

Cruzados de la civilización cristiana. Algunas aproximaciones en torno a la relación entre fascismo y religión

Miguel ALONSO IBARRA

Universitat Autònoma de Barcelona

Lo que hice, lo hice con pleno conocimiento de causa, convencido de que era mi deber y de que era necesario hacerlo, por desagradable y triste que fuera.

Maximilian AUE, *Las Benévolas*¹

Religión y Patria son en España dos términos consustanciales, inseparables, formativos de su unidad, de su Libertad y de su Grandeza.

A más fe, mayor patriotismo²

Una de las grandes ventajas que tiene el género novelístico frente a otro tipo de literatura son las enormes posibilidades creativas que ofrece al escritor. Las historias y los personajes que las componen son diseccionados minuciosamente, permitiéndonos conocer sus más mínimos detalles. Esto hace, sin duda, que podamos ponernos en la piel de los individuos que componen estos relatos, algo que de otro modo resulta muy difícil de hacer. Para los historiadores –especial aunque no exclusivamente– resulta de gran valor el poder aprehender estas parcelas de la realidad que han quedado al margen de los grandes relatos, que han pasado desapercibidas por la dificultad que entraña el acercarse a ellas de una manera eficaz. No en vano, la literatura es una de las múltiples caras del prisma compuesto por las manifestaciones culturales de un tiempo y lugar determinados, algo que no es sino un reflejo de ese mismo momento. Es decir, que a través de estas narraciones tenemos la oportunidad de captar el pulso de muchas realidades de la Historia que no han trascendido más allá de parcelas locales o familiares.

Por todo ello, he decidido escoger como parte del proemio de este artículo un fragmento de la novela *Las Benévolas*. Esta obra no posee de manera exacta las características a las que me estaba refiriendo, pues no es contemporánea al tiempo en el que su historia se desarrolla, la Segunda Guerra Mundial, pero sí que comparte uno de los elementos esenciales –quizá el que más– que, a mí particularmente, me atraen de las novelas: esa capacidad de situarnos en la mente de los personajes como si de nosotros mismos se tratase. Y no sólo eso, sino que además Jonathan Littell, su autor, nos introduce en una de las mentes que más han dado que hablar a lo largo del siglo XX. Una de las mentes que más debates ha suscitado, que más ríos de tinta ha hecho correr. Esta no es otra que la mente de un SS, de un perpetrador alemán, de alguien que tomó parte en los asesinatos de millones de judíos, eslavos, gitanos, homosexuales y discapacitados –entre otros muchos colectivos políticos, sociales y raciales– durante la



Artículo recibido en 3-2-2014 y admitido a publicación en 12-5-2014.

1. Jonathan LITTELL, *Las Benévolas*, Círculo de Lectores, Barcelona, 2007, p.32.
2. Salvador TORRIJO BERGES, *Mis memorias de la guerra*, Zaragoza, M. Serrano, 1939, p. 12.

Segunda Guerra Mundial. La profundidad psíquica que alcanza la obra de Littell, en la que las percepciones del protagonista acerca de lo que está haciendo se entremezclan con sus recuerdos de un pasado traumático y sus visiones de una realidad en constante cambio, es simplemente brillante. Llega a tal extremo que en muchos pasajes del libro llegamos a empatizar con el protagonista. Sufrimos cuando él sufre, y nos alegramos cuando le ocurren cosas buenas. Todo ello pese a que sabemos que es el responsable de la muerte –en el papel– de muchos seres humanos. Es decir, que Littell nos recuerda que bajo los uniformes grises de las SS, tras los fusiles que disparan en los barrancos de Babi Yar o en las botas de los soldados que *limpian* los pueblos ucranianos de partisanos no se encuentran sino seres humanos. Personas que, por un motivo u otro, decidieron que debían estar allí y hacer lo que hacían. Personas, en definitiva, que como Maxiliam Aue, creyeron que ese era el trabajo que tenían que hacer; y ya está³.

Tomar en consideración esto último nos lleva a una pregunta fundamental: ¿qué fue lo que llevó a estos individuos a creer que asesinar de manera masiva a otros individuos era su trabajo? Porque hemos de partir de la base de que creían en la tarea que estaban realizando y que existía algo que les impulsaba a hacerla. Algo acerca de lo cual no podemos indagar desde el prisma que nos ofrecen las explicaciones maximalistas, que arrojan ideas generales para colectivos aún más generales. Estos grandes relatos no se detienen en lo particular, en lo concreto de los actores corrientes que conforman los procesos históricos, en tanto que la lente a través de la cual se asoman al pasado no les permite percibir toda esa riqueza de detalles que hallamos en los individuos entendidos como sujetos específicos. Por ende, para intentar articular una estructura interpretativa mediante la cual tratar de penetrar, como en la obra de Littell, en la mente, en las percepciones y en las formas de representar el mundo de todos estos personajes anónimos de la Historia, necesitamos recurrir a ese particular, a ese concreto. Es decir, que volvemos nuevamente al término personas, individuos. Términos que, de manera harto sorprendente, no ocupan un puesto de relevancia en los estudios que abordan este tipo de procesos de violencia masiva, pese a que muchas de sus explicaciones radiquen más en el conjunto de los detalles específicos ofrecidos por las personas que en ellos tomaron parte que en grandes hilos conductores a nivel global. Esto puede deberse, quizá, a la enorme dificultad que presenta un análisis centrado en el individuo concreto, por cuanto resulta ciertamente complicado hallar las fuentes que nos permitan abordarlo. Pero da la casualidad –por decirlo de algún modo– que el periodo en el que tuvieron lugar una significativa parte de los procesos eliminacionistas del siglo XX, el periodo de entreguerras, está surcado por toda una miríada de conflictos bélicos. Conflictos que generaron una literatura memorialística en torno –fundamentalmente pero no solo– a la experiencia de combate que nos permite, quizá como en pocas ocasiones antes y después, adoptar un enfoque que descienda sobre el individuo.

Todo esto resulta especialmente interesante a la hora de abordar el fascismo. En primer lugar, porque este fenómeno ha sido tratado mayoritariamente a través de grandes estructuras y de grandes colectivos, lo que ha conducido a enfoques de amplio espectro. Es decir, que las grandes teorizaciones en torno a esta ideología no han prestado atención a los individuos que, en palabras de Ferran Gallego, le dieron su

3. LITTELL, *Las Benévolas*, p. 13. En la línea de la obra de LITTELL, a finales del pasado año se estrenó una miniserie en la televisión alemana que se adentra desde una perspectiva individual en las vivencias, pensamientos y actitudes de varios alemanes –tanto soldados como civiles– que se vieron envueltos en la Segunda Guerra Mundial. Pese a que peca de ser políticamente correcta y edulcora la crudeza de la guerra en el Frente Oriental, fundamentalmente respecto a la participación de la *Wehrmacht* en el asesinato de judíos, no deja de ser un documento interesante. Ver *Unsere mütter, unsere väter*, ZDF, Alemania, 2013.

significación histórica⁴. Porque no debemos olvidar que fueron estas masas que confiaron en el fascismo las que le otorgaron su fuerza y su relevancia. En este sentido, resulta paradójico que no se haya indagado pormenorizadamente en la fuente humana de la que se nutría el fascismo, y que se haya soslayado este elemento para dar más importancia a otros aspectos que, si bien indudablemente la tienen, carecen de sentido sin una visión de cómo inciden en los individuos sobre los que se proyectan. Por tanto, consideramos que es fundamental dar un paso más allá en los planteamientos metodológicos que han articulado los estudios del fascismo a través de responder a dos preguntas esenciales. En primer lugar ¿a qué respondía el fascismo?; o lo que es lo mismo, ¿qué fue lo que motivó que tantos individuos creyesen en él? Y, en segundo lugar, ¿cómo el fascismo pudo adaptarse a contextos sociopolíticos tan diferentes? Algo que desde un punto de vista mucho más *a ras de suelo* nos lleva a preguntarnos, ¿qué hueco era el que el fascismo llenaba en cada uno de los individuos a los que sedujo? Ambas preguntas son en extremo complejas, y desde nuestra posición no pretendemos en ningún momento ofrecer una solución paradigmática para ninguna de ellas, si bien intentaremos dar algunos apuntes que hemos considerado significativamente relevantes para poder ir construyendo un marco interpretativo que responda funcionalmente a los requerimientos de nuestros interrogantes.

Para ello, antes de tomar el camino metodológico planteado, del estudio de la esfera de lo concreto que conforma el individuo como sujeto agente de la Historia, es oportuno que nos detengamos en el contexto espacial, temporal, político, social y cultural en el que los regímenes fascistas llegaron a dominar buena parte de Europa, entre finales de los años 30 y mediados de los 40. En este sentido, uno de los puntos de no retorno clave para aproximarnos a la comprensión de todo este complejo proceso debemos situarlo en la Primera Guerra Mundial. Y no solo en el tremendo impacto a todos los niveles que tuvo en las diferentes sociedades europeas, sino también en la propia experiencia de combate, que para muchos constituyó una vivencia radicalmente transformadora, tanto de su propio *yo* como de la realidad que percibían a su alrededor. Así, vemos como las esperanzas de cambio de una sociedad clasista, anodina y estática surgidas en agosto de 1914 se vehicularon a través de las ideas románticas de una guerra heroica, épica, de un lugar de recreación de las gestas medievales, de construcción de un sentido trascendental y una significación propias⁵. Algo que queda bien patente en el testimonio de Stefan Zweig, quien apunta que la declaración de guerra implicó una “intensificación de su ‘yo’ por parte de todos los individuos que la experimentaron. Ya no eran los seres aislados de antes, sino que se sentían parte de la masa, eran pueblo, y su ‘yo’, que de ordinario pasaba inadvertido, adquiría un sentido ahora”⁶. Pero, al mismo tiempo, esa misma fecha constituyó el punto de no retorno del que hablábamos, en tanto que las grandilocuentes expectativas erigidas al calor del entusiasmo bélico se dieron de bruces con la cruda realidad de la guerra. Esta no era heroica, ni dinámica, ni épica; por contra, era sucia, frustrante y opresiva. Un escenario de muerte en el que el individuo era un instrumento de algo mayor que él, pasto de una contienda sin sentido en la que la postración de la que huían les había acabado sometiendo por completo. Y

4. Ferran GALLEGU, “Fascismo y fascistización. La crisis de 1934 y la definición política del período de entreguerras”, en Alejandro ANDREASSI y José Luis MARTÍN RAMOS (coords.), *De un Octubre a otro. Revolución y fascismo en el periodo de entreguerras, 1917-1934*, Barcelona, El Viejo Topo, 2010, p. 287.

