

Signos devotos de la nación: rituales civiles y religiosos en la construcción de la identidad nacional en Europa (S. XVIII-XX)

*Laura Camila Ramírez Bonilla**

Resumen

El presente artículo se propone identificar los vínculos entre religión y nación en la construcción de las identidades nacionales, a través de la revisión de rituales religiosos y civiles en Europa desde el siglo XVIII. El estudio se concentra, en particular, en dos casos: el ceremonial real de la monarquía en Inglaterra entre los siglos XIX y XX y la celebración religiosa de la Virgen de Czestochowa en Polonia entre los siglos XVIII y XX. El texto muestra cómo, por un lado, los elementos religiosos han participado en las conmemoraciones civiles de los Estados (Inglaterra), y por otro, cómo los actos confesionales,

* Politóloga de la Universidad Nacional de Colombia. Magíster en Estudios políticos del Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales (IEPRI) de la misma universidad. Estudiante del doctorado en Historia de El Colegio de México. Además de los asuntos internacionales, sus áreas de investigación son: conflicto armado interno y paz en Colombia y relación religión-política. Coautora de los libros *Postguerra Fría: acercamiento histórico y político* (2006) y *Mirar a Ecuador: los medios en las relaciones colombo-ecuatorianas* (2007), entre otros artículos y ponencias sobre el papel de la iglesia católica en la búsqueda de la paz en Colombia, iniciativas ciudadanas de construcción de paz, nacionalismos y relaciones Colombia-Ecuador. Se desempeña como docente de tiempo completo en la Facultad de Relaciones Internacionales y Ciencias Jurídicas y Políticas de la Universidad Jorge Tadeo Lozano y como investigadora del Observatorio de Construcción de Paz de la misma institución. Correo electrónico: laurac.ramirez@utadeo.edu.co

cristianos en especial, han reafirmado la imagen de la nación (Polonia). A propósito de los rituales religiosos y civiles, hay una doble vía en la relación religión-nación: a) la nación sacraliza los actos civiles y públicos (como una religión civil), y b) la religión fortalece la nación en sus rituales sagrados (símbolos y cultos de la fe referencian a la nación). El documento se apoya en una revisión historiográfica sobre los dos estudios de caso y en una mirada teórica en torno de la identidad nacional y su conexión con la religión. De este modo, podríamos preguntarnos si la estrecha relación religión-nación es una “anomalía” y una paradoja del concepto clásico de Estado-nación, como fenómeno moderno y secular, o si es una consecuencia propia de los antecedentes históricos de las sociedades europeas, que han adoptado matices y trayectorias múltiples.

Palabras clave: nación, religión, rituales, identidad.

Abstract

This article examines the links between religion and nation in the making of national identities. This topic is reviewed through of civil and religious rituals in Europe since the eighteenth century in two cases: the royal ceremonial of the monarchy in England, between the eighteenth and the nineteenth centuries, and the religious party of the Czestochowa Virgin in Poland, between the eighteenth and the twentieth centuries. It shows, on the hand, how religious elements have been involved in civil commemorations of the states (England), and on the other hand, how confessional acts, especially Christians, have reaffirmed the image of the nation (Poland). Civil and religious rituals show a reciprocal relationship between religion and nation: the nation adopts a sacralization of the civil acts (civil religion) and the religion strengthens the nation in sacred rituals (symbols and cults of faith that refer to the nation). The study is supported with a historiography review of the two cases study and a theoretical approach to national identity and its connection to religion. It asks if the relation religion-nation is an “anomaly” and a paradox of the classic concept of State-nation, like a modern and secular phenomenon, or whether it is a natural consequence of the historical background of the European societies, which acquires several tones and paths.

Keywords: nation, religion, rituals, identity.

Introducción

A principio de 2011, el ministro francés de Asuntos Europeos, Laurent Wauquiez, expresó la inconformidad de su gobierno con la publicación de la nueva agenda 2010-2011, distribuida por la Comisión Europea a tres millones de estudiantes. La molestia radicó en un hecho que Bruselas calificó como un “error”. La publicación mencionaba

varias fiestas religiosas de diferentes culturas del mundo, pero omitía celebraciones cristianas y referencias sobre la identidad europea, según explico el ministro.

Hay muchas fiestas religiosas, aunque no era obligatorio. Aparecen fiestas hindúes, chinas, musulmanas, pero ninguna fiesta cristiana como la Navidad o Semana Santa (...). Se menciona a Gandhi, el descubrimiento del tomate en Perú y hasta de la Antártida, pero no se habla de qué es la identidad europea.

Wauquiez, quien se sumaba al reclamo que ya habían manifestado grupos cristianos en Polonia e Italia, sentenció que los europeos “nos avergonzamos de nuestra identidad cristiana (...). Esta agenda refleja una incapacidad de Europa para asumir su verdadera identidad” (Periódico *El Mundo*, enero 12 de 2011).

La molestia del ministro francés bien podría pasar por una anécdota más sobre las dificultades actuales de cohesión social en la Unión Europea. Sin embargo, tiene un trasfondo cultural e histórico que no se puede ignorar: el rol del cristianismo en la definición de las identidades nacionales –y posiblemente supranacionales– en Europa, no como un asunto solo del pasado, sino como un referente que incluso hoy permea la forma como estas sociedades se definen y crean una imagen de sí mismas y de su entorno¹. Del abanico de recursos que las sociedades han usado para imaginarse y construirse como naciones, las religiones han ocupado un lugar privilegiado, no solo por lo que institucionalmente han impulsado en los Estados, sino por lo que cultural, social e identitariamente han demostrado que pueden cimentar en los individuos. La capacidad que tienen las religiones de consolidar sistemas de símbolos (Geertz, 1990) lo suficientemente contundentes como para trascender en el tiempo y determinar comportamientos, normas y visiones del mundo difícilmente puede ser alcanzada por otro dispositivo sociocultural. Probablemente, el único aparato capaz de equiparar su potencial como forjador de identidades² individuales

1 Los estudios de Pippa Norris y Ronald Inglehart (2004), basados en la Encuesta Mundial de Valores, señalan que pese al proceso de secularización que atraviesan las sociedades industriales y posindustriales, la cultura religiosa impacta en las normas sociales y el sistema de creencias de los individuos. Las visiones del mundo están vinculadas originalmente con las tradiciones religiosas, moldean la cultura de los países y se transmiten entre ciudadanos, aun cuando estos ya no profesen una fe común. Este impacto explica por qué es válido hablar de un “ateo luterano” o un “ateo ortodoxo”, porque pese a no practicar el luteranismo o el ortodoxismo, sus referentes culturales provienen de tradiciones vinculadas a un sistema religioso en particular. Por otro lado, la discusión sobre las raíces cristianas de Europa cobra vigencia en debates tan actuales como el ingreso de Turquía, un país que no viene de dicha tradición religiosa, a la Unión Europea.

2 Pese a que el concepto de “identidad” no deja de ser problemático por sus múltiples interpretaciones y usos en las ciencias sociales (Cooper y Brubaker, 2000), en este artículo servirá para aludir a un ejercicio de identificación individual y colectiva y a su relación con la construcción de naciones. Para esto, puede ser útil la definición que Manuel Castells hace de identidad como “el proceso mediante el cual un actor social se reconoce a sí mismo y construye el significado en virtud sobre todo de un atributo o conjunto de atributos culturales determinados, con la exclusión de una referencia más amplia a otras estructuras sociales” (1998b: 48).

y colectivas, como acto de voluntades (Renan, 1882) y sentido³, sea la nación como estructura cultural (Smith, 1997) y los nacionalismos como ideología (Hoffman, 2000)⁴, elementos que, paradójicamente, la religión misma ha ayudado a concebir.

Así, el objetivo de este artículo es identificar vínculos entre religión y nación en la construcción de las identidades nacionales, a partir de la revisión de rituales civiles y religiosos practicados en Europa desde el siglo XVIII. En este sentido, el documento se concentra, en particular, en dos estudios de caso: el ceremonial real de la monarquía en Inglaterra entre los siglos XIX y XX y la fiesta religiosa de la Virgen de Czestochowa en Polonia entre los siglos XVIII y XX. Estos temas, acompañados de otros ejemplos, muestran, por un lado, la existencia de rasgos que reproducen o imitan formas religiosas en las conmemoraciones cívicas, es decir, aquellas realizadas por el Estado en nombre de la nación (ceremonial de la monarquía británica); y por otro lado, la afirmación de la nación y la construcción de referentes que le sirven de apoyo en escenarios de fiestas religiosas europeas (las celebraciones de la Virgen Czestochowa de Polonia). En el primer caso, en el que la nación es enaltecida desde la sacralización de ritos y símbolos cívicos y la inclusión de referentes confesionales en la escena de lo nacional, se retomará el concepto de “religión civil”. Y en el segundo, donde un acto estrictamente de fe logra impregnarse de un espíritu nacional y adquirir un significado para todo un país, se sustentará que la simbología y los cultos religiosos también han cumplido una misión cohesionadora en la identidad de la nación.

En consecuencia, es posible sostener que en la construcción de identidades nacionales en Europa, la nación y la religión se cruzan en un sentido doble: de la nación hacia la religión, y de la religión hacia la nación. Pese al carácter antagónico que aparentemente encarnan y el factor de competencia que implicó para las religiones la aparición de las naciones modernas desde el siglo XVIII, estas últimas acabaron retomando, en muchos casos, formas y valores prestados de las religiones para consolidarse. Para materializar e interiorizar la nación se han imitado prácticas y estilos religiosos, al tiempo que se acude a la tradición cultural de la confesión predominante para alimentar los contenidos nacionales. En contraste, durante la puesta en marcha de un proyecto nacional, paralelamente las religiones buscaron fuentes para su autoconservación y, a su vez, elementos que contribuyeran a la identidad nacional. Aunque esta relación no es una camisa de fuerza sino una tendencia, Europa moderna no escapa a esta compleja reciprocidad entre religión y nación.

Esta correlación permite plantear cuatro supuestos de partida: primero, que si bien las naciones y las religiones son fenómenos distintos, con objetivos y características diferentes, en la práctica comparten elementos que admiten su fusión y cooperación, toda

3 Se entenderá por la acción de “dar sentido” a la identificación simbólica que realiza un actor social del objetivo de su acción, es decir, al ejercicio de dar forma conceptual objetiva a la realidad social y psicológica (Castells, 1998b; Geertz, 1990).

