

mina de sal de Merkers, en Turingia, albergaba cincuenta y cinco kilómetros de galerías abarrotadas de obras de arte; la de Altaussee, en Austria, contenía los fondos del museo que Hitler pretendía erigir en Linz: 6.600 pinturas; 1.000 acuarelas, dibujos y grabados, un centenar de esculturas y más de mil cajones con libros y archivos. La MFAA se hizo cargo de la administración de dichos depósitos. Y una vez acabada la guerra, inventarió todo el arte localizado en el territorio ocupado por los aliados occidentales, lo concentró en varios puntos de recolección e inició los trámites para la devolución a los gobiernos de los Estados ocupados de las obras saqueadas –que a su vez debían reintegrarlas a sus legítimos propietarios o, en la mayoría de los casos, a sus descendientes–, así como para la reconstrucción de las colecciones artísticas alemanas, una vez despojadas de los frutos del expolio.

*The monuments men* no es un libro objetivo. Tampoco lo pretende. Difícilmente podría serlo cuando su autor preside la fundación destinada a difundir la memoria de los oficiales de monumentos y es bien sabido que historia y memoria no siempre van de la mano. El texto se articula en torno a las biografías de un grupo selecto de integrantes de la MFAA y relata en tono hagiográfico sus andanzas por el frente durante la guerra y las ruinas de la posguerra. Sus protagonistas son tratados como héroes; apenas hay sombras: todo son luces. Y su título completo –*La fascinante aventura de los guerreros del arte que impidieron el expolio cultural nazi*– induce a engaño: los oficiales de la MFAA no impidieron el expolio cultural nazi. Pero contribuyeron a establecer el orden en el caos que los nazis provocaron, que no es poco, y evitaron que el avance de las tropas aliadas convirtiera en un páramo cultural la vieja Europa, que tampoco está mal. En cualquier caso, el libro ofrece un retrato apasionante del atribulado mundo del arte en Europa durante la guerra y la posguerra. Y aunque no sé exactamente qué cantidad de méritos se requiere para entrar en el panteón de los héroes, sí tengo claro que los oficiales de monumentos hicieron unos cuantos.

Miguel Martorell Linares

Universidad Nacional de Educación a Distancia

GIULIANA DI FEBO: *Ritos de guerra y de victoria en la España franquista*; Segunda edición ampliada y revisada, Universidad de València, Valencia, 2012.

En 1989 tuve la oportunidad de reseñar el libro de Giuliana di Febo sobre el culto barroco de Teresa de Ávila (1) (un libro que es el origen lejano del que examinamos ahora). Escribí por entonces que me parecía que «el trabajo tiene

---

(1) G. Di Febo, *Teresa d'Avila. Un culto barocco nella Spagna franchista, 1937-1962*, Napoli, Liguori, 1988; ed. española: *La Santa de la Raza*, Icaria, Barcelona, 1988.

el mérito de empezar a focalizar, con una investigación concreta ligada a la experiencia española, un problema más amplio, al que solo recientemente la historiografía contemporaneísta ha empezado a prestar atención: es decir, el papel de los modelos religiosos en el imaginario simbólico colectivo, en los choques ideológicos, políticos y culturales de la sociedad contemporánea, en la propaganda de los movimientos y de los partidos, en definitiva, de la sociedad de masas». También recordaba las investigaciones de George L. Mosse y la centralidad que ya había adquirido el tema de la «nacionalización de las masas» y añadía que las enseñanzas del historiador americano ponían en primer plano el tema «de la relación entre ideologías religiosas, símbolos, ritualismos devocionales y procesos de secularización y modernización» (2).

Todavía hoy sigo plenamente convencido del papel del trabajo de Giuliana di Febo, que, a partir de aquellas premisas, ha tenido un notable desarrollo debido a muchos años de investigación. Podría parecer extraño afirmar, después de tanto tiempo, que este mismo trabajo «empieza a centrar» estos temas. El contexto historiográfico actual ha cambiado profundamente. Lo recuerda, por otra parte, la misma autora en la introducción de su libro. Efectivamente, desde las investigaciones de Mosse se ha puesto en marcha una línea de investigación, ya imponente, sobre el tema de la ritualidad política. Como consecuencia del impulso, originado tanto por las investigaciones sobre el totalitarismo como por el reto del integrismo religioso y finalmente por los esfuerzos para fortalecer las religiones civiles y los patriotismos constitucionales, una creciente producción ha transformado lo que en 1988 era un terreno pionero en un sector *à la page*. Sin embargo, la importancia del trabajo de Giuliana di Febo no ha disminuido en absoluto; más bien, me parece que ha aumentado indiscutiblemente. En muchos aspectos sigue siendo pionero. Creo necesario, por lo tanto, dedicar mi atención en primer lugar a los aspectos interpretativos y metodológicos del libro para luego pasar a examinar los principales resultados alcanzados, en clave general y también comparativa. Soy consciente de que, de esta manera, se pasarán por alto muchos elementos de la investigación; sin embargo, me parece especialmente importante y útil reflexionar sobre su valor de conjunto.

