

De la teocracia a la religión política

Antonio Elorza

Les hommes n'eurent point d'abord d'autres rois que les dieux, ni d'autre gouvernement que le théocratique. (...) Il faut une longue altération de sentiments et d'idées pour qu'on puisse se résoudre à prendre son semblable pour maître, et se flatter qu'on se trouvera bien» (J. J. Rousseau, *Le contrat social*, cap. VIII).

La historia de las ideologías políticas y del Estado se centra habitualmente en las teorías y en las formas de organización del poder político, como si ambos hubieran gozado de un desarrollo exento desde la polis griega hasta nuestros días. Sin embargo, como oportunamente nos recuerda Rousseau, esto no es así. Las relaciones de mando y obediencia establecidas en el plano político entre los hombres han estado casi siempre impregnadas, bajo una u otra fórmula, de contenidos religiosos. Según advertía asimismo Alexis de Tocqueville en *La democracia en América*:

«Al lado de cada religión se encuentra una opinión política que, por afinidad, está unida a ella. Dejad que el espíritu humano siga su inclinación y abordará de manera uniforme la sociedad política y la ciudad divina; me atrevería a decir que intentará *armonizar la tierra con el cielo*»¹.

El propósito de este ensayo es, más que analizar, poner orden en esa vinculación entre orden político y religión, partiendo del supuesto de que prácticamente todas las formas políticas han registrado una carga mayor o menor de sacralidad. Ha sido una evolución en parte lineal, con el tránsito desde las teocracias a formas progresivamente secularizadas de organización, pero también circular, en la medida que por una u otra vía el contenido laico y secularizado del Estado y de los movimientos políticos registra una reincorporación de componentes de tipo religioso, bien parcialmente, bien mediante la reconstrucción de credos político-religiosos. Son los fenómenos de transferencia de sacralidad y de constitución de religiones políticas, respectivamente, cuyo examen requiere previamente tomar en consideración la combinatoria institu-

cional de religión y poder político. Se trata, en suma, siempre en la estela de Rousseau, de «unir las dos cabezas del águila».

I. Desde *El Político* de Platón, por no citar el menos conocido debate a tres de Otanés, Megabyzes y Darío en las *Historias* de Herodoto, las clasificaciones de las formas de gobierno toman como base la composición cuantitativa del sujeto del poder político. La introducción del factor religioso, presente tantas veces en la historia a la hora de configurar ese poder, permite alcanzar una visión más compleja, al combinar el eje de unidad-pluralidad en la mencionada composición del titular del poder con el de sacralización-secularización. Tendríamos en consecuencia los siguientes tipos ideales:

a) poder político atribuido al orden divino que es ejercido por un único sujeto, el cual de un modo u otro se identifica con la divinidad: *teocracia*;

b) poder político conferido a un sujeto plural, habitualmente una casta de sacerdotes, que lo ejerce en nombre de Dios: *hierocracia*.

c) poder político ejercido por un único sujeto, que aun cuando reciba su legitimidad de Dios, lo gestiona de modo autónomo: *autocracia*.

d) poder político asignado a la un sujeto plural, la colectividad en su conjunto, o una parte —minorías rectoras o élites— de la misma, desde una perspectiva de secularización y de mundanización, que prescinde de la sanción divina: *democracia o/y oligarquía*.

Es lo que refleja el siguiente cuadro:

	Unidad del sujeto	Pluralidad
Sacralización	Teocracia	Hierocracia
Secularización	Autocracia	Democracia/ Oligarquía

En el plano histórico, los cuatro tipos se encuentran representados por un abundante elenco de muestras, con lo cual podemos obtener la certidumbre de que la elaboración de modelos interpretativos desde la politología resulta válida en el plano de la historia social y política.

Esto no excluye, por supuesto, el predominio cuantitativo de las situaciones intermedias, algunas de las cuales configuran niveles perfectamente identificables entre los distintos tipos religioso-políticos mencionados. Especialmente, entre las teocracias y las autocracias cabría observar, de un lado, la escala estática de formas políticas que marcan grados decrecientes de sacralización, y de otra la dinámica de tránsito entre uno y otro tipo. Desde la primera perspectiva, estática, tendríamos:

1.1. En primer término, *las teocracias* en sentido estricto, caracterizadas por un dominio absoluto del mundo de los dioses sobre el mundo de los hombres. Uno de estos es el Gran Mediador que pone en comunicación ambos planos, merced a su propia esencia divina. El monarca es dios, y gracias a ello puede regular la relación entre el orden divino y la sociedad humana, garantizando además la perfecta articulación entre uno y otra. Es lo que expresa la noción de «ma'at» en el Egipto faraónico: la producción del orden en el plano de la justicia, de las relaciones sociales, de la verdad, gracias a esa mediación que propicia la intervención de los dioses. «Cada día el rey —escribió John A. Wilson— ofrecía la justicia al dios, presentando simbólicamente el jeroglífico de la diosa Ma'at "Verdad" o "Justicia"»². «Ma'at» es el principio de orden que hace funcionar tanto el cosmos como la vida política y social, correspondiendo al faraón su instauración en ambos niveles. Sin el «ma'at» que procura la actividad del monarca, el mundo se hundiría en el caos. «El Ma'at depende del rey para poder ser realizado, el mundo depende del ma'at para ser unívoco y habitable»³. Estamos ante una teocracia *de regularidad*, donde la periodicidad de las crecidas del Nilo con una configuración geográfica inmutable hasta el delta genera la imagen de un dios-rey cuya existencia y cuyos actos rituales son garantía de que la naturaleza repetirá sus ciclos benéficos. Es cierto que el faraón no puede olvidar su otra función, estrictamente secular, de vencer a los enemigos de Egipto: desde la paleta de Narmer a los templos de la era ptolemaica, podemos ver la imagen de un faraón blandiendo su maza contra enemigos vencidos y arrodillados. Pero la insistencia en la función bélica y punitiva no contradice el carácter divino de su poder, reflejado asimismo en las hipérbolas visuales empleadas en la representa-

ción iconográfica para mostrar su supremacía sobre propios y extraños. El faraón es la pieza clave del funcionamiento cíclico de las fuerzas y elementos que integran la naturaleza. En este sentido, la teocracia deviene *cosmocracia*, aun sin olvidar que el papel de ese agente impulsor resulta inevitable. «Como el sol, el rey ordena el despertar de la creación; la existencia del universo depende así de la manifestación de su ser, asimilada a la aparición del astro»⁴. Para reforzar aun más el componente divino del personaje, entra en juego la *teogamia*, la leyenda de la concepción divina del rey, que tanto en el caso de Hatchepsut en Deir el-Bahari como en el de Amenofis III en Luxor supone la suplantación del faraón-padre por el dios Amon en el acto de engendrarle.

El Imperio inca puede asimismo ser considerado como una teocracia de regularidad, solar como la faraónica, pero con un contenido abierto a la secularización, ya que su función es coordinar el entramado de reciprocidad y redistribución que arranca del *ayllu*, la comunidad rural fundada en el parentesco y, articulada por los *curaca*, jefes comarcales y locales, alcanza el vértice del *inca*. La construcción y el mantenimiento del sistema de comunicaciones, esencial dada la extensión del imperio, Tahuantinsuyu, es organizada desde este último nivel cuya centralidad se refleja en la distribución sacralizada del espacio según los cuatro puntos cardinales desde el centro, Cuzco, residencia del Inca⁵. Este era descendiente directo de Inti, el dios Sol, y participaba de su divinidad, de acuerdo con una estricta homología entre la ordenación del cosmos y la de la sociedad⁶.

La articulación de estos dos planos resulta asimismo capital en la cosmocracia china. Para los habitantes de la China antigua, su país era «el Imperio del centro», subrayando así su carácter de centro del universo cubierto por el cielo⁷. El emperador, figura en que culmina la sociedad humana, es el encargado de asegurar la coexistencia y la interdependencia del cosmos y del mundo de los hombres, esto es, del macrocosmos con todos los microcosmos, lo que consigue mediante el puntual cumplimiento de los rituales religiosos. Aquí es la cosmocracia la que se reviste de formas teocráticas cuando el fundador de la unidad china, Qui Shiohuang-di proclama la divinización de la propia persona real. «Esta amalgama entre función divina y soberanía, realizada por el Primer Emperador,

extrae sus fundamentos del concepto mismo del rey que es *hijo del cielo* en el sentido propio»⁸. Es la concreción histórica de una de las hipóstasis del cielo y del cumplimiento preciso de sus deberes se deriva tanto el ciclo de las estaciones y de las cosechas, como la armonía en las relaciones sociales. Es, pues, el creador del orden. Tal es el *mandato del cielo* (*tianming*) sobre el que asienta su poder excepcional en el orden simbólico, y con una expresión fundamentalmente simbólica: el control de las designaciones, la fijación de los nombres de las cosas. «Si las palabras no son las adecuadas, advertía Confucio, los asuntos públicos fracasan». «Cada cosa tiene el nombre que le conviene», afirmaba el Primer Emperador para así mostrar el éxito de su acción de gobierno⁹. Y por debajo de los símbolos, estarán los instrumentos encargados de llevar a la práctica esa creación permanente del equilibrio: el cuerpo de funcionarios, cuya configuración revierte asimismo sobre la configuración del orden celeste (¡y del propio infierno!). Claro que la realidad podía esporádicamente imponer su ley: toda rebelión era criminal, pero si el equilibrio social cedía paso al caos, la responsabilidad correspondía al mal emperador, incapaz de cumplir ese mandato celeste. La insurrección buscará su sustitución por otro personaje imperial y la vuelta al equilibrio. Es así como las grandes insurrecciones de la historia china, con sus cientos de miles de muertos, asumen el paradójico nombre de *Taiping*, la Gran Paz, ajustándose en su objetivo restaurador al mensaje de Confucio: «cuando el dominio de los antiguos reyes estaba bien gobernado, el Imperio gozaba de la Gran Paz»¹⁰.

A lo largo del siglo VII, desde la Ordenanza de los 17 artículos del regente Shotoku a la Gran Reforma Taika, para culminar en el llamado «sistema de los códigos», cobra forma en Japón un régimen político directamente inspirado en el chino, con un emperador designado como «señor celeste» (*tenno*) de origen divino encargado de garantizar la doble armonía, del mundo natural y del social, con el apoyo de una burocracia centralizada en la Corte y el respaldo de un sincretismo religioso en que se distribuían los papeles la creencia autóctona, el shintoísmo (mito fundacional de la dinastía reinante más creencias populares animistas) y el budismo y el confucionismo tomados de China¹¹. Pero muy pronto la teocracia japonesa fue sólo formal, con el emperador reducido durante siglos

al papel de un dios pasivo, sustituido primero por un regente, y desde la implantación del predominio militar en el siglo XII hasta 1968 (*bakufu*) por un generalísimo o *shogun*¹². Paradójicamente, y coexistiendo con instituciones representativas, será en la restauración Meiji cuando el emperador de linaje divino regrese a primer plano, asociado al carácter también divino del país, sobre el cual proyecta su sacralidad. La proyección imperialista de Japón tendrá entonces su base en la noción de *shinkoku*, el país dotado de poderes sobrenaturales. El *tenno* se convierte en clave de bóveda de la Constitución interna de Japón, el *kokutai* que adquiere el sentido de una organización sagrada de los poderes dentro del país, al estar gobernado por un linaje único de soberanos descendientes de la diosa Amaterasu¹³. Esta divinización del poder se vio truncada por decisión del emperador Hirohito en 1946, al producirse la derrota militar ante Estados Unidos, rechazando «la idea quimérica de que el emperador es un dios viviente».

1.2. En un segundo nivel hacia la secularización encontramos aquellas teocracias que calificaríamos de *inseguridad*. Las relaciones entre el medio geográfico y el hombre, o entre unas y otras colectividades humanas, desautorizan en este caso el papel de un rey-dios visto como Gran Mediador, ya que lo que prevalecen son los riesgos de conflictos, guerras o desastres naturales. No hay un curso regular de los acontecimientos que asegurar, siendo preciso que el rey desarrolle un papel activo de previsión del comportamiento de los dioses y de las fuerzas naturales, de influencia sobre ambos para que prevalezcan los comportamientos favorables y, en fin, de jefatura militar para garantizar la defensa del país y su expansión. La mediación existe, pero desde una posición de inferioridad respecto del mundo de los dioses, lo cual comporta frecuentemente una responsabilidad ineludible de sobrevenir la derrota militar o la catástrofe natural. El rey puede ser considerado como un ser al que los dioses asignan una posición privilegiada, pero su acceso al rango divino solo tiene lugar mediante un hecho excepcional (la unión física del rey con la diosa Ishtar en Mesopotamia) o al terminar su vida. Llega entonces la recompensa en forma de apoteosis, cuyo arquetipo nos proporciona la estela de Naramsin. «Toda la composición de la estela subraya la divinidad de Naramsin de un modo

notable; bajo él los soldados están escalando la montaña, y el ritmo de sus pasos es la repetición de los del rey. A la derecha, los enemigos vencidos, desplomándose y huyendo, forman la antítesis del ejército acadio; el rey está solo encima de esta agitación [en su corona lleva los cuernos de los dioses], junto a él está la cumbre sin escalar de la montaña, arriba están los grandes dioses»¹⁴. Entre tanto, la relación con el orden divino puede revestir aspectos dolorosos para el titular del poder, ya que en esa relación desigual entre hombres y dioses el sacrificio en la persona del propio gobernante llega a ser necesario: es lo que nos muestran los dinteles de la ciudad maya de Yaxchilan, con la perforación ritual del pene en la persona del jefe Escudo-Jaguar¹⁵. El predominio difícilmente previsible del mundo de los dioses coloca al de los hombres en abierta inferioridad.