5. Eric J. LEED, *No man's land. Combat and identity in World War I*, Nueva York, Cambridge University Press, 2009 [1979], pp. 39-40.

6. *El mundo de ayer*, Barcelona, Acantilado, 2001, p. 201.



ahí es donde se sitúa la relevancia de esta ruptura, de este momento en extremo liminoide. Para mucha gente, las miserias que, de una forma más o menos aguda, más o menos evidente, habían percibido en la sociedad del momento se situaban frente a sus ojos, mostrando el fracaso de su existencia y la falta de sentido de sus vidas. Es decir, que era esencial una ruptura de la magnitud de la que supone una guerra para que estos individuos se dieran cuenta de la necesidad de operar un cambio en su mundo.

Sin embargo, no todos los combatientes que experimentaron vivencias semejantes lidiaron con ellas de igual forma. Así, vemos como esa ruptura de la que hemos hablado se percibió de un modo mucho más agudo en aquellas sociedades que habían resultado vencidas en la guerra, como las de las nuevas naciones surgidas de la desintegración del Imperio Austrohúngaro o la italiana –*Victoria Mutilada*–. Por un lado, en los países vencedores la experiencia traumática de la guerra se canalizó mejor a través de la gestión del sentimiento de la victoria, en tanto que este elemento ejerció de piedra angular para la resignificación de todo el proceso bélico en clave de orgullo nacional. De esta forma, se dotaba al sufrimiento de cada combatiente de un nuevo sentido, implementado de forma retroactiva sobre la memoria del conflicto. Algo que, por su parte, tampoco libró a estos países de formas alternativas de vehiculación del trauma de guerra, mediante el viaje de algunos excombatientes hacia posiciones extremistas no muy relevantes –caso, por ejemplo, de movimientos de corte fascista en Francia–, o a través de su participación en conflictos de tipo colonial, tesis que sostienen algunos autores para explicar la falta de brutalización de la política que, siguiendo los planteamientos de Mosse, se puede observar en naciones como Francia o Gran Bretaña⁷. Ahora bien, en el plano de las sociedades derrotadas en la guerra, o de aquellas que así lo percibían, las cosas fueron netamente distintas, combinándose tres elementos esenciales que a la postre fueron clave para el estallido de conflictos de naturaleza paramilitar, bajo los cuales subyacía una clara polarización política. En primer término, el sentimiento de derrota impedía cualquier tipo de transformación positiva de la experiencia bélica, al tiempo que el rechazo social que muchos combatientes tuvieron que afrontar a su regreso del frente terminaba por afianzar el trauma de la guerra. Esto se sumó a los recurrentes miedos revolucionarios que desde los episodios franceses de 1789 habían operado en muchos sectores conservadores europeos, y que parecían haberse hecho realidad con el triunfo bolchevique en Rusia⁸. Así, la revolución era percibida como uno de los causantes fundamentales de una derrota que, por otra parte, había minado con creces la legitimidad y la fuerza de los gobiernos emergentes, pues ni siquiera eran capaces de mantener su integridad

7. Para una canalización de la brutalización sufrida durante la guerra a través de la violencia implementada en los territorios coloniales ver Dirk SCHUMMAN, “Europa, der erste Weltkrieg und die Nachkriegszeit. Eine Kontinuität der Gewalt?”, *Journal of Modern European History*, 1(2003), pp. 23-43. Por su parte, en este punto y para el caso inglés es importante hacer una precisión, a raíz de los estudios realizados por Anne DOLAN. De dicha violencia paramilitar que tras la Gran Guerra podría haber sido desplegada en los territorios coloniales, deberíamos excluir la llevada a cabo por los Black and Tans durante la Guerra de Independencia irlandesa (1919-1921), en la medida en que Irlanda era percibida como una parte más, nuclear si cabe, de la propia Inglaterra. Con lo cual, estaríamos ante unas dinámicas paramilitares con el propio territorio nacional como escenario, lo que difiere significativamente de una violencia implementada sobre posesiones coloniales. Ver Anne DOLAN, “The British Culture of Paramilitary Violence in the Irish War of Independence”, en Robert GERWARTH y John HORNE, *War in peace... Paramilitary Violence in Europe after the Great War*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 213.

8. Robert GERWARTH y John HORNE, “Bolshevism as Fantasy: Fear of Revolution and Counter-Revolutionary Violence, 1917-1923” en Id., *War in peace...*, p. 40.

territorial a raíz de lo que apuntaba el tratado de Versalles⁹. Por tanto, esa ruptura a la que hacíamos referencia más arriba tenía un despliegue a todos los niveles para estos individuos, lo que se tradujo en que muchos de ellos vieron en la violencia la oportunidad y el modo de seguir buscando un sentido último que explicase todo lo que habían padecido, una trascendencia que resituase la realidad en la que vivían y a sí mismos dentro de ella¹⁰. Así, la continuación de la lucha a través de los grupos paramilitares, como los que operaron en Ucrania, Rusia o los Balcanes, servía para resituar las fronteras de muchos territorios y estados del crisol étnico de la Europa Centro-oriental, que no era sino un modo de –mediante la violencia– producir nuevas realidades territoriales, étnicas y nacionales, y de encontrar un significado a su propia existencia.

La defensa de la civilización cristiana. Religión y fascismo en Europa

El punto de no retorno que constituyó la Gran Guerra, y que tuvo un efecto especialmente significativo en los excombatientes, puede enmarcarse mediante una óptica más global en la denominada como crisis de la modernidad. En este sentido, la imposibilidad de canalizar el trauma de la guerra a través de una narración que resignificase la experiencia en el frente no constituye sino una de las muchas manifestaciones de un momento liminoide como el que se abrió tras 1918. Esa misma falta de sentido se trasladó a amplias capas sociales, que vieron como los valores que configuraban los intangibles de su mundo perdían pie paralelamente a una creciente amenaza de la subversión de los órdenes jerárquicos, de mano de la revolución bolchevique y su expansión por Europa –o, al menos, de percepciones de este fenómeno–. Y es aquí donde los extremismos políticos encontraron y ocuparon su espacio. Discursos cargados de valores trascendentales, de proyecciones hacia la eternidad y de transformaciones radicales de la realidad decadente del momento comenzaron a proliferar alimentados por esa necesidad que muchos tenían de encontrar un nuevo rumbo. Entre ellos, el fascismo supo llenar el hueco dejado por los valores perdidos en la crisis de la modernidad, arrastrando a millones de individuos a lo largo del continente a procesos de violencia masiva de tipo étnico, religioso, cultural, social y político, con promesas de un futuro mejor una vez purificados los diferentes cuerpos nacionales.

En este sentido, la voluntad fascista de resituar las comunidades nacionales en un camino de trascendencia e inmortalidad a través de la recuperación de las esencias puras guarda muchos paralelismos con planteamientos religiosos, en la medida en que la fe ejerce en estos últimos y ejerció en aquellos como motor esencial de esa acción transformadora de la realidad. Fe reforzada a través de un culto y de una sacralización de mitos, figuras y visiones del mundo que, no en vano, han llevado a diversos autores a interpretar el fascismo como una suerte de religión política¹¹. En este sentido, la relación que el fascismo entabló no ya con la religión como culto determinado, sino con la ideología religiosa con sus particulares herramientas e instrumentos de socialización

9. Robert GERWARTH, “Fighting the Red Beast: Counter-Revolutionary Violence in the Defeated States of Central Europe” en Id. y John HORNE, *War in peace...*, p.53.

10. *Ibidem*, p. 57.

11. Ver Emilio GENTILE, *Il culto del littorio. La sacralizzazione della politica nell'Italia fascista*, Roma, Laterza, 1993.



tuvo su razón de ser en dos elementos a mi juicio cruciales: por un lado, las ansias de triunfo de los propios movimientos fascistas y, por otro, la naturaleza del proyecto que enarbolaban.

Respecto al primero, hemos de tener en cuenta en primer lugar el largo debate acerca de cuáles fueron los mecanismos de adaptación que el fascismo utilizó para desarrollarse con éxito en contextos tan dispares como la Alemania de finales de los 30, la Italia de los primeros años de posguerra o la España surgida de la división que conllevaron el golpe y la Guerra Civil¹². Desde la historiografía se han propuesto diversos enfoques, muchos de los cuales se complementan entre sí abordando las diferentes facetas de un mismo proceso. Uno de los más sugerentes, tanto por la complejidad de su propuesta interpretativa como por su funcionalidad para explicar dinámicas en variados contextos, es el que apunta a los procesos convergentes de fascistización de las derechas conservadoras, que gravitarían en torno a un punto axial en el que se hallaría el movimiento o partido fascista, el cual también se habría visto modificado; teoría que, para el caso español, ha tenido a su máximo exponente en la figura del historiador Ferran Gallego¹³. Si atendemos a cuáles fueron los puentes que permitieron la construcción de este espacio común de socialización, encontraríamos que la fascinación que la violencia ejercía sobre estos conservadores tuvo un papel crucial, así como la propia radicalización política emanada de dicha violencia y de la creciente amenaza, o percepción de ella¹⁴, que suponía el fortalecimiento y la presencia en la calle

12. En este punto, me gustaría hacer una aclaración respecto a la postura de este artículo sobre la naturaleza ideológica del franquismo. Bajo mi punto de vista, que se sitúa en la línea marcada por historiadores como Ferran Gallego, Francisco Morente, Miguel Ángel Ruiz Carnicer o Javier Rodrigo, podemos considerar este régimen como fascista, especialmente desde el estallido de la guerra hasta la segunda mitad de la década de los 40. Los numerosos puntos de contacto a nivel ideológico con el resto de regímenes fascistas europeos, así como entre los propios sectores de la coalición golpista española, aparecen tanto a nivel discursivo como al nivel de las percepciones de los individuos, si bien este artículo no es objeto de un estudio en profundidad de dichas cuestiones. Por tanto, de aquí en adelante se utilizarán los términos *fascismo español* o *fascistas españoles* para hacer referencia a dicha coalición, si bien en momentos específicos se podrá puntualizar más concretamente. Sea como fuere, para la teoría del franquismo como fascismo ver, entre otros muchos, Javier RODRIGO, *Cruzada, Paz, Memoria. La Guerra Civil en sus relatos*, Granada, Comares, 2013, especialmente pp. 9-52. Para una perspectiva desde abajo, Miguel ALONSO IBARRA, “Ex-combatientes. Un análisis del fascismo español a través de las memorias de los soldados de Falange”, *Claves del mundo contemporáneo. Debate e investigación. Actas del XI Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea*, Granada, Comares, 2013, formato CD.