4 Y desde la perspectiva de la coerción ideológica (Pérez-Vejo, 2001).

vez que sus trayectorias históricas se cruzan. Segundo, las teorías sobre las naciones y los nacionalismos (en especial la corriente modernista⁵) han presentado al siglo XVIII, y en particular a la Revolución Francesa, como el acta de nacimiento de estos fenómenos. Aun cuando, en efecto, su sentido moderno no se logra sino hasta ese momento y el concepto adquiere relevancia política y auge en la Europa decimonónica, sí es posible rastrear experiencias de identidad colectiva similares a las nacionales desde la Edad Media⁶. Autores como Adrian Hastings⁷, Anthony Black y Josep Llobera⁸ plantean que en la Baja Edad Media “había tendencias hacia una conciencia más articulada de la nacionalidad” (Black, 1996: 172). Tercero, la religión entendida desde dos orientaciones: a) como un sistema de símbolos (sagrados) que formula concepciones de un orden general de existencia y las armoniza con la experiencia humana (Geertz, 1990), fundando un sistema de creencias y prácticas que une a una comunidad moral (Dobbelaere, 1994); y b) como un conjunto de actores religiosos que conforman una institución (Plata, 2005), no se puede explicar como un fenómeno exclusivamente anclado en la premodernidad. Al contrario, entraña un recorrido histórico rastreable hasta nuestros días que impide concebirla como algo desvanecido con la llegada de una modernidad secular y laica. Aunque las religiones se apeguen a una visión tradicional del mundo, en tanto no científica, pues buscan verdades y no hipótesis plausibles, sus trayectorias en Occidente pasan por la experiencia de lo moderno –tanto desde el punto de vista de la adaptación como de la reacción–: la religión no desaparece con la modernidad. Y cuarto, en los siglos XVIII y XIX en Europa, las naciones y los nacionalismos se consolidan como poderosos proyectos de identidad colectiva, sin embargo, estos no logran sustituir al cristianismo por dos motivos: primero, son fenómenos que tienen objetivos y naturaleza distintos, la religión exige un componente espiritual (y una cosmovisión⁹) que trasciende históricamente, condición que no aporta la nación; y segundo, el proyecto nacional en Europa se apoyó en el cristianismo para consolidarse, como indica Hastings (2000). La nación y el nacionalismo son característicamente cristianos. Tomás Pérez-Vejo plantea que:

5 Ernest Gellner, Eric Hobsbawm, Benedict Anderson, Anthony Smith, entre otros.

6 Es importante señalar que si bien es posible identificar estructuras nacionales anteriores al siglo XVIII, como en el caso de la Inglaterra narrada por Bede y los pueblos germánicos, esto no significa que “las naciones sean tan antiguas como la historia”, como aclara Hobsbawm al referirse al trabajo de Bagehot. En una perspectiva similar se encuentra Otto Bauer, quien plantea que la esencia nacional inicia con la era del comunismo tribal y la agricultura nómada (véase Bauer, 1996; Hobsbawm, 1995).

7 Hastings propone que las naciones no son un invento moderno, que en la mayoría de los casos ya estaban consolidadas hacia el siglo XVI y que en Inglaterra, como prototipo, este proceso precedió al año 1066. Este último hecho sería fortalecido con la traducción de la *Biblia* a lenguas vernáculas y su difusión masiva en el siglo XVI (Hastings, 2000).

8 Para Llobera, pese a que la conciencia nacional es limitada y reducida a una pequeña porción de la población, “tiene sentido hablar de naciones medievales” (1994: 117).

9 Geertz (1990) entiende la cosmovisión como un retrato de la manera en que las cosas son en su pura efectividad, es una concepción de la naturaleza, la persona y la sociedad.

(...) a finales del siglo XVIII aproximadamente, y siempre refiriéndonos al ámbito cultural europeo, la nación desplaza a otros sistemas de identificación (...) en el imaginario colectivo de Occidente el lugar dejado libre por la comunidad rural y la religión, la cristiandad para ser más exactos, es ocupado por la nación (Pérez-Vejo, 2001: 7).

Esta afirmación debe matizarse en dos sentidos: primero, que el desplazamiento se da entre los intelectuales de la época, más que en los ciudadanos del común; y segundo, un declive sustancial de lo religioso en Europa no se da de manera generalizada ni instantánea, posiblemente inicie con la revolución científica del siglo XVII, la formación de Estados laicos y seculares desde el XVIII y sea comprobado estadísticamente hasta el siglo XIX y XX¹⁰. Estos cuatro supuestos permiten sustentar que las naciones, los nacionalismos y la religión en Europa, más que antagonicos, fueron fenómenos de cooperación, y pese a los momentos de rivalidad, en la práctica comparten más similitudes que diferencias.

Las celebraciones cívicas y religiosas comparten elementos de forma y fondo. Como escenarios de festividad y conmemoración de hechos, mitos, lugares y personajes del pasado involucran cuatro factores principales: a) se definen como *rituales*, toda vez que son actividades *rule-governed*¹¹ de carácter simbólico, que orientan la atención de sus participantes a objetos de pensamiento y sentimiento con un significado especial (Lukes citado en Aldridge, 2000). Para Durkheim, el ritual es una dimensión esencial de la religión, que les permite a los hombres entrar en contacto con lo sagrado; b) en su carácter ritual, y por tanto simbólico, las fiestas religiosas y civiles son *sociales*, esto implica que “sus principales ritos son ritos *públicos* realizados en nombre y por la salvación de toda la comunidad” (Hayes, 1960: 165); c) los rituales asumen una función cognitiva en la cual el mundo social es representado a través de símbolos, por lo tanto desempeñan un rol vital en la *integración social*: “nosotros creamos, dramatizamos y reforzamos las realidades sociales a través de la acción ritual (...). Sin ellos la sociedad corre el riesgo de desintegrarse” (Aldridge, 2000: 140). Ahora bien, un ritual que no esté acorde con su contexto y carezca de las dimensiones simbólicas y de sentido suficientes, lejos de generar integración social, puede ser recibido con hostilidad entre los individuos o generar polarizaciones; y d) las fiestas, entendidas como rituales, entrañan dos procesos básicos para sobrevivir en el tiempo: *interiorización* y *socialización*. El primer proceso alude, según Peter Berger, a la reabsorción que la conciencia hace del mundo adjetivado, de modo que “estructuras de este mundo llegan a determinar estructuras de la propia conciencia” (Berger, 1971: 31). En otras palabras, el hombre aprehende varios elementos del mundo

10 Dobbelaere (1994) habla de la tesis de la disminución de la participación religiosa y los análisis sobre descristianización de la clase trabajadora en el siglo XIX. Sin embargo, sería pertinente estudiar si necesariamente en los países donde hay declive religioso existió una mayor conciencia nacional, pues los nacionalismos europeos más fuertes del siglo XX, como el alemán de Hitler, el croata, el irlandés o el italiano de Musolini se apoyaron en una religión en particular.

11 Relativo a la ley, la costumbre o la regla natural.

objetivado como fenómenos interiores de su conciencia. Un proceso de este tipo garantiza que asistir al ritual cobre sentido y que su participación sea incorporada en la identidad del individuo. Con el segundo proceso, cada nueva generación es enseñada a vivir según las reglas y programas institucionales de la sociedad (Berger, 1971). Con la *socialización*, dice Berger (1971), el hombre aprende los significados objetivados, se identifica con ellos y es modelado por ellos: los hace suyos, los representa y los expresa¹², además de transmitirlos a otras generaciones.

Tanto los rituales cívicos como los religiosos, y las formas y sentidos ligados a ellos, pueden categorizarse como tradiciones antiguas o tradiciones inventadas (Hobsbawm y Ranger, 1983)¹³ y como creaciones conscientes y deliberadas que: generan cohesión social y pertenencia a un grupo; establecen o limitan instituciones y relaciones de autoridad; y desde el esquema de socialización, inculcan valores (Hobsbawm y Ranger, 1983) y creencias (Ridolfi, 2002)¹⁴. Estas similitudes sirven como punto de partida para el análisis independiente de cada una de estas dos tipologías de fiestas. Las celebraciones cívicas pueden organizarse en dos tendencias generales que apuntan hacia expresiones de “religión civil” y la renovación permanente del sentido patriótico de los ciudadanos (Ridolfi, 2002): primero, la sacralización de lo cívico/secular en las formas de representación de la nación; y segundo, desde la presencia de símbolos propios de una confesión en particular en celebraciones nacionales.

Según Blancarte, el concepto “religión civil” tiene dos acepciones, una estadounidense que designa una creencia común en la identidad entre nación y destino religioso. “Este sentido de misión, que permite hablar de Dios más allá de las identidades específicas de los creyentes de la enorme pluralidad religiosa en Estados Unidos”. La segunda acepción remite al caso europeo, que explica la religión civil desde el vínculo entre la “creación de valores seculares y una simbología cívica, que sustituye los símbolos y creencias religiosas como cemento social” (Blancarte, 2008: 69). En ese marco, Robert Bellah, quien estudió el caso estadounidense, aporta la idea de que la religión civil descansa sobre arquetipos bíblicos (éxodo, pueblos elegidos, tierra prometida) y apalea a “sus propios profetas y sus propios mártires, sus propios sucesos sagrados y lugares sagrados, sus propios rituales y símbolos solemnes” (Bellah, 1967: 18). Ahora bien, frente a este debate Dobbelaere hace una aclaración que no se debe subestimar: la religión civil no es una “religión” en sentido estricto. “No es un sistema unificado de creencias y prácticas relativas a una realidad

12 Ahora bien, estos son procesos que duran toda la vida. El hombre se apropia de la realidad de las instituciones, simultáneamente a la asunción de su papel y su identidad (Berger, 1971).

13 Para Eric Hobsbawm una tradición inventada remite a un “un grupo de prácticas, normalmente gobernadas por reglas aceptadas abierta o tácitamente y de naturaleza simbólica o ritual, que buscan inculcar determinados valores o normas de comportamiento por medio de su repetición, lo cual implica automáticamente continuidad con el pasado” (Hobsbawm, 1983: 8).