Las fronteras con las teocracias de regularidad son a veces difíciles de establecer. En el caso maya, la reproducción de los ciclos agrarios nos devuelve la figura del Mediador entre los órdenes divino y material humano. El *halach uinic*, o «verdadero hombre», constituye la garantía de que los dioses activarán el proceso de generación en la naturaleza. Es lo que representaría el programa iconográfico exhibido en la lápida del jefe Pacal, en su enterramiento cuasi-faraónico del templo de las Inscripciones de Palenque: «la escena significa la vida humana, un ciclo simbólicamente renovado sin cesar por el soberano: la lluvia, la tierra fértil, el maíz, la sociedad. Si el soberano está en el centro de la escena es porque él representa el punto de equilibrio entre las fuerzas sobrenaturales de los fenómenos cósmicos y su pueblo. La faja astral que enmarca la escena muestra la inserción de la sociedad dentro del acaecer cósmico simbolizado por Itzam-Na, "casa de iguanas"»¹⁶. La estructura del poder es dual, aunque la primacía correspondiera a los *halach huinicob*, los «verdaderos hombres» descendientes de los dioses que regían la ciudad, cuyos relieves se encuentran en las fachadas de los palacios, resaltando la asociación. Incluso el máximo sacerdote, siempre en los templos de Palenque, se yergue como mediador a la misma altura en que se encuentra la divinidad generadora del maíz, Ah Mun. En una estela de Piedras Negras, el *halach uinic* llega a personificarle¹⁷. Pero al mismo tiempo la sequía y la guerra introducen un clima permanente de precariedad para la acción

de los hombres. Aquí, por un lado, el peso de los dioses desaparece o pasa a segundo plano. En las pinturas de Bonampak, el jefe preside la cruel escena de la victoria en términos estrictamente (in)humanos. La imagen del pequeño museo de Palenque, con el jefe que destaca el propio poder sentado sobre dos esclavos o cautivos, responde a la misma orientación, en tanto que la obsesiva repetición de imágenes del dios de la lluvia Chaq o las escenas de sacrificio evocan esa radical inseguridad.

La contraposición entre la sequía y la humedad domina también la relación entre mundo regio y mundo divino en el reino africano de Benín entre los siglos XV y XIX. Si el rey (*oba*) es el señor de la tierra seca, su correlato es el dios más popular, Olokun, señor de las aguas, a quien se representa «en la forma de un rey de Benín con todos sus atributos de ceremonia». Por su parte, el *oba* dedica sus principales santuarios a Olokun. En esta monarquía asentada sobre la guerra y el comercio, el status del rey es intermedio entre el hombre y el dios. Es actor de los grandes sacrificios humanos a las divinidades, oficia ante los altares consagrados a sus antepasados, a quienes se considera divinos, pero si esto ya hace del rey un personaje excepcional, con su poder de vida y muerte en las sesiones de justicia, por esos antepasados divinos él también es dios al ejercer las funciones de rey. El palacio, considerado centro del universo, es el ámbito para los rituales^{17 bis}. El ceremonial colocaba a los *obas* en el plano de las teocracias de regularidad, al juzgárseles por los súbditos procedentes del paraíso, seres cuasidivinos que no precisaban ser alimentados. Pero por sus funciones pueden inscribirse entre las monarquías de origen divino.

En el marco propio de las teocracias de inseguridad, la concepción de la realeza responde en Mesopotamia a una misma condición desgraciada respecto del mundo divino. En definitiva, como en Mesoamérica, se trata de un proceso conflictivo de transformación secular de ciudades-estados en esbozos de imperios territoriales mediante el recurso a la guerra. Salvo excepciones, esa transformación no modifica sustancialmente el vínculo entre el gobernante *elegido por los dioses* y el orden sobrenatural. «Lo que diferencia a un Asurbanipal, señor absoluto de las multitudes, de un Fannatum, *ensi* del pequeño estado de Lagash en el tercer milenio a. de JC., es la extensión del poder y no su naturaleza»¹⁸.

La inseguridad alcanzaba al propio mundo de los dioses, enzarzados en pugnas comparables a las que enfrentaban unos con otros a los distintos centros de poder. En la concepción babilónica, el dios protector Marduk supera el caos reinante en los cielos, de modo paralelo a la designación de Hammurabi «para hacer que la justicia prevaleciera en el país». El rey es vicario de la divinidad, ejerce los poderes que ella le proporciona e interpreta su voluntad. En el festival de año nuevo, la bofetada ritual que recibe el rey del sumo sacerdote, una vez despojado aquél de las insignias del poder, viene a recordar la preeminencia de la esfera divina¹⁹.

Hay, en fin, una forma específica de teocracia de inseguridad ligada a una trayectoria asimismo singular, la del pueblo hebreo. La propia construcción de un personaje divino excepcional, Yahvé, responde a la necesidad de dar cuenta de los enormes altibajos que marcan su evolución histórica y de encontrar una garantía firme para la supervivencia como comunidad. *La relación no se establece entre un rey y los dioses, sino entre un dios y una colectividad de hombres*. Yahvé preside la agitada vida de los hebreos, desde la alianza contraída con Él por Moisés, y que implica el deber absoluto de obediencia a sus mandatos²⁰. Pero si el compromiso garantiza a largo plazo la salvación del «pueblo de Israel», no excluye los abandonos temporales ni las sanciones, a veces gravísimas como el cautiverio en Babilonia, por idolatría, desobediencia e inmoralidad de ese mismo pueblo, en definitiva por sus pecados contra dios. El valle de los cadáveres y de los huesos, descrito en el libro de Ezequiel y representado en la sinagoga de Dora Europos, es el alto precio pagado por esa relación dialéctica que ya no tiene lugar entre los dioses y el rey, sino entre un Dios y un pueblo. La necesidad de comunicar ambos planos impone la aparición de unos mediadores desvinculados del poder, los profetas, que al exigir una y otra vez la fidelidad del pueblo a la alianza suponen el contrapunto de la insatisfactoria relación entre Yahvé y unos reyes cuya aparición resulta imprescindible ante la amenaza exterior pero que desde un primer momento actúan contraviniendo sus mandatos. De esta tensión no resuelta emergen dos líneas de evolución política. A partir del cautiverio y de la enseñanza de Ezequiel, la propensión del pueblo hebreo a convertirse en comunidad cerrada, regida por una fidelidad sin fisuras a la Ley recogida en la

Torah. Nace el judaísmo y con él la aspiración a un Estado teocrático²¹. La segunda línea apunta a la formación de un poder monárquico, designado por Yahvé como vicario suyo y ungido por Él, que conjuga de este modo origen divino del poder y sacralización del personaje real, pero cuya esfera de actuación es el mundo humano. Es el origen de la dualidad en que se moverá durante casi dos milenios la concepción del poder definida a partir del cristianismo occidental.

1.3. El tercer nivel, al descender en el sentido de la secularización, corresponde así a las formas de poder que perfilan ya una dualidad bien definida entre la esfera divina y la monarquía, aun cuando aquélla prevalezca lógicamente en el plano simbólico y se afirme como la fuente inmediata de la legitimidad. En el imperio hitita el monarca no es dios, y en la iconografía aparece en inequívoca actitud de adoración, pero asume por influjo egipcio y sirio una relación de analogía —tratamiento de «Mi Sol»— y al morir tiene lugar la apoteosis, su conversión en dios²². En cambio, la confusión desaparece en el imperio aqueménida: *el rey recibe la investidura del dios*, de Ahuramazda, y no puede ser él mismo un dios, sino su vicario para garantizar la justicia y el bien en la sociedad humana (*arta*)²³. El dualismo propio de la religión zoroástrica impone esa articulación fundada en la diferencia. Además, el aqueménida es un imperio de dominación, no solo del rey, sino del pueblo persa sobre un amplio conjunto de poblaciones sometidas, que se gobierna desde un centro apoyándose en una rigurosa organización territorial, las satrapías. En la representación iconográfica, la fuerza sobrehumana del rey se expresa mediante la figura del Heroe Real que vence sin dificultad a un monstruo, símbolo de las fuerzas hostiles. Pero prevalece la representación mayestática, del Rey en su trono, acompañado del heredero, que en la puerta este del tripilón de Persépolis, se ve sostenido por las veintiocho «naciones» sometidas del imperio, mientras sobre la escena el vuelo estático de Ahuramazda le garantiza su protección²⁴.

Es una tendencia que se consolida, a partir del siglo III, con el imperio sasánida, continuador deliberado de las prácticas y de los símbolos aqueménidas. La secularización se acentúa. En los frecuentes relieves que muestran la investidura del rey por el dios, ambos a caballo —al-

guna vez a pie— y como figuras simétricas, con la entrega de la diadema, destaca la presentación antropomórfica del segundo (como ya hiciera Antioco Comageno en los relieves de Nimrud Dag). Una vez recibido el símbolo del poder de dios, el rey ejerce plenamente como «señor del mundo», en un plano estrictamente humano, apoyado en sus dignatarios y en las victorias militares. Su representación mayestática, en el triunfo de Shapur II en Bijapur, sentado en el trono, no es lateral como en Persépolis sino frontal, invocando la superioridad sobre el espectador que en la realidad hubiera obligado a la prosternación, con el acompañamiento de dos registros donde el superior a ambos lados del monarca presenta a los dignatarios y el inferior a los vencidos²⁵. Es un tipo de representación que tomará el cristianismo para la figura de Jesús, en ábsides y pórticos, y asimismo la iconografía imperial bizantina. En cuanto a la organización política, en torno a la administración del palacio, el papel del consejo de gobierno (*diwan*), el ceremonial, e incluso la literatura política de «espejos de príncipes», el legado del imperio sasánida para a quienes lo destruyen en el siglo VII: los árabes recién islamizados.

En el mismo nivel de monarquía de investidura divina cabe incluir el funcionamiento del Estado islámico clásico, especialmente durante el califato abbasida. Hay que insistir en que la clasificación concierne al funcionamiento efectivo del régimen, antes que a su base doctrinal, a pesar de que algunos califas de Bagdad lo declararan explícitamente al autodenominarse «el poder de Allah sobre la tierra» o «el que recibe su poder de Allah»²⁶. En el Islam no hay una entrega de poder de Allah a un rey, incluso resulta absurda la formación de un poder autónomo, separado en su ejercicio de la esfera religiosa: el término *malik* (rey) es peyorativo y se aplica a los infieles o a gobernantes menospreciados como los omeyas²⁷. Como en el caso hebreo, *el pacto tiene lugar entre un dios y una comunidad, pero en el caso del Islam ese convenio, cuyo contenido es de total sumisión de la criatura al Creador, no es histórico sino preeterno*, destinado a realizarse a lo largo de la historia y confiere a esa comunidad un poder, que no es de autogobierno, pero sí de supremacía irreversible sobre los no creyentes para asegurar la sumisión absoluta al verdadero dios. Dadas ambas condiciones, sólo cabe construir el poder desde la perspectiva de la obediencia de la comunidad de

creyentes (*umma al-Islam*) a quien ejerce el gobierno sin desviarse de la fe en Allah. Esta desviación justifica la desobediencia y constituye la base de un alto riesgo en el ejercicio del poder para el gobernante que afecta incluso a la edad de oro inicial, de los cuatro califas *rashidun*, «los bien guiados», sucesores de Mahoma, tres de los cuales murieron asesinados, a pesar de presidir la más rápida expansión imperial de la historia.