En 1988 Giuliana di Febo, basándose en lecturas de carácter cultural y antropológico, fue pionera en plantear el problema de la herencia de la tradición de los cultos barrocos analizados en su doble y convergente utilización hecha por el franquismo y la Iglesia española. Hoy su investigación se sitúa plenamente dentro del debate sobre la «sacralización de la política» del siglo xx, dialogando, además de con Mosse, sobre todo con Emilio Gentile, que es el exponente más importante de esta línea interpretativa. Su último libro, no solo por los resultados alcanzados, que examinaremos más adelante, resulta ser fundamental por las categorías conceptuales que utiliza. El primer mérito que hay que reconocer a Giuliana di Febo es que domina el argumento tratado, en el sentido

---

(2) *Storia contemporanea*, 20, 3, 1989, p. 540.

de que dialoga con la historiografía sobre la sacralización de la política tras haberla leído y comprendido cuidadosamente. Podría parecer un mérito absolutamente obvio, en cuanto condición previa de cualquier trabajo científico. Y sin embargo, no lo es.

Quienes, como ella, en esta área de investigación han intentado no conformarse con el valor evocador de las palabras empleadas, sino más bien han intentado distinguir con precisión los fenómenos y captar en qué sentido la mejor historiografía habla de «religiones políticas», son una minoría. Muchos investigadores –y, cuidado, incluyo también a investigadores con mucha experiencia (es una crítica dura, pero alguien tendrá que hacerla)– se han limitado a observar el fenómeno del entramado entre la política y la religión en la sociedad de masas en términos vagos y genéricos. El término «religión política» se ha hecho omnipresente, utilizado indiferentemente cada vez que la política presenta alguna interacción con lo religioso. A menudo, los términos «religión laica», «religión civil», «religión política», se usan como sinónimos. Falta una comprensión exacta de las distinciones necesarias, las que un complejo trabajo historiográfico afortunadamente ha introducido. Pocos se hacen preguntas tan sencillas como fundamentales: ¿Hay diferencias entre los fenómenos de sacralización tradicional del poder (me refiero a *Los reyes taumaturgos* de Bloch (3)) y los del siglo xx? ¿Entre la asunción por parte de la política *in se*, en sentido laico, tanto de un valor sacral como de una dimensión religiosa secular (en ocasiones en forma de compromiso también con la religión tradicional y a veces como religión completamente alternativa a ella) y el uso por parte del poder político de una investidura sagrada procedente de la religión tradicional? ¿Hay diferencias entre la asunción por parte de las religiones laicas de la política, de una forma democrática, pluralista y tolerante, como modalidades de reverencia hacia símbolos de la identidad común y la asunción de formas totalizadoras, coercitivas e intransigentes? No tiene sentido analizar en esta reseña la diferencia entre sacralización del poder y sacralización de la política, entre religiones de la política y la politización de la religión tradicional, entre religiones civiles y religiones políticas (4). Quiero subrayar que este libro está escrupulosamente atento a todo ello y que, haciendo hincapié en estas categorías, estudia un caso, presentándolo como un modelo de lo que conviene o no decir sobre el tema de la sacralización de la política. Estoy convencido de que el libro puede ofrecer respuestas a los estudiosos interesados en estos temas, evitando excesivas simplificaciones.

Resulta oportuna, en este sentido, la comparación entre franquismo y fascismo italiano. Tómese como ejemplo la jura del Primer Consejo Nacional de

---

(3) M. Bloch, *Les rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale, particulièrement en France et en Angleterre*, Strasbourg-London-New York, Librairie Istra-Milford-Oxford University Press, 1924. (R.)

(4) Distingue con claridad entre los distintos casos E. Gentile, *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Laterza, Roma, 2001.