14 No es de extrañar que las fiestas se conviertan también en estrategias de un soberano para manifestarse fuera de su corte y definir formas de comunicación con sus ciudadanos, más aún cuando compite con un sacerdote que se comunica con frecuencia con su comunidad de creyentes, revestido de un manto de sacralidad incuestionable (Ridolfi, 2002).

trascendente. Es más bien una ideología política que toma prestados conceptos y símbolos de tradiciones religiosas” (Dobbelaere, 1994: 35). Es posible que por este motivo, y pese a los avances en la secularización y la laicidad del Estado, la nación y el nacionalismo no alcanzan a sustituir a la religión, pues estos últimos carecen de un sentido trascendente y espiritual¹⁵, aunque tomen prestados elementos de contenido y forma religiosa¹⁶.

Opuestos y similares

“La religión fue una piedra angular en el primer edificio de la nacionalidad” (Bernard, 1929: 71). Ciertamente, la relación entre los dos temas no es nueva. En el capítulo VII de *El contrato social*, Rousseau planteó que si bien no es posible concluir que la política y la religión tengan un objeto común entre los individuos, sí se puede establecer que “en el origen de las naciones, la una sirvió de instrumento a la otra” (1999: 40). Este vínculo, al menos en Occidente, se puede orientar en tres direcciones: la primera, asume que la religión es uno de los elementos de unidad más efectivos en la formación de identidades nacionales. Si la nación es cultura (Bauer, 1996) o por ella se entiende “un grupo humano designado por un gentilicio y que comparte un territorio histórico, recuerdos históricos y mitos colectivos, una cultura de masas pública, una economía unificada y derechos y deberes legales iguales para todos sus miembros” (Smith, 1997: 13), la religión debe entenderse como uno de los distintos componentes históricos y culturales sobre los cuales se han cimentado las naciones y los nacionalismos¹⁷. Este es el caso de Inglaterra y la iglesia anglicana, de Polonia con el catolicismo, o de Grecia, que hasta la actualidad define constitucionalmente como “religión prevalente” a la iglesia ortodoxa griega. La religión, tanto en condición de monopolio o pluralismo, hace parte de aquello que es compartido, y en

15 Este sentido está ligado a la acción religiosa que, según Weber, ordena las relaciones del alma y los dioses con el hombre, aporta una legitimidad carismática y un trasfondo espiritual. Aunque hay autores, como Minkenberg (1997), que consideran que la religión civil sí tiene ese carácter trascendente y se constituye en un “valor consensuado y sistema de creencias” que tiene raíces religiosas y da a la legitimación política, la negociación colectiva (nacional), la acción política y las instituciones del Estado un sentido metafísico.

16 Aunque Hammond considera que hay formas de religión civil que sí tienen expresiones trascendentes. Así, entiende por tal concepto “cualquier conjunto de creencias y rituales relacionados con el pasado, presente y futuro de personas («nación») que es comprendido de forma trascendental” (Hammond citado en Dobbelaere, 1994: 30).

17 Se asumirá la definición de nación como un elemento atado a los rasgos culturales y la voluntad de un grupo de individuos. La nación, en ese sentido es “un plebiscito cotidiano”, como plantea Renan, ligado a una cultura compartida. Por eso este documento no contrasta ni controvierte las múltiples definiciones que la teoría ha elaborado sobre el tema, sino que retoma únicamente aquellas que compartan estas características. La siguiente afirmación de Ernest Gellner puede resumir esta postura: “1) Dos hombres son de la misma nación si y solo si comparten la misma cultura, entendiendo por cultura un sistema de ideas y signos, de asociaciones y de pautas de conducta y comunicación. 2) Dos hombres son de la misma nación si y solo si se reconocen como pertenecientes a la misma nación. En otras palabras, las naciones hacen al hombre; las naciones son los constructos de las convicciones, fidelidades y solidaridades de los hombres” (Gellner, 1988: 20; Renan, 1882: 11).

ese sentido, incluso, no solo se convierte en respaldo sino en algunos casos en el principal elemento cohesionador: en el rasgo predominante de diferenciación de los nacionales frente a otras naciones o etnias. Una comprensión exacerbada de esta concepción puede remitir a formas radicales como el nacionalismo religioso irlandés o croata.

Segundo, como rasgo cultural e histórico, la nación también puede configurarse no con apego estricto a una fe en particular sino en competencia o imparcial frente a esta. Como propone Juergensmeyer (1993), la religión y el nacionalismo secular son ideologías de orden potencialmente rivales, toda vez que reclaman ser garantes de ese orden social. En esa medida, los proyectos nacionales también se pueden erigir en oposición a una religión (algunos se vuelven anticlericales): antagónicos a esta. Es el caso de la URSS, donde la ideología política del Estado supone una nueva identidad cultural y nacional basada en la identidad soviética (Castells, 1998b), suplente, incluso, de la identidad religiosa¹⁸. O en un sentido moderno, la identidad nacional se puede fundar en la afirmación de la secularidad y la laicidad de la sociedad y el Estado. No solo como imparcial a la vida religiosa de los ciudadanos –condición que se puede garantizar aún en un proyecto nacional con fundamento en una confesión en particular (como Inglaterra o países escandinavos)–, sino en exaltación a la estricta diferenciación entre la esfera religiosa y la política, libertad de conciencia (Blancarte, 2008) y privatización de lo religioso (Tschannen, 1991). En otras palabras, la acentuación de principios seculares y laicos, en algunas ocasiones moderados y en otras antirreligiosos. Un ejemplo de este modelo es Francia después de la revolución, que cimentó en la idea del Estado laico valores esenciales de su imagen de nación, como la educación laica, la república y la separación iglesia-Estado. “En el plano ideológico, hubo un enfrentamiento entre la ideología secular republicana y la doctrina católica” (Llobera, 1994: 187). La religión civil que surgió tras la Revolución Francesa fue anticristiana (Juergensmeyer, 1993)¹⁹.

Y en una tercera variante, la nación puede tomar elementos de la religión ya no tanto para apoyarse desde la historia y la cultura común, o para oponerse, competir o diferenciarse de una confesión, sino para asumir formas sacras de sus actos, símbolos, personajes y discursos civiles. Es frecuente que nación se convierta en una forma secular de religiosidad. En torno a ella se organizan cultos, se veneran imágenes, se participa en ritos, se exaltan valores y se construyen símbolos para otorgar sentido, e incluso concepciones del mundo, a sus nacionales. Rousseau caracterizó lo anterior señalando que “entonces,

18 El resultado de este proceso fue, según Castells, “una unión incoherente de retazos de pueblos, nacionalidades e instituciones estatales”. Robert Service, comenta que los rusos se sintieron confundidos por los mensajes contradictorios que recibían. Las autoridades comunistas rechazaban todo aquello con lo que el pueblo ruso pensaba que se caracterizaba antes de 1917. En consecuencia, la identidad nacional rusa fue atravesada normalmente por la identidad imperial soviética: “los rusos salieron del periodo comunista con una idea menos clara aún de su identidad que la mayor parte de los otros pueblos de la antigua URSS”. (Castells, 1998b: 59; Service, 2000: 509).

19 Ahora bien, ninguno de estos dos casos, pese a su distancia frente a la religión, puede ignorar que una o varias confesiones hayan sido parte de su historia y sus tradiciones culturales o que su población profese alguna en especial. En consecuencia, el nacionalismo secular en Europa no es completamente inmune a la religión (Juergensmeyer, 1993).

morir por la patria, es alcanzar el martirio; violar las leyes, ser impío; y someter un culpable a la execración pública, consagrarlo a la cólera de los dioses: *Sacer esto*” (1999: 127). En realidad, cualquier nación –confesional o no– que pretenda definirse como tal está en la obligación de acudir, en mayor o menor medida, a este tipo de recursos para consolidar su proyecto. Es más, en la práctica todas las naciones han imitado en algún momento formas de religiosidad para tener contacto con los individuos y materializar su identidad, llegando incluso a caer en chauvinismos, nacionalismos radicales o “religiones civiles”²⁰. Todos los proyectos nacionales podrían caer de algún modo en esta línea, sin embargo, los dos casos enigmáticos por su exacerbación son, en la tipología de nacionalismos totalitarios, el caso de la Alemania nazi, y como un “nacionalismo integral” (Hayes, 1960: 137)²¹, el fascismo de Mussolini en Italia.

El ceremonial real en Inglaterra: un ritual civil con formas religiosas

En la Navidad de 1932 el rey Jorge V (1911-1936) de Inglaterra sorprendió a los británicos con una transmisión radiofónica por la BBC de Londres de un saludo con motivo de las fiestas decembrinas. Pronto, el acto de deferencia –con señales populistas– del rey con los ciudadanos, en la fiesta religiosa más importante del calendario inglés, se convirtió en una tradición que año tras año la corona se vio en la obligación de continuar. En adelante, la cobertura televisiva de ceremonias reales acentuaría el colorido del espectáculo (Aldridge, 2000) y lo llevarían, incluso, fuera de las fronteras de Inglaterra. El tema no era del todo nuevo. Desde 1923, con la boda del duque de York, quien en 1936 fue coronado con el nombre de Jorge VI (1937-1952), las ceremonias sonoras se convirtieron en parte integrante de la programación de la BBC. El despliegue técnico, que permitía que el oyente escuchara todos los sonidos de ambiente, “hizo posible la presentación de ceremonias de gala como los acontecimientos familiares y nacionales, en los cuales cualquiera podía tomar parte” (Cannadine, 1983: 148). Cannadine considera que la mezcla entre “la novedad de los medios de comunicación y el anacronismo del ceremonial hicieron que el ritual real fuese a la vez reconfortante y popular en una era de cambio” (1983: 148). Este no era un hecho aislado, pues entre 1939 y 1945 la religión civil de los británicos, como acto de fe en sus valores nacionales, su tradición religiosa y su historia se había mostrado en crecimiento (Aldridge, 2000). Aldridge sugiere que “la familia real emergió de la guerra con su prestigio popular ampliado” (2000: 145). Jorge VI, conocido como “El leal” por no abandonar la capital del país durante la Segunda Guerra Mundial (Cannadine, 1983),

20 De las que hace referencia Rousseau en *El contrato social*, y que teorizó Robert Bellah para el caso de Estados Unidos.

