticristianas.⁶⁵

Entre los renovadores del concepto de religión política en el ámbito historiográfico, Michael Burleigh es sin duda el heredero de la tradición cristiana crítica del totalitarismo. Para el historiador británico las religiones políticas son también de una naturaleza religiosa pervertida, casi sectaria, y en esencia anticristiana: son expresión del colapso moral de una sociedad, de momentos críticos de desesperación que son aprovechados por demagogos. Parodias de las religiones, ofrecen una pseudosalvación secular al tiempo que reducen al hombre a una herramienta ideológica mutilando el aspecto espiritual de la existencia hu-

⁶⁴ *Ibidem*, p. 25.

⁶⁵ *Vid.* Rudol Rocker, *Nacionalismo y cultura*, pp. 229-231; Eric Voegelin, *Las religiones políticas, op. cit.*, pp. 57-58; Gentile, *Le religioni, op. cit.*, pp. 87-92, 102-105.

mana.⁶⁶ Ahora bien, esta aplicación del concepto, enfocada en la movilización y manipulación emocional de las masas, así como en el carácter falso de su naturaleza, ha sido criticada con dureza (inclusive por partidarios del concepto como la historiadora Zira Box) por su limitado alcance analítico.⁶⁷ De hecho, uno de los elementos que lleva al estudioso de las religiones Stanley Stowers a rechazar el concepto de religión política como herramienta válida para las ciencias sociales es justo que le subyacería una noción de religión normativa de cierto tipo de cristianismo.⁶⁸ Aunque no se equivoca del todo, Stowers generaliza indebidamente y se cierra a la posibilidad de una elaboración historiográfica del concepto.

La defensa de Emilio Gentile del concepto de religión política, en cambio, pese a que también se apoya en sus antecedentes anti-totalitarios como fuentes de legitimidad teórica y de observación fáctica, procuró vaciarlo de su sentido político. Para Gentile el fenómeno fundamental de la modernidad secular al que responde el concepto es a la sacralización de la política. Por lo tanto evitó reducir las religiones políticas a instrumentalismo o a irracionalidad, dejó en suspenso el juicio sobre la sinceridad de la fe de sus líderes y creyentes y descartó del todo que su naturaleza religiosa fuese falsa, pese a que en última instancia sí las considera de una factura en verdad precaria frente a las pluriseculares religiones tradicionales.⁶⁹ A ese mismo proceso de neutralización sometió al concepto de religión civil para incorporarlo a su teoría: durante décadas, en el centro de un debate sobre la legitimidad de un proyecto pedagógico ciudadano, Gentile manifestó que se podía evitar entrar en la cuestión sobre la necesidad de una religión civil para fundamentar la legitimación y la cohesión de una democra-

⁶⁶ Burleigh, "Political Religion and Social", *op. cit.*, pp. 1-60; Burleigh, *El Tercer Reich*, *op. cit.*, pp. 31-44; Burleigh, "National Socialism", *op. cit.*, pp. 19-24.

⁶⁷ Box, "La tesis", *op. cit.*, pp. 215-216, 220-227.

⁶⁸ Stowers, "The Concepts", *op. cit.*, pp. 18, 22-24.

⁶⁹ Gentile, *Le religioni*, *op. cit.*, pp. 103-106, 209-216; Gentile, "The Sacralisation", *op. cit.*, pp. 45-49.

cia al tiempo que se recuperaba su utilidad como herramienta analítica.⁷⁰ Existe, pues, en Gentile, una especie de “despolitización” de los conceptos.

Los casos de Gottfried y Traverso son por ello llamativos. En su utilización de los conceptos comparten con Gentile el entendimiento de la modernidad secularizada, en tanto una época marcada por el proceso de autonomización del poder político frente a las religiones institucionalizadas, como un campo propicio para la transferencia de formas religiosas a entidades o ideas políticas. Sin embargo, han llevado esta premisa por un derrotero diferente al del mero análisis historiográfico al recuperar sus significados políticos sedimentados. Burleigh continúa usando el concepto con un sentido político, pero no lo está actualizando con radicalidad. Lo utiliza contra cadáveres para de esta manera reivindicar la historia de la resistencia cristiana al totalitarismo, historia soslayada de modo injusto, desde su perspectiva.⁷¹ Gottfried y Traverso, en cambio, se reapropian de los conceptos para actualizar su potencial político. Mediante su utilización pretenden captar y denunciar aspectos negativos de unos fenómenos políticos que están irrumpiendo en su presente y cuya aproximación supone un desafío intelectual. En sus manos los conceptos de religión política y religión civil vuelven a ser armas.