13. Ferran GALLEGO, “Sobre héroes y tumbas. La Guerra Civil y el proceso constituyente del fascismo español”, pp. 249-268, en Francisco MORENTE (ed.), *España en la crisis europea de entreguerras*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2011. También Id., “Fascismo y fascistización...”. Ver también Eduardo GONZÁLEZ CALLEJA, “La violencia y sus discursos: los límites de la ‘fascistización’ de la derecha española durante el régimen de la II República”, *Ayer*, 71(2008), pp. 85-116. Más allá del plano español, Aristotle A. KALLIS, “‘Fascism’, ‘Para-fascism’ and ‘Fascistization’: On the similarities of Three Conceptual Categories”, *European History Quarterly*, 33/2 (2003), pp. 219-249.

14. Aquí quisiera hacer un pequeño apunte acerca de mi insistencia en subrayar la importancia de la percepción de amenazas revolucionarias como factor influyente en la radicalización política y en la apertura de vías violentas de transformación de la realidad. Considero que tan importante o más que la propia realidad son, o fueron, las visiones e interpretaciones que de dicha realidad se hacían. Así, por ejemplo, las fantasías generadas por muchos de los combatientes de los *Freikorps* alemanes alimentaron sus odios contra el régimen de Weimar, si bien dichos temores eran, en múltiples ocasiones, producto de una visión distorsionada de la realidad que, sin embargo, ejerció una influencia tal que empujó a estos individuos a procesos de violencia política y paramilitar en los años 20 y 30. Un proceso similar al que, en una de sus vertientes, vemos con la demonización de los enemigos en guerras como la de España. Véase, para el caso de los *Freikorps*, Klaus THEWELEIT, *Male Fantasies*, 2 Vols., Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993 [1987].

–lucha por los espacios de soberanía como primera piedra para la subversión de los órdenes jerárquicos– de organizaciones y sindicatos socialistas, comunistas o anarquistas. Sin embargo, el elemento que subyace a todo el proceso lo constituye el hecho de compartir varios componentes de una cultura común, ya sea estos políticos, sociales, religiosos o una mezcla de todos. Y es aquí donde entra en juego la religión.

Si nos detenemos en un país como España, donde la impronta católica era muy fuerte y alcanzaba amplias capas y grupos sociales, con independencia de su ideología política, vemos como el recurso al catolicismo como fuente ideológica y de legitimidad era algo indispensable, en la medida en que era capaz de granjear un apoyo masivo. Por ello, ya en sus primeras manifestaciones el falangismo articuló un discurso de clara influencia católica. Su formulación como réplica de la España Imperial y, por ende, de todas sus esencias¹⁵, entre las cuales tenía un papel preponderante la religión, marcaron la línea por la que habrían de transitar algunas de las dinámicas de convergencia con los sectores de la derecha conservadora. Incluso pese a que los planteamientos en torno a la religión fuesen modificando su orientación a medida que el crecimiento del apoyo a Falange era más acusado a partir de la victoria del Frente Popular en 1936, y fundamentalmente del estallido de la guerra, estos siempre tuvieron un lugar esencial en el discurso primero falangista y luego de todos los grupos y sectores sociopolíticos que apoyaron el proyecto fascista en España. En este sentido, podemos ver como en un primer momento el discurso era más radical, más semejante a los postulados característicos de lo que Renzo de Felice denominó como “fascismo movimiento”¹⁶, con la defensa de un cristianismo de tintes muy sociales y antieclesiásticos, entendiendo esto último como las jerarquías de la institución que se habrían alejado de su propio discurso de austeridad y humildad. Las palabras de José Antonio Primo de Rivera que cita el capellán de Falange Salvador Torrijo Berges dan buena cuenta de ello, al afirmar que “en la Nueva España no cabían los sacerdotes henchidos de orgullo, que solamente se acercan al pueblo para hablarle desde un púlpito, [siendo necesario fijarnos en] como hacía Cristo: sin ritualismos, sin pompas ni vanidades”¹⁷.

Sin embargo, a medida que avanzaba la guerra y se consolidaba el proyecto fascista, la transformación operada en el seno del falangismo derivó en una moderación de planteamientos de este tipo, en tanto que la transición al *fascismo-régimen* –siendo el falangismo, en este sentido, uno de sus componentes– alejaba de la gran mayoría el radicalismo de índole más social, quedando en minoría este tipo de sectores al igual que sucediese en Italia o Alemania. Sea como fuere, más radical o menos radical, más social o menos social, la religión católica ejerció en España como argamasa de la comunidad nacional fascista en construcción, jugando un papel socializador del discurso, la ideología y la identidad del nuevo régimen que resultó clave para su consolidación y para la formación de un amplio consenso.

Por otra parte, la propia naturaleza del proyecto fascista implicaba la necesidad de entroncar con un pasado de índole religiosa para el caso español, en la medida en que fue la época de los Reyes Católicos y el Imperio Hispánico la que, a ojos de los

15. Ferran GALLEGU, “Ángeles con espadas. Algunas observaciones sobre la estrategia falangista entre la Revolución de Octubre y el triunfo del Frente Popular”, en Id. y Francisco MORENTE (eds.), *Fascismo en España. Ensayos sobre los orígenes sociales y culturales del franquismo*, Barcelona, El Viejo Topo, 2005, p. 179.

16. *Intervista sul fascismo*, Roma-Bari, Laterza, 1975.

17. TORRIJO, *Mis memorias de la guerra*, p. 60.



fascistas, contenía las verdaderas esencias de la nación española¹⁸. De este forma, vemos como los innumerables recursos al mito de la palingenesia nacional¹⁹ tanto en memorias, como en propagada o prensa hacen referencia constante a la inherente conexión entre el núcleo identitario de la nación española, su pasado glorioso y el catolicismo. Por ejemplo, el diario *ABC Sevilla* apunta que la herencia de las luchas medievales contra los musulmanes se recogía en la guerra librada por Franco, que no era sino una “segunda Reconquista”²⁰. Por tanto, vemos cómo la relación con el catolicismo venía determinada por la propia relación que el discurso fascista establecía con el pasado nacional. En la medida en que este era el referente europeo por excelencia para el catolicismo más intransigente, aquel debía erigirse en una actualización de dicho papel. Así, la idea de Imperio era, como no podía ser de otra forma, la de un Imperio cristiano:

Y de nuevo las saetas disparadas por los soldados de España abrirán por el mundo caminos de imperio. Y en esos caminos plantaremos la cruz de Cristo. Y con la cruz llevaremos nuestras leyes, nuestra ciencia y poesía, elaboradas en el rico y preciso idioma de Castilla²¹.

Una dimensión del pasado nacional proyectada hacia el futuro que tenía también un peso específico significativo en la configuración identitaria de muchos otros movimientos y regímenes fascistas a lo largo y ancho de Europa. No tenemos más que remitirnos, por ejemplo, a cómo los fascistas rumanos denominaron a su movimiento, la ‘Legión del Arcángel San Miguel’, cuya base ideológica se situaba en las conexiones establecidas con las visiones románticas palingénésicas previas a la Gran Guerra, fuertemente imbuidas de un halo de cristiandad. De esta forma, el culto a los héroes rumanos, especialmente al príncipe Mihai Viteazul, remitía de igual modo al culto a los referentes religiosos de la época, en este caso el arcángel San Miguel, pues era a partir de ese pasado como se edificaría la nueva Rumanía²². Por otro lado, un proceso con el que encontramos similitudes es el croata a partir de la construcción del NDH²³, no solo por la cambiante relación entre el Estado *Ustaša* y la Iglesia Católica, en un primer momento buena por la oportunidad que para el catolicismo otorgaba el nuevo gobierno y luego tensa debido a las políticas de violencia masiva impulsadas contra minorías étnico-culturales y religiosas; sino también por el recurso a la identidad católica que el

140

18. De hecho, y lo refiero aquí para subrayar su relevancia, el símbolo de la Falange era el yugo y las flechas, que había sido símbolo a su vez de los Reyes Católicos.

19. Esto no es otra cosa que la utilización del pasado glorioso como base ideológica para la construcción de un nuevo orden, mediante la nacionalización de dicho pasado y la actualización de sus elementos identitarios con el fin de dotarlos de funcionalidad en el presente. Un recurso mítico que ejerce su función como elemento legitimador de la necesidad de purificación del cuerpo nacional. Para una explicación amplia del término ver Roger GRIFFIN, *Modernismo y fascismo. La sensación de comienzo bajo Mussolini y Hitler*, Madrid, Akal, 2010.

20. *ABC*, Sevilla, “Libertas”, 17-03-1937, p. 4.

21. *La Ametralladora*, San Sebastián, “Voluntad de imperio”, 16/04/1939, p. 5.

22. Ver Constantin IORDACHI, “God’s Chosen Warriors: Romantic palingenesis, militarism and fascism in modern Romania”, en Id. (ed.), *Comparative Fascist Studies. New Perspectives*, Nueva York, Routledge, 2010, especialmente pp. 316-357. También en Radu IOANID, “The Sacralized Politics of the Romanian Iron Guard”, *Totalitarian Movements and Political Religions*, 5/3 (2003), pp. 419-453.