21 En el nacionalismo “integral”, los lugares del país están por encima de todo, “por lo tanto, concibe, trata y resuelve todos sus asuntos en relación con el interés nacional” (Hayes, 1960: 137), predicando el culto al suelo y la sangre como elemento esencial del nacionalismo.

“forjó el vínculo simbólico entre la familia real y las comunidades de clase trabajadora del East End de Londres” (Aldridge, 2000: 145).

No obstante, el ceremonial de la monarquía británica no siempre estuvo revestido por esta popularidad casi sacra. Cannadine muestra cómo el significado del ritual puede variar de acuerdo con la naturaleza del contexto político y socioeconómico. Igualmente demuestra cómo en situaciones de conflicto, crisis y transformaciones este se puede mantener inalterado para dar la sensación de continuidad y bienestar. Así, señala que existen cuatro fases en el desarrollo de la imagen ceremonial de la monarquía de Inglaterra, partiendo de la base de que las coronaciones, bodas y funerales fastuosos de la realeza no fueron frecuentes antes del siglo XIX:

1. Desde los años veinte del siglo XIX hasta la década del setenta, donde se presenta un ritual improvisado y con poca organización. Este carácter evidencia una “sociedad predominantemente local, provincial y preindustrial”. En algunos casos, incluso, se omite la realización de ceremonias civiles, como la instalación y apertura del parlamento, por falta de recursos para costear los protocolos que estas exigían. El clero era indiferente y hostil a los rituales y el himno nacional no era el himno patriótico de años más tarde (Cannadine, 1983).

2. De 1877 a 1914, inicia con el nombramiento de la reina Victoria como emperatriz de la India y finaliza con el comienzo de la Primera Guerra Mundial. Según Cannadine, esta es época del apogeo de la “tradición inventada”, son rituales elaborados, suntuosos e incluso innovadores. Paulatinamente la imagen pública de la monarquía cambió y los rituales reales cobraron popularidad, al tiempo que la injerencia de los reyes en la vida política del Estado se redujo (Cannadine, 1983)²². Para los expertos, el aniversario de la reina Victoria y la coronación de Eduardo VII (rey entre el 20 de enero y el 11 de diciembre de 1936) representan “el cenit del imperio, la confianza y el esplendor”, justo cuando nuevas potencias se veían en recuperación y unificación, como Italia, Alemania y Estados Unidos (Cannadine, 1983). Los nuevos cambios impactaron también a la iglesia anglicana, que había cambiado de actitud frente a los rituales: “los arzobispos empezaron a llevar sotanas púrpuras y cetros pastorales. Vestimentas, trajes, incienso y cirios de altar”. En 1887 el clero ofició el servicio religioso para el aniversario de la reina Victoria y la abadía de Westminster se convirtió en el “escenario más colorido y digno” para la coronación de los reyes británicos. La iglesia gótica fue remodelada tanto para recibir a los nuevos monarcas, como para realizar sus funerales. Eduardo VII, reinó entre 1901 y 1910, fue quien dio la bienvenida a esta modalidad pomposa de celebración, que mezclaba la popularidad, la religiosidad y el sentido patrio tanto en su forma como en su significado. Williams considera que el Jubileo de Oro de 1887, el Jubileo de Diamante de 1897, el funeral de la

22 “A medida que el poder real de la monarquía se desvanecía, el camino se abría para que se convirtiese de nuevo en el centro de grandes ceremonias (...). El crecimiento de la veneración popular hacia la monarquía hizo que este ceremonial ensalzado fuese convincente de una manera que no había sido posible antes” (Cannadine, 1983: 127).

reina Victoria en 1901 y la coronación de Eduardo VII son las ocasiones imperiales más simbólicas: “estos generaron una parafernalia imperial que incluía *mugs* y platos conmemorativos, juegos y juguetes, medallas y pancartas, cajas de baratijas y botellas de aromas” (2006: 281).

Desde la década del setenta del siglo XIX, la figura del jefe de Estado era, según Cannadine, el centro de atención del ceremonial: “un monarca venerado, transportado en un espléndido carruaje de gala a lo largo de avenidas triunfales, ya no era, como sus predecesores habían sido, simplemente la cabeza de la sociedad, sino que ahora también era visto como el jefe de la nación” (1983: 137-138). Ridolfi (2002) señala que el soberano se reafirma como símbolo de la nación en la comunicación entre el poder y los súbditos, como en el caso de Francia y el periodo de restauración posterior a la revolución. Esto explica que, aún en el siglo XIX, en el calendario de las fiestas dinásticas estuviera presente el aniversario del nacimiento del rey y de los integrantes de la familia real, las celebraciones fúnebres y eventos de la vida privada de los monarcas (como matrimonios y jubileos), como referentes de inspiración para las fiestas públicas. Para Ridolfi, el soberano inglés representaba una función tranquilizadora y de legitimación en ese momento de esplendor del ceremonial real. Ante la tensión internacional que generaban las rivalidades entre naciones, la exaltación del monarca y su ritual se materializaban en un “símbolo de consenso y de continuidad al cual todo se podía subordinar”. La planificación de los ceremoniales reales se convirtió entonces en un oficio sofisticado y profesional (Cannadine, 1983), pues ya no solo tenía que responder a las exigencias de un monarca en particular sino a las expectativas de un pueblo y de unas naciones en competencia. A pesar de ello, en una tendencia general, este esquema encuentra transformaciones a finales del siglo XIX, cuando un estilo político menos elitista, “basado en la representación ritual de mitos y símbolos” (Ridolfi, 2002: 9) que suscitan un nuevo sentido de identidad colectiva, se hace presente en la construcción de la nación.

3. De 1914 hasta la coronación de la reina Isabel en 1953,

(...) llegó el periodo en que los británicos se convencieron de que hacían bien las ceremonias porque siempre había sido así, una creencia que se hizo posible porque los antiguos rivales en el ritual real (Alemania, Austria y Rusia) habían acabado con sus monarquías, dejando el campo libre para Gran Bretaña (Cannadine, 1983: 114).

No obstante, el contexto se había alternado sustancialmente: el país atravesó dos guerras mundiales. En consecuencia, se mantuvo el esquema de la monarquía ceremonialmente grandiosa pero políticamente imparcial, solo que ahora asumía un modo del todo constitucional. Jorge V consiguió ser “grandioso y sencillo, una figura paterna para todo el imperio, aunque también con todo derecho el cabeza de familia con el cual todos se podían identificar” (Cannadine, 1983: 148). Su hijo, Jorge VI continuó con la fórmula. Es este el periodo de las innovaciones tecnológicas y el contacto masivo con la gente a través de la BBC, pero al mismo tiempo, es la época de la insistencia anacrónica de querer

ver a la realeza en carruajes de cuentos de hadas mientras la industria automotriz avanza a pasos agigantados.

Entre tanto, Inglaterra era parte y contraparte de una tendencia, “en Italia, como en Rusia, el nuevo orden político conllevó formas de ritual estridentes, emocionales y tecnológicamente sofisticadas, la antítesis total de las que predominaban en Inglaterra” (Cannadine, 1983: 154). En contraste, muchedumbres se concentraban en Alemania para oír los discursos de Adolf Hitler y rendir culto idolátrico a las máximas nazis, mientras el tradicionalismo de la monarquía inglesa se asombraba ante la “convulsiva” invención alemana, a quienes miraban con distancia. Pese a ello, el caso inglés nunca estuvo lejos de las metáforas religiosas. Ramsay MacDonald, dos veces primer ministro de Inglaterra (1924; 1931-1935), describió una recepción de los primeros ministros de las colonias con las siguientes palabras: “Aquí el Imperio era una gran familia, la celebración de una reunión familiar, el rey como cabeza paterna. Todos nos fuimos con el sentimiento de que habíamos participado en algo muy parecido a la Santa Comunión”. La monarquía funcionaba entonces como una religión civil que marcaba las directrices de la conciencia nacional. Así lo señaló Harold Nicolson, diplomático y político de la época:

Había orgullo en primer lugar, orgullo por el hecho de que, mientras los otros tronos habían sido derrocados, nuestra monarquía, intacta en su dignidad, había sobrevivido más de mil años. Reverencia en el pensamiento de que en la Corona teníamos un símbolo de patriotismo, un foco de armonía, un emblema de continuidad en un mundo que se estaba disolviendo rápidamente (...) (Cannadine, 1983: 158).

Tras el funeral de Jorge V (1936) y la coronación de Jorge VI (1937), la celebración de la llegada al poder de Isabel II, en 1953, se configuró en el acto de cierre de esta fase de esplendor ceremonial de la realeza.

Fue tratada aun como un acontecimiento imperial, con el vestido de la reina bordado con los emblemas de los dominios, con regimientos de la Commonwealth y tropas marchando en procesión, con los ministros de los dominios e India en Westminster y una representación de jefes de Estado de diferentes protectorados coloniales exóticos (Cannadine, 1983: 160).

Desde ese año comienza una cuarta etapa sujeta al desvanecimiento del país como potencia mundial, e inicia el impacto masivo de medios de comunicación en los rituales reales, condiciones que llevaron a una nueva modificación del significado nacional de las conmemoraciones, fiestas y funerales de los monarcas.

La revisión del ceremonial de la realeza británica a partir del siglo XIX permite identificar varias tendencias que remiten a la importancia del contexto: primero, que el sentido y el significado del ritual civil puede alterarse con ocasión del momento histórico que le rodea, no es igual adelantar un ceremonial pomposo en tiempos de guerra que realizarlo en momentos de bonanza económica. Segundo, los rituales, en su expresión

festiva, solemne o conmemorativa, no son estáticos en el tiempo, al contrario, están obligados a la renovación y a la adaptación para asegurarse un lugar en las emociones y el sentido de pertenencia de los individuos; no es suficiente con la interiorización y la socialización para garantizar su continuidad, reinventar el ritual también es necesario. Tercero, los rituales, civiles o religiosos, en sí mismos no ejercen la función de integración; en muchos casos, y si están descontextualizados, pueden generar rechazo o divisiones internas, como en la primera fase del siglo XIX con el ceremonial desordenado de la monarquía, de ahí que exija reinención, adaptación y contextualización.