El Islam es una teocracia, en el sentido de que el único poder legítimo corresponde a la palabra de Allah, recogida en el Corán, núcleo de la *sunna* o tradición, a su vez única fuente posible de la ley (*shari'a*)²⁸. Pero un libro y una ley no son agentes de gobierno. La figura del profeta Mahoma es también irrepetible, por lo cual la designación del gobernante, guía y dependiente a un tiempo de la religión, ofrece dificultades casi insalvables, siendo sin embargo imprescindible porque el Islam no actúa mediante el proselitismo como otras religiones, sino desde la conquista militar que a su vez requiere un centro único de poder político. La solución consistió en adoptar la figura bíblica del rey David, captada por el Corán, como «vicario (*califa*) de Dios», convirtiéndose ahora este delegado en califa del profeta de Allah. La búsqueda de nuevas denominaciones como *imam* (guía religioso), emir (comandante de los creyentes) o, en fin, sultán (que designará a un gobernante autónomo, fiel al Islam y solo simbólicamente al califa) son prueba de esa dificultad, anelada en la disyunción entre doctrina y praxis política²⁹. La estabilización de una forma de gobierno caracterizada por un poder absoluto del califa —luego del sultán— *investido de una misión divina*, y limitado únicamente en su capacidad de decisión por el aparato de interpretación y aplicación de la ley coránica —*ulemas* y *cadíes*— supone un compromiso entre la sacralización originaria, factor fundamental, y el desarrollo de la proyección territorial del Estado (cuya culminación histórica tiene lugar con el Imperio otomano, donde la soberanía del sultán se materializa en la definición de una esfera normativa propia: el *qanun* dictado por el sultán sin que ello anule la vigencia de la *shari'a*)³⁰.

También la influencia persa intervino para la integración de las monarquías helenísticas en el campo de las formas políticas donde el poder del rey resulta de la investidura divina, si bien con dos importantes matizaciones: el papel que desempeña el hecho fundacional, la conquista

de Alejandro Magno, y la incidencia del referente urbano griego, con la aportación de un sistema de valores antropocéntrico. En el colosal monumento que hace construir Antíoco Comageno en la cima del Nimrud Dag están presentes esos elementos. El rey se equipara con el héroe (Herakles) y con el dios (Apolo-Mithra) presentado de modo antropomórfico. La condición heroica remite a la gesta fundacional y enlaza con la investidura por la divinidad. Se trata de la elevación de un hombre a la estatura de un dios. La realeza adquiere con sus actuaciones prodigiosas, ligadas a la obtención de la victoria, una sacralización que la convierte en merecedora del culto por parte de los hombres. Pero en la definición de éstos hay que contar ya con el antecedente de la ciudadanía de la polis griega. Rendir homenaje a los reyes como a los dioses, sacralizarles, no equivalía a restaurar una teocracia. «Hay que distinguir sacralidad y divinidad. Un hombre, muerto o vivo, puede ser objeto de manifestaciones de culto, sin por eso ser considerado un dios»³¹. Eso no impide que se buscara por distintos medios la asociación y la asimilación al dios (con la excepción del Egipto ptolemaico, donde tiene lugar una fusión inmediata con la teocracia faraónica). Pero aunque eventualmente se alcanzara la divinización del personaje real, su poder seguía teniendo como agente de legitimación su acción positiva respecto de sus súbditos. De ahí las titulaciones que asumen de *evergetes* (bienhechor), *boethós* (socorredor), *nikator* (victorioso) al lado de las religiosas —*soter*, salvador— y de la insistencia en el contenido filantrópico, humanitario, de la legislación real. El rey será la ley viviente, lo que de nuevo le sitúa en el mundo de los hombres.

En la fase imperial de la historia de Roma, ese nivel es ampliamente superado, si bien hay que destacar que la divinización cada vez más acentuada del personaje imperial se sitúa antes en el campo de la religión política que de la teocracia. Surge de la necesidad que siente el emperador, a partir de Augusto, de realzar su excepcionalidad sobre el marco institucional republicano y también de sacralizar mediante la divinización del gobernante el dominio sobre las regiones conquistadas por Roma³². El fenómeno tiene así una génesis en buena medida capilar, como muestra el papel del Senado romano al promover la divinización del emperador a partir de Augusto. Es una construcción progresiva, a base de tanteos, con el *divino Julio* como origen,

que desemboca en la divinización en toda regla del emperador en cuanto *divus et dominus*, iniciada por Domiciano y aplicada con un máximo de intensidad por los Severos: el emperador sería un *numen praesens*, los dioses sus consejeros y su palacio una *divina domus*, centro del Imperio. La fórmula adoptada para expresar el acceso a la divinidad será la apoteosis, con el águila y la guirlanda por símbolos principales. La posible atribución de una apoteosis tardía, del año 400, al patricio Symmachus, apunta a una extensión final del proceso al vértice de la sociedad romana, con una presencia de las imágenes de los antepasados que a su vez enlazaría con el papel político de la familia, legado de la edad republicana.

A pesar de que el cristianismo arranca de una distinción neta entre el dominio político y el correspondiente a Dios, que excluye de antemano todo intento de divinización del gobernante, el predominio del objetivo de salvación determina una tendencia a imponer el polo religioso de las «dos ciudades», con la consiguiente dependencia o integración subordinada de la ciudad de los hombres. En la concepción del orden político cristiano esta tensión permanece viva para occidente desde los precursores de San Agustín al Concilio Vaticano II. No obstante, la dualidad nunca queda totalmente borrada y ello hace posible la emergencia del proceso de secularización de la política que desemboca en las diferentes formas de Estado moderno en Europa.

En el cristianismo oriental, la influencia política del antecedente helenístico, canalizada a través del Bajo Imperio, y la filosófica del neoplatonismo relativizaron notablemente esa dualidad. Frente al eje cristocéntrico del cristianismo occidental, que subrayaba la contradicción de los planos humano y divino, con la única salida a partir del sacrificio del Dios-hombre, el cristianismo oriental ofrecía una visión neumo-céntrica, donde el Espíritu crea una realidad armónica e integradora, desde la vida individual a la política³³. No hay lugar para las contraposiciones. El poder político cristiano se integra en los designios del orden divino, del mismo modo que el individuo en los círculos de la religión y de la política. Cabe entonces perfectamente la sacralización de la figura del emperador (*basileus*) que, salvo en lo que toca al contenido religioso cristiano, viene a desempeñar en Bizancio unas funciones estrechamente ligadas al an-

tecedente helenístico. No puede ser dios, pero es casi divino: *theios*, traduciendo la calificación de *divus* que se aplicara al emperador romano, su antecesor, fórmula que se mantuvo hasta el siglo VII. Le sustituyeron otros calificativos menos rotundos: *hagios* (santo) e *isapostolos* (igual a los apóstoles). En la representación de San Vital de Ravena, su inclusión en el segundo registro del ábside, revestido del color sagrado de la púrpura, refleja esa inserción privilegiada del personaje imperial. El emperador, que mantiene sobre la tierra el orden querido por Dios, es su representante entre los hombres. Se ve santificado por su misión de extender por todo el mundo la santa doctrina gracias a la seguridad de éxito que le proporciona el signo de Constantino, la Cruz hacedora de victorias³⁴. La aproximación al modelo helenístico, convenientemente cristianizado, se recoge también en la arquitectura, con la sala palacial del *chrysotriclinium*, de planta octogonal, donde los visitantes se prosternaban ante su persona, e incluso ante el trono vacío³⁵. El súbdito debe prosternarse ante el emperador, como éste (León VI) lo hace ante Cristo, según puede verse en la representación de la puerta oeste de Santa Sofía. Siempre como sus predecesores helenísticos era la ley animada y, ante todo, un bienhechor (*evergetes*). Nada tiene de extraño que desde el siglo X encontremos representaciones de un emperador investido personalmente por Cristo mediante la coronación (en este caso Romanos, acompañado de su mujer Eudoxia). Esta fórmula iconográfica se da también para los reyes normandos de Sicilia: coronaciones por Cristo entronizado de Guillermo II en Monreale y de Rogelio II en la Martorana.

En principio, esa propensión integradora tropezaba con el dualismo de la concepción cristiana occidental. Ésta, a través de la dialéctica de las dos ciudades agustinianas desarrollaba el planteamiento del conocido dilema del tributo, por el cual Cristo separaba el plano de la creencia en Dios del cumplimiento en los deberes hacia el imperio temporal. Pero entraron en juego dos factores que aplazaron durante siglos la consolidación de tal divisoria. El primero, a partir de la doctrina paulina del origen divino de todo poder, la asimetría que desde el primer momento caracteriza a la doctrina de las dos espadas, con la inclinación a la hegemonía eclesiástica: es lo que ya se aprecia en la concepción isidoriana del rey visigodo, ungido de Dios y

actuante en el marco de la Iglesia. El segundo, el contraste entre la tendencia a la fragmentación de la vida social, de la economía y del poder, y la reconstrucción imaginaria de un mundo cristiano unificado, a partir de la *renovatio imperii* de Carlomagno. *El emperador obtiene de Dios su autoridad*, al ser consagrado por Él y su misión es llevar a la salvación a «todo el pueblo cristiano»³⁶. La tradición bíblica es recuperada en torno a la mitificación del rey David para conjugar las dos dimensiones del poder de quien es al mismo tiempo *rex et sacerdos*. En una sociedad europea marcada por la miseria y la destrucción, el poder del rey es sublimado en tanto que instancia de salvación, lo que conduce a buscar la analogía entre el reino terrenal y el divino. Solo si aquél reproduce los valores de éste se encuentra revestido de legitimidad: el reino de Dios se convierte en arquetipo político. «La ordenación del reino terrestre ha de realizarse bajo la imitación del modelo celeste, que la justicia y la paz han de ser figuras o copias de las divinas, que el emperador o los reyes han de ser una imagen de Cristo y, en fin, que la estructura de la comunidad política ha de inspirarse en las formas y jerarquías divinas»³⁷. La centralidad de la unción del rey, adoptada por los francos a partir de Pipino en el siglo VIII, coincidiendo con la entrada en juego de la supuesta «donación de Constantino», expresa esa sacralización que será en siglos sucesivos denominador común de Papado e Imperio, a pesar de su enfrentamiento. Para unos, era el emperador salvado por la virtud taumatúrgica del pontífice, y que le presta vasallaje, como recogen las tardías pinturas de la iglesia de San Silvestre en Roma. Para otros, la analogía entre el personaje imperial y Cristo, al representar a aquél enmarcado por la mándorla y el tetramorfos, coronado por la Mano de Dios, elevado hacia el cielo mientras gobierna sobre la tierra. Una convergencia conflictiva que entrará en crisis a partir del desarrollo de las ciudades y de los reinos territoriales, haciendo quebrar la aspiración unitaria precedente: «Uno solo reina en el reino de los cielos; es justo que bajo él uno solo reine también sobre la tierra»³⁸.

1.4. El tránsito de una realeza cristocéntrica a una realeza iuscéntrica es un proceso que se define a partir del siglo XIII y que en el siglo XVI culmina en la secularización definitiva que en-

carna el concepto bodiniano de soberanía. Pero que se esboza ya transitoriamente en el ensayo de racionalización y territorialización del poder imperial que protagoniza desde Sicilia el emperador Federico II. El fracaso del ensayo no ha de ocultar la divisoria que representan la auto-definición del príncipe como no sometido a la ley (*legibus solutus*), cuya voluntad está dirigida por la razón, no por Dios, que establece el primado de la Justicia, apoyándose asimismo en la razón³⁹. Este paso decisivo hacia la secularización es el que darán los reinos particulares, a partir de la emancipación que representa el principio del *rex imperator in regno suo*. De un lado, definiendo espacios territoriales de poder sobre los cuales el rey actúa y legisla sin reconocer superior, y sin considerarse sometido a la ley; de otro, reglamentando la relación con la divinidad a partir de la doctrina del *origen divino del poder*. La monarquía no rechazará la sacralidad, pero se la atribuirá a sí misma sin que ello signifique dependencia del estamento eclesiástico. Si la Iglesia es un cuerpo místico, el Estado deviene cuerpo místico político. En Francia, el *roy tres crestien*, el rey cristianísimo asume poderes taumatúrgicos, su linaje está impregnado de lo sagrado y ello se refleja en los enterramientos de Saint Denis⁴⁰. Pero eso está al servicio de la definición de una esfera autónoma de poder, libre de toda dependencia respecto de otros poderes políticos o religiosos. «Ser soberano es hacer valer incondicionalmente, en la esfera política, la voluntad del príncipe sobre cualquiera otra»⁴¹. El realzamiento de la figura del rey, aproximado de nuevo a la altura de Dios, e incluso la inserción privilegiada del poder de la Iglesia en el Estado (Inquisición en España) no impiden que el origen divino del poder monárquico resulte compatible con la definición de una esfera de acción plenamente autónoma. El respeto incluso obsesivo hacia la ortodoxia católica resulta compatible con la insistencia en que los asuntos públicos se desenvuelven en una esfera del todo cortada de la religión y la moral cristianas, «secondo l'uso e la ragione degli stati» (Guicciardini). Tal articulación se mantiene sin cambios sustanciales como soporte de las monarquías absolutas europeas hasta fines del siglo XVIII. Sin aceptar subordinación alguna ante el poder de la Iglesia, el rey se beneficia de esa sacralización de cara a sus súbditos: «la imagen del rey es siempre la imagen de Dios»⁴².