La politización de los conceptos por parte de Gottfried y Traverso contrasta con la percepción de Gentile para quien después de la caída del muro de Berlín nos encontraríamos en un momento de decadencia de las religiones políticas.⁷² El concepto que él había elaborado sólo le permitió captar como un fenómeno inquietante de sacralización de la política la revitalización de la doctrina del pueblo estadounidense como nuevo pueblo elegido por Dios por las aventuras bélicas de George W. Bush en nombre

⁷⁰ Gentile, “Political religion”, *op. cit.*, pp. 20-22; *vid. supra*, n. 8.

⁷¹ Sobre todo *vid.* Burleigh, *Causas sagradas*, *op. cit.*

⁷² Gentile, *Le religioni*, *op. cit.*, pp. 199-201.

de la democracia y del combate al terrorismo.⁷³ Pero la denominada religión civil norteamericana está lejos de ser un fenómeno determinante de nuestra época. Paradójicamente, Gentile escribió esta premonición sobre las religiones de la política: “El fanatismo de las buenas intenciones, de la verdad integral y de las soluciones simples será siempre un terreno fértil para la sacralización de la política”. Tal parece que Gottfried y Traverso habrían leído mejor esas palabras que quien las escribió.⁷⁴

Es significativo que desde posiciones políticas que se encuentran en las antípodas se utilicen los conceptos de religión civil y religión política para criticar unos fenómenos relacionados de manera estrecha como lo son las prácticas memoriales del Holocausto y la ideología de la izquierda posmarxista. Experiencias negativas y horizontes críticos se condensan en estos conceptos que agudizan la mirada frente a creencias o prácticas que parecerían tomar en nuestras sociedades el lugar ocupado con antelación por las religiones tradicionales. Sin embargo, las críticas articuladas por Gottfried y Traverso mediante estos conceptos son radicalmente diferentes. Gottfried otorga al concepto de religión política un valor comparativo que es a todas luces polémico, porque al equiparar un fenómeno del mundo liberal con fenómenos del mundo totalitario está respondiendo de modo crítico a una categorización que entiende como politizada. La dimensión explicativa se encuentra en comprender la religión política multicultural dentro del marco de la continua expansión del aparato estatal y la disolución de la sociedad liberal. Traverso otorga al concepto de religión civil un valor explicativo crítico desde el funcionalismo: la religión civil del Holocausto cumple una función claramente conservadora: pedagogía y legitimación de un orden político. Mientras que antes se comprendían las religiones políticas ligadas

⁷³ Vid. Emilio Gentile, *La democrazia di Dio. La religione americana nell'era dell'impero e del terrore*.

⁷⁴ Gentile, *Le religioni*, op. cit., p. 203.

al proceso histórico de la secularización y la crisis espiritual de Occidente, Traverso coloca la nueva religión memorial en el horizonte de la derrota de las utopías. De forma implícita Traverso se adhiere a la idea de la religión política como religión sustituta, sólo que ahora no se ha sustituido al paraíso ultraterreno, sino a la utopía. Gottfried critica a través de los paralelismos entre ideologías antiburguesas radicales y la izquierda posmarxista, ya que comparten una relación simbiótica con la ampliación del Estado. Traverso critica a partir de la reflexión sobre las consecuencias de la sacralización de la memoria de los vencidos. Bajo la sombra del totalitarismo, Gottfried está más preocupado por la amenaza creciente a la sociedad tradicional y a las libertades desde la ingeniería social y la corrección política. Con el concepto de religión política critica dogmatismos, irracionalidad, censura y cierta religiosidad degradada. Aunque Traverso también critica con el concepto de religión civil ciertos dogmatismos, su principal blanco es la consagración del orden dominante. De manera similar al concepto de la estetización de la política de Benjamin, el de religión civil en Traverso apunta a una despolitización: no sólo se despoja de sus luchas a los vencidos de la historia, reducidos a víctimas, sino que su recuerdo no se actualiza en la lucha contra las opresiones del presente y más bien legitima el orden dominante. Gottfried está más cerca de Voegelin al conjurar los peligros de querer construir el paraíso en la tierra; utiliza el concepto para cuestionar los intentos de alcanzar el fin de la historia. Traverso, crítico de lo que considera un nuevo historicismo resignado con el capitalismo triunfante, pero también de un comunismo que momificó su revolución, utiliza el concepto para cuestionar los intentos de neutralizar la historia. Gottfried critica un presente obstinado en destruir el pasado y construir un futuro nuevo de raíz. Traverso critica un presente obsesionado con el pasado y desprovisto de futuro.