4. La carga religiosa de las fiestas y conmemoraciones reales, en el caso de Inglaterra, tienen una doble connotación: una de religión civil que evidencia la adopción de elementos sacros a actos civiles, como la aglomeración de gente ante el paso de los reyes durante un funeral o una boda, similares a la aglomeración de fieles en peregrinaciones hacia lugares sagrados; los actos de coronación o instalaciones del parlamento develan un protocolo y simbolismo más similar a una liturgia que a un acto secular; el vestuario fastuoso de los reyes como seres inalcanzables, omnipotentes y objetos de idolatría: el soberano puede llegar a ser también el supremo, o el padre benefactor, como Jorge V. Una segunda connotación está ligada a la condición del rey como jefe de Estado y gobernador superior de la iglesia de Inglaterra, esto es, una función civil y una función religiosa. A diferencia de otros monarcas, este doble carácter ubica al rey en dos esferas sociales que en teoría deberían estar separadas, y abre el espectro para que la relación entre nación y religión sea más notoria. De ahí que la coronación se dé a partir del siglo XX en la Abadía de Westminster, la ceremonia sea presidida por el arzobispo de Canterbury, jefe espiritual de la iglesia de Inglaterra, y que el acto, más cercano a una festividad religiosa (la coronación de la Virgen María) que a una civil, combine la lealtad y la evocación a la nación con la defensa de la religión. Por definición, en consecuencia, los rituales civiles modernos liderados por el monarca tienen un trasfondo sacro, no solo para la exaltación a la identidad de una nación (a modo de religión civil), sino por su naturaleza singular que le exige responder en protección a un credo en concreto (iglesia anglicana) (Cannadine, 1983)²³. Solange Alberro señala que el desarrollo de la monarquía tuvo un sentido religioso explícito,

(...) celebraciones como los *Te Deum*, coronaciones, bautizos, bodas, exequias, entradas reales y la etiqueta en general que rodeaba al monarca y a los miembros de

23 Ahora bien, Inglaterra no es la única monarquía que incurre en esta combinación de elementos. Cannadine recuerda casos como el de Italia, que realizó un funeral exagerado para Víctor Manuel II en 1878 y descubrió un monumento en su honor en 1911, año de aniversario de la unificación italiana. “En Rusia, el funeral de Alejandro III en 1894 no tenía tampoco precedentes en esplendor y magnificencia, y el tercer centenario de la dinastía Romanov en 1913 se concibió en el nivel más grandioso posible” (Cannadine, 1983: 153). Alemania también presentó rituales pomposos durante el funeral del káiser Guillermo I y el aniversario de plata de su nieto. Este autor resalta que incluso los regímenes republicanos realizaron estas prácticas. Así, en Francia se inventaron en 1880 el día de La Bastilla, para ser festejado año tras año. El funeral de Víctor Hugo en 1885 y el centenario de la revolución son otro ejemplo de celebraciones suntuosas de la nación.

su familia eran manifestaciones que afianzaban y recordaban constantemente en el imaginario colectivo este carácter divino (Alberro, 1999: 18).

De este modo, la nación inglesa está ampliamente vinculada con el cristianismo, tanto en su versión moderna, evidente en los ceremoniales monárquicos, como en su versión medieval. Hastings rastrea dicho vínculo desde el año 1066, aludiendo a dos referentes: por un lado, con la *Historia ecclesiastica gentis anglorum* (*Historia eclesiástica del pueblo inglés*) narrada por el monje benedictino Beda, que cuenta la historia de Inglaterra desde la ocupación romana hasta el año 731, construyendo el primer gran sentimiento de unidad inglesa y elaboración de una verdadera imagen de nación. Y por otro, con Alfredo el Grande (849-899) rey de Wessex (871-899), quien avanzó en su intento por crear un compilado de textos escritos en lenguas vernáculas para su pueblo, traduciendo al inglés, entre otros, el texto del mismo Beda; comenzó a consolidarse la percepción de la nación inglesa para el establecimiento de una nación Estado. La convicción de que la *Biblia* otorgó un modelo original de nación a Europa (Hastings, 2000), le permite a Hastings afirmar que el texto escrito en lengua vulgar es el factor más importante y ampliamente presente en la creación de una nacionalidad, incluso, este factor puede hacer la diferencia entre una etnia y una nación (Hastings, 2000)²⁴. En consecuencia, la traducción (Llobera, 1994)²⁵ de la *Biblia* y su impacto masivo en la generación de reconocimiento nacional; adicional al auge de la imprenta (Hastings, 2000)²⁶, el incremento de otros textos escritos en lenguas nativas y la expansión de misiones cristianas, entre otros elementos, le permiten a Hastings afirmar que para 1066 Inglaterra ya podía ser considerada una nación Estado²⁷. Así, retoma la experiencia inglesa como prototipo en la construcción de nacionalidades, ejemplo que más tarde será reproducido en otras sociedades.

Para Llobera, la identificación de la iglesia anglicana con la nación inglesa se dio en el siglo XVI (reinado de los Tudor) por el “intento ideológico de mostrar que desde sus mismos inicios la iglesia de Inglaterra no debía nada a Roma” (1994: 184). Durante el reinado de Isabel I, la popularización de la *Biblia* no solo le permitió fortalecer esa convicción, sino que creció la idea de que Inglaterra tenía un destino religioso especial

24 Para este autor, “las lenguas orales son propias de las etnias; las lenguas vernáculas escritas lo son de las naciones” (Hastings, 2000: 36).

25 Aunque no hubo una *Biblia* impresa en inglés antes de 1535, ya existía la traducción de Wycliffe, misma que se popularizó solo hasta finales del siglo XIV. Sin embargo, su difusión fue exitosa. Según Llobera, para el periodo isabelino (1558-1603) la *Biblia* era el libro más popular e influyente (Hastings, 2000; Llobera, 1994).

26 La evidencia de la traducción no es suficiente, solo el uso extenso puede traer consigo un efecto nacionalizador. De hecho, si la liturgia se hacía en lengua vernácula era igual o más impactante que la impresión de libros. Así, traducción, impresión, difusión y liturgia debían ir en conjunto en la construcción de un conciencia nacional. Hastings comenta que entre 1560 y 1611 se produjeron más de cien ediciones de la *Biblia* en inglés –además del llamado *Prayer book* o *Devocionario de los cristianos*–, al tiempo que la asistencia semanal a la iglesia parroquial se volvió obligatoria, lo que garantizó que casi todos se llenasen ideológica y lingüísticamente de la fe (Hastings, 2000).

27 Con esto rechaza la conclusión que afirmaba que solo hasta el siglo XIV se podía ver a la nación inglesa como un Estado nación (véase Hastings, 2000).

por cumplir (Llobera, 1994). Esta misión que los catalogaba como el pueblo de Dios, como una nueva Israel, es una perspectiva más cercana a la religión civil analizada por Bellah para el caso de Estados Unidos en el siglo XX. Francia tampoco está ajena a esta lectura, no tanto por haberse opuesto a la tradición católica después de la revolución, sino por consolidarse en la modernidad como modelo de todo lo que debería ser una nación: desde la Alta Edad Media es identificable la reivindicación del reino de Francia como la nueva Israel (Hastings, 2000). Tras la canonización de Luis IX en 1297, “el rey francés, (...) era el *Rex Christianissimus* y su reino había sido «elegido por el Señor y bendecido sobre todos los demás reinos del mundo», como insistía Nogaret, el ministro de Felipe el Hermoso”. Para Hastings, esta temprana afirmación de “pueblo escogido” se trasladó a toda la comunidad a través del clero, proporcionando “una de las raíces más duraderas de la nación y nacionalismo francés, pero su justificación continuó refiriéndose al poder real” (Hastings, 2000: 130). Tras los conflictos religiosos entre protestantes y católicos, en el siglo XVII la red pastoral y educativa de la iglesia católica apoyó esta convicción de pueblo elegido. Llobera (1994) afirma que estos conflictos condujeron a un reavivamiento del galicismo tradicional que había caracterizado las relaciones iglesia-Estado a finales del Medioevo. La Contrarreforma en el siglo XVI reforzó las concepciones ideológicas del derecho divino de la monarquía ayudando a blindar la cohesión nacional de las divisiones religiosas. De ahí que, entre otros factores, la conciencia de unidad de Francia a finales de la Edad Media tuviera una gran deuda con la religión. Según Hastings, el poder de la iglesia en la formación de la nación francesa de los siglos XVII y XVIII es un tema olvidado por los teóricos del nacionalismo, pero esencial para entender el proceso de formación de la Francia moderna (Hastings, 2000).

La Virgen Negra de Polonia: un ritual religioso con valor nacional

El 27 de julio de 1920, cuando las tropas rusas se acercaban a la ciudad de Varsovia, el episcopado polaco se reunió en el santuario de Jasna Góra²⁸, en Czestochowa, para proclamar de nuevo a la Virgen María como reina de Polonia. El propósito era claro: buscar una intercesión divina que le permitiera a la recién creada Segunda República de Polonia no perder su independencia²⁹. El legendario santuario, al sur del país, no solo resguardaba la imagen de la Virgen Negra de Czestochowa³⁰ desde 1382³¹ sino a millares de peregrinos

28 Que significa “monte de la luz”.

29 Polonia había alcanzado su independencia después de la Primera Guerra Mundial. El nuevo Estado creado existió hasta la invasión de Hitler, en septiembre de 1939.

30 La versión popular sobre los orígenes del cuadro de la virgen y su veneración, plantea que este fue pintado por el evangelista Lucas sobre la mesa de la Sagrada Familia. Según los críticos de arte, el cuadro, resguardado en el santuario de Jasna Góra, sería en su origen un ícono bizantino, datado entre los siglos VI y IX.