También en la lógica del poder político en la India clásica cabe observar una articulación entre sacralización y autonomía del gobernante, con una desembocadura análoga en cuanto al énfasis puesto en la búsqueda de unas reglas para el mantenimiento e incremento del poder real, plenamente separadas de la esfera religiosa. Los consejos que en el siglo III a. de JC. proporciona Kautilya al monarca indio en el *Arthashastra* sobre las precauciones a tomar ante los consejeros, la conducta respecto de los aliados y la conveniencia de las fortalezas, podrían encontrarse en cualquiera de los tratados sobre la razón de Estado que florecen en la Europa de los siglos XVI y XVII (salvadas las distancias en cuanto al harem del rey o los cocodrilos en los ríos). La misión fundamental del poder regio consiste en la defensa del *dharma*, el orden sagrado que preside las relaciones sociales, y consistente ante todo en la jerarquía de las castas. Por ello debe observar un respeto especial hacia los brahmanes, uno de los cuales oficia de capellán cuyo mismo nombre subraya la preeminencia de lo espiritual: es el *purohita*, el que va delante, cuyos consejos el rey debe seguir «como el servidor sigue al amo». Pero la prioridad simbólica no debe ocultar la realidad: «Mientras que espiritualmente, o en términos absolutos, el sacerdote es superior, desde un punto de vista temporal y material es al mismo tiempo súbdito y dependiente. A la inversa, el rey, espiritualmente subordinario, es el señor en términos materiales»⁴³. Es más, la esfera material, la de los intereses (*artha*) y de la fuerza legítima (*danda*) se mueven con una lógica interna diferente de la que concierne al *dharma* cuya protección aseguran. Así que, aun cuando el rey sea ante todo el guardián del *dharma*, el *dharmaraja*, su comportamiento para la defensa e incremento de su poder ha de atenerse a otras reglas. *Dharma* (orden sagrado), *artha* (interés) y *kama* (placer) son ámbitos diferenciados de la acción humana. El resultado es que, a pesar de la tendencia a realzar más y más el personaje real, «el derecho divino no conduce en lugar alguno a una verdadera teocracia»⁴⁴.

La afirmación ha de matizarse teniendo en cuenta que en algunas áreas de la India (como el imperio Hoysala, en la actual Karnataka) y, sobre todo, en el área de influencia hindú en el Sudeste asiático, esa carga de lo sagrado produce una divinización del personaje real, que así pasa de *dharmaraja* a *devaraja*, rey-dios. La con-

sideración del rey mítico Rama, el rey perfecto, como un avatar de Vishnu, favorecerá ese paso. En el imperio khmer, a partir del siglo VIII, la divinización se expresa en los templos-montaña dedicados a Shiva o a Vishnu y en la construcción de *barays*, grandes depósitos vinculados a la irrigación, aproximando el funcionamiento a las teocracias de regularidad. La conversión de los reyes desde el hinduismo al budismo mahayana no modificó el esquema, al proporcionar la figura del bodhisatva Avalokitesvara, «señor de la compasión», cuyos rasgos asume en las cincuenta y cuatro torres del templo de Bayón⁴⁵. Siguiendo su ejemplo, los vecinos reyes de Ayudhia (Thailandia), desde un sincretismo de hinduismo y budismo, asumirán desde el siglo XV —en que destruyen Angkor— el título de *devaraja*, por contraste con el reino precedente de Sukothai, regido por *dharmaraja*⁴⁶. El cambio debió afectar sobre todo a la sacralización del personaje real, que en caso de Thailandia se mantuvo hasta nuestro siglo con el doble juego de fe budista (theravada) e identificación con el rey-héroe hindú Rama.

En el caso del único reino hindú hoy subsistente, el de Nepal, aun manteniéndose los elementos de sacralización, fue decisivo el hecho de que se configurase el poder a partir de la conquista por una dinastía exterior en el siglo XVIII. Ha prevalecido así la vertiente de *monarquía patrimonial*, esto es, un gobierno basado en la voluntad del rey no sometida a límites, ejerciendo un mando perentorio (*hukum*) como si el reino fuera su propiedad personal⁴⁷. En la práctica, una autocracia mitigada solo por la suplantación secular, de tipo cuasi-*shogunal*, del poder del rey por la familia Rana de primeros ministros (1846-1951).

1.5. Entre las formas históricas de monarquía, quizás la más próxima al tipo ideal de autocracia sea la vigente en Rusia entre los siglos XVI y XX. Ivan IV impone una *monarquía patrimonial*, en que la esfera pública y la privada se confunden en cuanto dominios sometidos a la voluntad ilimitada del zar. El término usado para designar la soberanía estatal, *gosudarstvo*, refleja esa integración, en cuanto «poder centralizado autocrático del Estado, incorporado a la persona del zar y actuante por medio de una jerarquía de instituciones burocráticas y de sus agentes locales»⁴⁸. El Estado, es decir, el poder personal del zar incorporó uno tras otro a los

distintos sectores sociales bajo su dirección y control. Los súbditos podían considerarse siervos, e incluso «esclavos» (*kholopy*) del monarca⁴⁹. En la génesis de ese proceso, estuvo la función del gobierno de los príncipes dependientes en los dos siglos de dominación tártara, con una disyunción radical entre el súbdito, carente de derecho alguno, y un príncipe limitado a recaudar impuestos y soldados para el khan, con la represión como único resorte para la obediencia. El antecedente bizantino sirvió sólo para otorgar una forma respetable a esa construcción, reforzada incluso por los valores de integración y sumisión predicados desde la Iglesia ortodoxa, que además proporcionará un status cuasi-divino a la persona del zar. La sacralización interviene en este caso con un claro valor auxiliar, que las reformas de Pedro I fijaron definitivamente, proporcionando de paso una definición inmejorable de la autoeracia: «su Majestad es un monarca absoluto (*samostlavnyi*) que no responde de sus actos ante nadie en el mundo y que tiene el poder y la autoridad de gobernar sus Estados y tierras como soberano cristiano, según su deseo y voluntad (*blagomnie*)⁵⁰.

2. La hierocracia supone el ejercicio del poder por una aristocracia carismática, en la práctica totalidad de las ocasiones por una casta sacerdotal. El monopolio de la sacralidad determina la asignación de un poder político que habitualmente es ejercido por la cabeza del cuerpo eclesial.

Por diversas vías, las religiones monoteístas han favorecido la formación de hierocracias. En el caso del budismo, la divinización del personaje del fundador y la acumulación de recursos económicos y poder espiritual en los grandes monasterios crea una plataforma de acceso al poder político que consigue hacerse finalmente con él (caso de Tíbet) o fracasa tras una confrontación abierta con los poderes laicos (caso de Japón). La *hierocracia es el punto de llegada de un prolongado proceso en el cual un cuerpo de sacerdotes consigue equipararse primero al poder secular y luego prescindir de él*. En Japón, una monarquía apoyada en una administración centralizadora encuentra primero en el budismo un correlato que desde el ángulo de la religión legitima su funcionamiento. Desde mediados del siglo VIII, el *tenno* decide la fundación de templos budistas provinciales desde los que se im-

petraría la felicidad para el país y su soberano. En la capital, la estatua colosal del buda supremo suponía el respaldo divino a la autoridad imperial⁵¹. Esa influencia se traducirá primero en el intento frustrado por un abad budista de ocupar el trono imperial y posteriormente a una presión sobre la Corte apoyada en su monopolio de lo sagrado y en la fuerza de los ejércitos monásticos. La desembocadura lógica fue, entre los siglos XIII y XVI, la formación de *repúblicas monásticas*, con apoyo social en el campesinado y militar en la concentración de monjes-soldados que se enfrentaron con fortuna a los jefes guerreros feudales hasta ser destruidas a fines del XVI por Odo Nabunaga, el precursor de la era de centralización feudal presidida por los Tokugawa⁵². La casta militar se había impuesto a la monástica: en adelante imperó el principio de *ôbôihon*, la obediencia de los monjes budistas al poder laico.

En Tíbet, la aristocracia carismática budista no tropezará con un obstáculo tan fuerte, por la ausencia de concentraciones urbanas y de un poder laico dotado de medios suficientes para controlar el extenso territorio. En estas condiciones, los grandes monasterios (*gompas*) estarán en condiciones de aspirar a la hegemonía, lográndolo por vez primera en el siglo XIII con apoyo mongol⁵³. Surge entonces la justificación teórica al considerar a los lamas emanaciones de deidades que desemboca en las reencarnaciones funcionales, por las cuales resulta posible conocer desde la infancia la reencarnación de un lama fallecido en un determinado cargo (*trulku*). Sobre esta base, cuando entre los siglos XVI y XVII la orden «gelugpa», de los «gorros amarillos», logre la hegemonía política, de nuevo con sanción mongol, la designación del Dalai Lama da lugar formalmente a una *teocracia de base monástica*, reforzada por el origen divino que le confiere la consideración del Dalai Lama como reencarnación del bodisatva supremo, Avalokitesvara, señor de la compasión⁵⁴. Pero en la práctica, con la excepción del último Dalai Lama que consumó su mandato, «el gran 13» muerto en 1933, el poder político funciona como una *hierocracia dominada por los grandes monasterios* —con el núcleo de las Tres Sedes, Drepung, Sera y Ganden en torno a Lhasa— expresión del dominio de los lamas sobre el resto de la población, «los hombres oscuros», sometidos mayoritariamente a la servidumbre respecto de los *gompas* y la aristocracia laica⁵⁵.

Por unas vías muy diferentes, el Islam shíi acaba por generar también un régimen hierocrático en la práctica. En este caso, estamos ante la *respuesta a un proceso de laicización y de modernización* cargado de rasgos negativos, que protagoniza un grupo eclesial provisto de abundantes recursos espirituales y económicos. En el Islam sunní no existe una organización de tipo eclesiástico intermedio entre la *umma* y el gobernante; en cambio, el shísmo, al destacar la relevancia de Alí, yerno de Mahoma, designado en su persona y descendencia para la sucesión del profeta, e insistir asimismo en el papel del esfuerzo personal (*'aql*) para la interpretación de la escritura sagrada, abre la posibilidad de unas estructuras activas de mediación entre el creyente y Allah⁵⁶. Una vez desaparecido el duodécimo imán («oculto») sucesor de Alí, su función se perpetúa en el conocimiento del guía (*imam*) de la comunidad, no del gobernante que permanece fuera de la relación religiosa central entre creyente e imam. Esta divisoria pudo producir históricamente una tendencia relativa a la secularización del gobierno, pero a costa de potenciar en caso de conflicto el papel del imam, único dotado de *'aql* y que por ello goza del reconocimiento de la comunidad. Lógicamente habrá de encontrarse en el vértice de la jerarquía eclesiástica (*ayatollah*, teólogo que posee «el signo milagroso de Allah»). Frente a un poder democrático o monárquico, el gobierno deberá corresponder, como ocurre en Iran a partir de 1979, a los doctores de la ley coránica: será un *velâyat-e faqih*, el gobierno de los faquíes⁵⁷. De este modo se realiza la prescripción shíi tradicional de que los sucesores del Profeta son los *ulemas*, los profesionales del saber religioso.

A diferencia del lamaísmo, que determina una *hierocracia de dominación*, donde el control de lo sagrado confiere a los sacerdotes una superioridad irreversible sobre el creyente, el gobierno de los faquíes o de los *ayatollahs* es una *hierocracia tutelar*, donde el poder eclesial se justifica por el objetivo de salvación de la comunidad, al cual está orientado. En la misma categoría cabría incluir las reducciones de los jesuitas en Paraguay, que en los siglos XVII y XVIII obtienen una cuasi soberanía de la Corona española. La misión jesuítica es una *reducción*, un municipio de indios sin ingerencia de funcionarios civiles: «la dirigen los frailes, a quienes los alcaldes y regidores indios consultan para todo; el misionero es en ellas padre, pastor, juez, jefe,

maestro, cacique, médico, gerente, contable y evangelizador»⁵⁸.