A mi juicio, los casos disonantes de Gottfried y Traverso en la historia reciente del concepto de religión política permiten llegar,

desde un ángulo diferente, a dos conclusiones relacionadas con el debate en torno a su validez como herramientas historiográficas. En primer lugar, que la utilización poco rigurosa de tales conceptos, en particular el no tomarse en serio el fenómeno de la sacralización de la política, lleva a caer en los defectos que sus críticos suelen subrayar: ser herramientas meramente descriptivas y no explicativas, productoras de generalizaciones y equiparaciones muchas veces superficiales, incapaces de distinguir un auténtico fenómeno religioso y de captar la singularidad. En segundo lugar, por el contrario, podemos concluir que el sentido político de los conceptos, del cual Emilio Gentile intentó despojarlos en aras de su legitimación académica y que es actualizado por Gottfried y Traverso, tiene la capacidad de señalar fenómenos en lo político preocupantes del mundo secularizado. Y en tanto tienen esta capacidad, de manera análoga al concepto de totalitarismo, son conceptos vivos. Cargados de experiencias históricas, remiten a los acontecimientos del presente... no obstante, en ambos casos, parecen ser insuficientes para comprenderlos.

Uno de los argumentos a favor del concepto de religión política que suele ser esgrimido por sus defensores es subrayar que se acuñó, junto con el de totalitarismo, como respuesta a la obsolescencia del vocabulario político habitual para captar la especificidad de los regímenes políticos que se alzaban en la Unión Soviética, la Italia fascista y la Alemania nacionalsocialista. Se necesitaban nuevos conceptos para comprender nuevos fenómenos. El concepto de religión política habría surgido de la necesidad de captar la radical novedad de aquellos regímenes.⁷⁵ El historiador David D. Roberts pone esto en cuestión. ¿Realmente el concepto de religión política permite pensar la novedad del totalitarismo? ¿No remite más bien al pasado? ¿Qué tanto impide captar la no-

⁷⁵ Gentile, "Political religion", *op. cit.*, p. 22; Burleigh, "National Socialism", *op. cit.*, pp. 1-3; Burrin, "Political Religion: the Relevance", *op. cit.*, p. 321; Maier, "Concepts for the Comparison", *op. cit.*, pp. 188-189.

vedad y la especificidad histórica un concepto que en su núcleo remite a algo tan universal y suprahistórico como lo religioso?⁷⁶

Este cuestionamiento aplica con mayor fuerza al caso de Gottfried y Traverso. Ambos tienden a perder la especificidad de los fenómenos que critican a través de los conceptos de religión política y religión civil, aunque parecen reconocer que tales conceptos no son del todo adecuados para captar su novedad. Como se vio, Gottfried apunta que la ideología de la izquierda posmarxista sería una religión política incompleta o una de un nuevo tipo. Por su parte, la caracterización de Traverso del culto de la memoria del Holocausto como una religión civil despliega sus puntos más interesantes cuando va más allá del propio concepto de religión civil y analiza las consecuencias del embalsamamiento de la memoria de los vencidos en un mundo sin utopías. En 2005, mientras Gottfried aplicaba el concepto de religión política a la izquierda posmarxista, el historiador norteamericano Stanley G. Payne, tomando como punto de partida la obra anterior de Gottfried, *El multiculturalismo y las políticas de la culpa*, lo aplicaba al que considera ser el principal credo del Occidente contemporáneo: la corrección política de la diversidad cultural. Su conclusión fue que tal credo permanece como candidato a religión política, ya que al tener como elementos constitutivos la democracia política y la condena de formas de coerción fuertes, su establecimiento como religión política permanece más bien problemático.⁷⁷ De manera análoga al periodo de entreguerras, los casos de Gottfried y Traverso parecen revelarnos la insuficiencia del vocabulario político.