23. *Nezavisna Država Hrvatska* (Estado Independiente de Croacia).

propio movimiento articuló como uno de sus pilares ideológicos fundamentales²⁴. Por otra parte, esta misma imbricación entre fascismo y religión está presente también en el caso italiano, con la atracción y el apoyo dado por los sectores católicos al gobierno de Mussolini, y la consolidación de este trato especial en los Pactos de Letrán de 1929 establecidos con la Santa Sede. O, por citar un último ejemplo, en el de la Guardia Nacional irlandesa liderada por Eoin O’Duffy, más conocidos como *camisas azules*²⁵, que si bien no desempeñaron un papel de gran relevancia como movimiento fascista en su país, sí tuvieron su parte de protagonismo en el plano internacional, con el envío de unos 800 voluntarios a luchar de lado de las tropas sublevadas durante la Guerra Civil española²⁶.

Es decir, podemos observar cómo la religión jugó un papel esencial en la configuración identitaria de muchos movimientos fascistas, ya fuese a través de una relación estrecha entre institución eclesiástica y régimen, o a través de la utilización del elemento religioso codificado en los diferentes discursos como postulado ideológico central. Este mecanismo dotó al fascismo de un mayor alcance y difusión entre la población, generando consensos sobre la base de compartir una serie de mínimos identitarios que configuraron culturas políticas altamente sincréticas y adaptativas, como la que se originó en España a raíz del golpe de Estado de 1936 y que desembocó en la construcción del régimen franquista. Así, el fascismo utilizó las herramientas necesarias para ajustarse a las peculiares características de cada contexto social, político y, sobre todo cultural, en el que surgió; algo que, si tenemos en cuenta la gran influencia de la religión en muchos de los países que contaron con movimientos y regímenes fascistas relevantes, da como resultado la estrecha relación entre ambos. Ahora bien, toda esta imbricación discursiva e ideológica tuvo, como hemos planteado, una función especialmente destacada para aglutinar en torno al proyecto fascista al mayor número de individuos posible. De esta forma, es importante que nos detengamos en cómo dichos individuos interiorizaron dichas narraciones, y cuáles fueron los motivos esenciales para que los mecanismos implementados por el fascismo tuviesen, en determinados contextos, un éxito como el que alcanzaron. Y para el caso concreto que estudiamos, el de la eclosión y consolidación del proyecto fascista español, no es sino la guerra la que propició que esa síntesis entre ideología y religión alcanzase un alto grado de desarrollo, permeando por completo toda la experiencia de socialización identitaria de los españoles con el nuevo régimen, no solo ya a nivel de frente, sino también en la retaguardia.



24. Ver, entre otros, Rory YEOMANS, *Visions of annihilation. The Ustasha regime and the cultural politics of fascism, 1941-1945*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2013; Mark BIONDICH, “Controversies surrounding the Catholic Church in Wartime Croatia, 1941-1945”, *Totalitarian Movements and Political Religions*, 7/4 (2006), pp. 429-457; Id., “Radical Catholicism and Fascism in Croatia, 1918-1945”, *Totalitarian Movements and Political Religions*, 8/2 (2007), pp. 383-399; o David ALEGRE, “El Estado Independiente de Croacia (NDH): encrucijada de imperios, comunidades nacionales, proyectos revolucionarios y violencias (1941-1945), en Javier RODRIGO (ed.), *Deshacer el mundo. Políticas de violencia en la Europa del siglo XX*, en prensa.

25. Mike CRONIN, “Catholicising Fascism, Fascistising Catholicism? The Blueshirts and the Jesuits in 1930s Ireland”, *Totalitarian Movements and Political Religions*, 8/2 (2007), pp. 401-411.

26. Ver Judith KEENE, *Fighting for Franco. International Volunteers in Nationalist Spain during the Spanish Civil War*, Nueva York, Hambledon Continuum, 2001, pp. 115-129. También puede verse el capítulo de R. L. STRADLING, “Campo de batalla de las reputaciones: Irlanda y la Guerra Civil española” en Paul PRESTON, *La República asediada. Hostilidad internacional y conflictos internos durante la guerra civil*, Barcelona, Península, 1999.

Cruzados con Mauser. La guerra como marco propiciatorio

Esa estrecha relación entre religión y fascismo de la que hemos estado hablando tuvo su punto culminante en los procesos de violencia masiva, pues fue entonces cuando los proyectos cimentados en el mesianismo discursivo, la voluntad de transformación mística de la realidad y las promesas de un renacer que llevase a la comunidad nacional a la trascendencia eterna pudieron finalmente implementarse. La purificación del cuerpo de la nación, llevada a cabo mediante una violencia de naturaleza transformadora cuya finalidad era la adecuación de la realidad a las percepciones, cosmovisiones y esquemas de aquellos que la ejercían, tuvo una multitud de manifestaciones y escenarios de presencia, si bien fue la guerra el marco propiciatorio para que esta desplegara su versión más radical. En este sentido, el punto de no retorno que constituyeron conflictos como la Guerra Civil española o la Segunda Guerra Mundial permitió la supresión de todas las barreras que impedían el desarrollo de procesos de violencia masiva que, en otras circunstancias, no podían tener la dimensión que en guerra tuvieron. Así, fueron la invasión de la Unión Soviética y la brutalización propia del conflicto que allí se desarrolló –un conflicto sin cuartel, con una importante actividad partisana que ejerció de subterfugio para la puesta en marcha de políticas eliminacionistas de extrema brutalidad hacia la población civil²⁷– lo que subyació a la implementación de la *Endlösung*, toda vez que la guerra operó sus propias dinámicas sobre el proceso de profilaxis social, étnica y racial del *Lebensraum* alemán. Y, de igual forma, fue el fracaso del golpe de estado y el estallido de la Guerra Civil en España lo que permitió que el bando sublevado llevase a cabo una política de limpieza de enemigos políticos que convirtió a España, en palabras de Javier Rodrigo, en una inmensa retaguardia²⁸. En este sentido, no debemos olvidar las relativamente bajas tasas de la represión política en Italia, que solo aumentaron con la caída de Mussolini y la formación de la República Social Italiana²⁹, en un país que no sufrió una guerra tan cruenta como la que llevaron a cabo los alemanes³⁰, y que afrontó una guerra civil precisamente en esos años finales en los que violencia se incrementó. Por tanto, la guerra ejerció de marco propiciatorio para el desarrollo de la versión más extrema, más violenta de los proyectos fascistas, y el hecho de que el régimen español fuese el producto de una contienda bélica lo hace ser,

142

27. Ver Omer BARTOV, *The Eastern Front, 1941-45: German Troops and the Barbarisation of Warfare*, New York, Palgrave, 2001 [1985], pp. 120-122.

28. Javier RODRIGO, “Retaguardia: un espacio de transformación”, *Ayer*, 76 (2009), p. 33.

29. Un reciente ejemplo de la naturaleza de violencia en la RSI en Toni ROVATTI, *La violenza fascista durante la RSI*, Bolonia, Clueb, 2011.

30. Sin embargo, Italia llevó a cabo políticas de ocupación que, si bien no alcanzaron el nivel de violencia y brutalidad de las de los alemanes en el Este, sí tuvieron un significativo impacto en los territorios que controlaron. Ver, por ejemplo, L. BORGOMANIERI, *Crimini di guerra. Il mito del bravo italiano tra repressione del ribellismo e guerra ai civili nei territorio occupati*, Milán, Fondazione Istituto per la Storia dell’età contemporanea-Guerini e Associati, 2006; Constantino di SANTE (ed), *Italiani senza onore. I crimini in Jugoslavia e i processi negati (1941-1950)*, Verona, Ombre Corte, 2005; o A. KERSEVAN, *Lager italiani. Pulizia etnica e campi di concentramento fascisti per civili jugoslavi 1941-1943*, Roma, Nutrimenti, 2008.

tal y como plantea el propio Rodrigo, un caso paradigmático de la interacción entre las procesos bélicos y las dinámicas constructivas del fascismo³¹.

Dentro de las motivaciones ideológicas que llevaron a la eliminación de los enemigos políticos, sociales o raciales del fascismo, encontramos una que se repite con frecuencia, permeando múltiples relatos, elementos propagandísticos y percepciones acerca de la lucha que se estaba llevando a cabo. Esta no es otra que la defensa de la idea de Europa o, siendo más específico, de la civilización europea u occidental, una idea cuyo desarrollo completo encontró en la guerra su medio ideal, si bien subyacía también a la purificación de los cuerpos nacionales. Y, al mismo tiempo, esa idea de civilización occidental iba intrínsecamente unida a la idea de cristianismo, pues las bases esenciales de la primera se hallaban en los planteamientos filosófico-morales de la segunda. Por ello, el modo en que se codificó y representó el gran epítome de la lucha contra el marxismo, la invasión de la Unión Soviética y eliminación del enemigo bolchevique, que tuvo su preludio en las guerras civiles española y finlandesa, nos sirve de ejemplo de cómo la religión permeó las percepciones ideológicas del fascismo. La *Cruzada contra el bolchevismo* fue un elemento recurrente en el imaginario colectivo tanto de Alemania como del resto de países que enviaron tropas al Frente Oriental. Una Cruzada que servía para ejecutar una profunda y radical destrucción de las partes enfermas del continente europeo con el fin de resembrar y reimplantar en ellas el germen de esa civilización europea y cristiana a las que hemos hecho referencia. Así, podemos ver un ejemplo muy claro en la cartelería que tanto los alemanes como las autoridades colaboracionistas y filonazis de los distintos países de Europa diseñaron para animar al reclutamiento de tropas voluntarias para el Frente Oriental. Si tomamos el caso de los carteles daneses, vemos como la simbología medieval está claramente presente en ellos. Simbología que, al mismo tiempo, remite a una idea del soldado danés enrolado en las *Waffen-SS* como un cruzado. El combatiente aparece numerosas veces personificado como un caballero medieval con la espada en ristre y el escudo alzado, como protección frente a unos enemigos *rojos* representados como figuras grises y agrupadas, dando idea de constituir una muchedumbre sin rostros ni contornos claros. En definitiva, que nos recuerdan a una suerte de criaturas demoníacas, de rasgos inhumanos. Esto mismo podemos verlo también en carteles belgas, donde por ejemplo se representan las letras *SS* clavadas sobre el lomo de un dragón rojo que porta símbolos judíos y bolcheviques, en una clara alusión a que tanto unos como otros no eran sino la encarnación de las fuerzas del mal sobre la Tierra. O en la propaganda noruega, en la que el símbolo nazi aparece representado en forma de escudo redondo, frente al que se estrella una criatura animal, de color rojo y rostro diabólico, que vendría a encarnar en sí misma toda la barbarie del enemigo marxista al que los voluntarios que se alistasen habrían de combatir en el frente del Este.