Cabe también una *hierocracia autárquica*, cuando la gestión de las comunidades de monjes tiene lugar de forma autónoma, sin ejercer el control sobre otros sectores de la sociedad. Es lo que se mantiene aun hoy en la república monástica del monte Athos, cuya autonomía es reconocida desde 1926 por el Estado griego, y que se rige por una serie de ordenanzas promulgadas entre los siglos X y XX. Sus veinte monasterios se responsabilizan de la propia gestión, mientras el territorio es administrado por una reunión de delegados de cada monasterio, con un poder legislativo asignado a la asamblea de abades o *higoumenes*, la *synaxis*, y una comisión ejecutiva de cuatro miembros, la Santa Epistasia, renovada anualmente y presidida por el *protos*, delegado de uno de los cinco monasterios principales, cuyas competencias fueron reguladas ya por la primera ordenanza (*typikon*) del siglo X^{58 bis}.

En el cristianismo occidental, la *propensión hierocrática* es muy intensa a lo largo de la Edad Media, tratando de llevar al plano político la superioridad del Papado, pero de hecho, a pesar de la pírrica victoria lograda sobre el Imperio en el siglo XIII, pero así como el monaquismo budista tropezó en Japón con la solidez del *bakufu*, la hierocracia papal lo hizo con el ascenso de las monarquías territoriales. La propuesta de los defensores de la *plenitudo potestatis* papal, culminada por Bonifacio VIII, suponía que la resistencia al poder del Papa equivalía al poder de Dios. La espada de la justicia brota directamente de la boca de Cristo, como refleja la imagen en la catedral de Anagni. «Para conseguir la salvación, todas y cada una de las criaturas humanas debían hallarse sujetas al pontífice romano»⁵⁹. El fracaso del intento no impidió la supervivencia hasta 1870 de los Estados pontificios, una pequeña monarquía territorial de base hierocrática. A partir del siglo XVI, la bandera de la hierocracia será tomada por los reformadores, pero en un sentido adverso a una Iglesia «papista» contemplada como encarnación del Anticristo. Es el sujeto colectivo quien pasa a primer plano, especialmente en el curso de la Revolución inglesa contra Carlos I: el gobierno «de los santos», del pueblo creyente, anuncia un nuevo mundo igualitario y de fraternidad frente al absolutismo y al Papa⁶⁰. «Los puritanos vieron la revolución ingle-

sa como una pugna para alcanzar el sacerdocio de todos los creyentes, expulsando el papismo, el clericalismo de «prelados» y presbiterianos, como una abolición de la tiranía de la religión que monopolizaba los dones de Cristo con sacerdocios separados y fórmulas rígidamente impuestas»⁶¹. Era el punto de llegada de la corriente de espiritualización del pueblo cristiano frente a sus autoridades que iniciara a fines del siglo xv fray Girolamo Savonarola en Florencia, como una variante de lo que llamaríamos la religión política.

En Savonarola, la transformación de signo milenarista de Florencia en «nueva Jerusalén» tiene lugar mediante la espiritualización de la sociedad, manteniendo en el orden político una opción por un «gobierno popular» que de hecho derivaría, en nombre de la estabilidad, a una aristocracia de tipo veneciano⁶². En Calvino, la solución a esa fractura vendrá dada por la integración de instituciones representativas —un gobierno polisnodal— y funciones religiosas en la ciudad-estado de Ginebra. Los magistrados eligen a los distintos grados del sacerdocio reformado, pero al mismo tiempo éste ejerce una vigilancia activa, institucional, para que la sociedad viva conforme a la palabra de Dios. Estamos a mitad de camino entre una hierocracia tutelar (por sus objetivos) y una hierocracia representativa de la burguesía (por el sujeto del poder)⁶³. Pero en otros lugares donde la reforma calvinista alcanzó incluso la hegemonía, como en los Países Bajos, a pesar de la presión de los consistorios o consejos eclesiásticos (*kerkeraden*) punto de encuentro de laicos militantes y predicadores, no se alcanzó la buscada fusión entre hierocracia y gobierno representativo⁶⁴.

3. La autoocracia supone la concentración del poder en un gobernante que lo ejerce en régimen de monopolio, sin necesidad de sanción divina. Como hemos visto, cabe calificar de autoocracias a regímenes como la Rusia zarista o el Imperio otomano, caracterizados: a) por un poder ilimitado que se concentra en la persona del monarca; b) por el carácter patrimonial de ese poder, sin distinción precisa entre sus esferas de aplicación privada y pública, y c) por la consideración al menos simbólica de siervos para unos súbditos que en principio carecen de derecho alguno exigible ante el autócrata. Pero en ambos casos, interviene la sanción sobrenatural. El sultán turco es también khan de la orda, re-

cordando su pasado de jefe nómada, pero sobre todo el heredero de un *ghazi*, un conquistador por la causa de Allah. Por su parte, el zar, cuyo poder autocrático se ve justificado por el ejercicio paternal —*zar-batiushka*—, se encuentra envuelto en el manto de exaltación y sacralización del poder tomado de Bizancio. Son autoocracias todavía marcadas por la idea de una misión divina.

La tiranía griega, cuyo apogeo se sitúa entre los años 650 y 510 a. de C. es posiblemente una primera forma de gobierno individual secularizado. «Fueron casi siempre hombres de la clase dominante, que basaron su poder en el apoyo de mercenarios o de la mayoría de la población», trataron de formar dinastías pero sin éxito⁶⁵. Una variante de poder personal fue la del *aesymnetes*, encargado de funciones de arbitraje y con un poder temporal, antecedente de figuras posteriores como el dictador en la República romana o el *podestà* de las ciudades-república medievales.

Es en la secularización del poder que introduce la Revolución francesa cuando cobra fuerza la noción de un poder personal, legitimado por el proceso revolucionario y destinado a consolidar unas relaciones de poder estables. El *cesarismo bonapartista* es inicialmente un régimen laico, dirigido a consolidar los resultados sociales de la Revolución, que no obstante recupera muy pronto elementos de sacralización, aunque en un nivel puramente instrumental. «El gobierno de la República es confiado a un emperador hereditario», reza la Constitución de 1804⁶⁶. Siguiendo su estela, no será la intervención de Dios, sino la defensa del orden social lo que justificará en décadas posteriores una sucesión de dictaduras civiles y militares. Aunque en algún caso, el contenido arcaizante se exprese mediante la recuperación de fórmulas procedentes del Antiguo Régimen, como será el caudillaje «por la gracia de Dios» —fórmula mazdeísta pasada al cristianismo— del general Franco en España.

En el siglo xx, la política de masas ha hecho posible la formación de autoocracias dotadas de una cohesión interna muy superior: en las dos variantes de *totalitarismo*, las dictaduras fascistas y la «dictadura del proletariado», el poder personal se asienta en una amplia movilización de masas y en un régimen de terror, desligados de toda instancia sobrenatural. Aunque en el reclutamiento de sus adherentes y en la forma-

ción del consenso social intervengan las transferencias de sacralidad en un grado que permite considerarlas —tanto a los fascismos como a la forma estaliniana del poder bolchevique— otras tantas religiones políticas.

4. La composición plural del sujeto del poder, sin una legitimación trascendente, da lugar a *oligarquias* y *democracias*, cuya divisoria en la práctica no siempre es fácil de establecer. La constitución de un poder político laico no significa por lo demás que la esfera de lo sagrado haya desaparecido. Bien sobreviviendo como residuo, bien incorporado a partir de otras sociedades o regímenes, el componente religioso encuentra siempre un lugar en el espacio institucional, sin que ello represente interferencia en el sistema político.

Tanto la democracia ateniense como la República romana responden a esa situación, ofreciendo dos variantes de *religión cívica* (es decir, orientada a asegurar la cohesión entre los ciudadanos y las instituciones públicas). El caso de la polis democrática es bien claro: «lo que se exigía a los ciudadanos era respetar cuidadosamente los ritos que acompañaban a la vida del ciudadano»⁶⁷. El balance en Roma fue similar: a pesar de la importancia de las ceremonias destinadas a impetrar el favor de los dioses, «la religión no ofreció justificación doctrinal o, en su sentido propio, ética a la estructura del sistema o la actuación política del gobierno que se ejercía o proponía»⁶⁸. Al ser una oligarquía competitiva, donde la familia es un elemento capital para la consecución del poder, la existencia de unos dioses familiares se configura como una plataforma para la formación de una religión política orientada al dominio de ese espacio donde se desarrolla la competencia. En el camino hacia la divinización, el primer paso correspondió al genio protector de Augusto en tanto que cabeza de su familia, y que pasó a ser el genio protector del pueblo romano. En menor medida, la misma suerte corrieron sus *lares* o dioses familiares. Y en el mismo sentido jugó la sacralización del espacio urbano, sometido a ceremonias periódicas de purificación (lustraciones) e inviolable, y la transitoria del jefe militar vencedor en el triunfo. Son cabos sueltos desde los que la religión cívica deviene política.

La religión cívica reaparece en las ciudades-república de la Italia medieval. La Catedral es el centro simbólico de la vida social, pero cerca

de ella el Palacio comunal lo es de la vida política. No hay ruptura con la religión católica, cuya preeminencia simbólica es estrictamente respetada, pero la lógica del poder se desenvuelve con plena autonomía y ello permite la configuración de un espacio político mundanizado. Sirvan de ejemplo los conocidos murales del Palacio comunal de Siena, cuyo referente político es una cosmovisión escolástica con el bien común como eje de la construcción, pero con una secularización en profundidad del tema agustiniano de las dos ciudades, convertidas ahora en el buen gobierno, fuente de la vida ordenada y feliz de los hombres, y en el mal gobierno, la tiranía. El lugar de Cristo es ocupado por la figura de un Anciano que encarna tanto el Bien Común como a la propia Comuna de Siena⁶⁹. El camino del gobierno de los hombres por sí mismos, y de su representación secularizada, quedaba abierto. La articulación entre política secularizada y religión cívica preside formalmente la historia de las democracias contemporáneas, desde la Constitución de los Estados Unidos hasta el reciente funeral en Nôtre Dame por el presidente Mitterrand.

II. La incidencia de la religión sobre la política no se da únicamente en el aspecto reseñado, de un nivel mayor o menor de participación de lo sagrado en la definición de las instituciones políticas. Tal y como hemos ido apuntando en el recorrido precedente, unas formas, unas ideologías o unos movimientos políticos aparentemente secularizados pueden asimismo incorporar en uno u otro grado elementos de sacralización.

Cabría mencionar en primer término de los *residuos* y de las *transferencias de sacralidad*. Se dan residuos de sacralidad cuando ésta no desaparece por entero del sistema político a pesar de su aparente eliminación. Es algo que sucede con frecuencia en los países asiáticos dotados de Constituciones modernas. El emperador japonés ya no es dios, después de la negación famosa de Hiro-hito al perder la guerra frente a Estados Unidos, pero su sucesor Aki-hito no renunció por ello a la ceremonia secreta ante la diosa-antepasado Amaterasu al llegar al trono. Tampoco el rey de Tailandia ocupa el rango de rey-dios intocable, si bien se mantiene una sumisión reverencial hacia su persona por parte de ciudadanos, e incluso ministros, apoyada en su relación privilegiada con el Buda esmeralda de

Bangkok. Incluso Mao Zedong se acercaba a ese espinoso terreno cuando evocaba su paralelismo con la figura del primer emperador o la relación con los dos últimos, «predecesores nuestros». La importancia de tales residuos es muy variable, pudiendo ser meramente formal o reflejar una continuidad encubierta en las formas de poder.

El término «transferencia de sacralidad» ha sido utilizado por la historiadora Mona Ozouf para designar el paso de elementos ideológicos, comportamientos y rituales propios de la religión católica a «la nueva religión» que intentan poner en pie los revolucionarios franceses a partir de 1789⁷⁰. Es un concepto sumamente fértil para analizar la incidencia del mundo religioso sobre el político, especialmente en los dos últimos siglos, aunque su aplicación puede ser asimismo pertinente para épocas anteriores (pensemos en la construcción altomedieval del reino de Dios como arquetipo político). La transferencia de sacralidad puede ser visible, como ocurre al acuñar la categoría de «los mártires de la revolución», traducción al nuevo lenguaje político del concepto cristiano de martirio, pero puede ser también implícita, requiriendo entonces un análisis de contenido del lenguaje o de las formas de acción para descubrir las influencias y las homologías. Es así como un ideario ateo y anticlerical, caso del anarquismo, puede dejar al descubierto una estrategia de redención y una concepción del hombre profundamente marcada por el antecedente cristiano: «el bien máspreciado es la libertad/ hay que defenderla con fe y con amor», apuntaba, por buscar un ejemplo muy gráfico, el himno de la C.N.T. española. Sin ir hasta el terreno inequívoco de la «teología de la liberación», la insistencia sobre el deber sagrado de la revolución en el castrismo sería otra clara muestra de ese tipo de transferencias.