⁷⁶ David D. Roberts, “Political Religion’ and the Totalitarian Departures of Inter-war Europe: On the Uses and Disadvantages of an Analytical Category”, p. 396.

⁷⁷ Payne, “On the Heuristic”, *op. cit.*, pp. 171-172. Es curioso que Payne, de modo similar a Gottfried, a pesar de tener como referencia la obra de Emilio Gentile, no recurre a su concepto de religión civil democrática; es como si ambos reconocieran que se trata de algo más opresivo que una religión civil, pero menos brutal que una religión política.

A mediados del siglo XIX Alexis de Tocqueville estableció una analogía entre la Revolución francesa y las revoluciones religiosas de la Reforma y la expansión del islam como una clave para la comprensión de su diferencia respecto a las revoluciones políticas que la precedieron, lo cual, junto con su análisis de la religiosidad estadounidense, llevó a Gentile a considerarlo el primer gran historiador de la sacralización de la política.⁷⁸ Pero el mismo Tocqueville reconoció que en ocasiones no bastan las herramientas conceptuales disponibles ni las analogías para comprender fenómenos radicalmente nuevos, como lo sería el nuevo tipo de opresión que haría posible la revolución democrática. A raíz de sus observaciones sobre la sociedad estadounidense, Tocqueville escribió:

Creo, pues, que el tipo de opresión que amenaza a los pueblos democráticos no se parecerá en nada al que la precedió en el mundo; *nuestros contemporáneos no podrían encontrar algo semejante en sus recuerdos*. Yo mismo busco en vano una expresión que reproduzca y encierre exactamente la idea que me formo; las antiguas palabras de despotismo y tiranía no son adecuadas. La cosa es nueva; es preciso entonces tratar de definirla, ya que no puedo nombrarla.⁷⁹

Gottfried y Traverso sospechan presenciar algo nuevo, pero pretenden captarlo mirando al pasado. Quizá debamos ir más allá de nuestros recuerdos. ☒

⁷⁸ Alexis de Tocqueville, *El Antiguo Régimen y la Revolución*, vol. 1, pp. 56-62; Gentile, "The Sacralisation", *op. cit.*, p. 34.

⁷⁹ Tocqueville, *La democracia*, *op. cit.*, vol. 2, p. 404. En cursivas he puesto una oración que traduje por mi cuenta ya que preferí una traducción más literal que la que ofrece Dolores Sánchez de Aleu. Su traducción dice así: "nuestros contemporáneos no recordarán algo ya sucedido y semejante".

BIBLIOGRAFÍA

- Bellah, Robert N. "Civil Religion in America", en *Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-traditionalist World*, Berkeley/Los Ángeles/Londres, University of California Press, 1991, pp. 168-171.
- Benjamin, Walter. "El capitalismo como religión", *Katantay*, año x, núm. 13-14, 2016, pp. 187-192.
- Birnbaum, Jean. *Enzo Traverso, la lucidité d'un 'vaincu' Le monde*, 22 de diciembre de 2016. Disponible en: <https://www.lemonde.fr/livres/article/2016/12/22/enzo-traverso-la-lucidite-d-un-vaincu_5052767_3260.html>. Consultado el 14 de enero de 2019.
- Box, Zira. "La tesis de la religión política y sus críticos: aproximación a un debate actual", *Ayer*, núm. 62, 2006, pp. 195-230.
- Buchheim, Hans. "Despotism, ersatz religion, religious ersatz", en Hans Maier (ed.), *Totalitarianism and political religions*, vol. 1, Londres/Nueva York, Routledge, 2005, pp. 212-215.
- Burleigh, Michael. *Causas sagradas: religión y política en Europa de la Primera Guerra Mundial al terrorismo islamista*, México, Taurus, 2007.
- . *El Tercer Reich. Una nueva historia*, Madrid, Taurus, 2002.
- . "National Socialism as Political Religion", *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol 1, núm. 2, 2000, pp. 1-26.
- . *Poder terrenal: religión y política en Europa de la Revolución francesa a la Primera Guerra Mundial*, México, Taurus, 2006.
- . "Political Religion and Social Evil", *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol. 3, núm. 2, 2002, pp. 1-60.
- Burke, Edmund. *Reflexiones sobre la Revolución en Francia*, Madrid, Alianza, 2003.
- Burrin, Philippe. "Political Religion: the Relevance of a Concept", *History and Memory*, vol. 9, núm. 1/2, 1997, pp. 321-349.
- Duch, Lluís. *Religión y política*, Barcelona, Fragmenta, 2014.
- Evans, Richard J. *The Third Reich in Power*, Nueva York, The Penguin Press, 2005.
- Gentile, Emilio. *El culto del Littorio: la sacralización de la política en la Italia fascista*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007.
- . "Fascism as Political Religion", *Journal of Contemporary History*, vol. 25, núm. 2/3, 1990, pp. 229-251.
- . *Fascismo. Historia e interpretación*, Madrid, Alianza, 2004.
- . *La democrazia di Dio. La religione americana nell'era dell'impero e del terrore*, Roma/Bari, Laterza, 2006.