31 El príncipe Wladislao de Opole, plenipotenciario del rey Ludovico de Hungría en Polonia entre 1367-1372, quien llamó a los monjes de San Pablo a ese país. Ellos llegaron a Czestochowa en 1382, y recibieron una pequeña iglesia y

que en ese momento elevaban sus plegarias para evitar una ocupación del Ejército Rojo. Los ruegos parecieron ser efectivos. El 15 de agosto los polacos consiguieron una victoria que más tarde se conocería como “el milagro de Vístula”, en honor a la mediación de la virgen en el campo de batalla. Sin embargo, algunas versiones de los hechos afirman que el triunfo no fue otorgado únicamente por oraciones y la estrategia militar. El ejército ruso se congregó cerca al río Vístula, cuando una imagen de la virgen apareció en el firmamento de la ciudad de Varsovia³². Ante la milagrosa aparición, las tropas no tuvieron más remedio que retroceder³³, facilitándoles el trabajo a las brigadas de reserva de Polonia, quienes se hicieron con la conquista de la Batalla de Varsovia al día siguiente.

Figura 1



Imagen de la Virgen Negra de Czestochowa (Polonia).³⁴

depositaron el ícono de la Virgen Negra que el príncipe había traído de la ciudad de Belz. Tomado de: <http://www.mati.com.pl/jasnagora/?strona,czesc,pol,esp,1681,0,706,1,1681,ant.html>.

32 Tomado de: http://www.mati.com.pl/jasnagora/?strona,menu,pol,esp,0,0,1681,historia_del_santuario,ant.html.

33 Tomado de: <http://www.pormaria.com.ar/advocaciones/virgennegra.htm>.

34 Tomado de: <http://www.iglesiamanchanorte.com/herencia/vidarroquial/curso08/viajepolonia/viaje.htm>

No era la primera vez que la virgen polaca estaba en medio de la guerra. Desde su fundación, el monasterio fue testigo de invasiones, sitios y redadas. En el siglo XVIII, fue escenario de las confrontaciones que llevarían en 1772 a la segunda partición de la República de las dos naciones (Polonia-Lituania), tras la retención del rey Estanislao Poniatowski en Czestochowa (Halecki, 1967)³⁵ y la defensa del monasterio por los confederados hasta el 18 de agosto de ese año. Igualmente, en 1795 el monasterio presenció la tercera partición³⁶ que llevó a la desaparición de Polonia como Estado independiente en el mapa europeo. El lugar de culto más importante para los polacos católicos quedó supeditado a la jurisdicción de la parte protestante de Prusia. En ese momento, el cardenal Wyszynski mantuvo el control sobre el lugar de peregrinación, señalando que era “el capital espiritual de la nación católica, que unía a la nación esclavizada (...) bajo la protección de la reina y la defensa de su dignidad y libertad interior” (Wyszynski citado en Halecki, 1967: 504). Oscar Halecki asegura que, ante la desintegración del Estado, “el santuario nunca dejó de ser una fuente de inspiración, ayudando a la nación dividida y perseguida a sobrevivir hasta el renacimiento de la República de Polonia después de la Primera Guerra Mundial” (1967: 504).

Pese a la partición, las peregrinaciones a Jasna Góra nunca cesaron. En 1910, cuando era inminente un cambio en el contexto europeo, se realizó una segunda coronación de la imagen de Nuestra Señora de Czestochowa y diez años más tarde (27 de julio), cuando el país había recobrado su unificación, fue dedicado al “Monte claro” del Sagrado Corazón de Jesús. En noviembre de 1918, Polonia recobró su independencia como resultado de la firma del Armisticio de Compiègne y las consideraciones del Tratado de Versalles, sin embargo, sus fronteras nunca quedaron seguras. La devoción por la virgen se acopló entonces a las necesidades de la nación y sus cambios, así como lo hicieron sus rituales y las fiestas alrededor de ella. Esto explica por qué el papa Pío XI, quien como nuncio en Polonia había sido testigo del sitio ruso en Varsovia en 1920, autorizó la celebración de una fiesta especial a María como reina de la corona de Polonia el mismo día de la fiesta cívica nacional, el 3 de mayo —día del aniversario de la Constitución de 1791—, así como la celebración de una fiesta adicional de Nuestra Señora de Czestochowa en agosto (Halecki, 1967)³⁷.

Pronto el proyecto de una Polonia unificada se frustró. De nuevo, Jasna Góra vio al país invadido por sus vecinos: el 3 de septiembre de 1939, el ejército del Tercer Reich ocupó el monasterio. Según Halecki (1967), los 102 sacerdotes de la diócesis de Czestochowa fueron arrestados y 55 de ellos condenados a muerte. Mientras el régimen nazi prohibía las peregrinaciones organizadas, los religiosos recibían clandestinamente a los fieles que se arriesgaban a llegar al lugar de culto para darles consuelo. Muchos de ellos ayudaron a

35 El rey fue secuestrado, no para matarlo sino para mantenerlo en custodia en Czestochowa, más allá de la influencia rusa. Sin embargo, el intento fracasó y fue interpretado como un regicidio planificado por el poder ruso-prusiano (Halecki, 1967).

36 Hasta 1918 el país quedó dividido entre Rusia, Prusia y Austria.

37 De ahí que en las dos fechas se realicen ceremonias religiosas en su honor.

partisanos, presos de guerra y a los judíos. Hasta el 16 de enero 1945, cuando un ataque ruso logró amedrentar a los alemanes que ocupaban el santuario³⁸. Los años siguientes a la Segunda Guerra Mundial no fueron particularmente mejores, pues la rivalidad entre la iglesia y el Partido Comunista Polaco se vio reflejada también en Jasna Góra³⁹. Fue así como durante tres años el régimen comunista mantuvo en arresto, al nuevo primado de la iglesia, Stefan Wyszyński.

Pese al ambiente hostil, las celebraciones a Nuestra Señora de Czestochowa no se suspendieron: en 1954, se celebró el centenario y la consagración del país a la proclamación de la Inmaculada Concepción; en 1955, se conmemoraron trescientos años de la defensa contra los suecos; en 1956, más de un millón de peregrinos, comenta Halecki, participaron en la renovación de los votos que 300 años atrás había hecho el Estado en el mismo monasterio; diez años más tarde, a propósito del milenio de la conversión de Polonia al cristianismo, el 3 de mayo (día de la fiesta nacional) el episcopado en pleno realizó la consagración de Polonia a María, madre de la iglesia, por la libertad de la iglesia de Cristo, acto al que el régimen comunista no autorizó la entrada al papa Pablo VI al país (Halecki, 1967)⁴⁰. El nombramiento como papa del cardenal polaco Karol Wojtyła en 1978, dio a la nación el reconocimiento más importante de su devota fidelidad.

Aunque en momentos de crisis, como el siglo XVIII, las impresionantes fiestas y prácticas religiosas de Jasna Góra no consiguieron reemplazar del todo las virtudes cívicas (Halecki, 1967) que debería proporcionar el Estado, sí lograron ser uno de los pocos referentes de cohesión de una sociedad históricamente fragmentada por la ocupación extranjera de su territorio. Como señala José Casanova y Teresa Casabella (1993), en Polonia las condiciones de “frontera” llevaron a una identificación temprana entre la fe católica y la identidad nacional. El tema viene ligado a dos hechos: primero, un ancestral vínculo cultural con el catolicismo. Hasta la Guerra Fría, “Polonia, *Semper fidelis*, ha servido una y otra vez como instrumento de expansión de la iglesia católica y de defensa contra el paganismo, la ortodoxia oriental, el islam, el protestantismo y, finalmente, contra el comunismo ateo”. Esta relación fue fortalecida con el transcurso de la historia y los episodios de confrontación, invasión y partición que protagonizó el país. Y segundo, la imposibilidad de conformar un Estado centralizado desde el comienzo de la era moderna, que además de garantizar una estructura institucional sólida, resolviera los límites de la relación entre la iglesia, el Estado y la sociedad.

De hecho, se podría decir que la iglesia asumió las funciones simbólicas e institucionales del inexistente Estado polaco. En el siglo XIX, el catolicismo, el

38 Tomado de: <http://www.mati.com.pl/jasnagora/?strona,czesc,pol,esp,1681,0,706,3,1681,ant.html>.

39 Véase S. L., “Church and State in Poland”, *The World Today*, vol. 14, núm. 10, octubre, 1958, pp. 418-430. Royal Institute of International Affairs Stable.

40 Incómodo con la decisión, Halecki un año más tarde escribió al respecto: “Solo su trono vacío ante la imagen milagrosa fue un testimonio de que Polonia se mantuvo fiel a la Sede de Pedro, como ya había pasado con sus primeros mil cristianos” (1967: 507-508).

nacionalismo romántico y el mesianismo eslavo se unieron para formar una poderosa religión civil polaca (Casanova y Casabella, 1993: 51).

El caso de Polonia y su fuerte relación entre religión y nación deja más preguntas que respuestas. ¿Se consolidó una unidad nacional en ausencia de un Estado? ¿La conciencia nacional forjada en medio de la frustración de las particiones constantes se puede denominar como nación en el sentido moderno? ¿Es suficiente un referente religioso de cohesión social, como el catolicismo, para construir una nación? ¿Qué tan sostenible y diferenciador frente a “otros” es optar por un esquema de este tipo? Vista ante la ancestral Virgen de Czestochowa, de cierta forma, Polonia representa el caso de una nación narrada a través de la historia de una deidad religiosa y la solidez de una iglesia vigorosa ante un Estado endeble. Una nación que frente a las frustraciones de un proyecto político propio encuentra cohesión, entre otras cosas, en un símbolo sacro. En ese marco, la virgen es un horizonte de sentido efectivo, que construye unidad y despierta la sensación de comunión que con frecuencia requiere una identidad colectiva como la nacional. El asunto se concreta en hechos palpables como las fiestas religiosas, donde la nación comparte alrededor de un símbolo místico, capaz de hacer milagros, dar consuelo e interceder ante Dios para alcanzar victorias en el campo de batalla, proteger a la población civil (en este caso creyentes) o acompañar una causa justa y santa en la guerra. Las celebraciones religiosas no solo otorgan un sentido de certeza y seguridad en medio de las crisis, sino que —en este caso— tienen una carga de identidad ejemplarizante. Desde las visitas oficiales de Wladyslaw IV, rey de Polonia-Lituania en el siglo XVII, al monasterio de Czestochowa para asistir a las procesiones y los servicios en honor a la virgen, hasta la presencia del jefe de Estado de la Polonia de entreguerras del siglo XX en el aniversario 550 de la fundación del santuario (Halecki, 1967). Las fiestas religiosas no fueron ajenas al contexto histórico, se adaptaron, subsistieron (como en la ocupación nazi) y en algunos casos se fortalecieron ante situaciones adversas para el país o la fe (como la invasión rusa en 1920 o el inicio del régimen comunista)⁴¹. Esta construcción de identidad nacional, en medio de un Estado débil o ausente, una religión fuerte y un contexto de fragmentación territorial constante, resultó, al parecer, efectiva. Así lo resume un polaco en la década del cuarenta del siglo XX: “aunque sin Polonia, nosotros estamos, sin embargo, (...) somos polacos” (Brock, 1994: 312).