FET y de las JONS en Burgos en diciembre de 1937 (organizada en la fase de máxima influencia de Falange). El lugar en el que se celebra la ceremonia es un monasterio. Franco camina «bajo palio», toma agua bendita, besa el crucifijo, recibe las llaves del monasterio y jura ante el cardenal primado de España con su mano sobre los Evangelios. Lo mismo hacen los miembros del Consejo Nacional (pp. 32-34). Pocas semanas después, en enero de 1938, juran los miembros de la Real Academia, otra vez ante los Evangelios (con el símbolo de la cruz) y una copia del Quijote. La fórmula del juramento está incluida en el rico apéndice documental del libro: «“Señor Académico: ¿Juráis en Dios y en vuestro Ángel Custodio servir perpetua y lealmente al de España, bajo Imperio y norma de su Tradición viva; en su catolicidad, que encarna el Pontífice de Roma; en su continuidad, representada por el Caudillo, Salvador de nuestro pueblo?” Responderá el Académico: “Sí, juro”» (p. 160). Dejo de lado, no porque sean menos interesantes, sino para centrarme en el núcleo del problema, el análisis que ofrece el libro de los acontecimientos políticos del culto de la Virgen del Pilar, de Santiago, del Sagrado Corazón, de Teresa de Ávila, para fijarme en la solemne proclamación de Franco victorioso como jefe y guía de la nación. De nuevo una iglesia, la de Santa Bárbara, en Madrid. Los jóvenes del partido único agitan a su paso ramos de palmas (un claro símbolo bíblico). El dictador llega de nuevo «bajo palio». Terminado el *Te Deum*, se cantan las antiguas antifonas visigodo-mozárabes reservadas al monarca, en las que la palabra *rex* se traduce como *caudillo* (pp. 112-113). Sigue la liturgia de la entrega de la espada, regalo de la legión, que Franco coloca a los pies del crucifijo de Lepanto. La bendición del primado evoca la de los antiguos obispos a los antiguos reyes. En conclusión, tenemos una clara muestra de la tesis principal de este libro: una indiscutible hegemonía de la Iglesia en la gestión de los ritos políticos (pág. 13). ¿Dónde están los aspectos más propiamente «fascistas»? Desde luego no faltan del todo, pero aparecen en segundo plano; no representan el corazón de la ritualidad. Esta última, en cambio, se basa en la recuperación de un patrimonio del imaginario tradicional contra la modernidad, la secularización, las políticas laicistas de la República. La prensa franquista, por otra parte, lo puntualiza explícitamente: «La entrada del general Franco en Madrid seguirá el ritual observado cuando Alfonso VI, acompañado por el Cid, tomó Toledo en la Edad Media» (p. 105). Alguien habló de un Franco «ungido» en la ceremonia (p. 116).

Por todo ello, a estas alturas, no se puede eludir una comparación hasta demasiado obvia. ¿Es posible imaginar a Mussolini «bajo palio»? ¿El juramento del gobierno fascista o del Gran Consejo en un monasterio? ¿Mussolini tomando agua bendita y besando la cruz? ¿Jurando sobre los Evangelios? ¿Es posible imaginar a los Académicos de Italia jurar «en Dios» y «en el Ángel Custodio»? ¿Es posible imaginar a Mussolini entronizado por la Iglesia con un rito medieval? Los tímidos intentos falangistas de realizar una religión laica secular (tímidos porque Falange era en su mayoría católica) quedaron así al

margen. Si se comparan los aspectos de la ritualidad propiamente falangista, por ejemplo el culto a los caídos (los ritos que acompañaron los restos mortales de José Antonio), con el correspondiente fascista, del cual la misma Falange compartía el análogo grito: «¡Presente!»), no se puede dejar de notar que el núcleo de la novedad litúrgica fascista, el vitalismo laico regenerador, está casi completamente ausente en el caso falangista, sustituido por un ritual de luto y duelo absolutamente tradicional. Todo ello emerge con nitidez, como hemos visto, hablando exclusivamente de los años 1937-1939, cuando, por supuesto, los dos regímenes estaban muy cercanos; sin tener en cuenta los ejemplos de la posguerra, cuando la diferenciación del fascismo se convertiría en una necesidad para el franquismo.

Así pues, es fácil entender la importancia de este libro. Desde el punto de vista de las «religiones de la política», no confunde, no generaliza, sino que distingue claramente el caso franquista, caracterizado por un «uso político de la religión» (p. 14), de la «religión política» del fascismo; y, consiguientemente, a partir de un aspecto examinado exhaustivamente, nos permite repensar también una interpretación global del mismo régimen franquista. Tomando como punto de partida los ritos, este libro ofrece, con gran riqueza y seriedad, una lectura del franquismo en clave de régimen nacional-católico que permite comprender mucho mejor que en el pasado tanto la participación en el mismo clima histórico en el que nacieron los fascismos, como la muy profunda –estructural, diría– diferencia respecto a los regímenes italiano y alemán. Como estudiosos, tratemos de entender, de percibir con exactitud las semejanzas y las diversidades. Al distinguir un régimen de otro, no por ello lo estamos haciendo más tolerante y menos sanguinario, menos antidemocrático, es decir mejor. Como estudiosos no estamos frente a una escala de valores (¿cuáles, además?). Únicamente intentamos dar a cada uno lo que le corresponde. El libro de Giuliana di Febo es indudablemente una contribución muy importante en esta dirección.

*Renato Moro*

Universidad Roma Tre