- . *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Roma/Bari, Laterza, 2001.
- . “Political Religion: A Concept and its Critics – A Critical Survey”, *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol. 6, núm. 1, 2005, pp. 19-32.
- . “The Sacralisation of Politics: Definitions, Interpretations and Reflections on the Question of Secular Religion and Totalitarianism”, *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol. 1, núm. 1, 2000, pp. 18-55.
- Gómez Dávila, Nicolás. *Textos I*, Bogotá, Villegas, 2002, pp. 57-84.
- Gottfried, Paul E. *After Liberalism: Mass Democracy in the Managerial State*, Princeton, Princeton University Press, 2001.
- . *Conservatism in America: Making Sense of the American Right*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2007.
- . *Fascism: The Career of a Concept*, DeKalb (Illinois, Estados Unidos), Northern Illinois University Press, 2015.
- . *Multiculturalism and the Politics of Guilt: Toward a Secular Theocracy*, Columbia/Londres, University of Missouri Press, 2002.
- . *Revisions and Dissents: Essays*, DeKalb (Illinois, Estados Unidos), Northern Illinois University Press, 2017.
- . *The Strange Death of Marxism: The European Left in the New Millennium*, Columbia/Londres, University of Missouri Press, 2005.
- Gray, Phillip W. “Vanguards, Sacralisation of Politics, and Totalitarianism: Category-based Epistemology and Political Religion”, *Politics, Religion and Ideology*, vol. 15, núm. 4, 2013, pp. 521-540.
- Griffin, Roger. “Cloister or Cluster? The Implications of Emilio Gentile’s Ecumenical Theory of Political Religion for the Study of Extremism”, *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol. 6, núm. 1, 2005, pp. 33-52.
- . “God’s Counterfeiters? Investigating the Triad of Fascism, Totalitarianism and (Political) Religion”, en Roger Griffin (ed.), *Fascism, Totalitarianism and Political Religion*, Londres/Nueva York, Routledge, 2005.
- Herz, Dietmar. “The Concept of ‘Political Religions’ in the Thought of Eric Voegelin”, en Hans Maier (ed.), *Totalitarianism and Political Religions*, vol. 1, Londres/Nueva York, Routledge, 2005, pp. 149-165.
- Irineo di Lione, *Contro le Eresie e gli Altri Scritti*, Milán, Jaca Book, 1997.
- Kershaw, Ian. “Hitler and the Uniqueness of Nazism”, *Journal of Contemporary History*, vol. 39, núm. 2, 2004, pp. 239-254.