Por tanto, vemos cómo el combate contra el enemigo soviético y sus acólitos a lo largo y ancho de Europa adquiere la forma de una lucha entre las fuerzas del Bien, de la civilización y del orden frente a las del Mal, la barbarie y el caos. En este sentido, la imagen del marxismo y de los marxistas como bárbaros, nómadas y asiáticos, es decir, como la antítesis de la civilización, que tuvo un peso específico tan enorme en la

31. Javier RODRIGO, “Violencia y fascistización en la España sublevada”, pp. 79-95, en Francisco MORENTE (ed.), *España en la crisis europea de entreguerras*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2011, pp. 82-84.



representación que el fascismo hizo de sus enemigos³², viene a refrendar la idea religiosa de la cruzada emprendida por el fascismo, puesto que son los fundamentos cristianos de Europa los que se encuentran amenazados. Por tanto, la defensa de dicha civilización convierte a los combatientes fascistas en cruzados, desarrollando una suerte de “cristianismo combativo por el cual bajo la protección de Dios” volverían a resituar los valores esenciales que conformaban la identidad milenaria europea³³. Algo que, sin ninguna duda, volvía a colocar a Dios en el vértice de la pirámide. De esta forma, podemos ver cómo la idea de una civilización cristiana en un combate a vida o muerte por su supervivencia permeaba claramente las percepciones de muchos fascistas, no ya solo en el Frente Oriental –accesibles mediante numerosas publicaciones como la española *La Joven Europa*, u otras pertenecientes a distintos colectivos nacionales que allí lucharon, así como a través de la literatura memorialística generada por los combatientes–, sino también en los preludios anteriormente citados, como es el caso de la guerra de España de 1936. Por ejemplo, podemos traer a colación las memorias del General de la División *Frecce Nere*, Alessandro Piazzoni, en un momento en el que describe la naturaleza del enemigo y el porqué de su lucha en España:

[Los milicianos] eran los fuera de la ley, los criminales y los expulsados de todos los países, enganchados a fuerza de pesetas y con la esperanza de pingües botines en los bajos fondos de París, Praga, Londres y Nueva York, con objeto de asegurar lo más pronto posible el aplastamiento de las todavía exiguas filas de los cruzados de la civilización cristiana y latina y asegurar así, entre el Atlántico y el Mediterráneo, el triunfo y el dominio del poder bolchevique³⁴.

144

Por tanto, vemos cómo la propia línea que conectaba fascismo y religión era algo no solo presente en las narraciones y codificaciones discursivas emanadas desde arriba, sino que los propios combatientes revistieron su experiencia de un halo de misión religiosa, en tanto que se convencieron de la necesidad de defensa de una civilización amenazada; defensa que solo podía venir de manos del proyecto que realmente apostaba por una transformación radical del mundo, por una resituación de los valores esenciales de trascendencia y espiritualidad en la senda de la inmortalidad y de la permanencia, al tiempo que barría todas aquellas amenazas de subversión de esos mismos órdenes jerárquicos.

La Segunda Reconquista. La Guerra Civil española como guerra de religión

Pero si, como hemos observado de forma somera, ese cristianismo combativo estaba presente en el modo en que muchos soldados codificaron su experiencia de combate en la guerra del Este, la peculiar naturaleza del marco en el que se desarrolló la Guerra Civil española nos lleva no solo a pensar que una percepción aún más imbuida de un sentido religioso tuvo lugar allí, sino incluso a considerar la naturaleza de la

32. Un ejemplo claro de esa asiaticización del enemigo por parte del fascismo podemos verlo a través de su descripción con rasgos bien diferenciados de los de los europeos. Rasgos clara y rápidamente identificables con un extraño precedente del Este. Ver Mark NEOCLEOUS, “Gothic fascism”, *Journal of Cultural Research*, 9/2 (2005), p. 141.

33. David ALEGRE, “‘Voces como bayonetas’. Un análisis de los textos españoles de *La Joven Europa*. Hojas de los combatientes de la juventud estudiantil europea como espacio para la codificación de la experiencia de combate, la identidad y la conciencia fascistas (1942-1943)”, *El Argonauta español*, 10 (2013), <http://argonauta.revues.org/1686>, consulta: 1 de febrero de 2014.

34. Sandro PIAZZONI, *Las flechas en la guerra de España (1937-1939)*, Ediciones Nueva República, Barcelona, 2011, p. 21.

relación entre fascismo y religión en España como un caso paradigmático. Por un lado, porque la propia definición del contexto sociocultural español, en la que el catolicismo jugaba ese papel tan nuclear, conducía irremisiblemente a que un movimiento como el fascista buscara incorporarlo a su corpus discursivo, toda vez que resultaba imposible un renacimiento de la nación española en los términos en los que el fascismo lo planteaba sin situar como eje central a la religión católica. Y, por otro, porque el mesianismo y la utopía paradisiaca del fascismo tenían, como hemos planteado, su medio de desarrollo idóneo en el contexto bélico, en tanto que este le permitía implementar un proyecto más profundo y radical.

En este marco, fue el estallido de la Guerra Civil española lo que permitió la aceleración y culminación del proceso de fascistización de las derechas españolas acontecido durante los últimos meses del periodo republicano. Un proceso que permitió a todos los grupos políticos y sociales que apoyaron el golpe de estado converger en un proyecto común que compartía una cultura política, la del fascismo, en cuya base ejerciendo como argamasa se situó el componente católico, uno de los vectores de unión más sólidos entre los diferentes sectores³⁵. De esta forma, el discurso que codificaba el sentido de la propia contienda, el nuevo modelo identitario de españolidad subyacente al régimen franquista y la naturaleza del proyecto que se estaba construyendo en las trincheras y en las retaguardias posicionó el elemento religioso como parte fundamental³⁶, al tiempo que como puente de unión entre los valores del pasado a recuperar y los pilares de la nueva España. Así, por ejemplo, el recurso al tiempo de los Reyes Católicos o al Imperio Hispánico como las fuentes de las que el proyecto fascista español se nutría identitariamente recuerdan a cómo el nacionalsocialismo alemán utilizó el pasado teutónico como fuente de inspiración en su expansión hacia el Este. En las propias palabras de Adolf Hitler,

Si uno quiere tierras y suelo en Europa, esto puede conseguirse, en términos generales, únicamente a expensas de Rusia –con lo que el nuevo Reich tendría que situarse en el camino de la antigua Orden de los Caballeros Teutones– para dar tierra al arado alemán a través de la espada alemana, y el pan de cada día a la nación³⁷.

Recurso, el alemán, que no solo se reflejaba en el plano discursivo, sino también en el arquitectónico y en el conmemorativo. De esta forma, el monumento de la Batalla de Tannenberg edificado durante la República de Weimar que recordaba la victoria de Hindenburg durante la Gran Guerra remitía ineludiblemente a la derrota que las tropas de la Orden Teutónica habían sufrido en 1410 contra lituanos y polacos³⁸. Quizá, por ello, los nazis decidieron volarlo en su retirada ante el avance de las tropas rusas, para evitar que un símbolo tal, que hacía tangible el mito de la palingenesia nacional, cayese

35. Ferran GALLEGÓ, *El evangelio fascista. Comunidad cristiana y Estado imperial en España (1931-1948)*, Barcelona, Crítica, 2014.

36. En este sentido, como mero ejemplo, cabe destacar que durante la propia guerra el psicólogo Antonio Vallejo-Nájera creó, siguiendo órdenes de la dirigencia del régimen, el Gabinete de Investigaciones Psicológicas de la Inspección de Campos de Concentración de Prisiones de Guerra con el fin de elaborar una patología del marxismo, la cual tenía –a ojos de Nájera– una de sus razones de ser en el alejamiento de la religión católica por parte de la sociedad española. Ver Francisco SEVILLANO, *Rojos. La representación del enemigo en la Guerra Civil*, Madrid, Alianza, 2007, especialmente pp. 87-106.

37. Citado en Vejas G. LIULEVICIUS, *The German Myth of the East. 1800 to the present*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 174.

38. Stefan GOEBEL, *The Great War and Medieval Memory. War, Remembrance and Medievalism in Britain and Germany, 1914-1940*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 127-128.



en manos del enemigo bolchevique³⁹. Y, al mismo tiempo, ese reflejo en lo arquitectónico tuvo también su plasmación en las escuelas para altos mandos militares nacionalsocialistas, las denominadas *Ordensburgen*, inspiradas en los castillos teutónicos, siguiendo la idea de Himmler de representar las SS como el resurgir de la propia orden de caballería⁴⁰. O, por citar un último ejemplo, la conexión entre el pasado glorioso, convenientemente mitificado y resignificado, y el presente en construcción quedaba al mismo tiempo patente en uno de los carteles citados anteriormente que animaban al alistamiento de voluntarios en las *Waffen-SS*. En concreto en uno que llamaba a la lucha a los daneses, en el cual podía verse cómo de entre las filas de combatientes, convenientemente orientados hacia la parte derecha del cartel –es decir, hacia el Este–, surgía un caballero medieval conduciendo a varias filas de infantes al combate. Todo ello bajo la leyenda *Narva 1219*, la cual remitía a la toma de esa misma ciudad durante la Cruzada Livonia, en la que el Papa Honorio III dio permiso al rey danés Valdemar II para anexionarse los territorios bálticos de la actual Estonia. Es decir, que apreciamos cómo en la construcción ideológica de los diferentes discursos fascistas se situaba como eje fundamental el mito de palingenesia nacional, cuyos fundamentos entroncaban de manera constante con un pasado de naturaleza cristiana, cuya cosmovisión –actualizada, eso sí– pretendía trasladarse a su propia contemporaneidad.