La experiencia de Polonia, no obstante, no es un caso aislado en el continente de la Ilustración y la cuna de la modernidad secular y laica. Los calendarios han combinado fiestas religiosas y civiles que impactaron, casi al mismo nivel, la construcción de una identidad nacional. Un ejemplo de esto es la afirmación del 12 de octubre como fiesta nacional en España. Según Rodolfi, esta fecha, oficialmente reconocida como celebración en 1918, tiene una naturaleza civil y religiosa que enfrenta dos significados: “para el Estado la ocasión para organizar la *Fiesta de la Raza*, es decir, ritualizar el *Día de la Hispanidad*; pero desde hace mucho tiempo, la iglesia y la tradición popular celebraban la *Fiesta de la*

41 Así como lo hicieron los ceremoniales de la monarquía británica entre el siglo XIX y XX.

Virgen del Pilar” (2002: 25), de modo que las razones de Estado y de fe se mezclan para celebrar el mismo día el poderío civil y la evangelización cristiana.

El caso de Hungría no es muy distinto. Para conmemorar la formación del Estado, el parlamento promulgó la ley VII de 1991, por la cual se organizan y oficializan las fiestas estatales de la República. Este documento establece que el 20 agosto debe celebrarse la fiesta del rey fundador del Estado, más conocida como la Fiesta de San Esteban. Entre 1000 y 1038, Esteban I se convirtió en el primer rey de Hungría y en el año 1083 fue canonizado para convertirse en patrón y santo del pueblo húngaro (Alberro, 1999)⁴². En la basílica de San Esteban de Budapest no solo descansan sus restos, sino una capilla que conserva la reliquia de su mano derecha. La “santa diestra” es el símbolo más importante de la cohesión social, devoción cristiana de los húngaros. San Esteban, rey fundador, es señalado por sus nacionales como “el húngaro más importante de nuestra historia”⁴³. Su relevancia está dada por consolidar un Estado independiente y centralizado, instaurar un sistema de códigos de administración de justicia, integrarse al contexto europeo y occidental y expandir el cristianismo en el territorio húngaro. Su figura no deja de ser ambivalente y llamativa, pues al tiempo que se erige como estadista, se desempeña como evangelizador, y mientras se conmemora como héroe de la patria se celebra como santo nacional. El doble significado de este personaje se vuelve contradictorio para una modernidad occidental que profesa la secularidad, pero efectivo para una sociedad que busca elementos de unidad en momentos de crisis. Que el fundador del Estado, prohombre de la patria, sea al mismo tiempo un santo, otorga un manto de misticismo y devoción especiales a una figura de representación de la nación desde lo civil y lo religioso. San Esteban logra trascender en el tiempo. A diferencia de Esteban I, a San Esteban siempre se puede apelar: durante las invasiones turcas, el dominio de los Habsburgo, la desintegración del imperio, la repartición del territorio durante el periodo de entreguerras o la ocupación rusa.

En Irlanda del norte se repite también esta unión entre fiestas cívicas y religiosas. En la Semana Santa de 1916, un sector de nacionalistas y republicanos comandados por Padraig Pearse y James Connolly se tomaron edificios clave en Dublín y proclamaron la formación de la República Independiente de Irlanda. La revuelta no obtuvo su cometido, catorce de sus líderes fueron ejecutados y los rebeldes habrían de ser obligados por el gobierno británico a rendirse. Con todo, logró radicalizar y congregar a los nacionalistas, quienes llamaron al evento *The rising* (resurrección): “un claro eco simbólico de la resurrección cristiana”. Aldridge comenta que el paralelo entre los dos eventos es reforzado por su

42 Canonizar monarcas no es una práctica aislada, de hecho, en la Edad Media fue reiterativa. Solange Alberro señala que las monarquías buscaron reforzar su carácter “divino” integrando en sus linajes antepasados canonizados o santos. “Este es el caso de Santa Clotilda, artífice de la conversión al cristianismo de su esposo, el rey franco Clovis (a su vez canonizado); de Eduardo ‘El confesor’, rey de Inglaterra; de Margarita de Escocia, Eduvigis de Polonia, Elena emperatriz de Bizancio, las reinas Isabel de Hungría e Isabel de Portugal, Carlomagno, San Luis rey de Francia, Isabel la Católica, etc.” (Alberro, 1999: 18).

43 Tomado de: <http://www.hungria.hn/fiestas.htm>.

reubicación en el calendario, pues la rebelión tuvo lugar un lunes santo (24 de abril), no obstante, es conmemorado el sábado santo, día en que el mundo cristiano recuerda la resurrección de Jesucristo (Aldridge, 2000). Independientemente de que el nacionalismo irlandés sea religioso, la habilidad para asociar elementos de reivindicación nacional con símbolos sagrados es particularmente práctica, pues permite crear metáforas y asumir lenguajes de fácil interiorización y recordación entre los individuos.

Consideraciones finales

Las experiencias de Polonia e Inglaterra no son casos aislados en el continente de la Ilustración y cuna de la modernidad secular y laica. Evidentemente, y pese a los esfuerzos de la teoría y los tipos ideales por establecer cánones generales en la construcción de naciones, no resulta adecuado aislarse de las trayectorias históricas de cada sociedad y los factores culturales que determinan acentos y particularidades de los procesos. Aun cuando casos como el francés se configuren en modelos o prototipos, la nación implicó un ejercicio de construcción distinto en cada país europeo, con antecedentes y desarrollos diversos: con o sin protonaciones, con Estados fuertes o con Estados débiles, con nacionalismos previos o posteriores, con diversidad étnica u homogeneidad cultural, con monopolio religioso o pluralismo, con delimitación de fronteras o conflictos por el territorio, con ocupación extranjera e invasiones o como imperio o potencia mundial, con diferencias en el tipo de sistema político, régimen de partidos políticos o ideología en el poder, en contexto de guerra, crisis económica o transición política. Este es un proceso de largo aliento y la posibilidad de éxito, dado el impacto de las condiciones culturales y políticas, no siempre está garantizado. Como señala Pérez-Vejo:

(...) el número de “naciones” posibles, o de naciones abonadas prematuramente, es, sin ninguna duda, muy superior al de aquellas que han conseguido dibujarse como tales en el imaginario colectivo de la humanidad. La historia es, desde este punto de vista, un cementerio de naciones (...), de abortos prematuros, de naciones no nacidas (Pérez-Viejo, 2001: 33).

Hastings (2000) considera que el cristianismo modeló la construcción nacional en Occidente desde siete dispositivos: a) la santificación del punto de partida; b) la mitologización y conmemoración de grandes amenazas contra la identidad nacional; c) el papel social del clero; d) la producción de textos escritos en lengua vernácula; e) la provisión de un modelo bíblico para la nación; f) la iglesia nacional autocefálica; y g) el descubrimiento de un destino nacional único. Si bien es claro que no todos los países europeos hicieron uso del cristianismo de la misma manera para construir una conciencia nacional, y que el modo de presencia de lo religioso varió según el contexto, los antecedentes, la proyección y los actores involucrados, es poco probable que la religión pueda omitirse del rastreo minucioso de la formación nacional en ese continente.

La tendencia a caracterizar la religión como un fenómeno premoderno y tradicional y a la nación como moderna y secular es una tipología útil para organizar conceptos y bases teóricas, pero difícil de articular con los hechos. Los límites entre una y otra esfera no siempre están definidos, tanto la nación puede actuar con signos tradicionales, como la religión puede acceder a valores modernos. Esta situación exige evaluar varios puntos. Es válido cuestionarse si en el Estado moderno realmente la religión se concentró en la esfera privada de los individuos, en contraste con la esfera pública en la que se mueve la nación. Si la acción de la religión se orientó exclusivamente a una comunidad de creyentes o abarcó a todos los ciudadanos. Si la pretensión de universalizar un conjunto de valores y creencias fue solo de la religión o también fue una tentación en la que cayeron algunos proyectos nacionales. Las fronteras se hacen aún más difusas en tanto las características que comparten la religión y la nación son numerosas. Primero, las dos están organizadas en un sistema de símbolos, en el caso de la religión son sagrados y en el de la nación civiles. Segundo, exigen y generan identidades individuales y colectivas, religiosas o nacionales, la identidad le permite al individuo responderse a la pregunta de “quién soy” y articular una serie de herramientas para establecer esa definición (Castells, 1998)⁴⁴. Tercero, como proceso identitario, los dos fenómenos están fundamentados en la necesidad de diferenciarse frente al otro, en el caso de la religión el otro es el de una fe distinta, un impío, un no creyente, incluso, un demonio; en el caso de la nación el otro es un extranjero, un apátrida, un inmigrante. La distinción es obligatoria en los dos procesos (Ramírez, 2006). Cuarto, dado que están delimitadas por una identidad en particular, las religiones y las naciones se convierten en fuentes de sentido para los individuos, quienes en su calidad de creyentes o nacionales forjan una imagen de sí mismos. Esto les permite considerar su identidad como única, e incluso, tan valiosa como para ser defendida mediante la creación o la ampliación de su propia nación Estado (Hastings, 2000). Y quinto, los dos acuden a actos rituales para conmemorar sus símbolos, su memoria, sus héroes y sus santos, rendir culto a sus campos de batalla y sus lugares sagrados; en este proceso se recuperan tradiciones antiguas o se inventan nuevas y se celebra parte del pasado como expresión de la unidad⁴⁵.