La transferencia de sacralidad puede ser meramente formal, parcial o, en el límite, dar lugar a una construcción doctrinal articulada, globalizante. Estamos entonces ante una *religión política*. Sus rasgos serían: a) una pretensión totalizadora, comparable a la de una ideología, pero que tiene como núcleo la justificación y exaltación del poder político, confiriéndole un contenido y unas formas de sacralidad propias de la religión; b) la adhesión a una religión política se desplaza desde el ámbito de la elección racional a la religación propia del creyente; c) como con-

secuencia, queda definida una comunidad —llámese así, partido o movimiento— sobre la cual recae la carga sagrada de cubrir las metas políticas que le asigna un liderazgo necesariamente autoritario, y que actúa frente al exterior según la dialéctica creyente/infiel, círculo de los adherentes/círculo de los enemigos; d) la cohesión de la comunidad requiere la elaboración y puesta en práctica de unos rituales, una liturgia, una iconografía e incluso una historia sagrada que forjan la cohesión comunitaria y definen unos códigos de señalización que refuerzan la identidad y la sociabilidad comunitarias frente al exterior.

II.2. La religión política puede ser el resultado de dos procesos de procedencia opuesta: a) de la proyección hacia el poder político de una creencia religiosa, y b) de la adopción por una ideología o un movimiento político de formas y/o contenidos de naturaleza religiosa.

A) En cuanto a la primera categoría, la proyección política de un credo religioso, caben asimismo distintas posibilidades: a) una religión incorpora en su núcleo doctrinal la exigencia de conquistar el poder político; b) experimenta transformaciones que por sí mismas implican una vinculación estrecha con el poder, o c) esas transformaciones resultan de la entrada en juego de variables externas.

El paradigma del primer apartado es el Islam. Otras religiones monoteístas, como el judaísmo o el cristianismo, implican de un modo u otro la relación con el poder, pero en el Islam la construcción de un sistema político acorde con la fe y subordinado a ella resulta una exigencia inevitable. Es conocido el conflicto que supuso para las primeras comunidades cristianas la imposibilidad de aceptar el culto imperial, así como la ventaja con que contaron los mismos cristianos a partir del siglo IV sirviéndose de la plataforma del propio imperio al convertirse en religión oficial. Para los musulmanes, la cuestión es aún más profunda, porque nunca cabe separar las dos vertientes, religiosa y política, del poder, debiendo prevalecer siempre la primera sobre la segunda. El único fundamento de la obediencia política para el creyente es la salvaguarda de la verdadera fe por parte de quien gobierna. No cabe prestar obediencia política a un infiel. Como máximo, ante una situación de fuerza inevitable, del tipo de la sufrida por los moriscos en

España ante la presión del Santo Oficio, habrá de comportarse con *taqiyya*, el disimulo, «guardarse a sí mismo», una sumisión fingida que habrá de mantenerse lo necesario hasta que las relaciones de poder se inviertan⁷¹. La posición del creyente, tanto individual como comunitariamente, en cuanto *umma*, debe ser activa, ejerciendo el esfuerzo necesario para que se cumpla el pacto preeterno de obediencia de la humanidad a Allah. *Jihad* significa ese esfuerzo individual del creyente, y también la guerra santa por la expansión del Islam⁷²; por eso no cabe paz efectiva con los no creyentes, solo treguas, y el mundo se halla cortado en dos mitades, *dar al-Islam* ya ganado para la verdadera fe, y *dar al-harb*, el territorio de guerra. La dominación no es un fin en sí mismo, es el instrumento para la victoria de la religión, pero incorpora una ventaja nada despreciable en el plano político para la comunidad de los creyentes: su consideración natural e irreversible como grupo superior y, por ello, dominante sobre quienes practican otros credos. Por eso la energía estática del Islam no se manifiesta cuando su hegemonía no está amenazada. La movilización política de la sociedad desde el fondo de la creencia, con un signo integrista o fundamentalista, en una palabra la religión política, se da cuando la *umma* se enfrenta a un proceso de secularización y/o tropieza con un sistema político pluralista o autoritario en que su superioridad no resulta reconocida.

El budismo alcanza el status de religión política desde una posición de partida inicialmente opuesta, ya que en principio ni siquiera es una religión, siendo Buda un hombre que vive solo por el legado de su doctrina, y sobre todo que inicia el camino de la salvación desde el apartamiento del poder. La preferencia por las repúblicas tribales y la crítica de los reyes conquistadores enlazan con el funcionamiento democrático e igualitario de la *sangha*, de la orden de monjes budistas, favoreciendo el distanciamiento de la monarquía, mientras la concepción de la enseñanza de Buda, el *dharma*, como una ley universal sugiere la imagen de un monarca universal (*shakravartin*) y en el mismo sentido actúa la argumentación según la cual un contrato designa al primer gobernante como *mahasammata*, «gran elegido» y por ello moralmente superior a sus súbditos⁷³. La figura del emperador budista Ashoka sería la encarnación de tales teorías, a las que refuerza también el

sentido de orden y disciplina dominantes en el budismo, tanto para monjes como para laicos. Más adelante, la aparición del budismo mahayana acentuó la propensión al divinizar a Buda y crear la figura del bodisatva, aquel que renuncia a la budicidad por compasión hacia los hombres, perfectamente encajada con la de un monarca de origen divino, e incluso con un rey-dios. La evolución en los países de budismo tradicional o theravada fue diferente, convirtiéndose la creencia en agente de cohesión social y de obediencia al gobernante. Por eso pudo incluso adaptarse en Siam a la condición del monarca como *devaraja*, pero desde el siglo XIX la *sangha* actúa como instrumento de socialización, sobre todo en medio rural, integrado en la construcción del Estado-nación: la orden se encuentra bajo estricto control del Estado, que favorece la integración temporal en ella de la población para obtener «un recto modo de vida, acorde con las instrucciones de Buda»⁷⁴. Por su parte, en Birmania, la consideración del rey como *shakravartin*, hasta la conquista inglesa de 1885, y la implantación social de la fe, asentada en una poderosa organización monástica, convergen bajo el dominio colonial para dar vida a movimientos mesiánicos en busca de un *shakravartin* o *setkya min* liberador. Ser birmano bajo el dominio inglés era ser budista; de ahí que estuvieran estrechamente vinculados los movimientos por la recuperación del budismo y los de autodeterminación. La independencia trajo consigo, primero un ensayo de «socialismo budista» y más tarde, el intento de organizar la *sangha* como soporte de un Estado militar autoritario, culminado en 1980 con la estatalización de aquella⁷⁵.

Es en Ceilán donde el budismo interviene con la máxima eficacia para movilizar a la sociedad desde la religión y apuntalar al poder político. En el reino de Kandy de los siglos XVII y XVIII, cercado por las potencias coloniales, una monarquía patriarcal busca el apoyo en la *sangha* y construye la imagen del rey reproduciendo la de Buda rodeado de los dioses⁷⁶. El fuerte contenido represivo del poder real se justifica por la necesidad de mantener el orden y defender la sociedad contra sus enemigos internos y exteriores; por propia decisión del rey, la no-violencia autoimpuesta y deseable puede dejar paso al comportamiento opuesto. El status privilegiados de los monjes les convertirá en adversarios de la conquista británica, para recuperar el

prestigio social y político con la independencia. La posición excepcional se justifica por la noción del *dhammadipa*, la asociación esencial entre el dharma budista y la raza cingalesa, fundada en las visitas fabulosas de Buda a la isla y en su supuesto papel de conquistador espiritual suyo, de lo cual se deriva el principio de *buddhasasana*, la subordinación de las autoridades seculares a las espirituales budistas⁷⁷. Estas concepciones están en la base de la presión ejercida por la orden sobre el Estado independiente, así como de un nacionalismo étnico-religioso cuya intransigencia generó la respuesta también violenta de la minoría tamil, mientras los monjes (*bikkhus*) siguen desempeñando un papel dominante sobre la mentalidad social.

La incidencia de variables externas puede también producir transformaciones radicales sobre la significación política de una creencia religiosa. Un caso claro de estas mutaciones forzadas es la evolución de la religión *sikh*, forjada a mediados del siglo XVI por cierto gurú Nanak, conjugando la idea musulmana de la unicidad de dios y la hindú de la reencarnación. En su primer siglo de existencia la comunidad *sikh* se funda en la devoción y en prácticas ascéticas, pero la represión provocará un vuelco a partir del décimo gurú, tras la tortura y ejecución del anterior por el emperador mogol y una larga secuencia de persecuciones. La religión se hizo entonces militar, en torno a la *khalsa*, las cinco kas, con el conocido atuendo guerrero en primer plano. Fue el último gurú y pasó su poder a la comunidad⁷⁸. El éxito de esta militarización se tradujo en la formación en Punjab, en la primera mitad del siglo XIX, de un imperio *sikh* hasta la conquista inglesa. Por fin, el paso de la religión militar a la religión política tuvo lugar tras la independencia y partición de la India, que fue también la partición de Punjab y la emigración de las minorías *sikhs* de Pakistán. En ese marco surge la idea frustrada de un *Khalistan* o *Sikhistan*, que resurgirá en los años 80 ante la insatisfacción y las violencias sufridas de los hindúes. Cobra forma así un movimiento político-religioso con el objetivo de alcanzar la soberanía *sikh* y el templo dorado de Amrítar como símbolo⁷⁹.

B) Fue Tocqueville el primero que advirtió que el vigor moral y la capacidad de movilización de la Revolución francesa se debió en gran

parte la acción política se convirtió en revolución religiosa: «llegó a convertirse ella misma en una religión nueva; religión imperfecta, es cierto, sin Dios ni culto, ni otra vida, pero que, no obstante, como el islamismo, inundó toda la tierra con sus soldados sus apóstoles y sus mártires»⁸⁰. Posiblemente, el primer ejemplo histórico de religión política tuviera lugar en el proceso de constitución del imperio bajo Augusto, cuando resultó preciso exaltar a un hombre por encima de sus concurrentes en una oligarquía competitiva, con la incorporación de rasgos divinos jugando un papel estricto de propaganda política. La conocida estatua de Prima Porta, cargada de elementos simbólicos que conjugan el carácter heroico, la protección divina y las victorias militares, es una óptima muestra de cómo la religión cívica de la República dejaba paso al culto imperial, a la construcción de un rey-dios que creara una nueva forma de consenso político⁸¹. Pero en la Revolución francesa, por lo menos inicialmente, no se trata de prestar culto a un héroe, sino de reconstruir, e incluso de reforzar, los vínculos de adhesión sacralizada que la población prestaba al soberano del Antiguo Régimen. La nación es el nuevo referente que como tal, o en cuanto patria, forja una religión hasta entonces desconocida, que prolonga y transforma la religiosidad popular y la orienta hacia metas políticas milenaristas, en un cuadro bien distante de la sacralización de objetivos que siglo y medio antes presidiera las condepciones de *levellers* y *diggers* en la Revolución inglesa⁸². «Todo francés debe vivir por ella, por ella un francés debe morir», rezaba el *Chant du départ*. La victoria de la nación, el culto a sus símbolos, la comunidad de los patriotas, el recuerdo de los mártires, dan forma a un religión secularizada en sus fines que explica la intensidad del legado revolucionario y su pervivencia mucho más allá de la derrota de 1794.