Volviendo nuevamente al caso español, la dimensión dual que la articulación de la percepción fascista tuvo en lo que respecta a su relación con el elemento católico, puede verse no ya en el plano meramente discursivo, sino sobre todo en lo que respecta a cómo los combatientes del bando sublevado codificaron su experiencia de combate. A este nivel, la confluencia ideológica de las derechas españolas a la que hemos hecho referencia anteriormente tiene un desarrollo mucho más claro y tangible, en la medida en que esos mínimos comunes denominadores son más evidentes en el lenguaje utilizado y en el modo en que se construye el relato de las vivencias en el frente. De esta forma, se puede observar cómo, pese a la existencia de diferencias que permiten una identificación específica del origen ideológico de cada uno, el modo en que un carlista representaba al enemigo, el proyecto de la nueva España o la centralidad del papel de la religión coinciden significativamente con cómo lo hacía un falangista. Y, de igual modo, pueden tenderse puentes entre estas cosmovisiones y las de testigos de la guerra –como periodistas, religiosos o novelistas– o combatientes que no tenían una socialización ideológica explícita. Puentes que conforman un espacio ideológico compartido, más que ser representativos de proyectos diferentes con algunos puntos en común, tal y como plantea Ferran Gallego para los casos alemán o italiano⁴¹. En este sentido, para ilustrar algunas de las cuestiones que estamos tratando podemos comparar dos fragmentos extraídos de sendas memorias de combatientes rebeldes de la Guerra Civil, en las que se observa las similitudes perceptivas y la imbricación entre identidad política y elemento religioso.

Europa liberal salió de la contienda del 14 al 18, y el liberalismo llevó a los pueblos a su última y lógica consecuencia: el comunismo. Y entonces vino la rectificación y la protesta airada y legítima. Y surgieron los ‘fascistas’ en Italia y los ‘nazis’ en Alemania y reacciones nacionales parecidas en todos los pueblos. ‘¡No es esto!’, exclamaron. ‘¡Fuera! ¡Hay que deshacer y crear y enderezar!’ Y entonces se volvieron los ojos angustiados a los viejos principios, casi abandonados, que años antes se consideraban

39. George L. MOSSE, *La nacionalización de las masas*, Madrid, Marcial Pons, 2005, pp. 92-93.

40. LIULEVICIUS, *The German Myth of the East...*, p.180.

41. GALLEGO, “Fascismo y fascistización...”, pp. 321-323 y 326-327.

como antiguallas y cursilerías. El temor a Dios, la santidad de la familia; la prohibición de la lucha de clases, el amor a la Patria y el espíritu del máximo sacrificio por ella, porque se la volvía a considerar Madre augusta de todos; la abolición de las Repúblicas charlatanas y la vuelta a las Monarquías (Gobiernos de un solo hombre, Príncipe, Dux o Caudillo)⁴².

Aquí podemos apreciar algunos de elementos definitorios de la identidad política y cultural que el nuevo régimen construyó como espina dorsal de su discurso. Por un lado, el fragmento comienza con una crítica frontal al liberalismo, origen de todos los males que acechaban tanto a Europa como a la propia España, al tiempo que germen del surgimiento *inevitable* del comunismo. En este sentido, el antimarxismo y el antiliberalismo constituyeron, como es de sobra conocido, dos puntales ideológicos no ya solo del fascismo, sino de muchos otros movimientos de extrema derecha en aquellos años. A continuación, vemos como el autor se posiciona en la misma línea de *reacción*⁴³ que los fascistas alemanes e italianos, estableciendo una conexión directa entre los objetivos de estos movimientos y los que él defiende para España en tanto que, y aquí es donde viene otra referencia de interés, para luchar frente a esa degeneración que estaba experimentando el continente se cimentaron en los *viejos principios*. Y son esos viejos principios lo que nuevamente nos remiten al elemento religioso, dado que Dios es el centro de toda la articulación social y nacional de la Patria, tal y como refleja el autor. Era Dios y era la religión los que conectaban todas las esferas de la comunidad nacional en el pasado histórico mitificado en el que se fundó la palingenesia construida por el fascismo español y, por ende, su traslación al presente fascista y a la construcción de su utopía eran ineludibles, habiendo de tener un lugar clave en la nueva España. Y, por último, es esencial atender a cómo se plantea dicha vuelta, es decir, cuál va a ser el camino a seguir para la implementación del proyecto fascista: destrucción y creación, la violencia como elemento transformador de la realidad torcida y difuminada. Algo que, sin duda, nos remite al binomio homónimo que ocupó un lugar tan nuclear en la configuración ideológica de los movimientos y regímenes fascistas. Basten como ejemplo las palabras del falangista Agustín de Foxá en las ruinas del Alcázar de Toledo, “ruinas recientes, cenizas nuevas, frescos despojos [...] ya está Toledo destruido, es decir, edificado”⁴⁴. Todo ello, por supuesto, a través del gobierno de un líder carismático, un *Caudillo*. Por tanto, vemos un texto que contiene elementos clave de la configuración ideológica del fascismo español y, por así llamarlo, genérico, que, si bien, pertenece a las memorias noveladas del Teniente de Infantería Jesús Casariego, carlista y soldado durante el sitio de Oviedo. Sea como fuere, introduzcamos el segundo fragmento, esta vez del capellán falangista Salvador Torrijo –combatiente en varias banderas de voluntarios de Falange–, para intentar alumbrar coincidencias perceptivas y de discurso entre ambos.

42. Jesús-Evaristo CASARIEGO FERNÁNDEZ, *Flor de hidalgos. Ideas, hombres y escenas de la guerra*, Pamplona, Editorial Navarra, 1938, p. 117.

43. Al respecto del uso de la palabra “reacción”, creo conveniente hacer un breve apunte. La utilización de ese término en concreto no debe hacernos caer en la comodidad de calificar al fascismo, en tanto considero el citado fragmento como de origen fascista, como un movimiento reaccionario. Más bien, creo que “reacción” refiere aquí a su sentido más puramente semántico. A la reacción ante la percepción de la decadencia de Europa y la amenaza constante de la *infección marxista*. Pero no a una reacción que implique un mantenimiento del orden social o jerárquico, es decir, de tipo conservador. En este último sentido creo que no es como debe entenderse ni el término al que hacemos referencia ni el propio proyecto fascista.

44. Palabras recogidas en *Vértice*. San Sebastián, Abril de 1937.



-¡Te ruego que me excuses! Soy sacerdote, soy Religioso. Los cánones me prohíben empuñar las armas. ¿Para qué ir al frente? La misión del sacerdote es misión de paz. Además, que en la retaguardia es necesario conservar el espíritu religioso... Administrar los Sacramentos... Velar por la moralidad... Aconsejar a las autoridades...

-¡No! ¡No! Para estos menesteres que la retaguardia exige, bastan los sacerdotes inútiles al servicio militar y los ancianos. ¡Tú, sacerdote joven, haces falta en los frentes, en los hospitales de sangre!... ¡Con la juventud! ¡Allí, donde la muerte acecha constantemente! Te encanta la figura de Cristo presentándose a sus discípulos con los brazos en alto y diciendo: ‘¡Pax vobis!’ Pero también debes de contemplar al Salvador con los azotes en sus manos arrojando del Templo a los mercaderes. ‘Si quieres la paz, prepárate para la guerra’. ‘A Dios rogando y con el mazo dando’. ¡Cisneros señalando las lenguas de acero con las que debía acallar la insolencia de aquellos señores! ¡Aquella legión de Religiosos que acompañaron a los conquistadores del Nuevo Mundo! ¡Cruz y España! ¡España Imperial! ¡Sublimidad!⁴⁵

En este ejemplo, en el que el autor recrea una hipotética conversación con aquellos que esgrimen todo tipo de excusas para no ir al frente, podemos ver el papel fundamental de la religión en los frentes, en primera línea del proceso constructivo de la nueva España. Algo que, por otra parte, podía resultar predecible teniendo en cuenta el hecho de que el autor es un sacerdote, si bien a continuación traeremos a colación más ejemplos para profundizar en este aspecto. Sin embargo, lo que me parece más relevante de este fragmento es la relación que se establece entre religión y violencia. La idea de contraponer la visión conciliadora con una religión que fuese activa, dinámica y constante en la lucha contra sus enemigos remite, por un lado, a la propia concepción del catolicismo en los tiempos en lo que se sitúa el núcleo mítico del fascismo español, la *Reconquista* de los Reyes Católicos y las guerras del Imperio Hispánico, donde la religión jugó un papel crucial, ya fuese en América conquistando y evangelizando al mismo tiempo –algo a lo que hace referencia expresa Torrijo cuando subraya el papel clave que tuvieron los religiosos en la construcción de la “grandeza” y la “gloria” de la España Imperial– o en las guerras contra protestantes y musulmanes. Y, por otro, nos remite nuevamente a la necesidad de una aprehensión activa y global de la realidad como vía para su transformación mediante la violencia, algo que podíamos ver también en el fragmento del combatiente carlista.

Por otro lado, hasta ahora, dado el origen ideológico de los dos fragmentos que hemos seleccionado –carlista y falangista–, quizá no sea algo sorprendente ver cómo la religión ocupa un puesto relevante en ambas narraciones, aunque sí hemos podido ver cómo se comparte una determinada concepción de la misma, muy relacionada con la violencia que formaba un elemento nuclear de la ideología fascista. Sin embargo, si atendemos a cómo otros individuos, combatientes en su mayoría, que no tenían una socialización política clara codificaron su experiencia de combate, veremos que ese catolicismo está siempre presente como algo subyacente a toda percepción de la realidad. Así, por ejemplo, tenemos el caso de Emilio Oliver, civil y combatiente sublevado por necesidad durante el sitio de Belchite, quien recuerda cómo “el nombre de ‘Franco’ sonaba ya a invocación religiosa [...] tal era el poder que se le adjudicaba. Poder casi divino, porque ya casi se calificaba de milagro el hecho de poder salvar a España del grado preagónico a que había llegado su enfermedad”⁴⁶. Es decir, que la fe y la religión constituyeron una forma de mantener viva la fuerza combativa y alta la moral

45. TORRIJO, *Mis memorias de la guerra*, p. 97.

46. Emilio OLIVER ORTIZ, *Emociones de un sitiado (Belchite Regina Martyrum)*, Barcelona, Editorial Almatea, 1942, p. 26.

durante el sitio, algo que igualmente queda patente en el título que Oliver da a sus memorias, y el implícito martirologio con el que representa lo que en Belchite ocurrió. De igual manera, podemos acudir al caso de Fernando Sanabria, el cual narra las memorias de un amigo –adepto a la causa rebelde, como él–, que quedó atrapado en el Madrid republicano durante la guerra.