Estas correlaciones se vieron reflejadas en las fiestas tanto cívicas como religiosas de Inglaterra y Polonia. Los dos ejemplos no solo evidencian que las trayectorias de formación de la nación pueden variar en cada experiencia, aun cuando existan cánones comunes a todos los procesos, sino la posibilidad de que la relación religión-nación responda a direcciones y resultados distintos. En el primer caso, los ceremoniales reales de Inglaterra mostraron cómo los rituales civiles –por ejemplo las coronaciones– pueden

⁴⁴ En esa medida, todas las identidades son construidas, y en el proceso se valen de la utilización de materiales de la historia, la biología, la geografía, la memoria colectiva, las instituciones, las fantasías personales, las revelaciones religiosas y los aparatos de poder; así las cosas, quienes construyen esa identidad colectiva, fijan en buena medida el contenido simbólico y su sentido para quienes se identifican con ella o se ubican fuera de ella (Castells, 1998).

⁴⁵ Teniendo en cuenta que toda tradición inventada, según Hobsbawm (1983), exige formalización y ritualización, con referencia al pasado.

tener contenido religioso tanto en su forma (vestuario, lenguaje, escenarios, etc.) como en el fondo (significado, connotaciones, concepciones, etc.). Al mismo tiempo, este caso reflejó cómo actos religiosos, correspondientes incluso a la privacidad del monarca, son también sucesos públicos que generan identificación con la ciudadanía, como las bodas, los bautizos y los funerales —que de una u otra forma son también eventos religiosos—. En el segundo ejemplo, el culto por la Virgen Negra de Polonia evidencia la manera en que los actos religiosos pueden estar cargados con reivindicaciones propias del país y producir unidad nacional. Este caso responde a la experiencia de ligar una confesión particular a los rasgos de identidad de una nación que pretende construirse en ausencia de un Estado centralizado y frente a episodios de continua fragmentación política y territorial. A diferencia de Inglaterra, que le antecede un régimen político más estable, basado en el dúo monarquía-parlamento y en una condición de imperio que lo posiciona en el orden internacional, Polonia pasó por intentos frustrados de construir un Estado independiente y centralizado, con una institucionalidad incapaz de defender sus fronteras y a la deriva frente a los cambios ideológicos de sus vecinos. Sin embargo, en los dos casos se formó una idea de nación apoyada en la religiosidad y en instituciones religiosas.

Las preguntas alrededor de esta correlación entre nación y religión, entre identidad y rituales nacionales y religiosos nos llevan, inevitablemente, a varias preguntas por resolver. ¿Un Estado débil facilita que actores sociales como las iglesias asuman el protagonismo de la identidad nacional? Y en contraposición, ¿puede una religión aportar elementos para la formación de Estados fuertes, sin antagonismos con los principios de la modernidad? Aun en contextos como los actuales, ¿las religiones están en capacidad de liderar proyectos de nación? ¿Sería este un contrasentido: que una nación en la modernidad cimentara su conciencia nacional no en virtudes civiles, seculares y laicas, sino religiosas, o simplemente es esta una opción dentro de las muchas que existen para definir “quiénes somos”? Estos interrogantes no solo se deben a la necesidad de interpretar procesos de los siglos XVIII o XIX, sino a la posibilidad de leer también circunstancias actuales, como la molestia del ministro francés frente a la agenda de la Unión Europea que omitía las fiestas religiosas cristianas, en clave histórica. En 1997, Inglehart demostró, a partir de varias series de la Encuesta Mundial de Valores desde 1981, que en las sociedades en las cuales la religión se define como importante, se registran niveles de orgullo nacional mucho más altos que en aquellas en que no lo es. Hechos como estos permiten seguir cuestionando el carácter de la relación entre la religión y nación en la historia y los roles que dichos elementos desempeñaron y siguen desempeñando en sociedades como la occidental.

Bibliografía

ALBERRO, Solange. *El águila y la cruz*. México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1999.

- ALDRIDGE, Alan. *Religion in the contemporary world*. Cambridge, Polity Press, 2000.
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas*. México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1983.
- BARTHES, Roland. *Mitologías*. México D. F., Edición Francesa, 1957.
- BAUBÉROT, Jean y MILOT, Micheline. *Laïcités sans frontières*. París, Seuil, 2011.
- BAUER, Otto. "The nation". En: W. Stuart (Ed.), *Nationalism in Europe, 1815 to the present: a reader*. London, Taylor & Francis, 1996.
- BELLAH, Robert. "Civil religion in America". En: *Journal of the American Academy of Arts and Sciences, from the Issue Entitled, "Religion in America"*, winter, vol. 96, núm. 1, pp. 1-21, 1967.
- BERGER, Peter. *Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona, Kairós, 1971.
- BERNARD, Joseph. *Nationality, its nature and problems*. Londres, George Allen & Unwin Ltd., 1929.
- BLACK, Anthony. *El pensamiento político en Europa*. Cambridge, University Press, 1996.
- BLANCARTE, Roberto. *Para entender el Estado laico*. México D. F., Nostra Ediciones, 2008.
- BROCK, Peter. "Polish nationalism". En: Sugar y Lederer (Coords.). *Nationalism in eastern Europe*. Washington, University of Washington Press, 1994.
- CANNADINE, David. "Contexto, representación y significado del ritual: la monarquía británica y la «invención de la tradición»". En: E. Hobsbawm. *La invención de la tradición*. Barcelona, Crítica, 1983.
- CASANOVA, José. *Public religions in the modern world*. Chicago, The University of Chicago Press, 1994.
- ____ y CASABELLA, Teresa. "Catolicismo y democratización en España y Polonia". En: *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, núm. 10, Religión y Política, pp. 45-71, 2005. Versión electrónica: <http://www.jstor.org/stable/27753405>.
- CASTELLS, Manuel. *La era de la información, vol. 1: la sociedad red*. Madrid, Alianza Editorial, 1998a.
- ____. *La era de la información, vol. 2: el poder de la identidad*. Madrid, Alianza Editorial, 1998b.
- COOPER, Frederick y BRUBAKER, Rogers. "Beyond «identity»". En: *Theory and Society*, vol. 29, núm. 1, febrero, pp. 1-47, 2000.
- DOBBELAERE, Karel. *Secularización: un concepto multi-dimensional*. México D. F., UIA, 1994.
- GEERTZ, Clifford. *La interpretación de las culturas* (4ª ed.). Barcelona, Gedisa, 1990.
- GELLNER, Ernest. *Naciones y nacionalismos*. Madrid, Alianza Editorial, 1988.

- HALECKI, Oscar. "The Place of Czestochowa in Poland's millennium". En: *The Catholic Historical Review*, vol. 52, núm. 4, January, pp. 494-508, 1967.
- HASTINGS, Adrian. *La construcción de las nacionalidades: etnicidad, religión y nacionalismo*. Madrid, Cambridge, University Press, 2000.
- HAYES, Carlton. *Nationalism: a religion*. Nueva York, The MacMillan Company, 1960.
- HOBBSAWM, Eric. *Naciones y nacionalismos desde 1780*. Barcelona, Crítica – Grijalbo Mondadori, 1995.
- ____ y RANGER, Terence (Eds.). *La invención de la tradición*. Barcelona, Crítica, 1983.
- HOFFMAN, Stanley. "Nationalism and word order". En: *Nationalism and internationalism in the post-cold war era*. Londres, Routledge, 2000.
- INGLEHART, Ronald. *Modernización y postmodernización. El cambio cultural, económico y político en 43 sociedades*. Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas – Siglo Veintiuno Editores, 1997.
- JUERGENSMEYER, Mark. *The new Cold War? Religious nationalism confronts the secular State, comparative studies in religion and society*. Berkeley, University of California Press, 1993.
- KOHN, Hans. *Historia del nacionalismo*. México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1949.
- LLOBERA, Josep. *El dios de la modernidad*. Barcelona, Anagrama, 1994.
- MINKENBERG, Michael. "Civil religion and German unification". En: *German Studies Review*, vol. 20, núm. 1, febrero, pp. 63-81, 1997.
- NORRIS, Pippa e INGLEHART, Ronald. *Sacred and secular: religion and politics worldwide*. Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- PÉREZ-VEJO, Tomás. *Pintura de historia e identidad nacional en España*. Madrid, Universidad Complutense, 2001. Versión electrónica: <http://eprints.ucm.es/2451/>.
- PLATA, William. "La romanización de la iglesia en el siglo XIX, proyecto globalizador del tradicionalismo católico". En: A. M. Bidegain y J. D. Demera. *Globalización y diversidad religiosa en Colombia*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2005.
- RAMÍREZ BONILLA, Laura Camila. "Nacionalismos: evolución de sus definiciones teóricas y su permanencia durante la Guerra y Posguerra fría". En: C. A. Patiño Villa, L. C. Ramírez y D. T. Ortiz. *Posguerra Fría: acercamiento histórico y político*. Medellín, Grupo de Estudios Internacionales – Universidad Pontificia Bolivariana, 2006.
- RENAN, Ernest. *¿Qué es una nación?*, 1882. Versión electrónica: <http://www.paginasprodigy.com/savarino/renan.pdf>.
- RIDOLFI, Maurizio. "Las fiestas nacionales. Religiones de la patria y rituales políticos en la Europa liberal del largo siglo XIX". En: *Revista de Historia Contemporánea*, núm. 3, Alicante, Universidad de Alicante, 2002.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *El contrato social*. Buenos Aires, El Aleph, 1999.

SERVICE, Robert. *Historia de Rusia en el siglo XX*. Barcelona, Crítica, 2000.

S. L. "Church and State in Poland". En: *The World Today*, vol. 14, núm. 10, october, pp. 418-430, Royal Institute of International Affairs, 1958.

SMITH, Anthony. *Identidad nacional*. Madrid, Trama Editorial, 1997.

TSCHNEN, Olivier. "The secularization paradigm: a systematization". En: *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 30, núm. 4, pp. 395-415, 1991.

WILLIAMS, Chris. "The United Kingdom: british nationalism during the long nineteenth century". En: *Baycroft, Timothy y Hewitson, Mark. What is a nation?: Europe 1789-1914*. New York, Oxford University, 2006.

Cibergrafía

http://www.mati.com.pl/jasnagora/?strona,menu,pol,esp,0,0,1681,historia_del_santuario,ant.html

<http://www.pormaria.com.ar/advocaciones/virgennegra.htm>

<http://www.hungria.hn/fiestas.htm>

http://www.elmundo.es/elmundo/2011/01/12/union_europea/1.94849476.html