En la era contemporánea, la religión política tiene ante todo el objeto de promover una movilización de masas, con un alto grado de cohesión en torno a un objetivo que supuestamente encarna los intereses de la colectividad. De ahí su centralidad en los nacionalismos irredentistas, como el italiano, a partir de la formulación clásica de Mazzini. La causa de la independencia y de la unidad nacional es el fin supremo, impulsada por el «*amour sacré de la patrie*», evocado en la Marsellesa, y se encuentra más

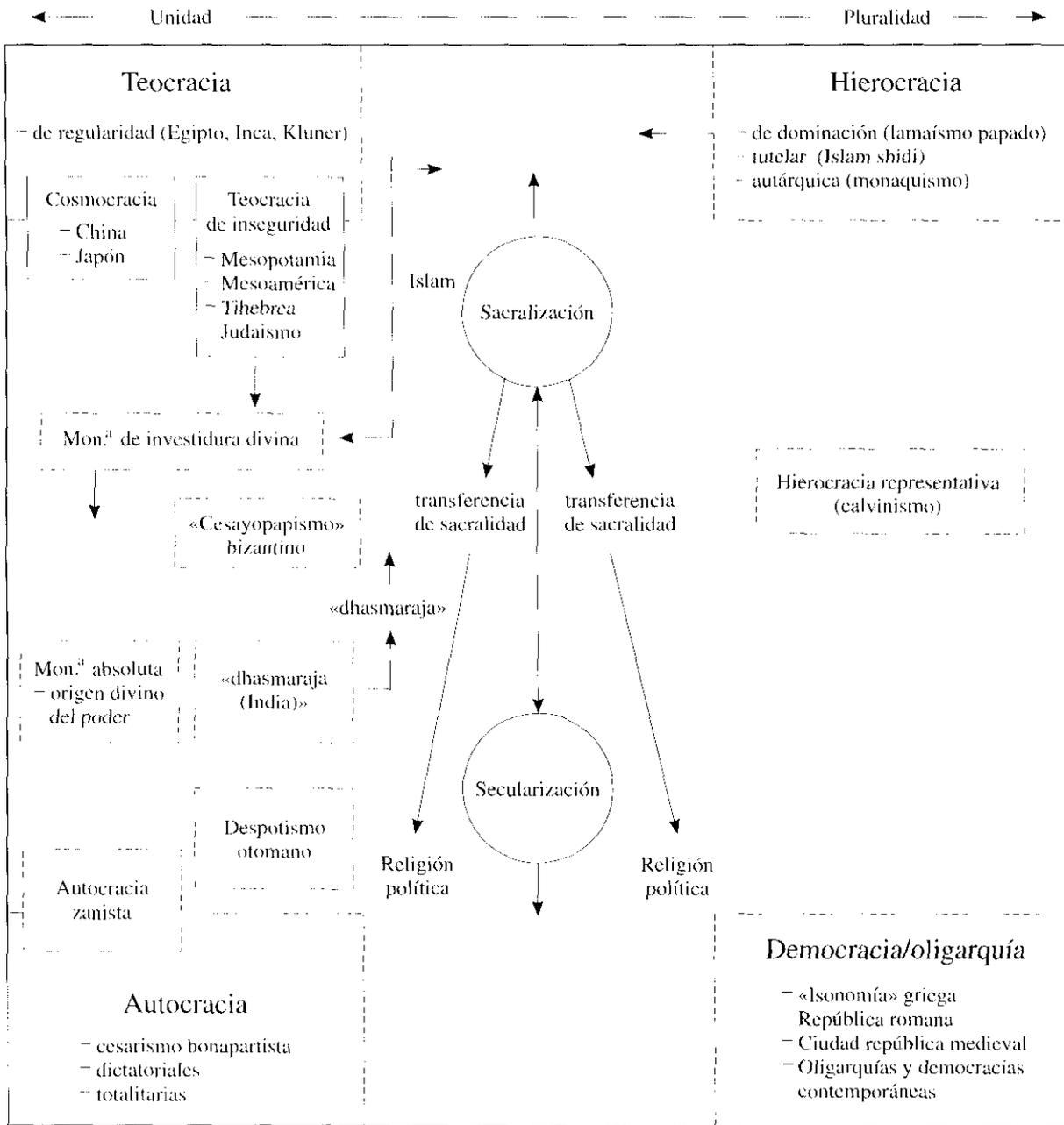
allá de toda diferencia política, como ha de mostrar el comportamiento de Garibaldi ante Víctor Manuel II. «La política adquiere un *patos* religioso, y cada vez más, con el transcurso del siglo y con el inicio del siglo XX: esto explica el furor de las grandes conflagraciones modernas. La *nación* se convierte en *patria*, y la patria es la nueva divinidad del mundo moderno. Nueva divinidad, y como tal *sagrada*»⁸³. La nación tiene un contenido en el presente, como tierra de libertad, pero su existencia viene determinada por una tradición, y unos mitos nacionales. Una vez logrados los objetivos citados, cabe el repliegue hacia una religión cívica, que mantenga la tensión nacional de cara a eventuales crisis y amenazas en el futuro.

Si en los nacionalismos decimonónicos la religión política está al servicio de una movilización por la independencia y la libertad, conciliable con una perspectiva europea y humanitaria, la intensificación del sentimiento nacionalista en los fascismos tiene un carácter exclusivista y agresivo contra el otro. No se trata de conquistar la propia libertad, sino de hacer de la nación el factor que legitima una ordenación jerárquica de la sociedad, sometida a la autoridad de un jefe carismático, que elimina la democracia y las organizaciones de clase y manifiesta expectativas de dominación de cara a otras naciones. Más aun que en el nacionalismo del siglo XIX, el fascismo del siglo XX cultiva la religión de la patria, en el doble sentido de culto al jefe y a la organización fascista, de un lado, y de culto al mito nacional de otro. «El fascismo en el poder instituyó una religión laica por medio de la sacralización del Estado y la difusión de un culto político de masas tendente a realizar el ideal del ciudadano viril y virtuoso, dedicado en cuerpo y alma a la nación. En esta empresa el fascismo empleó un considerable capital de energías, sustrayéndoselas a otros campos quizás más importantes tanto para los intereses del régimen como para el de la población, con el fin de difundir su doctrina y suscitar en las masas la fe en sus dogmas, la obediencia a sus mandatos, la asimilación de su ética y de su *estilo de vida*»⁸⁴. La misma orientación cabe observar en el caso del nacionalsocialismo, donde alcanza desde el plano estético los máximos niveles de eficacia en las filmaciones de Leni Riefensthal, cuya deriva hacia el neopaganismo en nada afecta a la cohesión totalitaria que preside las construcciones doctrinales y simbólicas

al servicio del poder indiscutible del Führer y de la religión de la patria.

El totalitarismo requiere la formulación de una religión política. A esta regla no escapa el movimiento obrero, en su vertiente comunista. Aun cuando la Internacional hubiera proclamado que la emancipación de clase suponía excluir a dioses, césares y tribunos, la historia del movimiento obrero registra una doble transferencia de sacralidad: a) hacia el movimiento y/o la organización propia, que resulta la portadora de una causa sagrada de redención, especialmente en los países católicos, y, b) hacia sus líderes, presentados como modelos de entrega personal a los intereses colectivos. El marco ruso propicia la conversión de esos elementos en una religión política, tras el período de laicismo e irreligiosidad militante que sigue a 1917. La exigencia de consolidar la revolución bajo Stalin irá poniendo en pie, uno tras otro, los elementos de la creencia: a) el «culto a la personalidad» del secretario general, jefe infalible que dirige el país, el partido y el proletariado, y al cual es preciso rendir un homenaje y prestar una obediencia que oscila entre la ofrecida antes al zar y la que requiere para sí el *duce* del fascismo; b) la fe cientifista en una doctrina infalible, el marxismo-leninismo, capaz al mismo tiempo de analizar la realidad y de conducir al proletariado a su victoria por encima de la historia; c) un providencialismo, el determinismo histórico que justifica tanto la acción colectiva como los errores, por monstruosos que éstos pudieran ser, y, por fin, d) incluso, un infierno reservado para enemigos y traidores. Conscientemente, la sociedad soviética se vio a sí misma y trató de perpetuarse como una sociedad de creyentes. El fracaso vino dado quizás por la intensidad de la represión y por la inevitable presencia alternativa de la sociedad de consumo capitalista, que deshacía la imagen de propaganda de la URSS como nuevo paraíso sobre la tierra. «El culto de Lenin, escribía una historiadora en los años 80, celebra a un líder inmortal y ejemplar, en tanto que sus sucesores vivos en el Kremlin arrastran la carga de la edad y del poder»⁸⁵. Una religión política laica, asentada sobre una misión histórica y sobre una represión implacable, tenía que desplomarse al quebrar una y otra. *Ninotchka* pudo imponerse, no sin dificultades y sin riesgos de retrocesos, a la sacralidad emanada del sepulcro de la Plaza Roja.

Cuadro 2



→ dinámica hacia

Ilustración 1



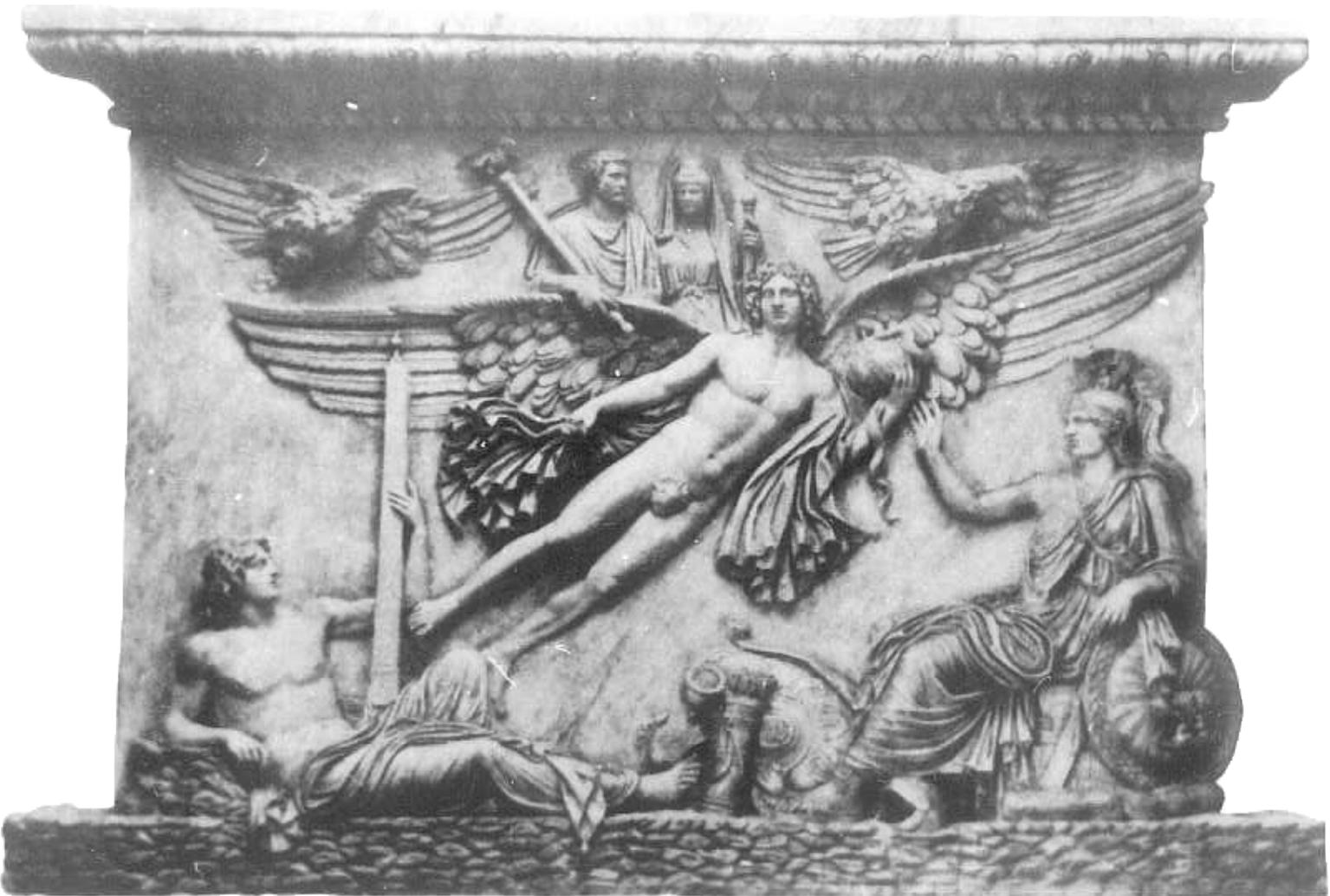
El faraón como mediador: Sesotris I ante el dios Amon-Min (Karnak).

Ilustración 2



Relieve de los esclavos (Palenque).

Ilustración 3



Apoteosis de Antonio Pío y Faustina (Roma).

Ilustración 4



El bodhisatva Maitreya. Buda del futuro, como rey (Borobudur, Java).

Ilustración 5



Cristo corona al rey normando Guillermo II (Monreale, Sicilia).

Ilustración 6



Stalin: líder, maestro y amigo.