A no ser... que nuestras culpas fueran tan grandes, que la misericordia divina haya dejado paso a la Justicia. Que Dios quería castigar, con ejemplar sanción, a un pueblo que le había olvidado: que se decía católico y, sólo lo era para ir a la Iglesia los domingos, como el que va a un sacrificio penoso; que decía seguir la doctrina de Cristo y amaba el vicio y la concupiscencia sobre todas las cosas; [...] que había hecho de la lujuria un culto exhibiéndose, hombres y mujeres, lúbrica y vergonzosamente [...] Sí; la Religión cristiana no ha fracasado como tal vez, piensan algunos. Triunfó como siempre; pero el de ahora ha sido el triunfo de la justicia implacable, colmada ya la medida de la misericordia...⁴⁷.

En este fragmento, nuevamente nos encontramos con una percepción en clave religiosa del devenir histórico de la nación española. De su lectura podemos inferir que, a juicio del autor, la propia guerra no es sino un castigo divino por haber abandonado la senda marcada por la moral y la cosmovisión católica. Una senda inherente a la propia España, puesto que separar ambos elementos, nación española y religión católica, conduce irremisiblemente a la destrucción de la primera, que debido precisamente a su esencia católica, en caso de morir, lo haría “entre rugidos apocalípticos, como corresponde a su grandeza”⁴⁸. E, igualmente, nos encontramos con la relación entre violencia y religión, puesto que la brutalidad de la guerra y la limpieza política llevada a cabo en el país no es sino la “justicia implacable”, inmisericorde tal y como apunta Sanabria. Algo parecido a lo que podemos ver en los relatos escritos por el guionista y propagandista José Vicente Puente tras la conquista de Madrid por parte de los sublevados.

Hoy en que la juventud en armas, ferviente y dirigida, recobrada a su auténtico cauce de entusiasmo, mostraba al mundo su potencia y su valor apretado y único. Hoy se ha cortado el nudo gordiano que nos sujetaba con lastre rencoroso a un falso pasado. Las filas de combatientes que han pasado marcialmente por la Avenida del Generalísimo no pretenden devolver a la Patria una cara y un color endeble y comodón. Ni un solo muerto valdrá la quimérica y estúpida idea de que lo que se ha logrado es el retorno a la normalidad. No, se va más allá, más arriba, simbólicamente, decididamente. Vamos a empalmar sin transigencias amorfas con la auténtica España de los mejores días. Porque esto es lo que querían aquellos que hoy no desfilaron y presencian la parada desde celestial y angélica tribuna⁴⁹.

Nuevamente la religión como elemento vertebrador de la “Santa Cruzada de liberación”⁵⁰; el papel clave que juegan los mártires de la guerra como ejemplos y guías de la nueva comunidad nacional; en definitiva, la recuperación de las esencias identitarias de la nación a través de la reactivación de “la Historia de España, [que] estaba atragantada, quieta, parada para siempre hasta el pudridero”⁵¹. Por tanto, vemos cómo desde distintos sectores ideológicos –y entiéndase aquí una precisión dentro del

47. Fernando SANABRIA, *Madrid bajo las hordas*, Ávila, S.H.A.D.E., 1938, pp. 119-120.

48. *Ibidem*, p. 18.

49. José-Vicente PUENTE, *Madrid recobrado. Crónicas de antes y después del veintiocho de marzo*. Madrid, Imp. Samarán, 1939, p. 142.

50. *Ibidem*, p. 180.

51. *Ibidem.*, p. 141.



proyecto fascista común—, desde diferentes perspectivas y a través de las percepciones de varios individuos, el elemento religioso tiene siempre un papel central en la configuración de las visiones de las múltiples facetas de la realidad del momento. Algo que queda bien patente, por poner un último ejemplo justificado en su naturaleza y elocuencia, en el *Folleto del combatiente*, un pequeño libro repartido por la Delegación del Estado para Prensa y Propaganda de cual con una tirada de 150.000 copias.

Franco y los españoles tenemos de la guerra una idea caballerisca, mística, tradicional, religiosa. El soldado, el requeté, el falangista, el legionario, saben, con un Jefe y Caudillo así, que luchan en pro de una causa sagrada, civilizadora, patriótica, universal. Y no temen a la muerte, sino que la buscan, diríase con afán de fervientes enamorados⁵².

En definitiva, hemos visto cómo religión e ideología fascista entroncaron sus caminos en la construcción identitaria del régimen español, algo para lo cual el escenario de guerra constituyó un elemento decisivo de la fuerza de dicha unión. La religión, así, encontró en la ideología de los sublevados una nueva vía para penetrar en la raíz de la sociedad española, y para volver a ocupar ese lugar primado que durante siglos había disfrutado. Y, por su parte, el fascismo halló en el catolicismo el vehículo perfecto de socialización ideológica, dado el carácter eminentemente católico de una gran mayoría de españoles. Un proceso que, si bien fue fuerte en la retaguardia, tuvo especial incidencia y presencia en el frente. Por ende, resulta importante ver de qué forma la religión católica fue capaz de permear tan profundamente a los combatientes, es decir, cuáles fueron los instrumentos que utilizó para ello, lo que nos remite a la configuración de la experiencia de frente que los soldados vivieron.

Capellanes, los comisarios políticos en el ejército sublevado

En este sentido, Omer Bartov apunta para el caso de la *Wehrmacht* la importancia socializadora e ideologizadora que tuvieron los suboficiales, muchos de los cuales simpatizaban con las ideas nacionalsocialistas⁵³, a los cuales equipara en cierto modo con los comisarios de guerra en el caso soviético. De este modo, las teorías que muchos historiadores y psicólogos militares han desarrollado acerca de la importancia del grupo primario en el frente y las influencias ejercidas tanto a nivel horizontal como por parte de las figuras de autoridad o referenciales de dicho grupo⁵⁴, serían los elementos explicativos para ese rol que Bartov asocia con los suboficiales del ejército alemán. Sin embargo, hemos de ponderar las diferencias que el caso español tiene con el germano. Así, mientras que en el segundo habían transcurrido algunos años antes del estallido de la guerra, en los que tuvo lugar un proceso de adoctrinamiento en clave nacionalsocialista de muchos de los jóvenes que luego sirvieron como suboficiales en la *Wehrmacht*, en España el hecho de que fuese el ejército proveniente de la República el grueso de la fuerza combativa de los sublevados, y que movilizase forzosamente a

52. *Folleto del combatiente*, nº 1 (28 de febrero de 1938), p. 12.

53. *The Eastern Front...*, p. 49.

54. Ver Dave GROSSMAN, *On killing. The psychological cost of learning to kill in war and society*, New York, Back Bay Books, 2009, pp. 89-91. También en Sönke NEITZEL y Harald WELZER, *Soldados del Tercer Reich. Testimonios de lucha, muerte y crimen*. Barcelona, Crítica, 2012, pp. 34-35. Un estudio interesante de las grupos de afinidad en la *Wehrmacht* y el mantenimiento de identidades sociales, políticas y religiosas a través de ellos en Felix RÖMER, "Milieus in the Military: Soldierly Ethos, Nationalism and Conformism Among Workers in the Wehrmacht", *Journal of Contemporary History*, Vol. 48, 1(2013), pp. 125-149.

muchos individuos para luchar en sus filas, nos impide distinguir claramente una figura como la que Bartov plantea, más allá de la propia ideología que los mandos militares tuviesen y de su voluntad de socializarla. Por ello, en consonancia con lo que ha planteado James Matthews⁵⁵, considero que ese rol adoctrinador de los soldados en el frente recayó en la persona del capellán.

Por una parte, los capellanes castrenses se convirtieron en una figura fundamental en todas las unidades militares. Su presencia era constante y, generalmente, se situaban en la primera línea de fuego con los soldados. Así, ese contacto directo con la tropa generaba vínculos de camaradería y permitía su inclusión en los grupos primarios que construían los soldados, desempeñando un rol de autoridad. Y, por otra, el capellán se erigía como una figura de apoyo, motivadora y en la que poder confiar. Enardecía a las tropas antes de los combates y era un recurso para aquellos soldados que sentían la necesidad de desahogarse en un ambiente en el que resultaba ciertamente difícil, precisamente porque la *debilidad* no estaba bien vista en esos pequeños grupos, tal y como apunta el propio Grossman. En este sentido, por ejemplo, podemos traer a colación cómo el combatiente fascista italiano Renzo Lodoli relata uno de los momentos previos a la batalla, en los que se rezaba una oración para pedir fortuna a Dios.

*Tanti di noi forse non s'erano mai umiliati dinnanzi ad un prete, no avevano mai provato la indescrivibile sensazione di pace che scende nella anima mentre una mano sacerdotale traccia su noi i segno della croce che ci redime, quando le labbra del ministro di Dio pronunziano l'Ego te absolve che ci fa mondi*⁵⁶.

Esa sensación indescriptible de la que habla Lodoli, cuando el sacerdote redimía a los soldados que iban a combatir, puede verse también en cómo el falangista Augusto Rodríguez, visiblemente emocionado, relata las horas previas a una operación que se preveía dura y difícil, en las que el *páter* canaliza las ansiedades y miedos de los soldados a través de una ceremonia religiosa.

El comandante de la bandera nos dice, a los oficiales y a todos, que la operación de mañana va a ser muy dura y que el páter recomienda que nos pongamos. Y nos hizo una confesión. Ver aquello, y cantar el Cara al Sol...⁵⁷.