- Maier, Hans. "Concepts for the Comparison of dictatorships: 'Totalitarianism' and 'Political Religions'", en Hans Maier (ed.), *Totalitarianism and Political Religions*, vol. 1, Londres/Nueva York, Routledge, 2005, pp. 188-203.
- . "Political Religion: A Concept and its Limitations", *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol. 8, núm. 1, 2007, pp. 5-16.
- Marx, Karl. *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Valencia, Pre-Textos, 2014.
- Mathisen, J. A. "Twenty Years after Bellah: Whatever Happened to American Civil Religion?", *Sociological Analysis*, vol. 50, núm. 2, 1989, pp. 129-146.
- Meier, Heinrich. "¿Qué es la teología política? Introducción a un concepto controvertido", *La Torre del Virrey*, núm. 6, 2008/2009, pp. 89-93.
- Monnerot, Jules. *Sociologie du communisme*, París, Gallimard, 1949.
- Novick, Peter. *Judíos, ¿vergüenza o victimismo?: el Holocausto en la vida americana*, Madrid, Marcial Pons, 2007.
- Payne, Stanley G. "On the Heuristic Value of the Concept of Political Religion and its application", *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol. 6, núm. 2, 2005, pp. 163-174.
- Rocker, Rudolf. *Nacionalismo y cultura*, Puebla, Cajica, 1968.
- Roberts, David D. "'Political Religion' and the Totalitarian Departures of Inter-war Europe: On the Uses and Disadvantages of an Analytical Category", *Contemporary European History*, vol. 18, núm. 4, 2009, pp. 381-414.
- Savarino, Franco. "Fascismo y sacralidad: notas en torno al concepto de 'religión política'", *Nóesis*, vol. 24, núm. especial, 2015, pp. 110-137.
- Schmitt, Carl. *Teología política*, Madrid, Trotta, 2009.
- Seitschek, Hans Otto, "Early Uses of the Concept of Political Religion: Campanella, Clasen and Wieland", en Hans Maier (ed.), *Totalitarianism and Political Religions*, vol. 3, Londres/Nueva York, Routledge, 2007, pp. 103-111.
- Siegel, Jacob. *The Alt-right's Jewish Godfather*, *Tablet*, 29 de noviembre de 2016. Disponible en: <<http://www.tabletmag.com/jewish-news-and-politics/218712/spencer-gottfried-alt-right>>. Consultado el 22 de octubre de 2017.
- Steigmann-Gall, Richard. "Nazism and the Revival of Political Religion Theory", *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol. 5, núm. 3, 2004, pp. 376-396.

- Stowers, Stanley. "The Concepts of 'Religion', 'Political Religion' and the Study of Nazism", *Journal of Contemporary History*, vol. 42, núm. 1, 2007, pp. 9-24.
- Tarquini, Alessandra. "Fascist Educational Policy from 1922 to 1943: A Contribution to the Current Debate on Political Religions", *Journal of Contemporary History*, vol. 50, núm. 2, 2015, pp. 168-187.
- Tocqueville, Alexis de. *El Antiguo Régimen y la Revolución*, vol. 1, Madrid, Alianza, 1993.
- . *La democracia en América*, vol. 2, Madrid, Alianza, 2009.
- Traverso, Enzo. *A sangre y fuego: de la guerra civil europea, 1914-1945*, Buenos Aires, Prometeo, 2008.
- . "De l'anticommunisme. L'histoire du xx siècle relue par Nolte, Furet et Courtois", *L'homme et la société*, núm. 140-141, 2001, pp. 169-194.
- . *El final de la modernidad judía. Historia de un giro conservador*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2014.
- . *El pasado, instrucciones de uso: historia, memoria, política*, Buenos Aires, Prometeo, 2011.
- . *El totalitarismo: historia de un debate*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 2001.
- . "Historiografía y memoria: interpretar el siglo xx (segunda parte)", *Aletheia*, vol. 1, núm. 2, 2011. Disponible en: <<http://www.aletheia.fahce.unlp.edu.ar/numeros/numero-2/no2-enpdf/Traverso%202-%20ok.pdf>>. Consultado el 18 de septiembre de 2018.
- . *La historia como campo de batalla. Interpretar las violencias del siglo xx*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012.
- . *La historia desgarrada: ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*, Barcelona, Herder, 2001.
- . *La violence nazie. Une généalogie européenne*, París, La Fabrique, 2002.
- . "Uses and Misuses of Memory: Notes on Peter Novick and Norman Finkelstein", *Historical Materialism*, vol. 11, núm. 2, 2003, pp. 215-225.
- Voegelin, Eric. *Las religiones políticas*, Madrid, Trotta, 2014.
- Woltermann, Chris. "What is Paleoconservatism?", *Telos*, núm. 97, 1993, pp. 9-20.