NOTAS

- ¹ Alexis de TOCQUEVILLE: *De la démocratie en Amérique*, I, París, 1961, p. 301.
- ² John A. WILSON: «L'Egitto» in H. y H. A. FRANKFURT et al., *La filosofía prima dei greci*, Turín, 1963, p. 106.
- ³ Jan ASSMANN: *Maât. L'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, París, 1989, p. 116.
- ⁴ Marie-Ange BONHÉME y Annie FORGEAU: *Pharaon. Les secrets du Pouvoir*, París, 1988, p. 116.
- ⁵ Nathan WACHTTEL: *La vision des vaincus*, París, 1971, pp. 122-123.
- ⁶ Alfred MÉTRAUX: *Les Incas*, París, 1983, p. 67.
- ⁷ Enrica COLLODI FISCHER: *Le origini ideologiche della rivoluzione cinese*, Turín, 1979, p. 11.
- ⁸ Jean LEVI: *Les fonctionnaires divins*, París, 1989. Cit. por trad. esp. *Los funcionarios divinos*, Madrid, 1991, p. 192.
- ⁹ Marcel GRANET: *La pensée chinoise*, París, 1988, p. 372.
- ¹⁰ Cit. por M. GRANET, op. cit., p. 397. Sobre la gran revuelta milenarista taiping de 1845-64, ver Jonathan D. SPENCE: *God's Chinese Son. The Taiping Heavenly Kingdom of Hong Xiuquan*, Nueva York-Londres, 1996.
- ¹¹ Michio MORISHIMA: *Why has Japan «succeeded?»*, Cambridge Un. Press, 1982, cap. I; G. B. SAMSOM, *Japan. A Short Cultural History*, Stanford Un. Press, 1987, cap. VI; Francine HÉRAIL, *Histoire du Japon*, París, 1986, pp. 58-88.
- ¹² Sobre la formación del bakufu, ver Jeffrey P. MASS: «The Emergence of the Kamakura Bakufu», en J. W. HALL y J. P. MASS: *Medieval Japan. Essays in Institutional History*, Stanford Un. Press, 1988, pp. 127-156.
- ¹³ Eric SEIZELF: *Monarchie et démocratie dans le Japon d'après-guerre*, París, 1990, pp. 31-32; Carol GLUCK, *Japan's Modern Myths. Ideology in the Late Meiji Period*, Princeton, 1985, pp. 144-146.
- ¹⁴ Henri FRANKFORT: *Kingship and Gods*, Chicago, 1948. Cit. por trad. esp. *Reyes y dioses*, Madrid, 1981, p. 246.
- ¹⁵ Miguel RIVERA: «La ideología: religión y ritual», en A. CIUDAD (ed.): *Los mayas*, Madrid, 1990, p. 109.
- ¹⁶ Piedad Peniche: *Sacerdotes y comerciantes. El poder de los mayas e itzaes de Yucataán en los siglos VII a XVI*, México, 1990, p. 44.
- ¹⁷ Paul WESTHEIM: *Arte antiguo de México*, Madrid, 1988, p. 286.
- ^{17 bis} Paula BEN-AMOS: *L'art du Bénin*, París, 1979, pp. 46-70.
- ¹⁸ Georges ROUX: *La Mésopotamie*, París, 1985, p. 394.
- ¹⁹ H. FRANKFORT, op. cit., pp. 339-340.
- ²⁰ Paul JOHNSON: *A History of the Jews*, Londres, 1995, p. 35.
- ²¹ Jean BOTTÉRO: *Naissance de Dieu. La Bible et l'historien*, París, 1992, p. 151; Isidore EPSTEIN: *Judaism*, Londres, 1990, pp. 79-93.
- ²² Manuel GARCÍA PELAYO: *Historia de las formas políticas*, II, Caracas, s.a., p. 56. O. R. GURNEY, *The Hittites*, Londres, 1952, cit. por trad. esp. *Los hititas*, Barcelona, 1995, p. 73.
- ²³ M. GARCÍA PELAYO: *Historia...*, pp. 111-112.
- ²⁴ Roman GHIRSHMAN: *Perse. Proto-iraniens. Mèdes. Achéménides*, París, 1963, pp. 198-203; Pierre BRIANT: *Histoire de l'Empire perse*, París, 1996, pp. 217-237.
- ²⁵ Roman GHIRSHMAN: *Parthes et sassanides*, París, 1962, pp. 133-185.
- ²⁶ D. y J. SOURDEL: *La civilisation de l'Islam classique*, París, 1983, pp. 347-348.
- ²⁷ Bernard LEWIS: *The Middle East*, Londres, 1995, p. 65.
- ²⁸ Maxime RODINSON: *Mahomet*, París, 1975, p. 271; Louis GARDET, *Les hommes de l'Islam*, Bruselas, 1984, p. 257.
- ²⁹ Bernard LEWIS, *Le langage politique de l'Islam*, París, 1988, pp. 70-89; E. I. J. ROSENTHAL, *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge, 1962, pp. 26-27 y ss.
- ³⁰ Halil INALCIK: *The Ottoman Empire*, Londres, 1994, pp. 72-75.
- ³¹ Claire Préaux: *Le monde hellénistique*, t. I, París, 1989, p. 238.
- ³² John FERGUSON: «Il culto imperiale», en John Wachter, ed., *Il mondo di Roma imperiale*, III, Bari, 1989, pp. 263-278.
- ³³ A. P. KAZHDAN: *Bisanzio e la sua civiltà*, Bari, 1983, p. 123.
- ³⁴ Alain DUCHELIER: *Les Byzantins*, París, 1988, pp. 87-88.
- ³⁵ Louis Bréhier: *Les institutions de l'empire byzantin*, París, 1970, p. 72.
- ³⁶ Louis HALPHEN: *Charlemagne et l'empire carolingien*, París, 1979, pp. 181-182.
- ³⁷ Manuel GARCÍA PELAYO: *Los mitos políticos*, Madrid, 1981, pp. 196 y 241-296.
- ³⁸ Georges DUBY: *L'arte e la società medievale*, Bari, 1989, p. 15.
- ³⁹ Manuel GARCÍA PELAYO: *Del mito y de la razón en el pensamiento político*, Madrid, 1968, pp. 154-184; Ernest H. KANTOROWICZ: *The King's Two Bodies*, Princeton, 1957, cit. por trad. esp. *Los dos cuerpos del rey*, Madrid, 1987, pp. 110-115. Una visión diferente en D. ABULAFIA: *Federico II. Un imperatore medievale*, Turín, 1980. M. GARCÍA PELAYO interpreta los símbolos de la puerta de Capua en op. cit., pp. 225-244.
- ⁴⁰ Jacques KRYNEN: *L'empire du roi*, París, 1993, p. 360.
- ⁴¹ José Antonio MARAVALL: *Estado moderno y mentalidad social*, t. I, Madrid, 1972, p. 274.
- ⁴² Pierre GOUBERT: *L'Ancien Régime 2. Les pouvoirs*, París, 1973, p. 29.
- ⁴³ Louis DUMONT: *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, París, 1990, p. 354. Sobre la compleja relación entre rey y brahman, para la India del Sur, ver David Dean SHULMAN, *The King and the Clown*, Princeton, 1985, p. 120.
- ⁴⁴ Louis RENOU: *La civilisation de l'Inde ancienne*, París, 1981, p. 104.
- ⁴⁵ Henri STIERLIN: *Angkor*, Friburgo, 1970, pp. 182-183.
- ⁴⁶ Charles F. KEYES: *Thailand. Buddhist Kingdom as Modern Nation-State*, Bangkok, 1989, p. 31.
- ⁴⁷ Rishikesh SHARMA: *Politics in Nepal 1980-1990*, Nueva Delhi, 1990, pp. 2-3; Ludwig F. STILLER: *The Rise of the House of Gorkha*, Kathmandu, 1975, pp. 253-255.
- ⁴⁸ Richard PIPES: *Russia under the Old Regime*, Londres, 1995, p. 78; Robert C. TUCKER: «The Image of Dual Russia», en *The Soviet Political Mind*, Nueva York-Londres, 1972, pp. 122-123.
- ⁴⁹ John GOODING: *Rulers and Subjects*, Londres, 1996, p. 9.
- ⁵⁰ Richard PIPES: *The Russian Revolution*, Nueva York, 1990, cit. por trad. fr. *La Révolution russe*, París, 1993, p. 47.
- ⁵¹ Francine HÉRAIL: *Histoire du Japon*, pp. 94-95.
- ⁵² Eiichi KATO: «Les deux roues: le bouddhisme et le pouvoir royal au Japon», en A. FOREST et al., *Bouddhisme et sociétés asiatiques*, París, 1990, pp. 43-56.
- ⁵³ Geoffrey SAMUEL: *Civilized Shamans. Buddhism in Tibetan Societies*, Washington-Londres, 1993, pp. 486-491.
- ⁵⁴ Rolf A. STEIN: *La civilisation tibétaine*, París, 1987, p. 87.
- ⁵⁵ Melvyn C. GOLDSTEIN: *A History of Modern Tibet*,

1913-1951. Berkeley, 1991, pp. 2-6; L. Austine WADDELL: *Tibetan Buddhism* [1895], Nueva York, 1972, p. 566.

⁵⁶ Louis GARDIET: *Les hommes de l'Islam*, pp. 228-229.

⁵⁷ Yann RICHIARD: *L'Islam chi'ite*, París, 1991, pp. 104-110.

⁵⁸ J. VICENS VIVES, dir.: *Historia de España y América*, III, Barcelona, 1972, p. 501.

^{58 bis} Sotiris KADAS: *Le mont Athos*, Atenas, 1984, pp. 21-32.

⁵⁹ Walter ULLMANN: *A History of Political Thought: The Middle Ages*, Harmondsworth, 1965, cit. por trad. esp. *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Barcelona, 1983, p. 112.

⁶⁰ Elisabeth TUTTLE: *Religion et idéologie dans la Révolution Anglaise 1647-1649*, París, 1989, pp. 144-146.

⁶¹ Mark GOLDIE: «The civil religion of James Hamilton», en Anthony Pagden, ed., *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge, 1987, p. 203.

⁶² David WEINSTEIN: *Savonarola e Firenze*, Bolonia, 1976, 155-174 y 276-277.

⁶³ Robert M. KINGDON: «John Calvin's contribution to representative government», en Ph. Mack y M. C. Jacob, *Politics and Culture in Early Modern Europe*, Cambridge, 1987, pp. 185-195.

⁶⁴ Jonathan I. ISRAEL: *The Dutch Republic, 1477-1806*, Oxford, 1995, p. 368.

⁶⁵ Victor EHRENBERG: *From Solon to Socrates*, Londres, 1991, pp. 23-24.

⁶⁶ Donald M. G. SUTHERLAND: *France 1789-1815. Revolution and Counterrevolution*, Londres, 1985, cit. por trad. fr. *Révolution et contre-révolution en France (1789-1815)*, París, 1991, p. 406.

⁶⁷ Claude MOSSÉ: *La démocratie grecque*, París, 1986, p. 185.

⁶⁸ M. I. FINLEY: *Politics in the Ancient World*, Cambridge, 1983, cit. por trad. esp. *El nacimiento de la política*, Barcelona, 1986, pp. 42-43.

⁶⁹ M. García PELAYO: «El buen y el mal gobierno», en *Del mito y de la razón...*, pp. 319-336.

⁷⁰ Mona OZOUF: *La fête révolutionnaire 1789-1799*, París, 1988, pp. 441-474.

⁷¹ J. P. DEDEU y B. VINCENT: «Face à l'Inquisition: jugements et attitudes des morisques à l'égard du tribunal», en Louis Cardillac, dir., *Les morisques et l'Inquisition*, París, 1990, p. 89.

⁷² Thomas P. HUGHES: *Dictionary of Islam* (1885), Nueva Delhi, 1993, pp. 243-248.

⁷³ Arthur L. BALSAM: *La civilisation de l'Inde ancienne*, París, 1988, pp. 78-79; Y. MASHI, *The Hindu Religious Thought*, Delhi, 1988, pp. 287-288.

⁷⁴ H. BECHERT y R. GOMBRICH: *The World of Buddhism*, Londres, 1984, p. 161.

⁷⁵ Robert H. TAYLOR: *The State in Burma*, Londres, 1987, pp. 357-358; Guy LUBBEGLI, «L'organisation du sangha birman» en, *Bouddisme et sociétés asiatiques*, pp. 125-152; H. BECHERT y R. GOMBRICH, *The World of Buddhism*, pp. 148-154.

⁷⁶ Senake BANDARANAYAKE y Gaimini JAYASINGHE: *The Rock and Wall Paintings of Sri Lanka*, Colombo, 1986, pp. 113-114 y ss.

⁷⁷ Ananda WICKREMFAYNE: *Buddhism and Ethnicity in Sri Lanka*, Nueva Delhi, 1995, pp. 81-83.

⁷⁸ Harbans SINGH: *The Heritage of the Sikhs*, Nueva Delhi, 1994, pp. 84-100.

⁷⁹ Robin JEFFREY: *What's happening to India?*, Londres, 1994, pp. 148-182.

⁸⁰ Alexis de TOCQUEVILLE: *L'Ancien Régime et la Révolution* (1856), cit. por trad. esp. *El Antiguo Régimen y la Revolución*, Madrid, 1911, p. 26.

⁸¹ Nancy H. RAMAGE y Andrew RAMAGE: *Roman Art*, Cambridge, 1991, pp. 86-87.

⁸² Michel VOVELLE: *La mentalité révolutionnaire*, París, 1985, p. 190.

⁸³ Federico CHABOD: *L'idea di nazione*, Bari, 1972, p. 61.

⁸⁴ Emilio GENTILE: *Il culto del littorio*, Bari, 1994, p. 311.

⁸⁵ Nina TUMARKIN: *Lenin Lives!*, Cambridge, Mass., 1983, p. 268.