Es decir, que los capellanes se convirtieron en figuras clave dentro del organigrama de las unidades del bando sublevado, desempeñando un rol que les mantenía en contacto directo con la tropa, mediante lo cual ejercieron una función de socialización católica e ideológica de acuerdo a los principios del nuevo régimen. Y esa labor solo pudo venir de la mano de la *reputación* ganada, no ya por su posición social previa a la guerra, para aquellos que así los veían, sino porque compartían el día a día con los soldados, llegando incluso a combatir si era necesario. Valga como último ejemplo uno de los episodios del sitio de Belchite que narra Oliver, en el que la presencia del cura entre las filas de los defensores no podían sino enardecer a los mismos; y no podía sino granjearle la confianza de los que con él luchaban.

55. James MATTHEWS, *Reluctant Warriors. Republican Popular Army and Nationalist Army Conscripts in the Spanish Civil War, 1936-1939*. Oxford, Oxford University Press, 2012, pp. 70-71. De igual modo, MATTHEWS profundiza en este tema en concreto en un artículo de inminente publicación. Ver Id., “Comisarios y capellanes en la Guerra Civil española, 1936-1939: una mirada comparativa”, *Ayer*, 2014, en prensa.

56. Renzo LODOLI, *Domani posso morire. Storie di arditi e fanti legionari*, Roma, Ed. Roma Fascista, 1939, p. 78.

57 Documental *Falange en las trincheras. La contribución falangista a la Cruzada*, Documedia, [s.a.]



Por la brecha [hecha en una puerta cerrada que da al piso superior, donde se apostan varios hombres para repeler el ataque] se cuelan felinos algunos defensores entre los que va el cura castrense P. Remacha. Balcones y ventanas se cuajan de fusiles y colchones. La escena evoca una estampa de los Sitios de Zaragoza; estampas de lucha baturrea, del cuerpo a cuerpo en mangas de camisa por las escaleras, casas y campanarios. Y esas escenas que, por lo muy pasadas, contemplábamos siempre como un grabado de las carabelas de Colón o de un circo romano, todo ya muy fuera de la vida actual, vuelven a tomar vida ante nuestros ojos como en una reproducción cinematográfica⁵⁸.

Conclusión

152 A lo largo del presente artículo, he intentado realizar algunas aproximaciones a las múltiples conexiones existentes entre fascismo y religión. Y ello a través de dos planos fundamentales y complementarios entre sí. Por un lado, mediante un referencia al contexto en el que esa relación es posible, que no es otro que el propio marco en el que surge y se consolida el fascismo. A este respecto, la enorme ruptura que comportó el estallido, desarrollo y, traumático para muchos, desenlace de la Primera Guerra Mundial generó un nuevo escenario de posibilidades para la eclosión de movimientos e ideologías extremistas que conllevaban un programa de radical transformación de la realidad. Entre ellos, el fascismo articuló un discurso que buscaba, en una de sus diversas facetas, entroncar con el núcleo mítico de las respectivas naciones en las que surgía, aunque sin perder de vista la pertenencia a una misma *civilización occidental*, la cual igualmente era objeto de regeneración. Por ello, esa defensa de las esencias nacionales como reflejo de la civilización europea condujo de manera irremisible a que el fascismo se nutriese y se embadurnase de principios, cosmovisiones y mitificaciones de índole religiosa, en un proceso de sacralización que a la postre actuó como un mecanismo de adaptación clave en su triunfo. Así, muchos de los movimientos fascistas que surgieron en Europa tuvieron contactos y raíces religiosas, tal y como hemos visto para el caso rumano, el croata o el irlandés. Si bien, esto mismo puede ser extensible a algunos otros que no han tenido cabida en este artículo. Algo que, sin duda, nos ha llevado a adoptar una perspectiva paneuropea a la hora de comprender la naturaleza del fascismo, en la medida en que la comprensión de cómo se articula en cada escenario, al tiempo que la tolerancia de esas diferencias sobre la base de unos elementos comunes que los acercan más que los alejan son los caminos que permitirán conformar una definición amplia del propio concepto de fascismo⁵⁹.

Por otro lado, esa vinculación entre fascismo y religión tuvo una dimensión especial en los contextos bélicos, en tanto que el componente religioso ofrecía una plataforma de movilización, legitimación y mantenimiento de la moral entre la tropa especialmente útil en dichos momentos. Así, para el caso español, además de por el mencionado carácter *intrínseco* del catolicismo a la nación española que hacía que cualquier proyecto de regeneración nacional, en los términos en los que el fascismo lo planteaba, tuviese que cimentarse en una base ideológica que conectase con esta religión, la guerra generó un marco propiciatorio idóneo para que la imbricación entre ideología y pensamiento religioso fuese completa. De esta forma, como hemos planteado, el español es quizá un caso paradigmático de esta relación que hemos intentado desgranar aquí.

58. OLIVER, *Emociones de un sitiado...*, p. 174.

59. IORDACHI, "God's chosen warriors...".

De la misma forma, y muy en relación como anterior, al principio del presente artículo encontramos una breve reflexión acerca de las motivaciones por las cuales todos aquellos individuos que se echaron en los brazos del fascismo y participaron en procesos de violencia masiva en aras de hacer realidad su utopía. Dichas motivaciones, por su naturaleza esquiva si las queremos aprehender con la mayor complejidad posible, nos han hecho remitirnos a los individuos concretos como sujetos agentes de los procesos históricos, algo que ciertamente resulta complicado. Por ello, hemos recurrido a la literatura memorialística generada por los combatientes y excombatientes durante y tras la guerra, en tanto que es una de las fuentes más ricas y que mayores posibilidades ofrece para aproximarnos a la realidad individual de aquella época. Sin embargo, existen muchas dificultades cuando trabajamos con este tipo de fuentes, en la medida en que la información que ofrecen es, en la mayoría de ocasiones, muy difícil de contrastar y poco fiable. Ahora bien, no es la información factual lo que de ellas nos interesa. En este sentido, podemos distinguir tres niveles de información⁶⁰. En primer lugar, el plano factual, el cual no es relevante en el sentido en que no aporta nada que, desde una metodología de análisis del lenguaje como la que aquí utilizamos, sea útil. En segundo término, muchos de estos relatos suelen narrar sensaciones o sentimientos de sus autores. Estos, como tales, tampoco son algo en lo que debamos detenernos, pues no se trata de lo que tal o cual persona sentía, sino más bien de cómo codificaba y literalizaba dichos sentimientos. Y es ahí, en ese tercer nivel, donde radica la gran relevancia de estas fuentes, y donde reside el motivo de que hayan constituido la espina dorsal empírica de este trabajo. El modo en que se expresa una vivencia pasa, antes de nada, por el filtro a través del cual su autor ve el mundo, con lo que no deja de ser un fiel reflejo de este. Así, nos situamos en la línea planteada por el Philip Dwyer, el cual considera este tipo de fuentes memorísticas como *documentos lingüísticos*, “artefactos culturales capaces de arrojar luz sobre cómo los contemporáneos vieron el periodo en el que vivían”⁶¹. De esta forma, cuando el requeté José Sanz apunta que los jóvenes que se alistaban a las milicias navarras “sentían palpar en sus entrañas el hervor de santas tradiciones”⁶², lo que verdaderamente importa no es si todos aquellos individuos sentían realmente eso, sino más bien la percepción religiosa que el autor tiene acerca del hecho, que viene a ser un reflejo de su propia forma de ver y entender el conflicto y su participación en el mismo.

Así pues, considero que la relación entre fascismo y religión, a nivel global, tuvo mucho que ver con la naturaleza mítica que componía el discurso legitimador de esta ideología. La voluntad de conexión con ese pasado trascendental, y el eterno retorno que subyacía a la idea de palingenesis, condujeron al fascismo a vincularse estrechamente con la religión. Quizá, por ello, la muerte, parte fundamental que dota de sentido al pensamiento religioso, ejerció un lugar preponderante en la simbología y la percepción fascista del mundo. Y no un culto a la muerte *per se*, sino un culto a la muerte que buscaba ir más allá, tal y como plantea Mark Neocleous, hasta alcanzar la

60. Una explicación más extensa en David ALEGRE y Miguel ALONSO, “Presentación. Los Teatros de los bélicos: violencia, memoria, identidad y sociedad de masas”, *Revista Universitaria de Historia Militar*, 2/4 (2014), pp. 5-15, <<http://www.revista-historiamilitar.org/2014/01/revista-universitaria-de-historia.html>>, consulta: 1 de febrero de 2014.

61. Philip DWYER, “War Stories: French Veteran Narratives and the ‘Experience of War’ in the Nineteenth Century”, *European History Quarterly*, 41/4 (2011), p. 564.

62. José SANZ y DÍAZ, *Por las Rochas del Tajo. Visiones y andanzas de guerra*, Valladolid, Editorial Santarén, 1938, p. 23.



propia inmortalidad. De ahí, la conexión con la religión se entiende aún mejor, en tanto que esta es, también, una búsqueda de la inmortalidad, de la eternidad, a través de la fe y de vivir acorde a los esquemas marcados por el dogma. Sin embargo, esta grandilocuencia discursiva y filosófica, si bien pudo subyacer al modo en que los individuos corrientes percibían la realidad, considero que no puede situarse como un elemento clave en la particular construcción de la idea de fascismo que cada persona hacía. Más bien, a este nivel la religión jugó un papel de conexión, de puente entre la ideología fascista y las creencias de la gente. Es decir, que el componente religioso ejerció como mecanismo de socialización y atracción, pues permitía conectar con gran parte de la sociedad europea, así como con muchos movimientos políticos de la derecha que, poco a poco y en ciertos países, fueron convergiendo con el fascismo hacia un punto común. Y es este componente de adaptación lo que otorgó a la ideología fascista su significatividad en el caso español. Sea como fuere, aún quedan muchas esferas por trabajar y puntos oscuros sobre los que arrojar luz en un tema que reviste, a mi juicio, una importancia crucial para comprender las dinámicas que llevaron al fascismo a ser, tal y como plantea Mark Mazower, el fenómeno político social y cultural que definió el siglo XX europeo.